

Министерство образования Республики Беларусь  
Учреждение образования «Витебский государственный  
университет имени П.М. Машерова»  
Кафедра психологии

# **ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ**

## **НОВОЕ ВРЕМЯ**

### **(до середины XIX века)**

*Курс лекций*

*Витебск*  
*ВГУ имени П.М. Машерова*  
*2023*

УДК 159.9(09)«15/18»(075.8)  
ББК 88.1(0)5я73  
И90

Печатается по решению научно-методического совета учреждения образования «Витебский государственный университет имени П.М. Машерова». Протокол № 6 от 10.03.2023.

Составитель: профессор кафедры психологии ВГУ имени П.М. Машерова, доктор исторических наук, профессор **В.А. Космач**

Рецензенты:

доктор психологических наук, профессор *В.А. Янчук*;  
заведующий кафедрой психологии ВГУ имени П.М. Машерова,  
кандидат психологических наук, доцент *С.Л. Богомаз*;  
доцент кафедры истории и культурного наследия ВГУ имени П.М. Машерова,  
кандидат исторических наук, доцент *Н.В. Величко*

**И90** **История психологии: Новое время (до середины XIX века) : курс лекций /**  
сост. В.А. Космач. – Витебск : ВГУ имени П.М. Машерова, 2023. – 396 с.  
ISBN 978-985-30-0037-5.

Курс лекций по истории психологии охватывает своим содержанием эпоху Нового времени до середины XIX века и детально раскрывает психологические взгляды, идеи и учения известных философов и других ученых.

Будет полезен студентам и аспирантам и всем, кто интересуется историей психологии.

УДК 159.9(09)«15/18»(075.8)  
ББК 88.1(0)5я73

# СОДЕРЖАНИЕ

---

<b>РАЗДЕЛ 4. ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НОВОГО ВРЕМЕНИ</b>	<b>4</b>
<b>ТЕМА 1.</b> Общая характеристика и основные тенденции в развитии психологии Нового времени. Ф. Бэкон	4
<b>ТЕМА 2.</b> Философско-психологическая (картезианская) система Рене Декарта .....	31
<b>ТЕМА 3.</b> Материалистическая концепция Т. Гоббса .....	81
<b>ТЕМА 4.</b> Учение Б. Спинозы о психике .....	104
<b>ТЕМА 5.</b> Сенсуализм Джона Локка .....	130
<b>ТЕМА 6.</b> Зарождение и развитие ассоциативной психологии	149
<b>ТЕМА 7.</b> Г. Лейбниц: идеалистическая традиция в немецкой психологии .....	191
<b>ТЕМА 8.</b> Развитие французской психологии в XVIII – начале XIX в. ....	214
<b>ТЕМА 9.</b> Психологические идеи в немецкой философии в XVIII – первой половине XIX в. ....	248
<b>ТЕМА 10.</b> Психологические воззрения Нового времени (до середины XIX в.). Итоговый обзор, учебные вопросы и задания, тесты и таблицы .....	348
<b>ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ</b> .....	393

## РАЗДЕЛ 4

# ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

### ТЕМА 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА И ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В РАЗВИТИИ ПСИХОЛОГИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ. Ф. БЭКОН

*Учебные вопросы:*

1. Начало нового периода в развитии психологического знания. Развитие психологии в Новое время. Сенсуализм и рационализм.
2. Фр. Бэкон о путях и трудностях познания.

**1.** Появление новых подходов к построению науки в XV–XVI вв., связанных со стремлением к рациональности и доказательности теоретических положений, ознаменовало наступление **нового этапа в процессе становления психологии**. Развитие этих подходов стало ведущим мотивом ученых, разрабатывавших психологические концепции в **Новое время**.

Психология в этот период, так же, как и на первых этапах развития античной науки, укрепила свою связь с **философией**. Это объяснялось тем, что, оставаясь в рамках науки о душе (своего собственного предмета), психологии сложнее было избавиться от схоластических догм, отделиться от богословия. Однако ориентация на философию в то время сужала предмет психологии, которая рассматривала в основном общие закономерности развития психики человека, а не живого мира в целом. Развитие же естествознания в то время еще не давало возможности выстроить полноценную концепцию психического (особенно психики человека) на его основе.

Однако тесная связь с философией не означала, что психология в это время не искала собственного предмета исследования, конкретного определения области своей деятельности. Эта область понималась прежде всего как исследование путей становления у человека картины окружающего мира и самого себя. Причем эта картина, как представлялось, должна была быть осознанной. В осознанности души, в разуме, вслед за психологами Средневековья, ученым виделось отличие человека от других живых существ. Так уточнялся **предмет психологии**, которая становилась **наукой о сознании**. При этом из нескольких вопросов, исследовавшихся психологией античности, – о познании, о движущих силах и закономерностях психики, о механизмах регуляции поведения – на первый план выходили именно **проблемы познания**<sup>1</sup>.

Это было связано с несколькими причинами. Первая, о которой говорилось выше, – стремление доказать возможности человека в постижении истины на основе знания, а не веры. В связи с этим вставали вопросы об этапах формирования знания, его объективности и соотносительности того образа, который выстраивает человек в своем сознании, с реальной картиной мира.

Ограничение **предмета психологии** сознанием выводило из области психического внешнюю активность, поведение, которое рассматривалось психологами античности как одна из составляющих душевной жизни. Таким образом, из исследования на некоторое время выпадали проблемы движущих сил и регуляции внешней деятельности. В то же время вопросы о содержании и функциях сознания подвели ученых к изучению его роли в человеческой жизни, следовательно, и в поведении человека. Так вновь, перед психологией вставала необходимость проанализировать разницу между разумным и неразумным (аффективным) поведением, границы свободы человека.

Таким образом, анализ **становления предмета психологии** в этот период дает противоречивую картину. С одной стороны, методологически психология ограничивалась вопросами сознания и путей его формирования, этапов развития образа мира и себя. С другой стороны, изучение содержания и функций сознания приводило к фактическому включению поведения, движущих сил и регуляции не только внутренней, но и внешней активности в круг исследования ведущих психологов того времени.

---

<sup>1</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 104–108.

**С XVII в. начинается новая эпоха в развитии психологического знания. Основной идеей культуры данной эпохи является механицизм, т.е. концепция, по которой все естественные процессы определены на механическом уровне и могут быть объяснены на основе законов физики, механики и химии**

Идея механицизма появляется в работах итальянского физика Галилео Галилея (1564–1642) и английского физика и математика Исаака Ньютона (1643–1727)

В Европе формируется наука как социальный институт: это наука, построенная на эмпирическом изучении природы и человека и основанная на ньютоновской и галилеевской научной картине мира. Она постепенно освобождается из-под церковного гнета

Развитие естественных наук с помощью опытно-экспериментальных методов побудило изучение закономерностей сознания человека

При этом если в конце XVI в. на первый план выходили проблемы предмета психологии, объективности методов исследования психики, анализа полученных данных, которые были центральными для теории Ф. Бэкона, то, начиная с **Р. Декарта**, не менее значимыми становятся проблемы функций души, ее роли в познании и поведении<sup>2</sup>.

Тот факт, что это время – время расцвета механики, появления физики И. Ньютона, не мог не наложить отпечаток и на психологию. **Отличительная черта этого периода** заключается в том, что подчас не наука определяла развитие производства, а, наоборот, успехи в производственной деятельности, особенно в области механики, обуславливали появление новых научных воззрений. Так, в XVII в. утвердился новый взгляд на Вселенную, природу в целом как гигантский механизм. Аналогичный подход развивался и в учениях о человеческом теле, которое виделось своеобразной машиной-автоматом, функционирующей по принципу любого механизма по строгим законам физики. Этот новый объяснительный принцип, получивший название **механистический детерминизм**, именно в этот период господствует в психологии.

В исследовании процессов познания психологи, работавшие в Новое время, исходили из разных положений. Одни считали, что основой всех наших знаний являются ощущения, другие отдавали приоритет мышлению. Как уже говорилось, эти направления называются соответственно **сенсуализм** и **рационализм**.

При этом **сенсуалисты** рассматривают процесс познания как единый, выделяя в нем несколько ступеней – от ощущения к мышлению, т. е. это процесс постепенного восхождения от частного к общему, постепенного обобщения отдельных предметов в классы и понятия на основе логики<sup>3</sup>.

**Психологи-рационалисты** выделяли в процессе познания два этапа. Первый этап, состоящий из нескольких ступеней, заключался, как и в сенсуализме, в восхождении от частного к общему при переходе от восприятия к логическому мышлению. Важным отличием было то, что понятие, которое формировалось таким образом, рационалисты не считали окончательным и, главное, объективным, передающим существенные свойства окружающего мира. Для постижения общего недостаточно чувственного опыта, считали они, выделяя еще один этап познания – **интуитивное мышление**, которое черпает знания из разума, мгновенно актуализируя в нем понятия, осознавая всеобщие законы и свойства предметов.

<sup>2</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 104–108.

<sup>3</sup> Там же.

## Развитие психологии в Новое время

О мире и душе			О познании		О свободе и регуляции поведения	
Дуализм	Материализм	Идеализм	Сенсуализм	Рационализм	Эмоциональная регуляция	Регуляция на основе рефлекса
<p>Существуют две независимые субстанции (первоосновы) – душа и тело (Декарт). Они не влияют друг на друга и обладают разными свойствами: душа – мышлением (главное свойство души), тело – протяжением. Душа и сознание тождественны, бессознательных процессов нет</p>	<p>Единая субстанция – природа (Спиноза, Гоббс). Имеет несколько свойств, из которых два основных – душа и тело, обладающие свойствами мышления и протяжения. Мышление – главное свойство души, которая также отождествляется с сознанием; отрицается бессознательного</p>	<p>Первооснова мира – монада (Лейбниц), обладающая своими свойствами восприятия и стремления. В душе выделяются уровни перцепции и апперцепции, т.е. бессознательного. Таким образом, содержание души шире, чем содержание сознания</p>	<p>В разуме нет ничего, чего нет в ощущениях (Локк, Гоббс). Единый процесс познания является восхождением от частных знаний о единичных вещах к общим понятиям, т.е. данные органов чувств обобщаются разумом. Врожденных идей нет, все понятия появляются в процессе обучения. Ощущения пассивны, поэтому субъективность ощущений приводит к выделению первичных и вторичных качеств и признанию невозможности полной познаваемости мира</p>	<p>Познание состоит из двух ступеней. Первая даёт знания о мире на основе логического обобщения данных ощущений, эти знания неполные и неадекватные. Вторая ступень – интуитивное мышление (рациональная интуиция) – даёт возможность истинного познания мира. Общие понятия существуют либо в виде идей (Декарт), либо в виде их предположений (Лейбниц). Общность законов в мире идей и вещей является основой истинности знания (Спиноза). Познавательная активность человека обуславливает субъективность его знаний, что не противоречит их истинности (Лейбниц)</p>	<p>Эмоции регулируют поведение, направляя деятельность человека. Существуют три вида эмоций. Эмоции или страсти связаны с окружающим миром, поэтому и человек не свободен от влияния окружающего мира. Разумное осознание этого влияния и понимание причин возникновения эмоций дают человеку свободу, т.е. свобода – познанная необходимость (Спиноза)</p>	<p>Тело – независимая субстанция, его поведение регулируется рефлексом, по законам механики. Рефлекс может изменяться в зависимости от привычки и обучения. Душа лишь частично влияет на поведение, изменяя направление рефлекса при помощи активных страстей</p>

В начале Нового времени, несмотря на усилия Ф. Бэкона, более распространенным был рационалистический подход, который разрабатывался такими известными учеными, как Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. В. Лейбниц. Во многом это было связано с необходимостью для психологии и философии преодолеть последствия схоластики. Однако уже к середине века бурное развитие точных наук, промышленности сделало очевидной необходимость учитывать в психологии и новые требования, а потому все большее распространение стал получать **сенсуализм**, представленный в это время в концепциях Д. Локка и Т. Гоббса<sup>4</sup>.

Появление строго объективных методов исследования и изменение предмета психологии сказались и на понимании новым поколением психологов понятия «душа». Так как в объяснении фактов психической жизни она уже не играла прежней роли, то, согласно принципу Оккама, психология в то время и не испытывала нужды в использовании этого понятия в своих исследованиях. Однако в этом случае необходимо было найти другой подход для объяснения активности тела, выявить новый источник энергии для внутренней и внешней активности. Этому и помогли законы механики, открытые современной для того времени физикой, законы И. Ньютона. Именно они и были использованы Декартом для обоснования первой в истории психологии **теории рефлекса**, которая со временем получала все большее обоснование в открытиях в смежных с психологией областях науки и стала одним из постулатов современной психологии.

Принцип активности, использованный Лейбницем для объяснения процессов познания, позволил по-новому представить себе соотношение между субъективностью и истинностью, адекватностью предмету в наших представлениях о внешнем мире. Его взгляды впервые показали порочность прежних идей о познании как независимом от эмоций и мотивов человека процессе, продемонстрировав единство всех сфер психического.

Не менее важной для психологии (особенно для немецкой психологии) была и концепция Лейбница **души-монады**, в которой он доказывал, что в психике есть не только область сознания, но и область бессознательного. Хотя в то время это представление и не было полностью принято психологией, которая оставалась еще почти два века наукой о сознательных процессах, эти идеи Лейбница легли в основу последующих работ Гартли, Гербарта и, наконец, Фрейда, сделавшего бессознательное предметом своей глубинной психологии<sup>5</sup>.

Появление новых социальных групп и **рождение нового общества** требовали пересмотра не только научных истин, но и нравственных ценностей уходящей эпохи, а следовательно, и разработки новой этики. Анализ подхода к проблеме эмоций и свободы человека в теориях психологов Нового времени показывает, что в решении этих вопросов они во многом склонялись к позиции ученых античности, которые считали, что эмоции отражают внешнюю ситуацию (а часто и вызываются ею). Поэтому они также связывали свободу с возможностью преодоления аффекта и разумной регуляцией деятельности. В этом плане обращает на себя внимание **позиция Декарта**, который выделял пассивные эмоции (страсти), доказывая, что они связаны с мышлением и являются одной из составляющих наших понятий, когнитивной оценкой предмета или ситуации. То есть концепция Декарта, по сути, служит основанием для последующего развития современной когнитивной теории эмоций.

Развитие капиталистических отношений в XVI–XVII вв. повлекло за собой бурный расцвет многих наук и прежде всего естествознания, особенно тех его областей, которые имели практическое значение для промышленного (мануфактурного) производства. На смену схоластике приходит представление о природном происхождении человека, его возможностях в познании природы.

Это **период секуляризации научных взглядов**, период разработки методологических основ научного знания.

**Секуляризация** (от позднелат. *saecularis* – «мирской», «светский») – первоначально отторжение или передача церковных земель и имущества в светское (государственное) владение; с конца XIX в. в социологии – всякая форма освобождения от религии и церковных институтов.

<sup>4</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 104–108.

<sup>5</sup> Там же.

В разработке методологических основ научного познания можно выделить **два направления**: эмпирическое и рационалистическое. Разногласия между ними возникали в основном по следующим кардинальным вопросам: об источниках и происхождении знаний; о природе всеобщих понятий; о границах познавательных возможностей человека, соотношении чувственного опыта и логического мышления.

Основатели **эмпирического направления** Френсис Бэкон, Томас Гоббс, Джон Локк и их последователи полагали, что источником знаний является чувственный опыт и общие понятия имеют опытное происхождение. В качестве ведущего научного метода выступает индукция (от частных фактов чувственного опыта к общим принципам и законам).

Представители **рационалистического направления** Рене Декарт, Готфрид Вильгельм Лейбниц и их последователи считали, что источник знаний заключен в самом разуме, а общие понятия имеют априорное происхождение, то есть выводятся из самого ума и врожденных интеллектуальных способностей. Основной метод выведения достоверных знаний – *дедукция* (как способ выведения истин из принципов, ранее установленных, или врожденных)<sup>6</sup>.

Противоречия существовали и по проблемам природы самих познавательных способностей человека, отношения идеи, сознания, духа к телу, природе (так называемая *психофизическая проблема*).

Общее, что было характерно для науки данного периода в целом, – **механистическая тенденция**. Механистический принцип в качестве универсального методологического подхода и способа объяснения и познания мира закрепляется в философии, переносится в психологию, все психические явления, поведение и сознание человека трактуются и описываются по аналогии с механическими процессами.

Ученые считали: вселенная полностью упорядочена и работает в прямом смысле как совершенный механизм. Все в ней подвержено действию причинно-следственных связей, и коль скоро удастся открыть законы функционирования мира, то можно будет абсолютно точно предсказать все, что произойдет в будущем. Так в науке был окончательно сформулирован принцип детерминизма (причинной обусловленности всех природных и душевных явлений). Впервые эти идеи обоснованы в философском учении древнегреческого материалиста-атомиста Демокрита (IV в. до н. э.).

Философско-психологические учения Нового времени, будучи *механистическими* по форме, были *метафизическими* по способу мышления. Перенесение в философию и психологию из естествознания принципа расчленения (анализа) сложных явлений на отдельные элементы, классы, их составляющие, и рассмотрение их вне взаимной связи и развития породило односторонность и ограниченность рассмотрения механизмов психики, моделей сознания и поведения (механистичность и метафизичность)<sup>7</sup>.

Наряду с механицизмом и детерминизмом в XVII же столетии появляется новая методологическая установка – **эмпиризм**, ориентация на познание посредством наблюдения и эксперимента.

Стремление поставить развитие науки на объективную основу приводит к возникновению такого направления в науке, как **позитивизм** (Огюст Конт (1798–1857)) – учение, признающее научными только те явления, факты и результаты опыта, которые поддаются наблюдению и могут быть проверены или воспроизведены экспериментально. Поэтому «бесмысленными» провозглашались все традиционные философские и теологические взгляды, полученные чисто логическим путем, они объявлялись иллюзорными и должны быть отвергнуты. Лишь объективное научное знание отныне было достойно признания.

Значительный вклад в укрепление и развитие эмпирического направления в науке внесли английские философы, склонявшиеся к *материалистическим позициям*: Ф. Бэкон (1561–1626), основатель индуктивно-эмпирического подхода в научном исследовании природы; Т. Гоббс (1588–1679), подчеркнувший единство методов индукции и дедукции, высказавший идею ассоциативного механизма в функционировании психических процессов, придавший своему материалистическому учению о душе строго механистическую форму,

<sup>6</sup> См Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 52–55.

<sup>7</sup> Там же. С. 52–55.



Дж. Локк (1632–170), выдвинувший учение о внутреннем (основанном на рефлексии) и внешнем (на основе чувственного восприятия) опыте, в соответствии с чем он различал простые и сложные идеи, первичные и вторичные качества, развил далее идею ассоциативного механизма, ввел термин «ассоциация идей»; Д. Гартли (1705–1757) и Д. Юм (1711–1776), представители субъективного идеализма, агностицизма и скептицизма, которые придали ассоциативному механизму универсальное значение в объяснении психических (душевных) феноменов, выступили основателями ассоциативного направления в психологии, выводили психические явления из ощущений, указывали на связь ассоциаций с физиологическими процессами в нервной системе, рассматривали ассоциации как частный случай закономерных механических связей в природе, что подготавливало почву для применения естественно-научного, объективного и опытного подхода к области психических явлений<sup>8</sup>.

С позиций рационализма **проблему души** рассматривал французский философ Рене Декарт (1596–1650). Он обострил до абсолюта проблему соотношения души и тела, представляя ее с дуалистической точки зрения как существование двух независимых субстанций. Сущность духовной субстанции составляет мышление: «Я мыслю, следовательно, я существую», но существую как особая мыслящая субстанция, как душа или дух. Однако возникает вопрос, откуда разумом извлекаются достоверные знания? Ответ на этот вопрос Декарт видит в существовании бога, бессмертии души и врожденных идеях, к числу которых он относил идею бога и его существования, идею числа, телесности и структурности тел, свободной воли и др. Исследовать духовную сущность (сознание) можно лишь методом интроспекции.

Сущность телесной субстанции составляет протяженность. Декарт полагал человеческий организм подобием часового механизма. Он высказал также идею о механизме рефлекторной деятельности тела человека, о том, что движения тела могут происходить без участия воли и сознания, под влиянием внешних воздействий (стимулов). Поэтому ощущения, восприятия, представления, которые он относил к телесным проявлениям, можно изучать опытным, экспериментальным путем.

Начиная с Р. Декарта, **предметом психологии становится сознание** (а не душа), основным методом его изучения – **интроспекция**. С этими идеями связано становление **эры современной психологии**<sup>9</sup>.

Развитие капиталистических отношений в XVI–XVII вв. повлекло за собой бурный расцвет многих наук и прежде всего **естествознания**, особенно тех его областей, которые имели практическое значение для промышленного (мануфактурного) производства. Открытия Н. Коперника, Д. Бруно, Г. Галилея, И. Кеплера, И. Ньютона разрушали религиозные мифы Средневековья.

**Географические открытия** расширяли границы известного мира и поставляли науке новые факты, сведения. Изобретение микроскопа изменило представление об анатомии и физиологии растений и животных. К **крупнейшим открытиям** того времени можно отнести:

- клеточное строение живых организмов и половую дифференциацию у растений;
- новую схему кровообращения (У. Гарвей);
- описание рефлекторного механизма поведения животных (Р. Декарт).

На смену схоластике приходит представление о природном происхождении человека, его возможностях в познании природы.

При разработке методологических проблем науки, познания научный мир разделился на **два течения**:

- эмпирическое;
- рационалистическое.

Разногласия между ними возникали в основном по **трём кардинальным вопросам**:

- об источниках происхождения знаний;
- о природе всеобщих понятий;
- о границах познавательных возможностей человека, соотношении чувственного опыта и логического мышления.

<sup>8</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 52–55.

<sup>9</sup> Там же.

**Основатели эмпирического направления** Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза и их последователи полагали, что источником знаний является чувственный опыт и общие понятия имеют опытное происхождение. В качестве ведущего научного метода выступает индукция (от частных фактов чувственного опыта к общим принципам и законам)<sup>10</sup>.

**Рационалистическое направление** представляли Рене Декарт, Готфрид Вильгельм Лейбниц. Они и их последователи считали, что источники знаний заключен в самом разуме, а общие понятия имеют априорное происхождение, то есть выводятся из самого ума и врожденных интеллектуальных способностей. Основным методом выведения достоверных знаний – дедукция (как способ получения истин из принципов, ранее установленных или врожденных).

Противоречия существовали и по проблеме природы самих познавательных способностей человека, а также отношения идеи, сознания, духа к телу, природе, то есть имела место так называемая **психофизическая проблема**.

В зависимости от ее решения ученые занимали позиции **материализма** или **идеализма**. Так, Ф. Бэкон, Дж. Локк, Т. Гоббс, Б. Спиноза представляли материалистическое направление; Р. Декарт – дуалистическое идеалистическое направление; Г. Лейбниц – объективно идеалистическое направление.

Общее, что было характерно для науки данного периода в целом, – **механистическая тенденция**. Механистический принцип в качестве универсального методологического подхода и способа объяснения и познания мира закрепляется в философии, переносится в психологию, все психические явления, поведение и сознание человека трактуются и описываются по аналогии механических процессов.

**Философско-психологические учения Нового времени**, будучи **механистическими** по форме, были и **метафизическими** по способу мышления. Перенесение в философию и психологию из естествознания принципа расчленения (анализа) сложных явлений на отдельные элементы, классы, составляющие и рассмотрение их вне взаимной связи и развития породили односторонность и ограниченность рассмотрения механизмов психики, моделей сознания и поведения (механистичность и метафизичность).

Вместе с тем именно в этот период были сформированы **основные теоретико-методологические принципы**, на основе которых происходило формирование экспериментальной психологии во второй половине XIX в.<sup>11</sup>.

Новое время (XVI–XVII вв.), отмечает **Г.Л. Ильин**, характеризуется, прежде всего, рождением науки, формированием научного мировоззрения.

Этот период связан с крупными географическими открытиями (Колумб, Васко да Гама, Магеллан), достижениями в механике (изобретение хронометра, микроскопа и телескопа), распространением книгопечатания на бумаге (а не пергаменте, бересте или папирусе, как было ранее), появлением экспериментальной физики Галилея, с критикой физики Аристотеля, наконец, с запоздалым переворотом в мировосприятии, космологии, названным «коперниканской революцией» (смена геоцентрической системы мироздания гелиоцентрической). Это период символизировал не только научный, но и культурный подъем Европы, подготовивший эпоху Просвещения.

С XVII в. начинается **новая эпоха в развитии психологического знания**. Тела человека и животных стали рассматриваться как сложно устроенные машины, однако продолжала господствовать теория, согласно которой работа тела человека в отличие от тела животных регулируется не органическими потребностями и не внешними воздействиями, а душой, имеющей божественное происхождение (Р. Декарт).

Попытку вновь соединить тело и душу человека, разделенные дуалистическим учением, вновь предпринял нидерландский философ Б. Спиноза. Одновременно был введен известный со времен Демокрита принцип детерминизма – всеобщей причинной обусловленности и естественной научной объяснимости любых явлений. В науку он вошел в форме следующего утверждения Спинозы: «Порядок и связь идей те же, что и порядок, и связь вещей».

<sup>10</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 184–186.

<sup>11</sup> Там же. С. 184–186.

Т. Гоббс развил представление о государстве, основываясь на понятиях ощущений, представлений, речи и иных психологических категориях.

Родоначальником эмпирической психологии, т.е. психологии как науки о внутреннем опыте, явился английский философ Д. Локк. С его именем связывают возникновение учения о том, что человек с рождения представляет собой «чистую доску», на которой время может написать любые письмена. Смысл данного учения состоял в утверждении мысли об отсутствии у человека врожденных способностей. Возникло представление о рефлексии как особой способности души к самоанализу и самопознанию<sup>12</sup>.

В XVII в., пишут **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, начинают бурно развиваться науки. Иоганн Кеплер (1571–1630) дает математическое обоснование открытий Коперника и завершает революционный переход от теории кругового движения планет (аристотелевско-птоломеевской) к теории эллиптического движения. Галилео Галилей (1564–1642) обосновывает ошибочность разделения физики земной и небесной. Англичанин Исаак Ньютон (1642–1727) свел в единые законы гравитации силы, управляющие орбитальным движением планет и движением предметов на поверхности земли. Уильям Гарвей (1578–1657) доказывает, что кровь циркулирует в теле, описывает большой и малый круги кровообращения с помощью механистических понятий. Роберт Бойль (1627–1691) становится основоположником научной химии и способствует переходу от алхимии к химии как естественнонаучной дисциплине. Христиан Гюйгенс (1629–1695) внес значительный вклад в различные области науки, включая создание первой физической волновой теории света<sup>1</sup>. Начало Нового времени – период развития механики, время, когда инженерные открытия начинают серьезно влиять на реальную жизнь людей. Примером такого уникального влияния становится изобретение механических часов, которые пришли на смену солнечным, песочным, водяным и другим предшественникам механических часов. Часы изменили мироощущение человека и позволили ему стать менее зависимым от суточного ритма освещенности. Значение механических часов в культуре Европы заметно по количеству метафор, которые используются для объяснения (и понимания) того, как работает человеческое тело и как соотносятся телесное и психическое<sup>13</sup>.

В истории философии этот период получил название **«научной революции»**. В этот период интеллектуального взлета в философии и теории познания наметилось разделение философов на два оппозиционных течения: **эмпирическую и рационалистическую философию**. Исторические корни эмпирической и рационалистической методологии можно найти в античной материалистической и идеалистической философии. Два направления диаметрально противоположным образом различаются в исходной аксиоматике. Каждая из представленных оппозиций логично согласована с общей методологией философской школы, и, по сути, каждое следующее положение вытекает из предыдущего.

**Проблема структуры мироздания или представление об устройстве мира.** Представители рационалистической философии исходят из постулата о дуальности строения мироздания, убеждения, что мир состоит из двух несоизмеримых начал: мыслящей, божественной (неизмеримой, непротяженной) субстанции и материальной, телесной (протяженной) субстанции. Эмпирики полагают, что мир един и целостен и без остатка сводится к материальному началу (телесной, измеримой субстанции).

**Проблема природы человека.** В рационалистической традиции человек есть часть мироздания и сохраняет в себе его основные свойства, следовательно, человек также дуален, как и мироздание и сочетает в себе мыслящую (духовную) и телесную субстанции. Эмпирики воспринимают человека как единое целое, основу которого составляют телесные процессы.

**Проблема источников и происхождения знаний.** Рационалисты считают, что знание является врожденным и всеобщие понятия имеют априорное происхождение; эмпирики считают, что знание – это результат опыта, приобретенного прижизненно<sup>14</sup>.

**Проблема соотношения чувственного опыта и логического мышления.** Для эмпириков основу познания составляют сенсорные процессы ощущения и восприятия, через которые

<sup>12</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 141–142; Boeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 89–95.

<sup>13</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 95.

<sup>14</sup> Там же. С. 95–96.

мир открывается в его истинном виде. Для рационалистов приоритетно логическое суждение, они, напротив, полагают, что сенсорные процессы – это «миражи», которые не только не дают истинного, но дают ложное знание.

**Проблема отношения познавательных процессов к физическому миру и познаваемости мира.** Представители рационализма стоят преимущественно на позициях непознаваемости мира человеком, эмпирики напротив, стоят на позициях его познаваемости.

**Проблема взаимоотношения психических процессов и телесных процессов.** В рационалистической традиции телесное и психическое – отдельные, несводимые друг к другу субстанции, рационалисты стоят на позициях дуализма души и тела или на позициях психофизиологического параллелизма. Эмпирики исходят из позиции единства, а именно считают, что психика – это продукт, результат деятельности телесного органа – головного мозга. Следовательно, для того чтобы понять законы функционирования психики, необходимо изучать структуру и функции центральной нервной системы.

Различие между ними также касается **предпочтений в использовании логических методов, на базе которых формируется теория.** В соответствии с изложенной выше логикой, рационалисты предпочитают двигаться от общей идеи к ее эмпирической проверке и пользуются методом логической дедукции. Эмпирики, напротив, используют в познании метод логической индукции – путь от частных эмпирических фактов к их обобщению<sup>15</sup>.

**2.** Английский психолог, философ и видный политический деятель **Фрэнсис Бэкон** (1561–1626) принадлежал к знатному английскому роду (его отец около 20 лет был хранителем большой печати Англии). Свою политическую карьеру Бэкон начал при королеве Елизавете. В течение многих лет он был членом парламента, в качестве адвоката королевы ему пришлось выступить обвинителем против своего покровителя – графа Эссекса. По поручению королевы он написал памфлет в оправдание процесса. Последующие биографы и исследователи творчества Бэкона более всего ставили ему в вину это предательство, совершённое им по отношению к его единственному другу и покровителю, считая его более тяжким проступком, чем последующие, за которые он был осужден. Недаром имя Фрэнсиса Бэкона часто в истории науки приводится как пример несовпадения таланта и нравственности.

Расцвет его общественно-политической карьеры связан с временем правления Якова I, когда Бэкон стал лордом-канцлером, хранителем большой печати (1617), затем лордом-верховным-канцлером и пэром Англии (1618). В 1621 г. Бэкон был уличен в том, что принимал подарки, носившие характер подкупа, лишен всех должностей и осужден. После скорого освобождения, отказавшись вернуться к государственной деятельности, он уехал во Францию и полностью посвятил себя науке. Опыт общественной жизни, так же как и последующего осуждения, связанного, по мнению Бэкона, больше с происками его политических недругов, чем с его реальными прегрешениями, нашел отражение во многих его работах<sup>16</sup>.

В силу ряда исторических обстоятельств, отмечают **С.Н. и Е.В. Мареевы**, эмпиризм в Новое время получил свое преимущественное развитие в Англии. Он стал продолжением средневекового номинализма, который имел преобладающее влияние именно в этой стране. Представители эмпиризма Нового времени, как и всегда, исходили из того, что основой и источником всех наших знаний о мире является опыт. Само слово «эмпирия» в переводе с греческого означает именно «опыт». Но поскольку опыт бывает внешний и внутренний, интеллектуальный и мистический, следует уточнить, что в эмпиризме под опытом понимают прежде всего внешний опыт, который мы получаем посредством органов чувств. Иногда эту позицию в теории познания обозначают термином «сенсуализм» от латинского *sensus*, что значит чувство. Но вдаваться в тонкости различия между «эмпиризмом» и «сенсуализмом» мы здесь не будем.

<sup>15</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 96; Воегге George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 95–97.

<sup>16</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 109–110; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 101–103; История философии / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 267–272; Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 129–131; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 204. С. 294–298.

Если исходить из того, что чувства – это главные свидетели и гаранты достоверности наших знаний о мире, то естественной будет убежденность в существовании этого внешнего мира, причем еще до нашего появления и участия в его судьбе. Тем не менее, не все эмпирики Нового времени были материалистами. История английского эмпиризма показала, что исходя из чувственного опыта, можно прийти не только к материализму, но и к скептицизму, а также к тому, что называют субъективным идеализмом<sup>17</sup>.

Родоначальником английского эмпиризма принято считать **Френсиса Бэкона** (1561–1626). Он принадлежал к знатному английскому семейству. Отец Бэкона был крупным сановником – лордом-хранителем большой королевской печати. Молодые годы Бэкон провел во Франции, где был свидетелем борьбы между католиками и гугенотами. Возвратившись в Англию, он начал делать политическую карьеру вначале в качестве адвоката, а затем как член палаты общин. При Якове I (Шотландском) он достиг вершины своей карьеры, став лордом-канцлером Англии.

Характерным фактом из биографии Бэкона является то, что в своем восхождении по политической лестнице, Бэкон опирался на поддержку любимца королевы Елизаветы лорда Эссекса. Но когда Эссекс был объявлен государственным изменником и предстал перед судом, Бэкон оказался обвинителем на этом процессе. Указанный факт и некоторые другие дал повод Гегелю в его лекциях по истории философии говорить о Бэконе как человеке неблагодарном и слабохарактерном.

Надо сказать, что под конец жизни Бэкон и сам был обвинен в интригах и взяточничестве, которое последнее время у нас именуют менее оскорбительным словом «коррупция». Что касается Бэкона, то он был посажен в Тауэр, приговорен к крупному денежному штрафу, лишен парламентских полномочий и уволен из суда. После этих передряг он уже посвящал себя только научным занятиям.

**Бэкона часто характеризуют как последнего философа Возрождения и первого философа Нового времени.** И это соответствует действительности, поскольку, подобно многим деятелям Возрождения, он сочетал в своей личности страсть к обогащению со страстью к постижению истины. Несмотря на занятость по службе, Бэкон всю жизнь занимался наукой, и, можно сказать, стал жертвой этой своей страсти. Дело в том, что он умер от простуды, а простудился оттого, что в научных целях набивал курицу снегом. Последним Бэкон хотел доказать, что мясо лучше сохраняется в холоде. Ведь он был не только теоретиком, но и практиком экспериментирования<sup>18</sup>.

В 1597 г. Бэкон опубликовал первый вариант своих **«Опытов или наставлений нравственных и политических»**, которые принесли ему литературную известность. Впоследствии он неоднократно перерабатывал и переиздавал это произведение, считая его лучшим плодом своего творчества. В своих незаконченных работах, написанных еще в период своей политической и государственной деятельности, с 1603 по 1612 г., Бэкон сформулировал основные идеи и положения, которые получили свое окончательное оформление в «Новом Органоне» (1620) – второй части проекта его жизни, «Великого Восстановления наук», который так и остался незавершенным. В этих работах Бэкон сформулировал основы направления, которое получило название **эмпиризм**. В отличие от сенсуализма, с которым оно непосредственно связано, в эмпиризме утверждается, что истинное знание базируется не только на чувственном опыте, но и на эксперименте, т. е. данные наших органов чувств должны дополняться и проверяться результатами эксперимента, показаниями приборов.

**Задачу науки** ученый видел в покорении природы и усовершенствовании человека. Для достижения этого Бэкон разработал программу перестройки всей системы научного знания, основной целью которой была борьба с сакральностью, догматизмом и схоластикой. Разрабатывая классификацию наук, он исходил из положения о том, что религия и наука образуют самостоятельные области, их смешение грозит опасностью, появления еретической религии или фантастической философии<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): учебное пособие. М. 2004. С. 282.

<sup>18</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): учебное пособие. М. 2004. С. 282–283; Субботин А.Л. Френсис Бэкон. М., 1974.

<sup>19</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 109–110.



**Знание** нельзя получить в готовом виде, утверждал Бэкон, его необходимо открывать, извлекать, добывать опытным путем. Поэтому в противовес укоренившимся в науке догмам и умозаключениям, оторванным от реальности, основу знания Бэкон видел в непосредственном чувственном познании и опыте. Важно отметить, что Бэкон не абсолютизирует его: «Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немного стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств. Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же – о природе и о самой вещи». Таким образом, эмпиризм Бэкона не просто чувственное восприятие, а опыт, основанный на эксперименте, именно это дает основание считать ученого основателем эмпирической, экспериментальной науки.

Необходимой предпосылкой как для построения новой науки, так и для объективного познания является, по мнению Бэкона, очищение разума от идолов, или призраков (под ними Бэкон понимал заблуждения человеческого ума, недостатки, которые искажают правильное познание или мешают ему). **«Учение об идолах»** было одной из важнейших частей его методологии. Он выделял **четыре вида идолов**: идолы рода, пещеры, рынка и театра. Первые два вида идолов Бэкон считает врожденными, вторые два вида – приобретенными. В своих работах ученый дал подробное описание и характеристику каждого вида<sup>20</sup>:

<sup>20</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 109–110; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 187–189.

- **призраки Рода** – ограниченность человеческой психики, свойств человека, присущие всему роду (ограниченность ощущений: слуховых, зрительных, тактильных анализаторов);
- **призраки Пещеры** – вид заблуждений, связанный с индивидуальными особенностями каждого человека (врожденные качества, индивидуальный опыт, способности и др.);
- **призраки Рынка** – заблуждения, вызванные неправильным использованием языка, толкованием слов, понятий, обиходными рассуждениями;
- **призраки Театра** – заблуждения, основанные на некритическом принятии ложных учений, теорий, предрассудков, преклонение перед авторитетами.

К числу важных элементов своего нового метода, пишут **С.Н. и Е.В. Мареевы**, Бэкон относил критику предрассудков и недостатков нашей умственной и душевной организации. Их Бэкон называл «идолами», и от этих «идолов», по его убеждению, нужно первым делом очиститься на пути к новой логике и новому отношению к действительности.

Бэкон считал, что учение об «идолах» относится к объяснению природы подобно тому, как наука о софистических доказательствах относится к обыкновенной логике. Иначе говоря, согласно Бэкону, «идолы» — это своего рода произвольные софизмы, которые сбивают нас с толку в познании природы. Это что-то вроде произвольной деятельности ума, которая приносит вред, а не пользу, мешая процессу познания истины своими ложными построениями<sup>21</sup>.

**Все «идолы» Бэкон делит на четыре основных типа.** Пользуясь образным языком, он именуется их идолами рода, пещеры, рынка и театра. Первая разновидность, а именно идола рода (*idola tribus*), согласно Бэкону, проистекают из общих пороков человеческого восприятия мира. «Идолы рода, – пишет он, находят основание в самой природе человека... 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»<sup>22</sup>.

Речь здесь идет, прежде всего, о склонности людей воспринимать природу по аналогии с собственной жизнью. Именно этой склонностью Бэкон объясняет привнесение в природу целевых причин. Впервые его осуществил Аристотель, а затем этот телеологический подход к природе утвердился в схоластике и имел место в натурфилософии эпохи Возрождения. Таким образом Бэкон бросает вызов телеологии, противопоставляя ей возможности экспериментальной науки.

Другим ярким примером идолов рода Бэкон считает склонность людей к обобщениям, не подтвержденным фактами. Человеческий ум, пишет он, склонен усматривать в природе больше порядка и гармонии, чем она в себе содержит. К такого рода идеализации природы он, в частности, относит представление о правильных круговых орбитах планет. И надо сказать, что дальнейшим развитием науки такое представление действительно было опровергнуто.

К крыльям ума, отмечает Бэкон, нужно подвешивать гири, чтобы он не воспарял, а держался фактов. Тем не менее, он считает, что полностью искоренить идола рода никому не удастся. Поэтому можно ставить задачу лишь нейтрализации пагубных последствий указанных общих склонностей всех людей.

Если идола рода проистекают из недостатков общей человеческой природы, то идола пещеры (*idola specus*), согласно Бэкону, порождаются особенностями каждого отдельного человека. Каждый смотрит на мир как бы из своей пещеры, которая возникает вследствие особенностей индивидуальной физиологии, воспитания, судьбы и пр. «Идолы пещеры, – пишет Бэкон, – 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 особенностей прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, перед которыми он преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях...»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): учебное пособие. М., 2004. С. 285.

<sup>22</sup> Там же. С. 285–286.

<sup>23</sup> Там же. М., 2004. С. 286.

### Заблуждения человеческого ума

Идолы рода	Коренятся в ограниченности человеческого ума и несовершенства органов чувств; это сказывается, например, в стремлении человека рассматривать природу по аналогии с самим собой; присущи всем людям
Идолы пещеры	Возникают индивидуально у каждого человека благодаря специфическим условиям воспитания; при этом каждый человек как бы смотрит на мир из своей пещеры
Идолы рынка	Порождаются формами общения между людьми, прежде всего неточностью языка, неправильным словоупотреблением; присущи большим группам людей
Идолы театра	Порождаются слепой верой в авторитет, в частности традиционных философских учений, которые своей искусственной формой напоминают театральные представления» присущи большим группам людей

Особую роль в формировании идолов пещеры Бэкон отводит **человеческим страстям**. «Человеческий разум не сухой свет, – пишет он, – его окрыляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум».

Другие виды идолов имеют у Бэкона сугубо социальные корни, а именно возникают из человеческого общения. Прежде всего это идолы рынка или площади (*idola fori*), связанные с языком. Слова же, отмечает Бэкон, устанавливаются сообразно разумению толпы, поэтому плохое и нелепое установление слов буквально осаждает разум. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Иначе говоря, люди принимают слова за представителей самих вещей, тогда как значения слова устанавливаются ими самими и часто чисто произвольно. А в результате не разум повелевает словами, а наоборот, слова начинают повелевать разумом, порождая, тем самым, «идолы рынка». Здесь Бэкон действительно затрагивает серьезные вопросы, которые будет активно обсуждать философия XX века. Это, прежде всего, **проблема языка** как средства выражения объективного содержания, и связанная с ней проблема взаимопонимания. Ведь если у людей, помимо слов, нет никаких других средств взаимного понимания, то ситуация оказывается неразрешимой. И надо сказать, что Бэкон не находит адекватного решения этих проблем, ограничиваясь лишь ссылками на свои новые индуктивные методы.

И, наконец, идолы театра (*idola theatri*), которые коренятся в существующей науке и, в первую очередь, философии. Эти идолы, согласно Бэкону, связаны с философскими системами, которые, подобно театру, создают вымышленные миры. Указанные идолы происходят из различных философских догм и превратных доказательств<sup>24</sup>. Поэтому основной путь преодоления всех этих заблуждений – опыт, эксперимент.

**Опытное познание мира** – это не только путь преодоления заблуждений, но и новый метод постижения истины.

**Опыт** подразделяется на житейский (случайный), а также научный опыт – в форме направленного наблюдения или управляемого эксперимента как искусственного приема допрашивать природу и проникать в ее внутренние законы.

Однако **эксперимент** обеспечивает лишь сбор фактов. Раскрытие общих закономерностей природы возможно лишь путем специального метода научного поиска-индукции (как способа обобщения эмпирических данных, полученных после расчленения вещей природы на отдельные части, элементы).

**Достоверные знания** могут быть приобретены, если опыты осуществляются планомерно, по определенным правилам. **Основные правила управляемого эксперимента:**

- вариация – изменение изучаемого явления или воздействующих факторов;

<sup>24</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): учебное пособие. М., 2004. С. 287.



- репродукция – возможность повторения опыта;
- инверсия – проверка установленного факта в измененных условиях;
- принуждение – проведение опытов до тех пор, пока при увеличении или уменьшении силы воздействующих факторов последние не перестанут оказывать влияние на изучаемое явление;
- трансляция;
- применение и т. д.

Для того чтобы удержать разум от преждевременных и опрометчивых обобщений,

**Ф. Бэкон предлагает три типа упорядочивающих таблиц:**

- таблица наличия;
- таблица отсутствия;
- таблица степеней.

Их составление является подготовкой к индукции, и их основное назначение – представить многообразие фактов в определенной последовательности и порядке<sup>25</sup>.

В **таблицу наличия** заносятся все случаи, в которых обнаруживается данное явление.

В **таблицу отсутствия** входят все примеры, в которых искомое явление не проявляется.

В **таблице степени** отражаются случаи усиления или ослабления исследуемого процесса или явления.

После этого следует вести поиск такой особенности, которая присутствовала бы, отсутствовала или изменялась одновременно с изучаемым явлением, что в конечном итоге приведет к установлению общих причин и аксиом.

Сам Ф. Бэкон не имел возможности распространить свой **индуктивно-эмпирический метод** на область психических явлений, однако в последствии, усовершенствованный Д. Ст. Миллем, данный метод стал основой для всякой опытной науки, в том числе для психологов, и частности экспериментальной<sup>26</sup>.

Возможность построения новой, объективной науки, отмечает **Т.Д. Марцинковская**, связывалась Бэконом с необходимостью выработки объективного метода получения знаний и проверки их истинности. Таким методом, по его мнению, должен был стать предложенный им опытно-индуктивный метод. Для наук, получающих данные на основе чувственного опыта, методом доказательства служит эксперимент, для теоретических же наук – новая индукция. Новый метод индукции, разработанный Бэконом, коренным образом отличался от традиционной индукции, принятой в «старой» логике. Индукция Бэкона предполагала постепенное и непрерывное восхождение от «ощущений и частных» к общему на основе наблюдения и сопоставления максимально возможного количества фактов, как положительных, так и отрицательных, что позволяло избежать ошибочных обобщений.

Свой новый метод – индуктивную логику – Бэкон понимал, как орудие познания, **органон** (поэтому свой главный труд он назвал **«Новый Органон»**). Его значение он сравнивал с возможностью применения линейки и циркуля для вычерчивания ровных линий и совершенных кругов людьми, обладающими разными способностями. Бэкон верил, что, вооружив людей этим методом (как циркулем и линейкой), он дает им одинаковые возможности и практически уравнивает их дарования, что сделает науку доступной каждому<sup>27</sup>.

Важной для становления объективной науки стала идея Бэкона об использовании **математики**, которую он считал «великим приложением» к наукам и рассматривал как «вспомогательную» дисциплину.

**Сформулированные Фрэнсисом Бэконом принципы стали общими методологическими принципами построения науки Нового времени**, в том числе и психологии. Значительные изменения в психологии были связаны и с тем, что Бэкон впервые высказал идею возможности подлинно научного исследования **человеческой психики**. Как приверженец теории «двойственности истины», он признавал **две истины** – божественную и научную, философскую.

<sup>25</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 187–189; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 296.

<sup>26</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019.

<sup>27</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С.111–112.

**Деизм Бэкона** проявлялся и в его взглядах на **«двойственность души»**. Во времена Бэкона эта позиция носила прогрессивный характер. Согласно его воззрениям, существуют душа боговдохновенная (разумная или рациональная) и душа чувственная (созданная). **Боговдохновенную душу** Бэкон оставил для изучения богословия, теологии, а чувственная душа стала предметом исследования философии и психологии. Этим разделением Бэкон отстоял научный подход к исследованию психики человека.

**Чувственная душа**, по мысли Бэкона, у животных и человека общая. Но если у животных она основная, а ее органом является тело, то у человека чувственная душа – это орган мыслящей души. Предметом науки Бэкон считал способности души, такие, как разум, воображение, память, воля, влечение, аффекты. Интересно, что в основу своей классификации он положил фундаментальные способности человеческой души – память, воображение, рассудок, считая главными науками историю, поэзию и философию. Кроме способностей души психология, по мнению Бэкона, должна изучать произвольные движения, раздражимость и ощущения. Таким образом, Бэкон разработал план психологических исследований, который нашел свое воплощение в работах его последователей (Гоббса, Локка)<sup>28</sup>.

**Бэкон (Васон) Фрэнсис (1561–1626)**, отмечено в первом томе **«Психологического лексикона»** – это английский психолог, философ и политик, **основатель эмпирической психологии**. В своих книгах «Опыты» (1597), «Новый Органон» (1620) Б. выступал апологетом опытного, экспериментального знания, служащего покорению природы и усовершенствованию человека. Разрабатывая классификацию наук, он исходил из положения о том, что религия и наука образуют самостоятельные области. Такой деистический взгляд свойствен Б. и в подходе к душе. Выделяя боговдохновенную и телесную души, он наделяет их разными свойствами (ощущение, движение – у телесной, мышление, воля – у боговдохновенной), считая, что идеальная, боговдохновенная душа является объектом богословия, в то время как объектом науки являются свойства телесной души и проблемы, вытекающие из их исследования. Доказывая, что основа всех знаний заключается в опыте человека, Б. предостерегал против поспешных выводов, сделанных на основе данных органов чувств. Ошибки познания, связанные с психической организацией человека, Б. называл идолами, и его «учение об идолах» является одной из важнейших частей его методологии. Если для получения достоверных данных, базирующихся на чувственном опыте, необходимо проверять данные ощущений экспериментом, то для подтверждения и проверки умозаключений необходимо использовать разработанный Б. метод индукции. Правильная индукция, тщательное обобщение и сопоставление подтверждающих вывод фактов с тем, что опровергает их, дает возможность избежать ошибок, свойственных разуму. Принципы исследования душевной жизни, подхода к предмету психологического исследования, заложенные Б., получили дальнейшее развитие в психологии Нового времени<sup>29</sup>.

**Философское учение.** Философия Бэкона представляет собой сочетание рационалистической и эмпирической философий. Религиозные идеи о боговдохновенной душе соединены в его работах с идеями о материальной субстанции души и практическим знанием, опирающимся на опыт. Дуальность его философской позиции определяется как временем (начато Нового времени), так и сильнейшей предшествующей метафизической традицией. Однако несмотря на сложность и философскую неоднозначность его позиции в работах Бэкона ярко проявляется смелость и новаторство.

В первую очередь в его текстах сильны критическое начало и потребность опровержения авторитетов. Сам Бэкон так высказывался о себе: «В будущие времена обо мне, я полагаю, будет сказано мнение, что я не совершил ничего великого, но лишь счел незначительным то, что считалось великим». Работа Бэкона «Новый органон» была второй, опубликованной в 1620 г. частью «Великого восстановления наук». Она должна была, по мнению автора, заменить работу Аристотеля «Органон». В этом и других сочинениях («Опровержение философии») Бэкон критикует античных авторов (Платона, Аристотеля, Эвклида и Птолемея) и авторов периодов Средневековья и Возрождения (Фома Аквинского, Телезио) за то, что

<sup>28</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С.111–112.

<sup>29</sup> См.: Психологический лексикон: энциклопедический словарь: в 6 т. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 85–86.

«аристотелевская философия хороша только для научных диспутов, но она бесплодна в том, что касается конкретной пользы для жизни людей», «Аристотель, обративший в рабство столько умов, никогда ничем не был полезен человечеству»<sup>30</sup>.

Другой яркой особенностью его ума была потребность создать целостную и максимально полную классификацию всей суммы знания, добытого человечеством. Такую классификацию Бэкон представляет в работе «О достоинствах и приумножении наук». Однако эта классификация основана не на предмете – том, что отражено в знании, а на инструменте, с помощью которого оно получено. Основу его классификации составляют психические способности человека, благодаря активности которых получено знание. Он определяет три таких способности: память, воображение и рассудок.

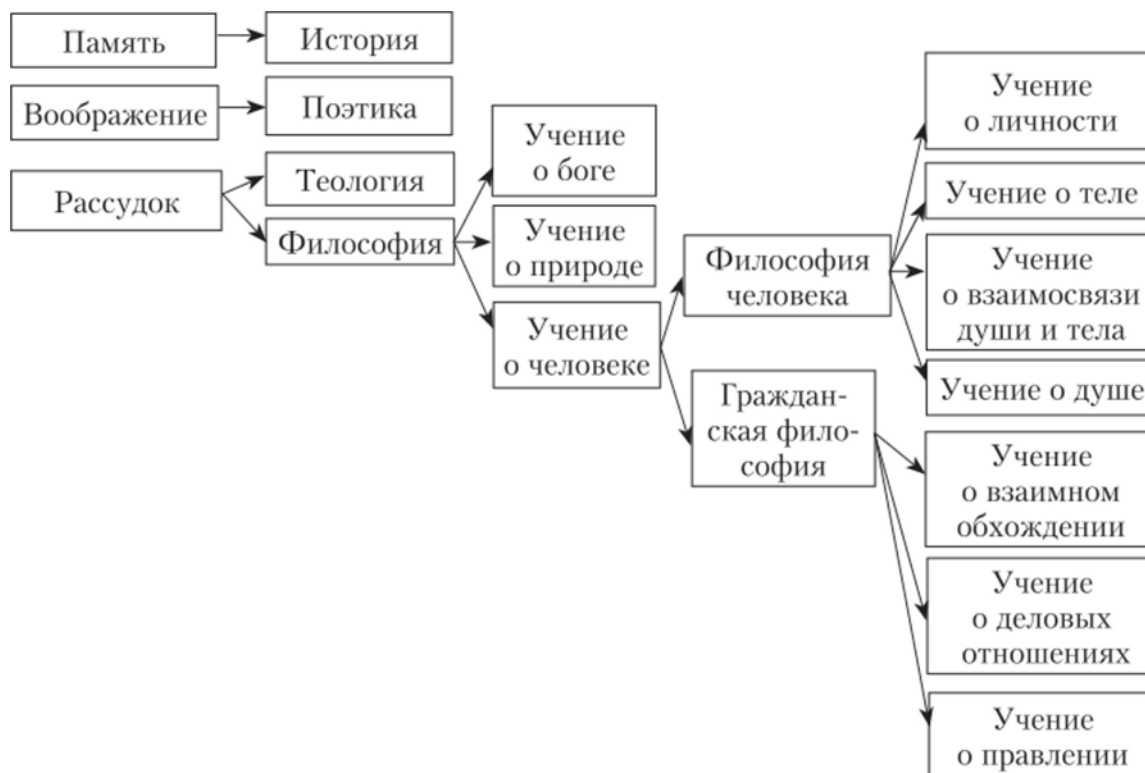
И соответственно, Бэкон определяет **три больших раздела знания:**

- память позволяет человечеству создать историю;
- воображение и фантазия – поэзию, в которую включаются изобразительные искусства;
- рассудок – позволяет создать теологию и философию – самые большие по объему разделы человеческого знания.

Философия в свою очередь разделяется на три учения: о божестве, природе и человеке. Учение о человеке включает две философии: философию человека и гражданскую философию<sup>31</sup>.

**Философия человека** содержит следующие разделы.

**I. Учение о человеческой личности:** о человеческих слабостях и преимуществах. Бэкон полагает, что страдания и слабости человека уже многократно описаны писателями, философами и теологами, но преимущества для сильные стороны личности человека остались в тени его страданий.



**Фрагмент общей схемы классификации наук Ф. Бэкона, отражающий раздел «Учение о человеке»**

<sup>30</sup> Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 108–109.

<sup>31</sup> Там же. С. 109.

Следует исследовать величие и красоту человеческого духа, «вершину его природы» через исследование примеров их проявления: «изумительную способность Цезаря одновременно диктовать пяти секретарям», «знание Сципионом по памяти имени каждого из воинов своего многотысячного войска», примеры «особой выдержки, ясности духа и спокойствия в смертный час»<sup>32</sup>.

**II. Учение о человеческом теле** включает медицину (и ее цели: сохранение здоровья, продление жизни и лечение болезней): косметику (общеполезную и изнеживающую); атлетику (воспитание ловкости и выносливости); искусство наслаждения (служащее прекрасному и сладострастному);

**III. Учение о связи души и тела:** физиогномика, наука о том, что можно узнать о душе исходя из состояния тела или что анализ строения тела и лица позволяет сказать о душевных наклонностях человека; наука о сновидениях, относительно которых Бэкон высказывается как о физиологических явлениях внутри тела во время сна; наука о влиянии физиологических состояний тела на состояние души и наука о влиянии аффектов и страстей на состояния души<sup>33</sup>.

**IV. Учение о человеческой душе** (бог вдохновенной, разумной и чувствующей душе, общей у человека с животными). Бэкон полагает, что вопросы о субстанции божественной разумной души, ее привнесенное извне и отделенное от тела относятся не к философии, а к религии и решаются ею. Вопросом философии может быть только вопрос о субстанции чувственной души. Бэкон считал, что чувствующая душа – это невидимое глазу телесное вещество, родственное воздуху, огню и жидкости, пульсирующее и движущееся в мозгу, нервных трубках и артериях всего тела. Чувствующая душа проявляет себя в ощущениях, которые подобны толчку в головном мозге, восприятиях, которые связаны с осознанием толчка и движениях тела.

Разумная душа дана от Бога, ее процессы – память, воображение, мышление предназначены для обработки чувственного материала. **Рассудок** – это способность обрабатывать чувственный материал согласно законам логики.

**Гражданская философия** делится на учение о взаимном обхождении, учение о деловых отношениях и учение о правлении (или государстве).

Особое значение имеют представления Бэкона о процессе познания и ошибках познания («идолах разума» – термин Бэкона), изложенных в работе «Новый Органон». Он исходит из позиции объективного существования мира, независимого от воспринимающего субъекта. Исходный этап познания – чувства, или знание, которое дается через органы чувств. Затем это знание обрабатывается разумом. Анализ познавательных возможностей и ограничений человека приводит Бэкона к выводу, что познание подвержено глубочайшим заблуждениям, которые он называет «идолами», или «ловушками разума», по сути, мы имеем дело с первой классификацией познавательных ошибок человека<sup>34</sup>.

Итак, выделяется **четыре класса познавательных- ошибок человека. «Идолы рода»** – ошибки, проистекающие из-за легковёрности ума и тенденции подгонять реальность под то, что кажется убедительным, но не истинно. «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде», причиной этого могут быть и предвзятость ума, и страсти ума, и неспособность сенсорных систем проникнуть вглубь вещей.

**«Идолы пещеры»** ведут происхождение из особой природы души и тела индивида, его привычек, воспитания или других случайностей. Бэкон считает, что прав был Гераклит, когда сказал, что люди ищут знаний в своих маленьких мирах, а не в большом, общем для всех мире. Бэкон описывает своеобразные когнитивные стили человека, которые приводят к предвзятости отображаемой реальности: «Одни умы более сильны и пригодны для того, чтобы замечать различия в вещах, другие – для того, чтобы замечать сходство... одни умы склонны к почитанию древности, другие увлечены любовью к новизне. Но не многие могут соблюдать меру...»<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 109–110.

<sup>33</sup> Там же. С. 110.

<sup>34</sup> Там же. С. 110–111.

<sup>35</sup> Там же. С. 111.

**«Идолы площади»** – самые «тягостные», согласно Бэкону, идолы разума. Это познавательные ошибки, которые возникают в результате использования слов и имен для передачи знания. Существуют слова, обозначающие несуществующие вещи, а также плохо обдуманые, неясные слова существующих вещей, возможна и третья ситуация: есть вещи (явления), для которых нет слов. Иными словами, «слова насиляют разум, мешая рассуждению».

**«Идолы театра»** не врожденны и не проникают в ум тайно, а открыто передаются из вымышленных теорий и превратных доказательств, Бэкон называет их баснями, которые утвердились в силу традиции и слепой веры.

В попытке преодолеть ошибки, которые сбивают человеческий ум с пути истинного знания, Бэкон разработал сложную концепцию этапов познавательного процесса, обеспечивающего истинное познание природы. Он считал, что **познание** надо начинать с сомнения в результатах схоластической науки, добытых ранее и навязанных человеческому уму как истина. Начальное сомнение – это способ привести ум в состояние готовности к постижению истины. Несмотря на то, что принцип сомнения устойчиво приписывается Декарту, впервые он был обозначен в методологии познания Бэкона<sup>2</sup>. Бэкон отвергает аристотелевский логический силлогизм как метод получения знания, так как считает, что силлогизм строится на понятиях, которые могут быть недостаточно ясными или же откровенно ложными<sup>36</sup>.

Основным методом познания в теории Бэкона является **логическая индукция** – обобщение частных наблюдаемых явлений и на основе этих обобщений формулирование вывода о свойствах явлений или природных тел. Однако он разрабатывал такой тип индукции, который предполагал, что в перечень изучаемых явлений обязательно будут включены те, которые обладают противоположными свойствами. Индукцию на основе суммы однородных непротиворечивых явлений он называл детской (античной). И несмотря на то, что он не говорил еще о вероятностной природе знания, которое достигается индукцией, он разработал схему индуктивного анализа, основанную на составлении таблиц степеней. «Таблицы присутствия» отражают все условия, при которых явление наблюдается, «таблицы отсутствия» – все условия, при которых явление не наблюдается, а «таблицы степеней» – условия, которые меняют степень выраженности явления. Методологическую позицию Бэкона хорошо иллюстрирует его **афоризм**: «Ни голая рука, ни разум сами по себе не стоят многого, совершенство достигается с помощью инструментов и приспособлений». Под «приспособлениями разума» Бэкон подразумевает индукцию. Индуктивный метод Бэкона был развит впоследствии его соотечественником Джоном Стюардом Миллем.

Бэкон описывает **два вида опытов**: опыты «плодоносные» и опыты «светоносные». Первые дают быстрые результаты, но не отличаются глубиной. Второй вид опытов может долго не приносить никакой пользы, однако его отсроченные результаты будут бесценными, поскольку в нем раскрыты причинные связи между явлениями. Опыт, на основе которого можно получить знание о причинно-следственных отношениях явлений, – это эксперимент: «самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте»<sup>37</sup>.

**Знаменитый афоризм Бэкона** «Знание – сила» отражает его представления о целях, которые достигает обладающий знанием человек. Он полагает, что знание помогает человеку стать хозяином природы и подчинить ее своим нуждам. Правда, он уточняет, что природа подчиняется тому, кто сам в свою очередь подчиняется ей. Из всех добытых человечеством практических знаний, он считал наиболее значительными изобретение пороха, которое способствовало развитию огнестрельного оружия, компаса, которое способствовало развитию мореплавания, и книгопечатания, которое способствовало развитию наук и образования.

Яркой и метафоричной была попытка Бэкона обнаружить причины, по которым многие ученые создают **ложные знания**, прячась за обилием пустых слов или преследуя корыстные цели. А также **разделить ученых на три вида** в соответствии с тем методом познания, которым каждый из них пользуется:

- **«путь паука»** описывает рационалиста-догматика, который тклет паутину собственного знания, доставая паутину из себя самого;

<sup>36</sup> Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 111–112.

<sup>37</sup> Там же. С. 112.

- **«путь муравья»** – путь ученого, использующего метод «близорукого эмпиризма», поработавшего объемом добытого знания, но не знающего, что с ним делать;
- **«путь пчелы»** – путь познания истинного ученого, который, собирая факты и анализируя их (перерабатывая в себе), добывает мед<sup>38</sup>.

Ф. Бэкон, отмечает **Г.Л. Ильин**, известен прежде всего как философ, одержимый идеей практического применения знаний. «Scientia potentia est» («Знание – сила»), – провозглашал он. Философ придавал особую ценность практической направленности научного знания, считая именно его действительно стоящим, в противовес знанию схоластическому. Собственную философию Ф. Бэкон открыто противопоставлял средневековой схоластике.

Основное сочинение Ф. Бэкона – **«Новый Органон»**. В нем мыслитель попытался создать новый научный метод – дедуктивной логике Аристотеля, изложенной в сочинении «Органон», он противопоставил логику индуктивную. Дедукция – движение в ходе познания от общего к частному. Бэкон предложил противоположный ход – идти к общему знанию через частное, путем наблюдения и эксперимента.

Бэкон считал, что у людей много предрассудков и заблуждений. Он предложил их классификацию, выдвинув **теорию четырех идолов (призраков) разума**<sup>39</sup>.

**Идолы Рода или Племена.** Призрак рода присущ самой природе человека. Уже с рождения человек обречен на то, что все вещи он рассматривает субъективно, через призму самого себя. К призракам рода относятся антропоморфизм, оживотворение природы или гилозоизм (мир – живой организм). Люди склонны наделять природные объекты функцией целеполагания (ожидать, что в природе все действует в соответствии с какими-то целями, конечными причинами).

**Идолы Пещеры** свойственны только отдельным индивидуумам, поскольку рождаются из индивидуальных особенностей человека. Каждый человек имеет свою отдельную пещеру. Он выдает свою личную интерпретацию за то, что существует на самом деле. Бэкон говорил, что у человеческого ума есть крылья, но неплохо бы к ним привязать гири, чтобы человек приземлялся и вставал на почву фактов.

**Идолы Площади или Рынка** рождаются в речевом общении людей, в процессе которого люди воображают, что их разум повелевает словами. Люди часто не понимают друг друга из-за того, что вкладывают в слова разный смысл. Идолы Площади препятствуют взаимоотношению людей.

**Идолы Театра или Теорий** порождаются слепой верой в авторитеты, особенно в традиционные философские системы или религиозные доктрины. Бэкон ввел термин «философский театр», суть которого сводится к тому, что люди принимают мысли старых философов за истину без анализа, без исследования.

Разрабатывая классификацию наук, подчеркивают **С.В. Сарычев и И.Н. Логвинов**, он исходил из положения о том, что религия и наука образуют самостоятельные области, их смешение грозит опасностью по тления еретической религии или фантастической философии. Для достижения этого Бэкон разработал программу перестройки всей системы научного знания и наметил новую линию исследования души.

Он отказывается от изучения наиболее общих вопросов, касающихся природы души, и призывает перейти к эмпирическому писанию ее процессов (способностей). Эти два шага, сделанные Бэконом, – исключение из состава души органических функций и отказ от изучения души как особого предмета, требование перейти к описанию ее процессов - подготавливали отмирание науки о душе и вместе с ТЕ Л создавали предпосылки для становления новой науки о сознании<sup>40</sup>.

Бэкон развивает **идею единой науки о человеке**, которая состоит из двух частей. Одна из них рассматривает человека как такового, вторая – в его отношении к обществу. В соответствии с частями, из которых состоит человек (тело и душа), выделяются науки о теле и науки о душе. Бэкон выделяет общие вопросы, охватывающие как тело, так и душу. Это учение о личности и учение о связи души и тела. В учении о личности на примерах выдающихся

<sup>38</sup> Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 113.

<sup>39</sup> Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 143–144; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 81–83.

<sup>40</sup> Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: учебное пособие для вузов: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1. С. 84–85.

исторических деятелей рассматриваются высшие проявления человеческих возможностей: выдающаяся память, чудеса мудрости, моральной стойкости и т. д. Учение о союзе души и тела включает вопросы: определение душевного состояния по внешним проявлениям (физиогномика), толкование снов, влияние болезненных состояний тела на душевную деятельность и, наоборот, души на тело.



К наукам о теле относятся: медицина, косметика, атлетика и наука о наслаждениях. Их характеристика направлена на выделение всего, что способствует здоровой жизни. Учение о душе включает науки о рациональной божественной душе, или духе, и о чувствующей, нерациональной, общей человеку и животным, природа которой телесна. Способности рациональной души – это разум (или интеллект), рассудок, воображение, память, желание (или влечение), воля. Науки о душе должны исследовать их происхождение, способы их развития и укрепления<sup>41</sup>.

В своих работах «Новый Органон», «Великое Восстановление наук», «Новая Атлантида» и др. Френсис Бэкон сформулировал основы эмпиризма. В отличие от сенсуализма **эмпиризм** основан на утверждении, что истинное знание базируется не только на чувственном опыте, но и на эксперименте. Задачу науки ученый видел в покорении природы и усовершенствовании человека.

**Знание** нельзя получить в готовом виде, утверждал Бэкон, его необходимо добывать опытным путем. Но эмпиризм у Бэкона не просто чувственное восприятие, а опыт, основанный на эксперименте, именно это дает основание считать ученого основателем эмпирической, экспериментальной науки<sup>42</sup>.

Необходимой предпосылкой для построения новой науки и объективного познания является, по мнению Бэкона, **очищение разума от идолов** (под ними Бэкон понимал заблуждения человеческого ума, которые искажают правильное познание или мешают ему). Он выделял **четыре вида идолов**: идолы рода, пещеры, рынка и театра. Первые два вида идолов Бэкон считает врожденными, последние два – приобретенными. В своих работах ученый дал подробное описание и характеристику каждого вида:

<sup>41</sup> Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: учебное пособие для вузов: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1. С. 86.

<sup>42</sup> Там же. С. 87.

- ◆ **идолы рода** – недостатки, связанные с особенностями строения и функционирования органов чувств человека;
- ◆ **идолы пещеры** отражают субъективность познания, так как человеку трудно признать чужую точку зрения;
- ◆ **идолы рынка** связаны с использованием слов, которые не всегда адекватны реальности;
- ◆ **идолы театра** – недостатки, которые являются результатом преклонения перед авторитетами и стремления доверять им больше, чем собственному размышлению.



Возможность построения новой, объективной науки связывалась Бэконом с необходимостью выработки **объективного метода получения знаний и проверки их истинности**. Таким методом, по его мнению, должен был стать предложенный им **индуктивный метод**. Индукция Бэкона предполагала постепенное и непрерывное восхождение от «ощущений и частных фактов» к общему на основе наблюдения и сопоставления фактов, что позволяло избежать ошибочных обобщений.

Свой новый метод – **индуктивную логику** – Бэкон понимал, как орудие познания. Его значение он сравнивал с возможностью применения линейки и циркуля для вычерчивания ровных линий и совершенных кругов людьми, обладающими разными способностями. Бэкон верил, что, вооружив людей этим методом (как циркулем и линейкой), он дает им одинаковые возможности и практически уравнивает их дарования, что сделает науку доступной каждому<sup>43</sup>.

Метод познания объективных истин, отмечал **В.В. Соколов**, предваряется у Бэкона критическим обзором так называемых идиологов, или призраков, и выяснением способов удаления их из человеческого сознания. Эту часть своей методологии Веруламец назвал «разрушительной частью». Только проделав эту предварительную критическую работу, очистив ум от идиологов, можно рассчитывать на успешное применение нового метода, который и формируется в значительной мере в борьбе с этими препятствиями, задерживающими умственный прогресс.

<sup>43</sup> Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: учебное пособие для вузов: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1. С. 87–88; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 81–83.



Понятие идола, или призрака, предрассудка имело длительную и сложную историко-философскую родословную. Бэкон переосмыслил ее, придав древнему понятию идола сугубо гносеологическое значение. Согласно Бэкону, идолы отчасти присущи человеческому уму по самой его природе, отчасти возникли в ходе истории человеческого познания, отчасти появляются в ходе индивидуального развития человека. Подвергнув их критическому рассмотрению, автор «Нового Органона» определил свое отношение как к обыденному мышлению, так и к схоластике, имевшей с ним много общего. Призраки постоянно преследуют человека, создают в нем ложные представления и идеи, искажают подлинное лицо природы, препятствуют человеку в его проникновении «в глубь и в даль природы».

**Существуют четыре разновидности идолов.** Первую из них Бэкон называет призраками рода (*idola tribus*). Они присущи самой природе человека, как его разуму, так и чувствам. Чувства либо отказывают нам в своей помощи, когда множество вещей и явлений природы или тем более ее законов ускользает от их воспринимающей силы, либо просто обманывают нас, что бывает весьма часто. Ум имеет свои изъяны, ибо «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде»<sup>44</sup>.

Наиболее яркое проявление идолов рода, свойственное как чувствам, так и уму, – постоянное истолкование природы «из аналогии человека», а не «из аналогии природы». Свое выражение оно находит в телеологическом ее истолковании, в приписывании природе не свойственных ей конечных целей, которые Веруламец хотел по возможности полностью удалить из науки. Здесь он фактически подвергает критике органистическое мировоззрение, восходящее к первобытному антропосоциоморфизму. Такое мировоззрение было характерно для схоластики, им была пропитана натурфилософия. Но уже Телезио стремился к установлению собственных начал природы. Бэкон показал теперь, что это невозможно без устранения ее телеологического истолкования. Экспериментальный метод, преодолевающий несовершенство чувств и фиксирующий явления природы в их независимости от чувств, устраняет и фантомы целевых причин.

К тем же идолам рода следует отнести свойственное человеческому уму стремление к обобщениям, не обоснованным достаточным количеством фактов. «Жаден разум человеческий». Он легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их в действительности находит. Удивительно точно автор «Нового Органона» указал здесь на совершенно круговые орбиты, по которым якобы обращаются планеты, как на пример этой идеализирующей способности человеческого ума, демонстрирующей идолы человеческого рода<sup>45</sup>.

В силу тех же идолов человеческий ум от самых незначительных фактов воспаряет к самым широким обобщениям. К тому же вера у людей обычно сильнее, чем доказанность того, во что они верят. Вот почему, подчеркивает Бэкон, к крыльям ума надо подвешивать гири, чтобы он держался ближе к земле, к фактам.

Идолы рода самые устойчивые. Полностью искоренить их невозможно, но можно их нейтрализовать, максимально затормозив их вредоносное действие.

Другую разновидность идолов автор «Нового Органона» именуется призраками пещеры (*idola specus*). Кроме идолов, общих всему человеческому племени, у каждого человека имеется «своя особая пещера», которая дополнительно «ослабляет и искажает свет природы» (отзвук известного образа пещеры, фигурирующего в платоновском «Государстве»)<sup>46</sup>. Индивидуальные особенности человеческой физиологии и тем более психики, определяемые характером данного человека, его воспитанием и другими особенностями его судьбы, находят свое выражение в так называемых идолах пещеры. Безусловно глубоко замечание Бэкона относительно воздействия эмоциональной сферы человека и его многообразных интересов на объективность и глубину человеческих суждений. «Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум»<sup>47</sup>.

Преодоление этих идолов, согласно Бэкону, возможно при помощи коллективного опыта, исправляющего опыт индивидуальный.

<sup>44</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 215.

<sup>45</sup> Там же. С. 215–216.

<sup>46</sup> Там же. С. 216.

<sup>47</sup> Там же. С. 216–217.

Третья разновидность идолов – идолы площади (*idola fori*). Они порождаются речевым общением людей, в процессе которого они воображают, что «их разум повелевает словами». Эти идолы самые тягостные, ибо вопреки такой уверенности людей (и даже в силу ее) слова исподволь проникают в человеческое сознание и часто извращают логику рассуждения. Особенности речи, человеческого языка порождают многочисленные ошибки.

Критика идолов площади направлена прежде всего против несовершенства обыденного мышления. Подавляющее большинство людей не понимает того, что слова – это только имена, или знаки, посредством которых люди общаются между собой. Слова говорят не о том, что такое вещи сами по себе, а о том, что они значат для людей. Примеры идолов площади – бесчисленные споры о словах. Принимая слова за вещи, люди соскальзывают на почву псевдомудрости. Здесь критика обыденного сознания перерастает в критику схоластики, точнее – умозрительного схоластического реализма как ее главного выражения. Этот реализм понятий полностью объективировал множество терминов, особенно наиболее общих. Нельзя, подчеркнул Бэкон, построить действительную науку о природе даже на таких максимально общих понятиях, как «субстанция», «качество», «действие», «страдание», «тяжесть», «сухое» и другие, мыслимые в качестве совершенно объективных сущностей. Имея дело со словами, никогда не следует забывать о том, что стопроцентная объективность существования принадлежит прежде всего индивидуальным вещам. Здесь Бэкон продолжил гносеологическую линию номинализма, достигшего большого влияния в конце средневековья, притом особенно в Англии<sup>48</sup>.

Можно считать, однако, что здесь критика идолов площади перерастает в критику идолов театра (*idola theatri*) – последней их разновидности. Они порождаются слепой верой в авторитеты, особенно в традиционные философские доктрины и системы, искусственные построения которых являют как бы «философский театр». Здесь Бэкон снова и наиболее основательно наносил удар по системе Аристотеля и опиравшейся на него схоластике, слепое доверие к которым продолжало окапывать тормозящее воздействие на развитие научного знания. Подвергнув критике, идолы театра, Веруламец выступил против нерассуждающей, догматической веры в авторитеты (на поверку оказывавшиеся псевдоавторитетами), тормозившей и разрушавшей непредубежденное исследование истины. Отвергая рабское следование авторитетам, автор «Нового Органона» выразил согласие с теми, кто называет «истину дочерью времени, а не авторитета» (выражение одного древнеримского писателя).

К призракам театра примыкает такой «докучливый и тягостный противник» естественной философии, как «суеверие и слепое, неумеренное религиозное рвение»<sup>49</sup>.

Френсис Бэкон, пишет **В.К. Шабельников**, был одним из успешных чиновников Англии при правлении сначала Елизаветы I Тюдор, а затем сменившего ее на троне Якова I Стюарта. Френсис был сыном Николаса Бэкона – одного из высших чиновников Англии, ставшего даже первым министром Елизаветы.

Вокруг Ф. Бэкона сконцентрировано столько слухов и тайн, что по загадочности своего облика этот философ вполне может быть сравним с великими мистическими фигурами древности. Был ли философ Бэкон, барон Веруламский и виконт Сент-Ольбани, действительно, незаконнорожденным сыном королевы Елизаветы и графа Лейчестера? Зашифрованные указания на это обнаруживают и в сочинениях Бэкона, и в сонетах Шекспира. Действительно ли Френсис Бэкон и Вильям Шекспир – это одно и то же лицо, или правда ли то, что великие трагедии и комедии писал не актер Шекспир, а Бэкон и что на известном портрете Шекспира, кисти Дроушаута, изображен именно Френсис Бэкон? Правда ли, что Бэкон был инициированным членом секретного общества Розенкрейцеров? Действительно ли лорд Бэкон умер в 1626 г. от простуды, занимаясь экспериментальным замораживанием курицы, или же, как полагают некоторые, Бэкон организовал себе ложные похороны, а затем «оставив Англию, жил много лет под другим именем в Германии, посвятив себя служению секретному обществу и распространению его доктрин»? Загадочности слухов соответствует немалое число исследований, доказывающих подлинность то одного, то другого мнения<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 217.

<sup>49</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 217–218; Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 228–237.

<sup>50</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 192.

**Ф. Бэкон** был активным и преуспевающим в карьере придворным. В 1591 г. его покровителем стал фаворит Елизаветы I граф Эссекс, который подарил Бэкону поместье под Лондоном и всемерно продвигал его по службе. Но Эссекс организует заговор в пользу Якова Стюарта, а Бэкон, по поручению королевы, участвует в судебном процессе в роли обвинителя своего бывшего патрона. Эссекса приговаривают к смерти и казнят, а Бэкон успешно продолжает свою карьеру. Пришедший позднее к власти Яков I не только не обвиняет Бэкона в предательстве, но, наоборот, возвышает его как бывшего друга Эссекса до такой степени, что делает его лорд-канцлером, а уезжая за пределы Англии, оставляет правление страной на Бэкона.

Если бы не конфликт с парламентом, вынудивший Якова I в 1621 г. отдать лорд-канцлера Бэкона под суд за взяточничество и злоупотребления властью, мир был бы, очевидно, лишен многих знаменитых трудов философа. После доказательства вины Бэкона, заключения его дня на два в Тауэр и затем прощения от короля с отправкой на пенсию шестидесятилетний мыслитель смог с полной энергией заняться наукой и философией. Но через пять лет жизнь его оборвал опыт с замораживанием курицы, который, как сообщил Бэкон в одном из своих последних писем, «превосходно удался»<sup>51</sup>.

Отвергая прежние философские концепции, оплетавшие мышление человека слишком сложными образами, Бэкон не мог остаться равнодушным к упрощающей логике атомизма. Подобно Демокриту, он утверждает дискретность основы мира. Природа, по Бэкону, состоит из различных комбинаций неких первоначал. Познание этих начал человек начинает с выделения простых чувственных качеств, которые Бэкон называет «*naturaе*», т.е. «природы». Речь идет о таких отправных чувственных качествах, как «твердое», «сладкое», «желтое», «теплое» и т.п. Затем, путем анализа и расчленения чувственного опыта, из таких его конкретных элементов Бэкон предлагал выделять еще более исходные, абстрактные элементы.

Здесь трудно отказаться от аналогии с буддистскими «дхармами» как психическими элементами, позволявшими отвергать целостность души и обосновывать духовную независимость индивида от мира. Но Бэкон, конечно, не стремится к свободе духа через отрицание реальности. Он стремится к действию и в доказательстве истины опирается не просто на ощущения, а на опыт, который позволяет судить и о природе в целом, и о конкретных вещах.

Бэкон принимает идущее от Аристотеля разделение уровней души. Но в отличие от аристотелевской концепции Бэкон совмещает уровни растительной и животной души, рассматривая их как единый тип, именно как то, что детерминирует физиологическую активность организма. Бэкон полагает, что чувственная душа представляет собой особое вещество, некую жидкость, разжиженную теплотой и сделавшуюся невидимой<sup>1</sup>. Она движется по нервам как по трубкам и воздействует на все части организма. Воздействие животной души на тело происходит потому, что материи изначально свойственна чувствительность.

Если относительно животной души Бэкон выстраивает вполне физиологическую и упрощенную картину функционирования, то область изучения разумной души или «невесомого духа» человеческого разума он передает **теологии**. При этом Бэкон разделяет «теологию откровения», лежащую вне науки и являющуюся чистой сферой религии, и «естественную теологию», которая включается им в состав научного познания<sup>52</sup>.

В концепции души Бэкон кое-что берет от Аристотеля, хотя и упрощает образ души, убирая из него то, что не соответствует желанию нового типа – стремлению человека к свободе выбора. Бэкон опирается на представление Аристотеля о «форме», а также на аристотелевское учение о четырех видах причин: материальной, действующей, формальной и целевой.

Но именно целевую причину, как функциональную направленность явлений, Бэкон не желает признавать. Он отказывается от «целевых причин», считая, что их не бывает в природе, что рассуждения о целях вещей извращают научное познание, что «форма» не есть телеологически действующее начало. «Исследование конечных причин бесплодно, – пишет Бэкон, – и, подобно деве, посвященной Богу, ничего не рождает»<sup>53</sup>.

По **Р.А. Абдурахманову**, основные психологически значимые идеи Фрэнсиса Бэкона:

- провозгласил реальным источником знания опытное, эмпирическое исследование;

<sup>51</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 192–193.

<sup>52</sup> Там же. С. 193–194.

<sup>53</sup> Там же. С. 194.

- под экспериментом понимал изменение явлений посредством действий и вспомогательных орудий;
- считал, что для наук, получающих данные из чувственного опыта, методом доказательства является эксперимент, а для теоретических наук – индуктивная логика;
- разрабатывал принципы научной индукции;
- в произведении «Новый Органон» (1620 г.) цель науки определил как увеличение власти человека над природой;
- выделил два уровня в учении о человеке – философию человека и гражданскую философию; первая рассматривает человека с натуралистической позиции, вторая – как члена общества;
- придерживался учения о «двойственности души», т.е. признавал существование рациональной божественной души и нерациональной чувствующей, которая и является предметом научного изучения;
- исходил из принципа единства души и тела;
- рассматривал вопросы физиогномики – определения душевного состояния человека по внешним выражениям лица;
- занимался толкованием сновидений;
- изучал влияние болезненных состояний тела на душу человека;
- придавал особую роль разработке методов познания;
- считал, что искажения объективной реальности, происходящие в процессе человеческого восприятия, обусловлены «идолами рода» (т.е. особенностями природы человека), «идолами пещеры» (т.е. особенностями отдельного человека), «идолами площади» (т.е. особенностью природы общения людей) и «идолами театра» (т.е. неверными философскими учениями);
- заложил основы для развития эмпиризма в английской философии XVII века<sup>54</sup>.

Английский философ Фрэнсис Бэкон (1561–1626), отмечает **А.М. Руденко**, становится основателем эмпиризма, точнее, индуктивно-эмпирического подхода к исследованию природы. Он выделил такие правила управляемого эксперимента, как вариация (изменение изучаемого явления или воздействующих факторов), репродукция (возможность повторения опыта), инверсия (проверка факта в измененных условиях), принуждение (повторное проведение опытов до тех пор, пока при увеличении или уменьшении силы воздействующих факторов они перестанут влиять на изучаемое явление), применение и др.

Хотя сам Ф. Бэкон не распространял свой индуктивно-эмпирический метод на изучение психических явлений, этот метод, усовершенствованный Джоном Стюартом Миллем (1806–1873), стал основой всей опытной науки, в том числе экспериментальной психологии<sup>55</sup>.

«Наиболее значительная книга Бэкона «О достоинстве и преумножении наук» во многих отношениях исключительно современна. Его обычно рассматривают как автора изречения «знание – сила»; и, хотя, возможно, у него были предшественники, которые сказали то же самое, но он по-новому подчеркнул важность этого положения. Вся основа его философии была практической: дать человечеству средствами научных открытий и изобретений овладеть силами природы. Он считал, что философия должна быть отделена от теологии и не переплетаться с ней так тесно, как это было в схоластике. Он принимал ортодоксальную религию; он не был таким человеком, чтобы ссориться с правительством по такому вопросу. Но, в то время как он думал, что разум мог бы доказать существование Бога, он считал все остальное в теологии познаваемым только через откровение. В самом деле, он считал, что торжество веры наиболее велико тогда, когда беспомощному разуму догма кажется наиболее нелепой. Однако философия должна зависеть только от разума. Таким образом, он был сторонником доктрины «двойственной истины»: истины разума и истины откровения. Эта доктрина была выдвинута некоторыми аверроистами в XIII веке, но была осуждена церковью. «Торжество веры» для официальных представителей церкви было опасным девизом. Позже, в XVII веке, Бейль употребил его иронически. Излагая с большими подробностями все те положения, которые разум мог бы высказать против некоторой ортодоксальной веры, он потом заключает: «Триумф веры тем больше, что, несмотря на все это, мы верим в нее». Насколько преданность вере у Бэкона была искренней, узнать невозможно.

<sup>54</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления. М., 2006. С. 49–50.

<sup>55</sup> См.: Руденко А. М. История психологии в схемах и таблицах. Ростов н/Д, 2015. С. 29.

Бэкон был первым из целого ряда интересующихся наукой философов, который подчеркивал важность индукции в противоположность дедукции. Как и большинство его последователей, он попытался найти некий лучший вид индукции, чем то, что называется «индукция через простое перечисление». Индукция через простое перечисление может быть проиллюстрирована такой притчей. Жил однажды чиновник по переписи, который должен был переписать фамилии всех домовладельцев в каком-то уэльском селе. Первый, которого он спросил, назвался Вильямом Вильямсом, то же было со вторым, третьим, четвертым... Наконец он сказал себе: «Это утомительно, очевидно, все они Вильямы Вильямсы. Так я и запишу их всех и буду свободен». Но он ошибся, так как все же был один человек по имени Джон Джонс. Это показывает, что мы можем прийти к неправильным выводам, если слишком безоговорочно поверим в индукцию через простое перечисление.

Бэкон верил, что он имеет метод, при помощи которого индукция сможет сделать нечто большее, чем это. Он, например, хотел раскрыть природу теплоты, которая, как он предполагал (и это правильно), состоит из быстрых и беспорядочных движений мельчайших частиц тел. Его метод должен был привести к созданию таблиц горячих тел, холодных тел и тел различной степени тепла. Он надеялся, что эти таблицы покажут, что некоторые качества всегда присущи только горячим телам и отсутствуют в холодных, а в телах с различной степенью тепла они присутствуют в различной степени. Применяя этот метод, он надеялся установить общие законы, имеющие на первой ступени самую малую степень общности. Из ряда таких законов он надеялся вывести закон второй степени общности и т.д. Предполагаемый закон должен быть испытан применением в новых условиях; если бы он действовал и в этих условиях, он был бы подтвержден. Некоторые примеры особенно ценны потому, что они дают нам возможность выбрать между двумя теориями, каждая из которых возможна в той мере, в какой это касается предыдущих наблюдений. Такие примеры называются «преимущественными примерами».

Бэкон не только презирал силлогизм, но недооценивал и математику, рассматривая ее как недостаточно экспериментальную. Он с открытой враждой относился и к Аристотелю, однако очень высоко ценил Демокрита. Хотя он не отрицал того, что природа служит примером божественной цели, он отвергал любую примесь теологических объяснений в фактическом исследовании явлений; он считал, что все нужно объяснять, как необходимое следствие действующих причин.

Он ценил свой метод за то, что тот показывал, как классифицировать наблюдаемые факты, на которых должна базироваться наука. Мы не должны, говорит он, уподобляться ни паукам, которые ткут нить из самих себя, ни муравьям, которые просто собирают, а быть подобными пчелам, которые и собирают, и упорядочивают. В этом есть кое-что несправедливое по отношению к муравьям, но зато это иллюстрирует мысль Бэкона.

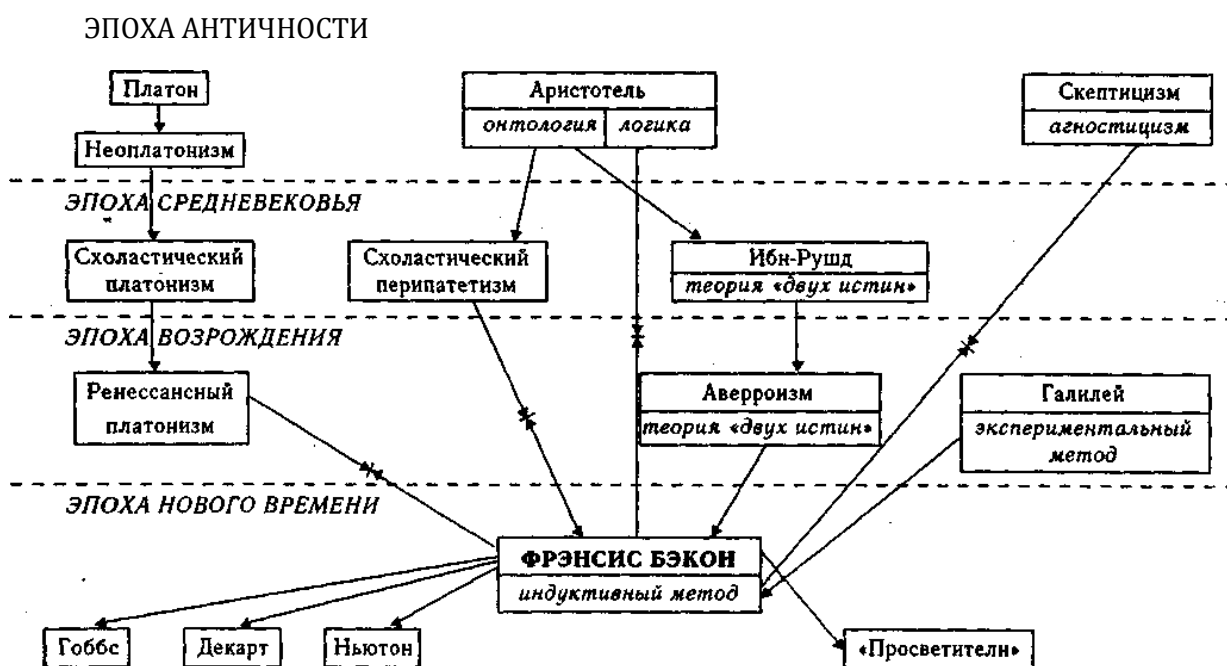
Одна из наиболее знаменитых частей философии Бэкона – это его перечисление того, что он называет «идолами», под которыми подразумевает плохие привычки ума, которые приводят людей к ошибкам. Из них он перечисляет пять видов. «Идолами рода» являются те, которые свойственны самой природе человека; в частности, он упоминает привычку ожидания большего порядка, чем действительно можно найти в явлениях природы. «Идолы пещеры» – это личные суеверия, присущие отдельному исследователю. «Идолы рынка» – это те, которые связаны с тиранией слов. «Идолы театра» – это те, которые связаны с общепринятыми системами мышления; из них, естественно, система мышления Аристотеля и схоластов представляются наиболее заслуживающими внимания примерами.

Хотя именно наука интересовала Бэкона и, хотя в целом его взгляд был научным, он проглядел большую часть из того, что сделала наука его времени. Он отвергал теорию Коперника, что было извинительно, поскольку сам Коперник не выдвинул ни одного веского аргумента.

Но Бэкона мог бы убедить Кеплер, чья «Новая астрономия» появилась в 1609 году. Бэкон, очевидно, не знал о работе Везалия, основоположника современной анатомии, хотя восхищался Гильбертом, чья работа по магнетизму великолепно иллюстрировала индуктивный метод. Удивительно то, что он, кажется, не осознал значения работ Гарвея, хотя Гарвей был его врачом. Правда, при жизни Бэкона Гарвей не опубликовал своего открытия кровообращения, но можно предположить, что Бэкон знал о его Исследованиях. Гарвей был не очень-то высокого мнения о нем, говоря, что «он пишет философию, как лорд-канцлер». Несомненно, Бэкон мог бы писать лучше, если бы он меньше обращал внимание на светский успех своих сочинений.

Индуктивный метод Бэкона ошибочен из-за того, что он недостаточно подчеркивал значение гипотез. Он надеялся, что простое упорядочивание фактов сделало бы правильные гипотезы очевидными, но это редко случается. Как правило, формирование гипотез – это наиболее трудная часть научной работы и та ее часть, где необходимы большие способности. До сих пор не найдено ни одного метода, который сделал бы возможным изобретение гипотез по заранее установленным правилам. Обычно какая-нибудь гипотеза является необходимой предпосылкой для сбора фактов, так как для того, чтобы отобрать факты, требуется какой-то метод определения того, что факты имеют отношение к делу. Без этого простое умножение фактов сбивает с толку.

Роль, которую играет в науке дедукция, гораздо значительнее, чем предполагал Бэкон. Часто, когда нужно проверить гипотезу, происходит длительный дедуктивный процесс от гипотезы к некоторым последствиям, которые могут быть проверены наблюдениями. Обычно дедукция является математической, и в этом отношении Бэкон недооценивал важность математики в научных исследованиях.



**Фрэнсис Бэкон: истоки и влияние**

Проблема индукции через простое перечисление остается нерешенной и по сей день. Бэкон был совершенно прав, отвергая простое перечисление, когда это касается деталей научных исследований, так как в отношении деталей мы можем допустить общие законы, на базе которых, поскольку они принимаются как имеющие силу, можно построить более или менее убедительный метод. Джон Стюарт Милль сформулировал четыре правила индуктивного метода, которые могут успешно применяться, пока допускается существование закона причинности; но сам этот закон, признавался он, в свою очередь должен допускаться только на основе индукции через простое перечисление. То, что достигается теоретическим аппаратом науки, – это сбор всех подчиненных индукций в несколько всеобъемлющих, возможно, только в одну. Такие всеобъемлющие индукции подтверждаются столь многими примерами, что, думается, законно принять в отношении их индукцию через простое перечисление. Это положение глубоко неудовлетворительно, но ни Бэкон, никто другой из его последователей не нашел из него выхода»<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Цит. по: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 500–503.

## ТЕМА 2. ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ (КАРТЕЗИАНСКАЯ) СИСТЕМА РЕНЕ ДЕКАРТА

### Учебные вопросы

1. Рене Декарт: краткая биография и основные работы.
2. Учение Р. Декарта о теле и душе.
3. Сознание как новый предмет психологии в учении Р. Декарта.
4. Учение Декарта о рефлексе. Страсти и ощущения. Значение идей Р. Декарта.
5. Р. Декарт о шишковидной железе.

**1.** С именем **Рене Декарта** (1596–1650) связаны многие выдающиеся открытия в различных областях науки – математике, физике, анатомии, биологии, астрономии. От латинизированного имени Декарта – Картезий произошел термин *картезианство*, обозначающий направление, сформировавшееся под влиянием его идей.

**Рене Декарт** происходит из древнего французского дворянского рода. Отец отдал его учиться в иезуитскую коллегию де Ла-Флеш, которая была в то время одним из лучших религиозных образовательных центров. Там будущий ученый, проявивший редкую любознательность и неординарные способности, особенно в изучении математики, получил блестящее для своего времени образование. В этом учебном заведении Декарт провел восемь лет, изучая греческий и латинский языки, литературу, историю, риторику, поэзию, философию, в курс которой входили логика, математика, физика, этика и метафизика. После окончания коллегии Декарт получил юридическое образование, а в 1617 г. поступил на военную службу. Возможно, этот выбор был связан с тем, что догматический подход к обучению, принятый в коллегии и университете, его не устраивал. Позднее он писал о том, что именно годы, проведенные в коллегии, сформировали в нем стойкое неприятие богословской схоластики и стремление заменить слепую веру точным знанием<sup>1</sup>.

За время службы в войсках Мориса Нассауского, а затем в войсках баварского курфюрста Декарту удалось побывать во многих городах Голландии и Германии, познакомиться с учеными и достижениями науки в этих странах, а также составить представление об атмосфере, царившей в университетах и исследовательских центрах.

В 1621 г., оставив службу, Декарт отправился путешествовать по Германии, Италии, Франции, Голландии, Швейцарии. Во время странствий он установил личные контакты со многими выдающимися учеными того времени. В 1629 г. (по некоторым данным, в 1628 г.) он переехал в Голландию, считая эту страну наиболее благоприятной для научных занятий. Здесь он создал свои **основные произведения** – «Правила для руководства разума» (1628–1629), «Рассуждение о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Начала философии» (1643), «О страстях» (1649). Яростная критика последних произведений Декарта схоластами и протестантскими богословами способствовала тому, что он принял приглашение шведской королевы Христины переехать в 1649 г. в Стокгольм. Он должен был стимулировать в Стокгольмском университете научные исследования, однако через несколько месяцев после приезда простудился и умер<sup>2</sup>.

**Жизнь.** Француз **Рене Декарт** (René Descartes, 1596–1650) изучал схоластическую философию в иезуитской коллегии Ла-Флеш. Он рано начал сомневаться в ценности книжной учености, так как, по его мнению, у многих наук отсутствует надежное основание. Оставив книги, он начал путешествовать. Хотя Декарт был католиком, но одно время он участвовал на стороне протестантов в Тридцатилетней войне. В круг его

<sup>1</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 112.

<sup>2</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 112–113; Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 155–156; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): учебное пособие. М., 2004. С. 339–349; История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 174–184; Fischer K. Geschichte der neuen Philosophie. Bd. 1. Teil 1. München, 1880; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 300–301; Асмус В.Ф. Декарт. М., 1956.

интересов входила верховая езда, музыка, фехтование и танцы. В возрасте 23 лет во время пребывания на зимних квартирах в Германии он сформулировал основные идеи своего метода. Десять лет спустя он перебрался в Голландию, чтобы в мире и покое заниматься исследованиями. В 1649 г. отправился в Стокгольм к королеве Кристине. Шведская зима оказалась для него слишком суровой, он заболел и умер в феврале 1650 г.

**Труды.** Его основные произведения включают Рассуждение о методе (*Discours de la méthode*, 1637) и Метафизические размышления (*Meditations métaphysiques*, 1647). Среди других упомянем Начала философии (*Principes de la philosophie*) и Правила для руководства ума (*Règles pour la direction de l'esprit*). Рассуждение о методе было одним из первых философских произведений на французском языке. Декарт писал как на латыни, так и на французском.

**Взято из: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. – М., 2000. – С. 310.**

**Рене Декарт** (фр. Rene Descartes, лат. Renatus Cartesius, 1596–1650) – французский философ, математик, физик и физиолог. Рене Декарт происходил из древнего, но к моменту рождения философа уже не богатого, дворянского рода де Карт. Именно от родового имени берет начало латинизированное имя Декарта – Картезий – и философское направление его последователей – картезианство. Мать Рене умерла, едва ему исполнился год, отец был судьей и постоянно работал, воспитание мальчика было возложено на бабушку. Образование Декарт получил в иезуитском коллеже Да Флеш, по окончании которого учился в Пуатье, где получил степень бакалавра права, и в Париже, а также занимался самообразованием. В 1618 г. он поступил на военную службу во французскую армию, части которой дислоцировались в Голландии и Германии. Это позволило ему познакомиться с научной и культурной жизнью, а также с выдающимися учеными этих стран.

Несмотря на положительную оценку кардинала Ришелье, занятия Декарта наукой были оценены иезуитским орденом как ересь, и он был вынужден переехать в Голландию на 20 лет, где занимался научной деятельностью: философией, математикой, физикой, медициной, метеорологией. В Нидерландах, опасаясь преследования иезуитов, он менял место жительства пятнадцать раз, аргументируя это фразой, почерпнутой из Овидия: «Счастливы тот, кто прожил свою жизнь скрытым ото всех». Там же он пережил величайшую потерю в своей жизни – смерть пятилетней дочери, к которой был сильно привязан.

В 1649 г. Декарт принял приглашение королевы Швеции Кристины стать ее преподавателем математики и уехал в Стокгольм, где зимой 1650 г. умер от пневмонии.

Основные труды. «Рассуждение о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Начала философии» (1644), «Страсти души» (1649).

**Взято из: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. – М., 2021. – С. 97–98.**

Ренэ Декарт, пишет **В.К. Шабельников**, родился на юге Франции в 1596 г. в дворянской семье. Его мать умерла от чахотки, когда Ренэ было всего несколько дней, а мальчик выжил, вопреки прогнозам врачей. В восемь лет он был отправлен в одну из лучших иезуитских школ, где изучал математику и философию. Иезуитский орден был создан в 1534 г. испанцем Игнатием Лойолой и был главным орудием в борьбе католицизма с Реформацией. Централизованный, преданный римскому папе, орден иезуитов боролся с ересью, создавая во всем мире образовательные центры, противостоявшие протестантским идеям.

Декарт вышел в 1612 г. из стен иезуитского колледжа, полный сомнений. «Я до того запутался в сомнениях и ошибках, – писал он позднее, – что начал думать, что единственным результатом моего обучения было все возраставшее убеждение в своем невежестве»<sup>1</sup>. Трудно было создать лучшую почву для формирования мышления философа. Сомнение Декарта стало замечательным мотивом построения им философских и психологических концепций, способных как-то преодолеть это сомнение и укрепить целостность его мировоззрения.

Жизнь Декарта – это миграции, переезды и путешествия. В 1618 г. он записывается добровольцем в армию, но, отказываясь от предлагаемых ему чинов и часто даже жалования, Декарт появляется то в католических, то в протестантских войсках. Осенью 1619 г. на него снисходит озарение, когда, сидя в одиночестве в баварской деревне, он формулирует сразу все основные принципы своей философии, способы сведения физики к геометрии, а геометрии к алгебре.



«Декарт видел пророческие сны, – говорил М. Мамардашвили. – В молодости у него было подряд три сновидения, в которых ему являлись воплощенными в лицах и событиях идеи его философии, и он искренне считал, как и Сократ в свое время (вот еще одна экзистенциальная переключка), что у него есть свой “демон”, некое божество, которое во сне ему что-то подсказывает, ведет, выручает и т.д.»<sup>3</sup>.

Покинув военную службу в двадцать пять лет, Декарт три года живет во Франции, но в 1628 г. все же принимает решение уехать в Голландию. Голландия, один из центров капитализма и протестантского свободомыслия, на двадцать лет становится прибежищем бывшего воспитанника иезуитского колледжа. Здесь Декарт живет, по сути, инкогнито, ведя научную переписку лишь через посредников и тридцать девять раз изменяя свое место жительства. Это были наиболее плодотворные годы его творчества. Работы Декарта получают значительную известность. Однако его идеи осуждаются как католическими профессорами, так и кальвинистами, пытавшимися арестовать и сжечь работы философа.

В 1649 г. Декарт принимает приглашение шведской королевы Христины и переезжает в Стокгольм. Здесь восторженная поклонница философа стремится сделать его президентом Шведской академии наук, от чего Декарту все же удалось отказаться. Но жизнь в близости от дворцовой власти и холодный северный климат оказались губительными для него. Ему приходилось то заниматься сочинением балета, то в ранние часы в легкой карете ездить во дворец, поскольку королева желала еще до восхода солнца слушать лекции философа. В феврале 1650 г. Декарт простудился и умер от пневмонии. Придворный врач, по слухам приятель врагов Декарта, лечил его кровопусканием, чем лишь ускорил его смерть. Позднее, в 1663 г. римский папа причислил труды Декарта к списку запрещенных для католиков книг, а в 1671 г. Людовик XIV запретил преподавание картезианства во всей Франции<sup>4</sup>.

Идеи Ренессанса и научной революции, отмечает **Томас Лихи**, слились воедино в работах Рене Декарта (1596–1650), заложившего основы теорий о разуме и теле, которые послужили фундаментом для создания психологии. Набожный католик и одновременно ученый-практик, Декарт попытался совместить религиозную веру в существование души с механистическим взглядом на материальную вселенную как некий часовой механизм, подчиняющийся жестким математическим законам. Хотя многие из весьма специфических утверждений Декарта были позднее отвергнуты, заданные им рамки сохранялись на протяжении нескольких веков. Декарт утверждал, что люди представляют собой души, соединенные с механическими телами. Животные, по его мнению, – бездушные машины. Душе он приписывал единственное психическое свойство – мышление (широко известно его высказывание «Я мыслю, следовательно, я существую»), включающее в себя самосознание и язык<sup>5</sup>.

**Душа и тело.** От древнегреческой философии и медицины Декарт унаследовал проблему, которая стала гораздо более насущной во время научной революции. Люди и животные обладают тем, что обычно называют психикой; так, очевидно, что животные обладают восприятием, памятью и способны к научению. Следовательно, поскольку животные не имеют души, то восприятие, научение и память должны быть функциями тела, а не души или разума. Понимание этого привело многих мыслителей к формулированию двух идей о разуме и теле, которые католическая церковь сочла еретическими. Одна из этих идей, аверроизм, помещала человеческую душу вне тела, считая ее божественным внутренним светом, исходящим от Господа в течение жизни человека и возвращающимся к Нему после смерти. Другая, александризм, воспринятая натурализмом эпохи Возрождения, считала людей разумными животными, а разум – функцией мозга. Хотя аверроизм и александризм придерживались различных точек зрения на душу, они соглашались с тем, что не может быть личного духовного бессмертия, поскольку память человека умирает в момент смерти, лишая его идентичности личности. Средневековая католическая ортодоксия, разработанная Фомой Аквинским (1225–1274), избежала Сциллы аверроизма и Харибды александризма благодаря тому, что провозгласила воскресение из мертвых, когда душа и тело навеки объединятся.

<sup>3</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 200–201.

<sup>4</sup> Там же. С. 201.

<sup>5</sup> См.: Лихи Т. История современной психологии. М.–СПб., 2003. С. 51.

Но во времена Рене Декарта надежды на воскресение угасли, и католическая, равно как и недавно возникшая протестантская церкви обратились к вечной жизни души на небесах. Это привело к возрождению ереси аверроизма и александризма, поскольку возможное существование индивидуальной души приобрело важное значение. Собственная позиция Декарта осложнялась его приверженностью новому научному мировоззрению. Как ученый, он верил в то, что животные представляют собой машины и, следовательно, большая часть «психических» функций на самом деле является результатом функционирования тела. Как христианин, он верил, что человеческая душа – это дух, а не материя. Метания Декарта достигли кризиса в 1633 г., когда инквизиция осудила Галилея. Декарт остановил публикацию своего труда по физике «Мир» и отказался от своей книги по физиологической психологии «Человек». В этой книге Декарт рассматривал людей только в качестве машин, исследуя вопрос о том, как объяснить поведение человека с позиций физиологии. После 1633 г. Декарт сделал попытку в двух своих философских трудах, «Рассуждения о методе» и «Размышления о первой философии», создать философию, которая оправдала бы его научные взгляды и защитила бы от обвинений в ереси. В этих книгах он изобразил совершенно новую картину сознания, разума и мозга. Картезианские взгляды стали началом современной психологии<sup>6</sup>.

**Картезианский дуализм и пелена идей.** Дуализм представлений Декарта относительно души и тела стал отражением новых научных различий между физическим и психическим мирами. Декарт предполагал, что живые организмы являются сложными машинами, не отличающимися от машины мира. Животные представляют собой только машины; люди – это машины, в которых обитает душа – их «Я». Представления Декарта получили меткое прозвище картезианского театра: душа сидит внутри тела и смотрит на мир, как на театральную сцену, а между знанием своего «Я» и знанием мира существует пелена идей.

В рамках картезианства любой может выбирать между двумя позициями по отношению к опыту. Первая позиция – это позиция естественных наук. Ученые продолжали считать идеи в какой-то степени отражением окружающего мира. Первичные свойства относились к реальности, вторичные – нет. Тем не менее существование мира идей, отличного от мира вещей, побуждает нас исследовать этот новый мир, как в те времена исследователи активно изучали Новый Свет Западного полушария. Методом естественных наук было наблюдение. Исследование нового мира сознания потребовало создания нового метода – интроспекции (самоанализа)<sup>7</sup>.

**Интроспекция.** Представление о сознании, населенном идеями, породило вторую, отличающуюся от картезианской, позицию по отношению к опыту, которая дала толчок развитию психологии. Можно исследовать идеи не как проекции внешнего мира, а как объекты субъективного мира сознания. Декарт предложил отступить от опыта и подвергать его сомнению. Хорошим способом понять картезианский театр является современное искусство, возникшее в XIX в., практически одновременно с научной психологией. До импрессионистов художники, в основном, пытались рисовать людей и пейзажи так, как они есть. Так, портрет Наполеона интересен для нас, поскольку дает представление о том, как он выглядел. Реализм в живописи олицетворял традиционное отношение к опыту; наши интересы касались изображенного объекта, а не самой живописи. Но начиная с импрессионистов художники стали придерживаться нового отношения к искусству, призывая людей смотреть на полотно, а не сквозь него на окружающий мир. Они попытались постичь субъективный опыт, то, что художник видел и чувствовал в какой-то момент. Первые экспериментальные психологи делали то же самое, прося наблюдателей описывать, какие вещи возникают в сознании, а не спрашивая, как, по мнению наблюдателей, дело обстоит в действительности.

**Психология была создана интроспекцией, являющейся отражением «сцены сознания».** Ученые-естественники исследуют объективный мир природы, мир физических объектов; психологи всматриваются в субъективный психический мир идей. Перед психологами была поставлена задача понять, из чего возникают вторичные свойства. Если цвет не существует в мире, то почему же и как мы видим цвет? Кроме того, Декарт сделал психологию важной для философии и науки. Чтобы искать истину, конструировать современное мировоззрение, философия и наука должны были отделить объективный опыт от субъективных порождений сознания<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> См.: Лихи Т. История современной психологии. М.–СПб., 2003. С. 51–52.

<sup>7</sup> Там же. С. 52–53.

<sup>8</sup> Там же. С. 53.

**Физиологический подход.** Как ученый, а особенно как автор «Человека», Декарт принял участие и в другом важном проекте, положившем начало научной психологии: выяснении связи разума и мозга. По мере развития медицины различные мыслители выдвигали предположения о том, как процессы в мозге и нервной системе обуславливают восприятие и поведение. Представители наиболее выдающейся медицинской школы средневековья – арабские врачи выдвинули идею локализации функции, утверждая, что различные психические возможности, или способности, такие как воображение или память, располагаются в различных частях головного мозга. Хотя врачи древности видели связь между психическими и физиологическими процессами, только немногие напрямую отвергали существование Души. Те, кто отвергал существование индивидуальной души, продолжал верить в Дух, оживляющий живые организмы, уход которого вызывает смерть. Даже натуралисты эпохи Возрождения тяготели к тому, чтобы приписывать нечто вроде души живым тканям.

Декарт придерживался более радикальных взглядов на взаимоотношения души и тела. Он рассматривал тело, включая мозг и нервную систему, как некую машину, ничем не отличающуюся от созданных людьми. В своем труде «Мир» Декарт описал механистическую вселенную, ведущую себя точь-в-точь как наша, призывая нас таким образом поверить в то, что это и есть наша Вселенная. В книге «Человек» Декарт просит читателя представить себе «людей-машин», внутреннюю работу которых он детально описывает, призывая нас поверить в то, что это мы сами, за исключением отсутствия души. Его оптимизм в отношении того, что он в состоянии объяснить поведение животных (и большую часть поведения людей) как продукт внутренней деятельности машин, в значительной степени питали достижения современных ему механиков, способных сооружать статуи людей и животных, действующие наподобие живых организмов. В то время врачи даже пытались изготавливать механические протезы частей тела. Рассматривая механические статуи, которые двигались и реагировали на раздражители, Декарт пришел к заключению о том, что животные также являются умными машинами. Он сформулировал важную концепцию нервного рефлекса, создав образ телесной машины как устройства, автоматически реагирующего на внешние раздражители. По мнению Декарта, душа – духовная субстанция, абсолютно непохожая на тело. Но он так и не решил проблему того, каким образом душа и тело связаны между собой.

Возможно, сегодня трудно по достоинству оценить новизну и смелость начинаний Декарта. Мы живем в окружении машин, способных воспринимать, помнить и, возможно, думать. Поскольку мы строим и программируем компьютеры, при необходимости мы можем объяснить, как они работают на любом уровне математической или механической точности. Нам известно, как работает аппарат мозга, вплоть до биофизики отдельных клеток. Борясь за освобождение материи от магических, оккультных сил, Декарт положил начало сведению психических функций к механическим процессам, которое только сейчас начало приносить свои плоды. Все основатели психологии искали подходы к изучению разума через его связь с телом<sup>9</sup>.

«Рене Декарта (1596–1650), – пишет **Бертран Рассел**, обычно считают, и, я думаю, правильно, основателем современной философии. Он первый человек больших философских способностей, на чьи взгляды глубокое влияние оказали новая физика и астрономия. Хотя правда, что в его теориях сохраняется многое от схоластики, однако он не придерживается основ, заложенных его предшественниками, а пытается создать заново законченное философское здание. Подобного еще не случалось со времени Аристотеля, и это являлось признаком возродившейся веры в свои силы, вытекавшей из прогресса науки. От его работ веет свежестью, которую после Платона нельзя было найти ни у одного знаменитого предшествующего ему философа. Все средневековые философы были учителями, обладавшими профессиональным чувством превосходства, присущим этому роду деятельности. Декарт пишет не как учитель, а как исследователь и ученый, и стремится передать то, что он открыл. Его стиль, легкий и непедантичный, обращен больше к интеллигентным людям мира, чем к ученикам. А, кроме того, это поразительно превосходный стиль. Большая удача для современной философии, что ее родоначальник имел такой замечательный литературный талант. Его последователи и на

<sup>9</sup> См.: Лихи Т. История современной психологии. М.–СПб., 2003. С. 53–54; Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 135–145.

континенте, и в Англии вплоть до Канта сохранили непрофессионалистский характер его философии, а некоторые из них, кроме того, кое-что от его стилистических достоинств.

Отец Декарта был членом совета парламента Бретани и владел небольшим участком земли. Когда Декарт после смерти отца получил наследство, он продал землю, а деньги положил в банк, получая доход в размере шести или семи тысяч франков в год. С 1604 по 1612 год он воспитывался в иезуитском колледже ЛаФлеш, что, по-видимому, дало ему более основательные познания в современной математике, чем он мог бы получить их в большинстве университетов того времени. В 1612 году он переехал в Париж, но, устав от светской жизни, поселился в уединении в предместье Сен-Жермен и здесь занялся геометрией. Однако друзья нашли его и там, поэтому, чтобы обеспечить себе надежное спокойствие, он записался в голландскую армию (1617). А так как в Голландии временно наступил мир, он, по-видимому, мог спокойно предаваться размышлениям в течение почти двух лет. Однако начало Тридцатилетней войны побудило его вступить в баварскую армию (1619). Здесь, в Баварии, зимой 1619/20 года с ним произошло то, что он описывает в «Рассуждении о методе». Поскольку погода была холодной, утром он залез в печь и, размышляя, просидел там весь день; по его собственному мнению, его философия была наполовину закончена, когда он оттуда вылез, но понимать это слишком буквально нельзя. Сократ обычно размышлял целый день на снегу, но мозг Декарта успешно работал только тогда, когда Декарт находился в тепле<sup>10</sup>.

В 1621 году он ушел из армии и после посещения Италии обосновался в Париже в 1625 году. Но друзья снова посещают его, обычно в то время, когда он еще спит (а он редко вставал раньше полудня), так что в 1628 году он присоединился к армии, которая осаждала Ла Рашель – крепость гугенотов. Когда же это событие закончилось, он решил поселиться в Голландии, вероятно для того, чтобы избежать опасности преследования. Он был робким человеком, исполнительным католиком, но разделял еретические взгляды Галилея. Некоторые считали, что он слышал о первом (секретном) осуждении Галилея, которое состоялось в 1616 году. Возможно, это и могло быть, так как он решил не публиковать свою большую книгу «Трактат о свете», над которой работал. Причиной было то, что она содержала две еретические доктрины: о вращении Земли и о бесконечности Вселенной (эта книга никогда не была опубликована полностью, а фрагменты из нее были опубликованы после его смерти).

Он прожил в Голландии 20 лет (1629–1649), не считая нескольких коротких деловых поездок во Францию и одной в Англию. Трудно преувеличить значение Голландии в XVII веке – единственной страны, где существовала свобода мысли. Там вынужден был печатать свои книги Гоббс, там в течение пяти самых тяжелых лет реакции в Англии перед 1688 годом нашел себе убежище Локк, там считал необходимым жить Бейль (сотрудник «Словаря»), и Спинозе едва ли разрешили бы создать его труд в какой-либо другой стране.

Я сказал, что Декарт был робким человеком, но, может быть, будет вернее сказать, что он хотел, чтобы его оставили в покое, для спокойной работы над своим трудом. Он всегда льстил духовным лицам, особенно иезуитам, и не только в то время, когда был в их власти, но и после своей эмиграции в Голландию. Его психология неясна, но я склонен думать, что он был искренним католиком и хотел убедить церковь, в такой же степени в ее собственных интересах, как и в своих быть менее враждебной к современной науке, чем она проявила себя в случае с Галилеем. Есть люди, которые думают, что его вера была просто политикой, но хотя этот взгляд вполне допустим, я не считаю его наиболее вероятными<sup>11</sup>.

Даже в Голландии он был объектом досадных нападок, и не только со стороны римской церкви, но и со стороны протестантских фанатиков. Говорили, что его взгляды приводят к атеизму, и его преследовали бы, если бы не вмешательство французского посла и принца Оранского. Это выступление против него окончилось неудачно; другое выступление, менее существенное, было сделано несколько лет спустя администрацией Лейденского университета, запретившей всякое упоминание о нем, благоприятное или неблагоприятное. Но опять вмешался принц Оранский и посоветовал университету не делать глупостей. Это показывает,

<sup>10</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 513–514.

<sup>11</sup> Там же. С. 514–515.

что выиграли протестантские страны от подчинения церкви государству и от сравнительной слабости церквей, которые не были международными.

К сожалению, через Шаню, французского посла в Стокгольме, Декарт вступил в переписку с королевой Христиной Шведской, пылкой и ученой дамой, которая думала, что она, как королева, имеет право отнимать время у великого человека. Он послал ей трактат о любви, о предмете, которым он до сих пор как-то пренебрегал. Он послал ей также работу о страстях души, которую первоначально сочинил для принцессы Елизаветы, дочери курфюрста Пфальцграфского. Эти рукописи побудили ее пригласить его к своему двору; наконец он согласился, и она послала за ним военный корабль (сентябрь 1649 года). Далее выяснилось, что она хотела брать у него ежедневные уроки, но не могла выбрать свободного времени, за исключением 5 часов утра. Этот непривычный для него ранний подъем в холодную скандинавскую зиму был отнюдь не приятным занятием для изнеженного человека. Кроме того, Шаню опасно заболел, и Декарт ухаживал за ним. Посол поправился, но Декарт заболел и умер в феврале 1650 года<sup>12</sup>.

Декарт никогда не был женат, но у него была внебрачная дочь, которая умерла в возрасте пяти лет; это было, говорил он, величайшим огорчением его жизни. Декарт всегда был хорошо одет и носил шпагу. Он не был трудолюбивым, работал он всего в течение нескольких часов в день, читал мало. Когда он уехал в Голландию, то взял с собой немного книг, но среди них Библию и сочинения Фомы Аквинского. Его труды, по-видимому, были написаны с большим напряжением сил, в течение коротких периодов, но, возможно, он делал вид, что работает меньше, чем работал в действительности, чтобы казаться аристократом-любителем, иначе его успехи едва ли были бы возможны.

Декарт был философом, математиком и ученым. В философии и математике он создал работы величайшей важности; в естествознании хотя его работы и делают ему честь, но они не столь значительны, как работы некоторых его современников.

Его громадным вкладом в геометрию явилось создание аналитической геометрии, хотя и не совсем в законченной форме. Он использовал аналитический метод, в основе которого лежит предположение, что проблема разрешена, а затем рассматриваются следствия, вытекающие из этого предположения; он применил алгебру к геометрии. В обоих этих случаях у него были предшественники, а что касается первых из них, то были предшественники даже среди древних. Что было у него оригинально, так это употребление координат, то есть определение положения точки на плоскости при помощи ее расстояния от двух неподвижных линий. Сам он не раскрыл всю силу этого метода, но он сделал достаточно, чтобы облегчить дальнейший прогресс. Это было ни в коей мере не единственным его вкладом в математику, но наиболее важным.

Книга, в которой он излагает большинство своих научных теории, называется «Начала философии»; она опубликована в 1644 году. Но есть у него и другие важные книги: «Философские опыты» (1637), имеющая отношение к оптике так же, как и к геометрии; одна из его книг называется «О формировании детеныша». Он приветствовал открытие кровообращения Гарвеем и всегда надеялся (хотя и тщетно) сделать какое-либо значительное открытие в медицине. Он рассматривал тела людей и животных как машины; животных он рассматривал как автоматы, полностью подчиняющиеся законам физики и лишённые чувств или сознания. Люди отличаются от животных: у них есть душа, которая помещается в шишковидной железе. Там душа вступает в контакт с «жизненными духами» и посредством этого контакта осуществляется взаимодействие между душой и телом. Общее количество движения во Вселенной постоянно, и поэтому душа не может повлиять на него, но она может изменить направление движения жизненных духов, а отсюда косвенно и других частей тела<sup>13</sup>.

Появившаяся теория имела два достоинства. Первым было то, что она делала душу в некотором смысле полностью независимой от тела, так как душа никогда не находилась под воздействием тела. Вторым было то, что она делала возможным признание основного принципа: «Одна субстанция не может воздействовать на другую». Ведь существовало две субстанции – ум и материя, и они были так различны, что взаимодействие между ними казалось непостижимым. Теория Гейлинкса объясняла видимость взаимодействия, отрицая в то же время его реальность.

<sup>12</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 515.

<sup>13</sup> Там же. С. 516.

В механике Декарт принимает первый закон движения, согласно которому тело, предоставленное самому себе, будет двигаться по прямой с постоянной скоростью. Но, по Декарту, не существует действия на расстоянии, о существовании которого позже стало утверждаться в теории тяготения Ньютона. Нет и такой вещи, как вакуум, нет никаких атомов, и все же всякое взаимодействие имеет характер воздействия. Если бы мы достаточно знали, у нас была бы возможность свести химию и биологию к механике; процесс развития семени в животное или растение является чисто механическим. Нет необходимости в аристотелевских трех душах; существует только одна из них – разумная душа, и та только в человеке.

С достаточной осторожностью, чтобы избежать церковной цензуры, Декарт развил космогонию, похожую на космогонию некоторых доплатоновских философов. Мы знаем, говорил он, что мир, как говорится в Книге Бытия, был сотворен, но интересно посмотреть, как бы он мог появиться естественным образом. Он разрабатывает теорию образования вихрей: вокруг Солнца существует огромный вихрь в пространстве, наполненном материей, который увлекает вместе с собой и планеты. Теория остроумна, но она не может объяснить, почему планеты движутся по орбитам, которые имеют форму эллипса, а не окружности. Она стала общепризнанной во Франции, где только постепенно ее вытеснила теория Ньютона<sup>14</sup>.

Философия Декарта, отмечает **Б. Рассел**, важна и в двух других отношениях. Во-первых, она привела к завершению или почти к завершению дуализма ума и материи, который был начат Платоном и развивался большей частью по религиозным причинам христианской философии. Если не учитывать любопытные труды о шишковидной железе, которые оставили последователи Декарта, картезианская система изображает два параллельных, но не зависящих друг от друга мира: мир ума и мир материи, – каждый из которых можно изучать независимо к другому. То, что ум не приводит в движение тело, было новой идеей, высказанной в явном виде Гейлинксом, а в скрытом виде Декартом. Это имело то преимущество, что давало возможность сказать, что тело не движет умом. В «Метафизических размышлениях» есть очень большое рассуждение относительно того, почему ум чувствует «грусть», когда тело испытывает жажду. Правильный картезианский ответ заключался в том, что тело и ум подобны двум часам, и когда одни указывают «жажда», другие указывают «грусть». Однако с религиозной точки зрения в этой теории был серьезный недостаток, и это приводит меня к второй черте картезианства, о которой я упоминал выше.

В целом теория картезианцев относительно материального мира была твердо детерминистской. Живые организмы так же, как и мертвая материя, управлялись законами физики; не было больше нужды, как в аристотелевской философии, в энтелехии или душе, для того чтобы объяснить рост организмов и движения животных. Но сам Декарт допускал одно маленькое исключение: человеческая душа может по желанию изменить хотя и не количество движения жизненных духов, но их направление. Однако это было противоположно всему существу системы и вступало в противоречие с законами механики; поэтому от него отказались. Из этого вытекало, что все движения материи определялись физическими законами и в силу параллелизма психические явления также должны быть равно детерминированными. Следовательно, у картезианцев были трудности в отношении свободы воли. А для тех, кто уделял больше внимания науке Декарта, чем его теории познания, нетрудно было расширить его теорию о том, что животные – это автоматы; почему не сказать того же о человеке и упростить систему, делая ее последовательно материалистической. Этот шаг фактически был предпринят в XVIII веке.

У Декарта был неразрешимый дуализм между тем, что он черпал из современной ему науки, и схоластикой, которую он изучал в Ла Флеш. Это привело его к противоречиям, но это также привело его к тому, что он высказал больше плодотворных идей, чем любой логически последовательный философ. Непротиворечивость его взглядов, возможно, сделала бы его просто основателем новой схоластики, тогда как противоречия в его взглядах сделали его источником двух важных, но развивавшихся в различных направлениях школ философии<sup>15</sup>.

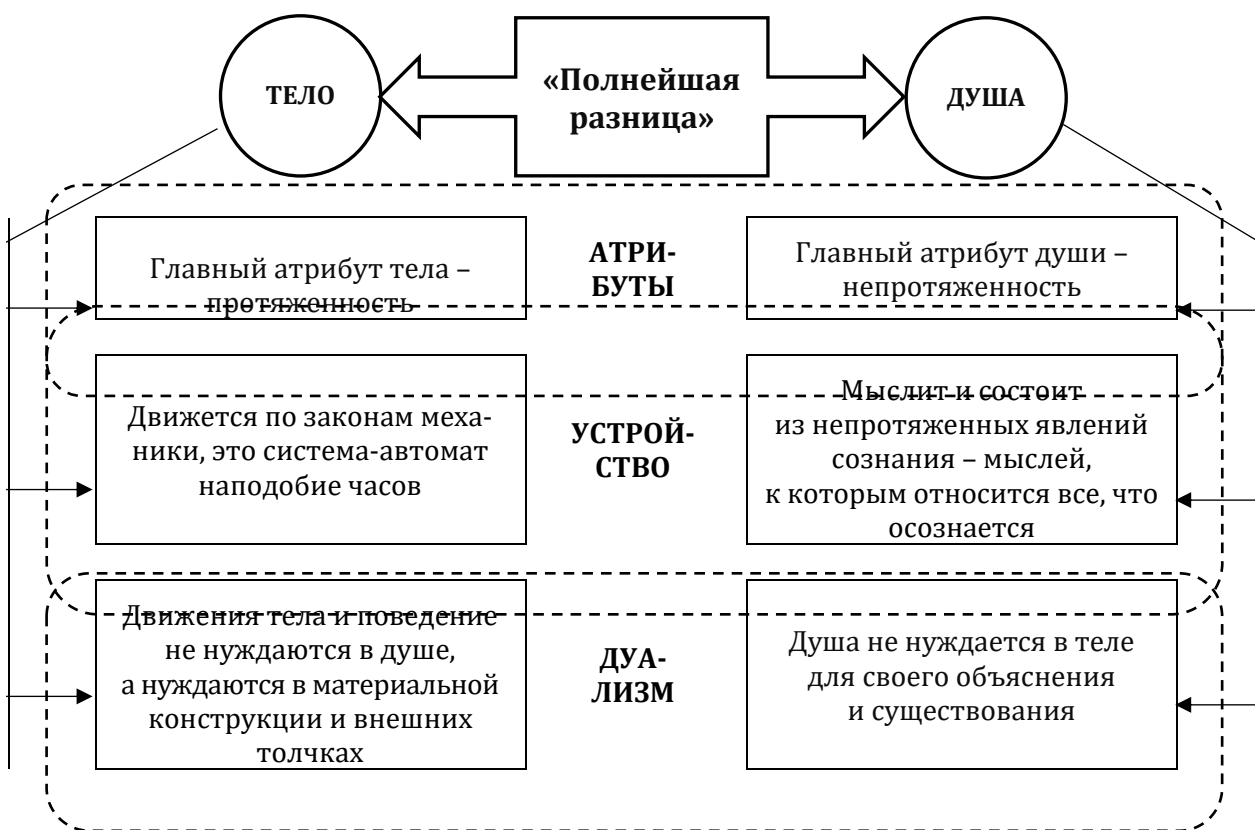
<sup>14</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 517–518.

<sup>15</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 522–523; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 310–318; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 88-122.

**2. Декарт** писал, что существуют две независимые, самостоятельные субстанции – душа и тело. Такая философская позиция получила название **дуализм**. Основным атрибутом, или свойством, души он считал мышление, а основным свойством тела – протяжение, или распространенность. Иначе говоря, основным инструментом познания, согласно его воззрениям, является **душа**<sup>16</sup>.

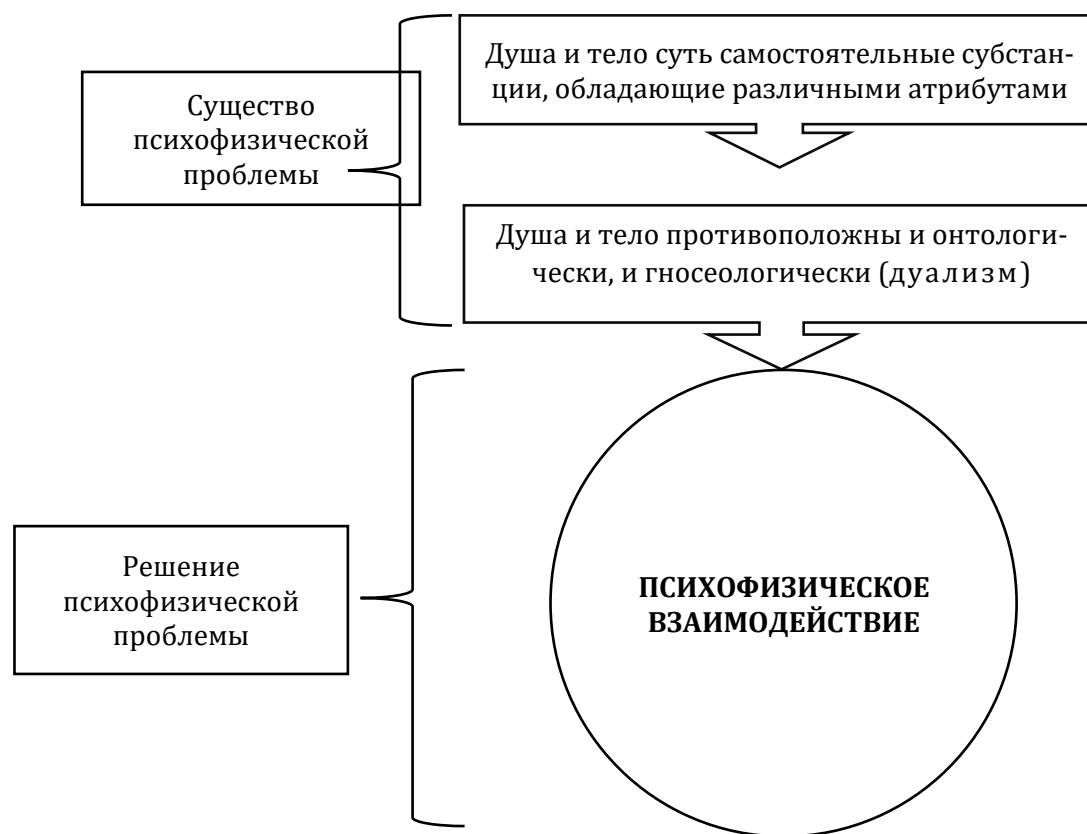
Под **мышлением** Декарт понимал не только мыслительные процессы, но и ощущения, представления, чувства, т.е. все, что осознается человеком. Поскольку мы осознаем все, что происходит у нас в душе, психику Декарт отождествлял с сознанием. Значит, и интроспекцию можно рассматривать как объективный метод познания психики, хотя ее данные, как и данные органов чувств, должны проверяться сомнением. Эта точка зрения утвердилась в психологии на долгое время. Важно отметить, что идея Августина о «внутреннем опыте», о рефлексии была переработана Декартом, освобождена от религиозно-мистического содержания и стала светской, направленной на познание объективных истин<sup>17</sup>.

В содержании сознания Декарт выделял **три вида идей**, или **понятий**, – порожденные самим человеком, приобретенные и врожденные. Идеи, **порожденные человеком**, основываются на его собственном опыте и являются обобщением данных органов чувств. Это знания, полученные опытным путем и с помощью индукции (энумерации, как называет ее Декарт). Декарт не отрицает путь познания, предложенный Бэконом, но подчеркивает, что идеи, образованные таким образом, не могут привести человека к познанию объективных законов, а дают лишь знания об отдельных предметах и явлениях. **Приобретенные** идеи есть результат обучения, общения с другими людьми и чтения книг. Идеи этого рода более полные и совершенные, чем идеи первого вида, поскольку являются обобщением опыта разных людей, а не одного человека, но все же и с их помощью человек не в состоянии познать сущность окружающего мира и себя.



<sup>16</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 103–106; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 91–93; См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 339–343.

<sup>17</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 113.



Только **врожденные** идеи, содержащиеся в разуме, открывают человеку истину. Эти знания настолько ясные, что открываются человеку сразу, полностью и не нуждаются в опоре на данные органов чувств или логические обобщения. Такой подход к проблеме познания назвали, как мы помним, рационализмом, а способ, при помощи которого человек открывает содержание врожденных идей, – **рациональной интуицией**. К главным врожденным идеям, по мнению Декарта, относятся идеи Бога, «Я» и числа<sup>18</sup>.

#### Идеи, содержащиеся в уме человека

Вид идей	Характеристика идей
Врожденные	Обнаруживаются в сознании человека как изначально содержащиеся там
Приобретенные	Приходят извне и относятся к вещам, которые находятся вне мыслящего субъекта
Сотворенные	Идеи, сконструированные самим человеком

Врожденные идеи содержатся в человеческом уме в свернутом виде, как зародыши. Важнейшей среди них является идея Бога как бесконечной, вечной, неизменной, независимой, всезнающей субстанции, породившей человека и весь мир. Благость Бога есть гарантия того, что и человек – Его творение – способен познавать мир, т.е. те идеи, которые Бог вложил при сотворении в мир как фундаментальные законы бытия. Эти же идеи, и в первую очередь математические законы и аксиомы, Бог вложил в сознание человека. В уме человека, занимающего наукой, они разворачиваются и становятся ясными и отчетливыми<sup>19</sup>.

Процесс становления мира из хаоса протекал по законам механики, вложенным в природу Богом, но в сам процесс становления Бог не вмешивался. Внутри мира Богу более не отводится никакого места, Он выводится за пределы мира. На прямой вопрос:

<sup>18</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 113–114.

<sup>19</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 304–305.



«Где находится Бог?» Декарт был вынужден ответить: «Нигде». Тем самым здесь закладываются основы **деизма**<sup>20</sup>.

Первоначально природа находилась в состоянии хаоса. Но Бог с самого начала придал материальным частицам вихревое центробежное движение, именно оно привело к возникновению организованного и упорядоченного мира. Все сотворенные частицы сначала были одинаковыми. В процессе кругового движения в результате трения их друг о друга образовалось три основных вида частиц, из которых, в свою очередь, возникли различные природные тела<sup>21</sup>.

#### **Частицы и образованные из них тела**

Виды частиц	Тела
Дробные, бесконечно малые осколки	Солнце и неподвижные звезды
Обточенные, шарообразные, очень подвижные	Небо
Большие, обладающие гранями, малоподвижные	Земля, планеты, кометы

Признав, что машина тела и занятое собственными мыслями (идеями) и «желаниями» сознание – это независимые друг от друга сущности (субстанции), Декарт столкнулся с необходимостью объяснить, как же они сосуществуют в целостном человеке. Решение, которое он предложил, было названо **психофизическим взаимодействием**. Согласно принципу психофизического взаимодействия физиологические процессы (телесные) непосредственно влияют на психические (душевные), а психические – на физиологические<sup>22</sup>.

Тело влияет на душу, пробуждая в ней «страдательные состояния» (страсти) в виде чувственных восприятий, эмоций и т.п. Душа, обладая мышлением и волей, воздействует на тело, понуждая эту «машину» работать и изменять свой ход.

Декарт искал в организме орган, с помощью которого эти несовместимые субстанции все же могли бы взаимодействовать. Таким органом он предложил считать одну из желез внутренней секреции – **шишковидную (эпифиз)**. Эта железа, воспринимая движение «животных духов», способна, в свою очередь, воздействовать на их чисто механическое течение благодаря вибрациям. Декарт допускал, что, не создавая новых движений, душа может изменять их направление, подобно тому, как всадник управляет конем. Это эмпирические «открытие» никто из современников Декарта всерьез не принял, однако решение теоретического вопроса о взаимодействии души и тела в декартовой постановке поглотило энергию множества умов<sup>23</sup>.

В объяснении механизма взаимодействия души и тела проявляются глубокие противоречия **картезианской философии**. С одной стороны, утверждается, что душа имеет отличающуюся от тела природу и независима от него, с другой – тесно с ним связана. Душа одновременно и непротяженна, и помещается в маленькой железе мозга. Следовательно, телесное (физическое) может превращаться в душевное (психическое) и обратно. Как видим, **учению Декарта присуще совмещение материализма и идеализма**<sup>24</sup>.

Дуализм представлений Декарта относительно души и тела стал отражением новых научных различий между физическим и психическим мирами. Декарт предполагал, что живые организмы являются сложными машинами, не отличающимися от машины мира. Животные представляют собой только машины; люди – это машины, в которых обитает душа – их «Я». Представления Декарта получили меткое прозвище картезианского театра: душа сидит внутри тела и смотрит на мир, как на театральную сцену, а между знанием своего «Я» и знанием мира существует пелена идей<sup>25</sup>.

**Тело и душа** – это две самостоятельные субстанции. Материя, телесная субстанция характеризуется прежде всего протяженностью (она всегда занимает некоторое место в пространстве) и подчиняется законам механики. Душа, ум не имеют протяженности и не привязаны к какой-либо физической субстанции. Особо революционный характер имеет идея

<sup>20</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 302–303.

<sup>21</sup> Там же. С. 302.

<sup>22</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 1006–107.

<sup>23</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1. Учебное пособие для вузов. С. 103–105.

<sup>24</sup> Там же. С. 105.

<sup>25</sup> См.: Лихи Т. История современной психологии. СПб., 2003. С. 52.

Декарта о том, что, несмотря на все различия души и тела, между ними все же возможно взаимодействие: душа влияет на тело, а тело влияет на душу<sup>26</sup>.

В дихотомии души и тела, отмечают С.А. Векилова и С.А. Безгодова, Декарт считает душу приоритетной, поскольку она бессмертна и через мышление имеет связь с Богом, наделившим душу врожденными идеями. Сущность человека проявляется в мышлении и им же подтверждается, поскольку существование мышления для каждого человека – несомненно, т.е. очевидно. Душа взаимодействует с телом, из этого взаимодействия происходят страсти души, т.е. страдательные состояния души в связи с воздействием тела. На физиологическом уровне местонахождением души в теле и, соответственно, органом, где происходит взаимодействие души и тела, является «шишковидная железа» (эпифиз). Декарт однозначно говорит, что только в головном мозге и через него возможны как душевные действия, так и регуляция человеческого тела. Головной мозг и душа через него принуждают тело двигаться. А по причине нахождения души в человеческом теле, она в большей степени осознает состояния тела, чем внешних объектов. Более того, чем моложе человек, тем более его душа погружена в тело, поэтому многие заблуждения идут у нас из детства. В юном возрасте человек больше полагается на желания, основанные на неверном познании, образы которого остаются с человеком на всю жизнь и практически не меняются. В качестве примера он приводит восприятие заката-восхода Солнца. Несмотря на то, что впоследствии человек узнает, что Земля вращается вокруг Солнца, он не перестает воспринимать закаты и восходы и говорить, что Солнце заходит и восходит<sup>27</sup>.

«Подвергай все сомнению» – известный лозунг Будды, включенный Декартом в культуру новой философии. Но Гаутама превратил свое отрицание в процедуру бесконечного ухода от мира. А софисты сделали сомнение в объективности образов оправданием произвольности своих трактовок.

Декарт же использовал сомнение как исходную операцию для обнаружения несомненных истин. Подобно Сократу и Платону, он искал стабильные, надежные и вечные идеи. Пытался найти, если уж не безграничный платоновский мир идей, то хоть несколько надежных идей, хотя бы одну или две идеи, на которые можно было бы возложить функцию основания реальности. Такого основания, которое бы не «текло» и не «изменялось» в зависимости от кризисов религии или от воли индивидов<sup>28</sup>.

Сомнение Декарта возникло как интериоризированный диалог, как «со-мнение», подобное беседе Сократа с его учениками, подобное спору Аристотеля с Платоном или войне французских католиков с гугенотами. Но этот спор и эта война проходили теперь в «со-знании» одного человека, страдавшего от преследований и католиков, и кальвинистов. Ни в чем другом, кроме отрицающего со-мнения индивида и его рационального мышления, Декарт уже не искал оснований стабильности картины мира.

«**Cogito ergo sum**» – знаменитое начало философии Декарта. «Мышление, следовательно, существование». Формулу Декарта обычно переводят как: «Я мыслю, следовательно, я существую». При этом вносится целый ряд смыслов, казалось бы, бесспорных для современного человека и совпадающих с другими формулами Декарта (мыслить, следовательно, существовать, следовательно, есть мыслящая субстанция, душа, дух)<sup>29</sup>.

Но из наличия cogito еще не вытекает, что обязательно должен быть и субъект, который мыслит. Приписывание любому обнаруженному процессу создающего его субъекта – это произвол, вытекающий из желания философа. Тем более ничем не обосновано убеждение, что этим субъектом являюсь именно я. В какой мере именно я являюсь субъектом «cogito»? Ведь даже если принять правильность приписывания мышлению его субъекта, то, из чего вытекает, что этим субъектом являюсь именно я? Можно предположить, что Некто организует мои мысли, а я существую как арена мышления. Но все это – лишь дополнительные предположения к факту cogito. Если и есть мышление, то сделать его подтверждением какой-либо субстанции крайне нелегко.

<sup>26</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 48

<sup>27</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 98–99.

<sup>28</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 201.

<sup>29</sup> Там же. С. 202–203.

Но Декарту ничего иного не остается, ибо на что-то он должен опираться для построения устойчивой концепции. Оставаться в отрицающей все позиции скептиков, софистов или буддистов, находясь в бурлящем мире Европы XVII в., было уже невозможно. Поэтому, движимый не строгой логикой рационализма, а мотивами охваченного временем европейца, Декарт сконцентрировал основы реальности в *cogito*. В развитии новых представлений о душе Декарт выразил своей концепцией переход от интерпсихических оснований души к интрапсихическим<sup>30</sup>.

Одной из причин логической концентрации основ реальности в *cogito*, пишет **В.К. Шабельников**, была судьба самого Декарта. Подобно Аристотелю, до конца не принимавшемуся ни Грецией, ни Македонией, Декарт не был своим человеком ни в католической, ни в протестантской среде. Для достижения «отрешенности», в которой прозорливый Экхарт увидел условие развития человеческого духа, Декарту не нужно было уходить в лес или в горы, как это делали Гераклит, Гаутама, брахманы и джайны. Декарт хорошо ощущал свою отрешенность в «каменных джунглях» захваченной борьбой Европы. Вокруг него не было ни бескрайних индийских лесов, ни греческих гор и морей, в слиянии с которыми можно было бы найти основание стабильности души. Интериоризация души, уход в себя и поиск основы реальности в *cogito* стали для французского философа своеобразной теоретической нирваной.

Декарт не считал субъектом *cogito* телесную систему человека. Он вводил представление об особой духовной субстанции как мыслящей сущности. И это, несомненно, не есть тело: «Если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть». Мыслит не тело, а человек как «дух, или душа, или разум, или ум». В данном вопросе Декарт был близок к пониманию души и в христианстве, и в платонизме. Но ближе ко второму<sup>31</sup>.

Подобно Платону, Декарт признавал наличие у души **врожденных идей**. Он тоже считал, что вывести всеобщее знание из самого чувственного опыта невозможно. Врожденными, по Декарту, являются не только основные понятия, но и определенные логические связи. Врожденными идеями являются, например, представления о наличии бытия, Бога, числа и длительности, свободной воли, фактов сознания, телесности и структурности тел, а также логические аксиомы – «из ничего не бывает ничего», «нельзя одновременно быть и не быть», «у всякой вещи есть причина», «целое больше части», «сомнение есть акт мышления» и т.п. Декарт выделил десятки таких идей и представлений, которые он считал врожденными и лежащими в основе понимания мира. Это был хотя и ограниченный, но достаточный для начала мышления «мир идей». Дальнейшее зависело от активности индивида.

**Душа** – это активная мыслящая субстанция, и мыслит она непрерывно. Декарт не сенсуалист и не считал ощущения основой реальной картины мира. Он критиковал чувственный опыт за его пассивность, которая может ослаблять активность интеллекта. Ощущения, по Декарту, это не самостоятельная основа знания. Ощущения, скорее, дают человеку представление о звеньях, опосредствующих связи между причинами и следствиями<sup>32</sup>.

В декартовской концепции, отмечает далее **В.К. Шабельников**, разделяются три вида идей: идеи врожденные; идеи, полученные из чувственного опыта; идеи, созданные самим человеком, т.е. произведенные его мыслительной деятельностью. Выделяются, таким образом, три источника идеи: духовная субстанция с ее врожденными идеями; материальный мир, представляющийся через ощущения; и сам индивид как создатель идей<sup>33</sup>.

Помимо протяженности, которую Декарт рассматривает как объективный параметр и даже как атрибут материи, все остальные воспринимаемые качества он считает субъективными: цвет, вкус, запах, осязание и т.д. О субъективном характере этих ощущений говорили многие, даже Демокрит. Декарт же для того и вводит сомнение, чтобы отделить то, что должно считаться субъективным, от того, что с точки зрения интуиции и разума объективно.

Одним из таких объективных оснований мира предстает, по Декарту, **Бог**. Бог необходимо должен существовать как основание мира и гарант правильности человеческого действия, как посредник между человеческим Я и природой. Бог, у Декарта, выполняет вспомогательные функции для согласования индивидуального сознания и действий человека с

<sup>30</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 203.

<sup>31</sup> Там же. С. 203–204.

<sup>32</sup> Там же. С. 204.

<sup>33</sup> Там же. С. 205.

реальностью материального мира. И само существование Бога тоже выводится Декартом из *cogito*, из последовательности логических операций. Из «*cogito ergo sum*» следует другое: «*Deus cogitatur – Deus est*» (Бог мыслим, следовательно, Бог есть).

Относительно идеи Бога в уме, Декарт говорит следующее: «Эта идея, будучи весьма ясной и отчетливой, содержит в себе больше объективной реальности, чем всякая другая, и нет ни одной идеи, которая сама по себе была бы более истинна и менее могла бы быть заподозрена во лжи или заблуждении»<sup>34</sup>.

Вроде бы Декарт ни в чем не отрицает христианскую идею. Однако сама процедура введения в мир Бога и принцип его рационального доказательства ставит Творца в зависимость от мышления человека, в зависимость от его логических операций. И в этом нельзя не увидеть эгоцентрической позиции европейского мыслителя. Бог обосновывается и доказывается как один из объектов мира, вращающегося вокруг *cogito*.

Конечно, и по своей ежедневной активности в мире Бог Декарта предстает в традиции, заложенной Фомой Аквинским и продолженной Николаем Кузанским. Бог лишь задал природе ее законы, а дальше Он уже не вмешивается в течение событий. Бог «установив законы природы, предоставил ее своему течению».

Ограничив функции Бога в управлении миром, Декарт поднял **субъектный статус человека** как выразителя духовной сущности. Душа человека представляет собой самостоятельную субстанцию, в логике которой разворачивается рациональная картина всей реальности. Мышление является основным атрибутом этой духовной субстанции. Кроме того, ограниченность участия Бога в активности человека определяется у Декарта тем, что Бог дал человеку свободную волю<sup>35</sup>.

Но и телесная субстанция тоже движется по своей собственной логике. Здесь тоже действуют свои законы, которые не являются выражением произвольного участия Бога. Основным атрибутом телесной субстанции является ее протяженность. Поэтому нет никакого ничто за пределами этой протяженности, нет пустоты.

**Протяженность** как основное свойство материи позволило Декарту свести физические свойства мира к геометрическим. С одной стороны, этим Декарт воспроизвел древние идеи Пифагора, видевшего в геометрии выражение логики всего мира. С другой стороны, сводя физические свойства к геометрии пространства, Декарт предвосхитил ряд идей физики XX в., в частности теорию относительности А. Эйнштейна. Например, он предсказал не арифметическое сложение движений тел, а также то, что чем быстрее движется тело, тем меньше его изменчивость под влиянием внешних воздействий.

XVII век был веком развития механики. **Механика** позволяла рассчитывать движение тел и конструировать машины. А машины становились все более активным участником человеческой жизни. Помимо того, что механика обеспечивала все нарастающую практическую ценность механизмов, она позволяла объяснять и доказывать целый ряд законов движения без какого-либо участия Бога. Естественно, что Декарт, увидевший Бога за пределы конкретных взаимодействий материальной субстанции, обратился для объяснения логики этих взаимодействий к механике<sup>36</sup>.

Механика рычагов и технических механизмов развивалась и за пределами декартовой философии. Но Декарт сделал иной шаг. Он перенес логику и законы механического движения на устройство тела. Организм животного, а следовательно, и организм человека получили новую интерпретацию своего устройства в соответствии с идеями механики.

Растительная и животная душа, соединенные в единое целое еще Бэконом, предстали в концепции Декарта ареной действия законов механики. Как всякая материальная субстанция, тело человека может двигаться только по законам материального взаимодействия. Декарт представляет растительно-животную душу в виде подвижного тонкого вещества, в виде «животных духов», сравнивая этих духов с «огнями без света», с «легким ветерком, или, вернее, пламенем».

<sup>34</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 205.

<sup>35</sup> Там же. С. 205–206.

<sup>36</sup> Там же. С. 206.

Здесь можно вспомнить и о легких огненных атомах у Демокрита, и об огненной основе души у Гераклита. «**Животные духи**» – это «тела, не имеющие никакого другого свойства, кроме того, что они очень малы и движутся очень быстро, подобно частицам пламени, вылетающим из огня свечи». Физическая основа нервных процессов в виде огненной плазмы или движения электронов представлена в теориях на протяжении более чем двух тысячелетий.

«**Животные духи**» движутся у Декарта как газ или «нежный ветер» по нервам, как по передающим трубкам и воздействуют на работу мышц: «В каждом мускуле имеются небольшие отверстия, через которые эти духи могут перейти из одного в другой»<sup>37</sup>.

Фактически, Декарт вводит этим **концепцию безусловного и условного рефлексов**, ставшую затем объяснительным принципом физиологии мышления и поведения в XVIII–XX вв. Рефлекторный автоматизм Декарт распространил на действия животных, а также на ощущения и эмоции человека. Сегодня трудно спорить с тем, что наши ощущения и эмоции протекают на основе автоматических рефлекторных процессов. Декарт же, кроме всего прочего, обосновал этим наличие у животных ощущений, которые, как он считал, возникают по иной логике, чем разумные мыслительные процессы. В определенном смысле такая точка зрения соответствовала и теологии, опиравшейся на Аристотеля. Уже Фома считал, что животные и ощущают, и обладают смертной частью души. Человек же в сфере своего разума обладает еще и бессмертной душой<sup>38</sup>.

Итак, Декарт принципиально развел **две субстанции**. Дух разумен, способен к мышлению и не имеет протяженности. Телесная же субстанция протяженна, способна ощущать, но не способна мыслить. Психический мир человека загадочно распределяется между этими субстанциями, уповая в своей целостности на Бога, умеющего соединять эти субстанции в непротиворечивой логике совместного движения. Иначе, в схеме декартова дуализма, мысли вообще оторвались бы от чувственного мира. Об этом, конечно, когда-то мечтали и Будда, и Платон, и Плотин. Но для жизни в XVII в. такой полный отрыв души от материального мира был уже не удобен. И Бог спасал Декарта от абсолютно автономного движения мышления.

Не имея такого ограничивающего ее атрибута, как протяженность, мыслящая душа могла бы сосредоточиться, где угодно, в любой точке мира или даже вне него. Но для человека было важно, чтобы душа где-то взаимодействовала с его протяженным телом. Ведь Богу постоянно приходилось согласовывать движения тела с замыслами мысли. А делать это Ему было бы удобнее, если бы душа где-то контактировала с ограниченными размерами тела. Здесь Декарт полагается на данные физиологии о психической значимости мозга и считает, что душа контактирует с телесной субстанцией именно в области эпифиза (*glans pinealis*), т. е. в шишковидной железе мозга<sup>39</sup>.

Задача согласования процессов души и тела облегчалась для Бога еще и тем, что каждая из субстанций, по Декарту, нуждается в участии другой. Тело человека нуждается в душе как в своем руководителе, а душа (почему-то) нуждается в теле человека как в своем вместилище, где она могла бы располагаться.

**Дух, т. е. душа**, воздействует на тело, о чем свидетельствует осмысленное и целенаправленное поведение человека. Но и тело, согласно Декарту, тоже воздействует на духовную субстанцию. Сон, болезнь или голод мешают человеку думать. Декарт приводит даже такие случаи, когда дух и тело борются друг с другом как конфликтующие субстанции. Эта борьба, возникающая из двойственной природы человека, лежит в основе человеческих эмоций (страстей)<sup>40</sup>.

Рассматривая **проблему соединения души и тела в человеке**, Декарт заявляет, что факт взаимодействия этих двух разнородных начал вполне доказывается нашим достоверным опытом. Для объяснения механизма этого взаимодействия он ссылается на шишковидную железу и «животные духи». Хотя душа некоторым образом «соединена со всем телом», однако ее деятельность непосредственно и более всего осуществляется только в одном месте – в той части мозга, где расположена **шишковидная железа**. Весь остальной мозг, как

<sup>37</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 205–207.

<sup>38</sup> Там же. С. 207.

<sup>39</sup> Там же. С. 207–208.

<sup>40</sup> Там же. С. 208.

и сердце, не могут считаться привилегированным местом, где сильнее всего проявляется деятельность души. Обосновывая тезис об особой взаимосвязи шишковидной железы с душой, Декарт ссылается на то, что все прочие части мозга, так же, как и органы чувств, «являются парными». В силу этого от любого предмета мы должны получать двойное изображение, если же душа имеет о предмете не две мысли, а только одну, значит, имеется орган, где два впечатления как бы соединяются в одно. Но другого подобного места в человеческом теле, помимо шишковидной железы, невозможно себе представить. **«Животные духи»** – это мельчайшие частицы крови, циркулирующие от сердца к мозгу и далее – посредством нервов к мышцам. При прохождении через мозг «животные духи» производят многообразные колебания шишковидной железы, оказывая таким путем воздействие на душу. Кроме того, сама душа может вызывать в шишковидной железе своеобразные колебания. В этом случае она определяет направление движения «животных духов», те вызывают сокращения определенных мышц, и, таким образом, душа оказывает влияние на действия тела. Предложенное Декартом решение проблемы взаимодействия духовного и телесного вызвало многочисленные споры и опровержения. Действительно, данное решение представляется совершенно неудовлетворительным, принимая во внимание учение Декарта о качественном различии духовной и телесной субстанций. Остается неясным и сомнительным, каким образом материальная железа могла бы быть соединена с непространственной душой.

Устанавливая «абсолютное отличие» души и тела, Декарт говорит о том, что это различие склоняет к выводу о **бессмертии души**. Тело – делимо, душа – неделима. Тело не мыслит, душа не имеет протяжения. Если же тело и душа противоположны по своей природе, значит, гибель тела вовсе не должна вести к уничтожению души. По мнению французского мыслителя, нельзя обнаружить естественные причины, которые могли бы вызвать уничтожение души после смерти тела. (Правда, он заявляет, что для Бога, конечно же, все возможно, в том числе и прервать существование души, поэтому абсолютно полного доказательства ее бессмертия «естественный разум» предоставить не может. Однако в рамках «естественной философии» все же будет более верным придерживаться заключения о ее бессмертии) В общем же, «ум не представляет какого-то соединения акциденций, но являет собой чистую субстанцию... а что касается тела человека, то оно изменяется хотя бы уже потому, что подвержены изменению формы некоторых его частей. Из этого следует, что тело весьма легко погибает, ум же по самой природе своей бессмертен»<sup>41</sup>.

**3. Декарт считается родоначальником рационалистической философии.** Согласно его мнению, знание должно строиться на непосредственно очевидных данных, на непосредственной интуиции. Из интуиции знание должно выводиться методом логического рассуждения<sup>42</sup>.

В одном из своих произведений Р. Декарт рассуждает о том, как лучше всего добраться до истины. Он считает, что человек с детства впитывает в себя очень многие заблуждения, принимая на веру различные утверждения и идеи. Так что **если хотите найти истину, то для начала надо все подвергнуть сомнению**. Тогда человек легко может усомниться в показаниях своих органов чувств, в правильности логических рассуждений и даже математических доказательств, потому что если Бог сделал человека несовершенным, то и его рассуждения могут содержать ошибки.

Так, подвергнув все сомнению, мы можем прийти к выводу, что нет ни земли, ни неба, ни Бога, ни нашего собственного тела. Но при этом обязательно что-то останется. Что же останется? Останется наше сомнение – верный признак того, что мы мыслим. И вот тогда мы можем утверждать, что существуем, ибо «...мысля, нелепо предполагать несуществующим то, что мыслит». И дальше следует знаменитая декартовская фраза: **«Мыслю, следовательно, существую»** («*Cogito ergo sum*»)<sup>43</sup>.

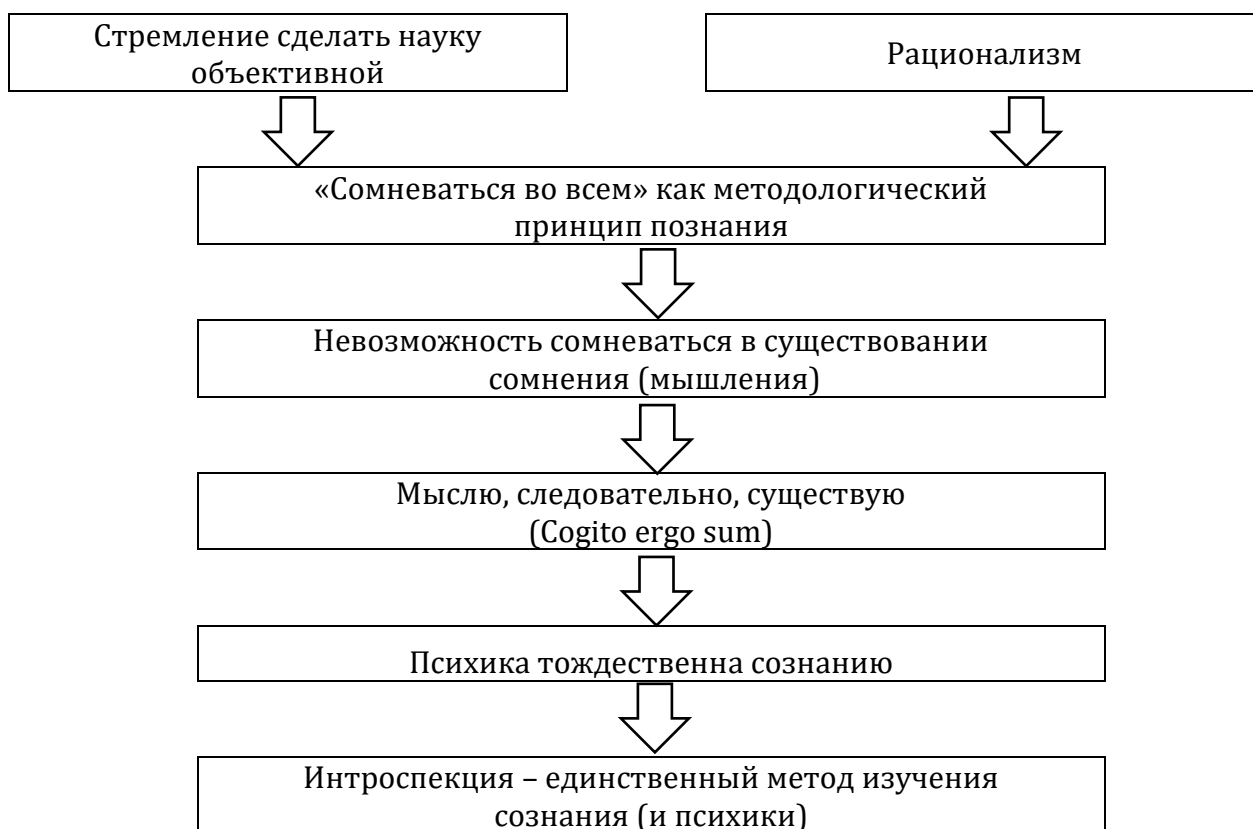
<sup>41</sup> См.: История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 283.

<sup>42</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1 : учебное пособие для вузов. С. 101.

<sup>43</sup> Там же. С. 102.

По Декарту началом всех начал в философии и науке является **сомнение**. Следует сомневаться во всем – естественном и сверхъестественном. Однако никакой скепсис не устоит перед суждением: «Я мыслю». А из этого неумолимо следует, что существует и носитель этого суждения - мыслящий субъект. Отсюда знаменитый Декартов афоризм «*cogito ergo sum*» (мыслю, следовательно, существую). Поскольку же мышление - единственный атрибут души, она всегда мыслит, всегда знает о своих психических содержаниях, зримых изнутри. (Бессознательной психики не существует.) В дальнейшем это «внутреннее зрение» стали называть интроспекцией (видением внутриспсихических «объектов» – образов, умственных действий, волевых актов и др.), а концепцию сознания Декарта – интроспективной<sup>44</sup>.

«Что же такое мысль?» – задает себе дальше вопрос Декарт. И отвечает, что под мышлением он подразумевает «все то, что происходит в нас, все, что мы «воспринимаем непосредственно само собою». И поэтому мыслить значит не только понимать, но и «желать», «вообразать», «чувствовать».



В этих рассуждениях Декарта содержится тот основной постулат, из которого стала исходить психология конца XIX в., – постулат, утверждающий, что **первое, что человек обнаруживает в себе, – это его собственное сознание**. Существование сознания – главный и безусловный факт, и основная задача психологии состоит в том, чтобы подвергнуть анализу состояние и содержание сознания. **Единство души достигалось за счет сознания**, перед внутренним взором которого все психические феномены равны. Тем самым отклонялось принятое ранее разграничение души на различные формы (рациональную, чувствующую, движущую, растительную).

В **новой психологии**, предметом которой становится **сознание, метод интроспекции** («смотрения внутрь») был признан не только главным, но и единственным методом психологии. Объектом интроспекции в психологии Декарта становится личная мысль<sup>45</sup>.

Если Бэкон, отмечает **Т.Д. Марцинковская**, основу достоверности знания связывал с непосредственным чувственным познанием, то для Декарта такой основой стал **разум**. Стремление

<sup>44</sup> См.: Петровский А.В., Ярошевский М.Г. История и теория психологии. Ростов н/Д, 1996. С. 97.

<sup>45</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1 : учебное пособие для вузов. С. 102–103; Boeree George C. History of Psychology. London, 2018. P. 99–101.

сделать науку объективной объединяла позиции этих двух ученых. Если у Бэкона возможность очищения от предрассудков и ложных истин средневековой науки воплотилась в его учении об «идолах», то Декарт выдвинул другой методологический принцип – **сомневаться во всем**. Скепсис Декарта отличался от скепсиса ученых периода античности – он стал средством приобретения достоверных знаний. Если можно сомневаться во всем – в истинности наших чувств, существовании Бога, неба и т.д., не доверять авторитетам, то единственное, что не может вызывать сомнения, так это сам акт сомнения, акт мышления, который доказывает существование нашего «Я», которое сомневается и мыслит. Так, исследуя психологические основы самосознания, Декарт открыл, что утверждение «Я мыслю, следовательно, я существую» является единственным неоспоримым и достоверным. Он сделал вывод о том, что познание духа легче, чем познание тела и окружающего мира, т.е. нет ничего более легкого для познания, чем дух. Утверждение «Я мыслю, следовательно, я существую» стало тем интуитивным, самоочевидным принципом, опираясь на который Декарт построил систему своей науки<sup>46</sup>.

**Рационалистическая позиция Декарта** проявляется и в выборе метода познания. Таким методом, как говорилось выше, он считал рациональную интуицию, или «свет разума». Декарт ввел понятие рациональной интуиции уже в первых своих работах в отличие от понятий страсти, рефлекса, которые им были разработаны уже к концу жизни. Понятие интуиции впервые появилось в работе 20-летнего Декарта «Правила для руководства ума». В этой же работе он дал наиболее ясное и четкое определение интуиции, которое было только дополнено и уточнено в трудах «Рассуждения о методе», «Метафизические размышления», «Начала философии».

Под **интуицией** он понимал «не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильного воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем». Таким образом, критерий истинности интуитивного знания Декарт видел в нем самом, в его легкости и отчетливости, что и делает его надличностным. Декарт подчеркивал, что главное – хоть однажды использовать интуицию, а один раз придя к истине, мы и в дальнейшем ее улавливаем всегда сходным образом, разница лишь в длине пути, если истина сложная. Таким образом, интуитивному познанию можно научиться упражнением, хотя есть люди более и менее одаренные<sup>47</sup>.

Наряду с рациональной интуицией основным методом проверки достоверности полученных знаний Декарт провозгласил **дедукцию** (метод доказательств от общего к частному). При этом интуитивное знание, порожденное естественным светом разума, благодаря своей простоте более достоверно, чем сама дедукция. Мы можем, например, интуитивно мгновенно постичь умом, что треугольник ограничивается тремя линиями, хотя логическое доказательство этого факта заняло бы у нас длительный период времени. Важно помнить, что не из многозначных, а из самых простых и доступных вещей должны выводиться наиболее сокровенные истины. Таким образом, главное требование к интуиции – знания должны быть ясными и отчетливыми и постигаться одновременно, а не последовательно.

Связь с дедукцией нужна была Декарту для того, чтобы показать, что есть много вещей, которые хотя и не самоочевидны, но доступны достоверному познанию, если они выводятся из верных и понятных принципов путем последовательного и нигде не прерывающегося движения мысли при условии интуитивного познания каждого отдельного положения. При этом в дедукции есть движение, или последовательность, которой нет в интуиции, и она не нуждается в очевидности, т.е. принципы познаются интуитивно, а положения – и интуитивно, и при помощи дедукции. Таким образом, **порядок познания**, по мнению Декарта, – постепенно сводить неясные, смутные положения к более простым и затем, исходя из интуитивного понимания простейших, восходить по тем же ступеням к познанию остальных<sup>48</sup>.

Вера Декарта в безграничные возможности **человеческого познания** связана с верой в объективность предложенных им методов интуиции и дедукции, с помощью которых человек

<sup>46</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 113.

<sup>47</sup> Там же. С. 114.

<sup>48</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 114–115; Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 99; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 343–345.



способен достоверно познавать и себя, и окружающий мир, и абстрактные нематериальные понятия. В том случае, если интеллект исследует телесную вещь, ему нужна помощь внешних чувств, чтобы создать ее образ. В этом и состоит роль таких психических процессов, как ощущение, память, воображение. В то же время истинное познание внешнего мира невозможно, если в него не вмешивается **интуиция**; ошибки могут возникнуть из-за того, что человек слишком погружен в свое тело и не в состоянии избавиться от заблуждений, которые оно ему диктует через восприятие<sup>49</sup>.

Но **интелигибельный** (мыслительный, разумный) интеллект, рассматривающий вещь только разумом, вне ее телесности, может ограничиться рассуждением, мышлением. В этом случае память и опыт не только не нужны, но могут принести вред. Вред для познания, по мнению Декарта, может принести и воля, так как она, будучи более обширной, чем ум, распространяется и на вещи, которые человек не постигает.

Таким образом, Декарт, введя **понятие интуиции**, фактически разделил ее на две части, выделив **два вида интуиции** – опытную и идеальную. Этому разделению способствует его идея о том, что хотя только один интеллект способен познать истину, но он прибегает к помощи чувств, воображения и памяти, чтобы не оставлять без употребления ни одно из средств, находящихся в нашем распоряжении.

**Декарт** считал, что всякое переживание может быть схвачено в направленной на него рефлексии со стороны его собственной интуитивной сущности, но не со стороны содержания самого переживания, его значения для субъекта. Значит, у Декарта содержание интуиции направлено не на выражение, а на само выражаемое, в стороне остаются форма, глубина переживания, его интенциональность, т. е. намерения и мотивы человека. Именно эти аспекты интуиции стали предметом исследования в дальнейшем, особенно в российской психологии.

Таким образом, в его интерпретации интуиция оставляет в стороне содержание психической жизни субъекта, так как на первый план выходит то, ЧТО воспринимается, а не КТО воспринимает, какие переживания он по этому поводу испытывает. При исследовании содержания **cogito (я мыслю)** подчеркивается **мыслю**, но не **я**. Поэтому и исчезает **я**, хотя впоследствии именно из этой стороны теории Декарта – мысли о **моем** сознании как обо **мне** – вышел экзистенциализм Хайдеггера и Сартра. Но, сделав таким образом личное самосознание исходной точкой и критерием науки, мы не в силах объяснить себе содержание самого сознания<sup>50</sup>.

Декарт, пишет **Г.Л. Ильин**, признавал существование у человека врожденных идей, которые характеризуются независимостью от внешних предметов, ясностью, отчетливостью, простотой. Высшим врожденным понятием, по его мнению, выступает понятие Бога. Кроме врожденных понятий существуют и врожденные аксиомы, как, например: «две величины, равные третьей, равны между собой». К врожденным Декарт относил также и логические законы.

**Познание**, по Декарту, освещено светом разума, а заблуждение возникает вследствие того, что человек обладает свободной волей, которая представляет собой иррациональное начало в человеке.

В «Рассуждении о методе» Декарт описал те **правила**, которые дают способ достижения наиболее истинного, достоверного познания:

- 1) исходить в своих рассуждениях только из таких положений, которые предстают в уме ясными и отчетливыми и не вызывают никаких сомнений в своей истинности;
- 2) разделять каждую сложную проблему на составляющие ее частные вопросы, чтобы каждую часть в отдельность лучше разрешить;
- 3) в своих рассуждениях стараться переходить от предметов самых простых и легко познаваемых к познанию более сложных вещей, от известного и доказанного – к менее известному и недоказанному;
- 4) стараться не совершать никаких пропусков в своих рассуждениях в процессе логического хода мыслей<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 115.

<sup>50</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 115–116; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 96–98.

<sup>51</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 148–149.

Как пишет Г.В. Гриненко, Декарт полагал, что научное познание мира должно быть основано на использовании строгих методов, что позволит нам перейти от случайного нахождения отдельных истин к их систематическому и целенаправленному «производству» Если Фр. Бэкон основой науки считал опыт, относящийся к предметам внешнего мира, то Декарт основное внимание обращал на деятельность человеческого разума, на поиск правил, по которым должен действовать человеческий ум. В книге «Правила для руководства ума» он предлагает 21 такое правило, в «Рассуждении о методе» сводит их к четырем<sup>52</sup>.

#### Правила для руководства ума

Первое правило	Считать истинами лишь то, что с очевидностью признается мною таковым, т.е. тщательно избегать поспешности и предубежденности и принимать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отчетливо, что ни в коем случае не возбуждает во мне сомнения.
Второе правило	Разделить каждое из рассматриваемых мною затруднений на столько частей, на сколько возможно и сколько требуется для лучшего их разрешения.
Третье правило	Мыслить по порядку, начиная с предметов простых и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных.
Четвертое правило	Составлять всюду настолько полные перечни и такие общие обзоры, чтобы быть уверенным, что ничего не пропустил.

Познавательная деятельность человека согласно Декарту, отмечает **В.В. Соколов**, складывается из **трех классов идей**, роль которых, однако, не одинакова. К одному из них относятся идеи, получаемые каждым человеком извне (*fideae adventitiae*) в результате непрерывных чувственных контактов с вещами и явлениями. Такова идея Солнца, имеющаяся у каждого человека. Вторая разновидность идей образуется в его уме (*ideae a te ipso factae*) на основе идей первого рода. Они могут быть или совсем фантастическими, как идея химеры, или более реалистическими, как идея того же Солнца, которую образует астроном на основе внешней чувственной идеи, но более обоснованно и глубоко, чем обычный человек. Но для процесса познания наиболее важную и даже решающую роль играет третья (ввиду ее важности ее следует считать первой) разновидность идей, которые Декарт и называет врожденными (*fideae innatae*). Это идеи в собственном, сугубо рационалистическом смысле слова<sup>53</sup>.

**4.** К крупнейшим открытиям XVII в. относится открытие **рефлекторной природы поведения**. Понятие о рефлексе впервые сложилось именно в физике Декарта. Оно было призвано **завершить механистическую картину мира**, включив в нее поведение живых существ. Тогдашний уровень знаний о нервной системе не позволил придать рефлекторной гипотезе прочное фактическое основание. Декарт распространил ее на взаимоотношения живых существ с внешним миром, на процесс поведения, открыв тем самым эру внедрения новой детерминистской методологии в самую сложную сферу жизнедеятельности<sup>54</sup>.

Декарт исходил из того, что **взаимодействие организмов с окружающими телами опосредовано нервной машиной**, состоящей из мозга как центра и нервных «трубок», расходящихся радиусами от него. Нервный импульс мыслился как нечто родственное процессу перемещения крови по сосудам.

Предполагалось, что наиболее легкие и подвижные частицы крови («животные духи», как их называл Декарт), отфильтровываясь от остальных, поднимаются, согласно общим правилам механики, к мозгу.

Хотя термин **«рефлекс»** у Декарта отсутствует, основные контуры этого понятия намечены достаточно отчетливо. **Рефлекс означает отражение**. Под ним Декарт понимал отражение «животных духов» от мозга к мышцам по типу отражения светового луча. Появление

<sup>52</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 303.

<sup>53</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 266.

<sup>54</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1 : Учебное пособие для вузов. С. 99.

понятия о рефлексе – результат внедрения в психофизиологию моделей, сложившихся под влиянием принципов оптики и механики<sup>55</sup>.



Согласно Декартовой схеме, внешние предметы действуют на периферическое окончание расположенных внутри нервных «трубок» нервных «нитей», последние, натягиваясь, открывают клапаны отверстий, ведущих из мозга в нервы, по каналам которых «животные духи» устремляются в соответствующие мышцы, которые в результате «надуваются». Тем самым утверждалось, что **первопричина двигательного акта лежит вне его**: то, что происходит «на выходе» этого акта, детерминировано материальными изменениями «на входе». После Декарта среди натуралистов все более прочны становится убеждение, что объяснять нервную деятельность силами души равносильно обращению к этим силам для объяснения работы какого-либо автомата, например, часов<sup>56</sup>.

Поставив вопрос о том, насколько широко простирается возможность моделировать чисто механическими средствами процессы чувствования, памяти и т.д., Декарт приходит к выводу, что **только два признака человеческого поведения не поддаются моделированию: речь и интеллект**<sup>57</sup>.

Важной заслугой Декарта, отмечает **Т.Д. Марцинковская**, стало открытие **рефлекса**. Признавая существование двух независимых субстанций – души и тела, он пришел к выводу, что тело не нуждается в душе как источнике активности. В его теории тело мыслится как машина, функционирующая по законам механики. Источник движения находится не в душе, а в самом теле, в его конструкции, организации, которая «запускается», как любая машина-автомат, внешним толчком. Таким образом, согласно Декарту, душа наделена собственной активностью, направляющей процессы мышления, познания, а основная функция тела – это движение, которое рассматривается как рефлекс. Сам термин **рефлекс** в работах Декарта

<sup>55</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 108–109; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 94–95.

<sup>56</sup> См.: Петровский А.В., Ярошевский М.Г. История и теория психологии. Ростов н/Д, 1996. С. 94–95.

<sup>57</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1 : учебное пособие для вузов. С. 99–100.

отсутствует, но в его описаниях строения и функционирования тела четко прочитываются основные компоненты **рефлекторной дуги**<sup>58</sup>.

Значительное влияние на создание Декартом его теории рефлекса оказало открытие Гарвеем процесса кровообращения. Прохождение **нервного импульса** Декарт мыслил по аналогии с прохождением крови по сосудам. Он считал, что все тело пронизано нервами, берущими свое начало в мозге и идущими ко всем частям тела. **Нервы** он представлял в виде тонких ниточек, окруженных оболочкой, как трубочкой. В этих трубочках помимо ниточек содержатся «животные духи» - наиболее подвижные и легкие частицы крови, которые отфильтровываются от других частиц в мозге (тела, «не имеющие никакого другого свойства, кроме того, что они очень малы и движутся очень быстро»). Через поры в мозге животные духи могут перемещаться в нервы, а из них в мышцы, благодаря чему тело способно совершать разнообразные движения. При внешнем воздействии на нервные окончания натяжение нити открывает клапаны, и животные духи переходят из одной трубочки в другую, направляясь к соответствующей мышце, раздувают ее, заставляя укорачиваться и сокращаться. Таким образом, прослеживая путь, который проходят животные духи по нервам от рецепторов к мозгу, а затем к мышцам, Декарт фактически дал описание рефлекторной дуги. Так с учением Декарта в психологии утвердился новый вид детерминизма – **механистический детерминизм**.

Движением животных духов Декарт объяснял все разнообразие действий, поведения человека. **Движения животных духов** внутри мозга осознаются душой, по его мнению, как ощущения, восприятия и представления. Изменение траектории движения животных духов (следовательно, и вариативность поведения) Декарт объяснял двумя причинами – привычкой, или упражнением, и воздействием души<sup>59</sup>.

Обсуждая возможность изменить течение рефлекса, т.е. возможность обучения и формирования желательного поведения, Декарт использовал понятие **ассоциация**, введенное еще Аристотелем. Однако если у Аристотеля ассоциации связаны прежде всего с работой органов чувств, то Декарт распространяет ассоциации и на поведение, говоря о связи между двумя действиями или действием и образом предмета. Так, выстрел, который приводит к естественному движению – убежать, скрыться, может при обучении изменить свою функцию, например, у солдата стать сигналом к атаке, а у охотничьей собаки – к поиску дичи. Такое изменение поведения не связано с влиянием души и происходит потому, что ассоциации, возникающие в результате упражнения или привычки, деформируют клапаны (поры) мозга в результате натяжения определенных «нитей». Это приводит к нарушению естественного движения животных духов, они перемещаются в новом направлении и попадают в другую мышцу, вызывая соответственно другое движение. Описанные идеи Декарта получили более детальное воплощение в ассоциативной теории Гартли. Эти изменения поведения происходят, как было сказано, без вмешательства души, тогда как воздействие страстей на деятельность связано с активностью души.

**Исследование страстей** было предметом последней работы Декарта «Страсти души», замысел которой возник на основе его переписки с принцессой Елизаветой, проживавшей в эмиграции в Нидерландах. В этой работе Декарт пришел к выводу о том, что существует два вида страстей – активные и страдательные<sup>60</sup>.

**Страдательные состояния или страсти** в его теории рассматриваются как результат взаимодействия с предметами окружающего мира и отождествляются с чувственным познанием. Это ощущения, восприятия, представления, чувства, идеи, которые не исходят из самой души, а привносятся извне и лишь осознаются ею в таком виде, т. е. эти страсти душе навязываются, она их не может изменить. В то же время, составляя одну из сторон взаимодействия человека с внешним миром, страсти как составляющая когнитивной оценки окружающего зависят от точности и истинности этой оценки. Таким образом, как говорилось выше, закладываются основы **когнитивного подхода** к проблеме эмоций<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 116.

<sup>59</sup> Там же. С. 116–117.

<sup>60</sup> Там же. С. 117.

<sup>61</sup> Там же. С. 117–118.

**Активные состояния** Декарт отождествлял с желаниями, которые исходят непосредственно от нашей души и зависят только от нее. Основное назначение или функцию страстей Декарт видит в том, «что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти готовят его тело; так, чувство страха вызывает желание бежать, а чувство отваги – бороться...» Страсти «приучают душу желать признанного природой полезным и никогда не менять своего желания...» В то же время активные страсти могут заставить человека совершать поступки, диктуемые разумом и не связанные с удовлетворением биологически целесообразных желаний. Таким образом, эти страсти представляют собой источник и волевого, и инстинктивного, стремящегося к самосохранению, поведения. Они также отождествляются человеком со стремлениями и аффектами, которые зависят не только от души, но и от тела и служат связующим звеном между ними<sup>62</sup>.

Единственным местом, где душа соединяется с телом, является в концепции Декарта **шишковидная железа (гипофиз)**. Воздействие души на протекание рефлекса заключается в том, что своим желанием она заставляет колебаться железу, направляя перемещение животных духов так, чтобы вызвать нужное действие (поведение), которое соответствует этому желанию. Тем самым душа изменяет направление рефлекса, делая поведение волевым и целенаправленным.

**Теория страстей** служит у Декарта мостом, соединяющим его учение о душе и учение о нравственности. Декарт считал этику «высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости». Поэтому можно считать закономерным обращение к этической проблематике именно в его последней работе. Выделяя шесть первичных страстей – удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль, Декарт считал все остальные страсти производными от них либо их разновидностями<sup>63</sup>.

Он подчеркивал, что возникновение и проявление страстей не зависят от непосредственных волевых усилий и желаний человека. Но душа, какой бы слабой она ни была, в состоянии косвенно повлиять на страсти. Так, чтобы подавить в себе страх и проявить храбрость, человеку недостаточно иметь одно только желание. Но воля может сдерживать те движения тела, которые способна вызвать страсть (например, помешать бегству при страхе). Однако, как писал Декарт, «силы души без познания истины недостаточно». Поэтому в промежутках между приступами страха воля и разум принимают меры к тому, чтобы понять причину страха и сделать его новый приступ менее опасным. Вместо того чтобы побеждать одну страсть другой, что было бы только мнимой свободой, а в действительности означало бы постоянное рабство, **душа** должна бороться со страстями собственным оружием, т. е. твердыми правилами, основанными на верном понимании добра и зла. Воля побеждает аффекты ясным и отчетливым знанием, которое показывает, какое обманчивое значение получают вещи при страстном возбуждении, открывая настоящую цену окружающих предметов. В своих письмах к принцессе Елизавете о счастливой жизни и к королеве Христине о любви и вечном благе Декарт постоянно возвращался к мысли о том, что цель человеческих стремлений состоит в покое совести, достигаемом только решением воли жить добродетельно, в согласии с самим собой. Таким образом, мудрость состоит в том, чтобы выполнять то, что признано за лучшее, добродетель – в твердости, а грех – в непостоянстве.

**Этические воззрения Декарта** тесно связаны с его теорией познания. Добродетель одновременно является истиной. Если человек в своих решениях и поступках исходит из познания истины, истинных суждений и твердо следует им, он может быть уверен в том, что ему не придется раскаиваться или сожалеть о последствиях. Такой человек обретает господство над своими страстями и живет, следуя добродетели. Центральная идея этики Декарта – господство над человеческими страстями – и рекомендуемые им средства борьбы со страстями во многом перекликаются с нравственным учением стоиков. Однако Декарт, в отличие от стоиков, не считал страсти как таковые злом и **предостерегал** лишь **от их** крайностей и неправильного применения. Важным различием в их позициях было и то, что само познание у Декарта становилось нравственной деятельностью, а истина и добро – тождественными

<sup>62</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 117–118.

<sup>63</sup> Там же. С. 118.

понятиями. Одна и та же единая душа познает сначала истину, свободно избегая опрометчивых суждений, чтобы затем в нравственном поведении действовать согласно с ней<sup>64</sup>.

Согласно Декарту, пишет **В.В. Константинов**, человек отличается от животного тем, что Бог соединил в нем душу и тело. Однако этот вывод сразу ставил проблему связи двух независимых субстанций.

Как в человеке соединяются дух и тело?

Решая этот вопрос, **Декарт** выдвигает **учение о психофизическом взаимодействии**. Согласно этому учению, телесное и душевное, сосуществуя в человеке независимо друг от друга, могут вступать во взаимодействие. Взаимодействие души и тела осуществляется в органе местопребывания мыслящей субстанции – *шишковидной железе*, которая находится в центре мозга. Движения животных духов в мозгу затрагивают шишковидную железу, приводят ее в колебания и тем самым производят изменения в состояниях духовной субстанции в форме осознания. Имеет место и обратное **влияние**<sup>65</sup>.

*Чувственная сфера*

Продуктами взаимодействия души и тела являются **страсти души**. Страсти – это страдательное состояние души, они являются результатом переживания движения животных духов, вызванных внешними причинами.

К чистым же душевным актам относятся, кроме мышления, волевые побуждения и произвольные движения, и действия.

*Поведенческий уровень*

В поведении и деятельности человека выделяются три уровня:

- первый связан с протеканием безусловно-рефлекторных актов, когда животные духи при своем движении не затрагивают шишковидной железы;
- второй уровень составляют страсти души или восприятия как результат действия внешних раздражителей;
- третий уровень – чистое мышление и воля, созерцание высших врожденных идей и осуществление произвольных **актов**<sup>66</sup>.

Страсти души – одна из основных проблем (ей посвящен трактат «Страсти души»), так как это проблема соотношения двух субстанций: души и тела, а также страстей и отношения к ним мышления и воли.

С одной стороны, к страстям Декарт относил «все виды восприятий и знаний», с другой – определял страсти как «душевные движения», включая все познавательные процессы, кроме чистого мышления: ощущения, восприятия, представления, память, воображение, образное мышление, а также эмоции и аффекты.

Исходная форма познавательных процессов – ощущения, из них вырастают восприятия, представления, память и воображение. Познавательные процессы связаны с телесными проявлениями.

*Ощущения*

Механизм зрительных и слуховых ощущений, восприятий представляется следующим образом.

Раздражители частиц воздуха и света попадают в органы чувств через животные духи воздействия распространяются на шишковидную железу. Прикосновение животных духов к душе сопровождается осознанием.

Кроме внешних ощущений Декарт впервые выделяет внутренние ощущения (голод, жажду, **боль**)<sup>67</sup>.

На основе ощущений и восприятий возникают память, представления и воображение. Память являет собой образы, связанные с движением животных духов по тем путям, по которым они проходили раньше. При воображении происходит перекомбинирование и смешение путей, в результате чего возникают новые образы.

**Эмоции** относятся к страстям души, чистых, свободных от телесных состояний эмоций нет. Всякое эмоциональное переживание сопровождается телесными переменами. Возникновение

<sup>64</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 119.

<sup>65</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 192.

<sup>66</sup> Там же. С. 192–193.

<sup>67</sup> Там же. С. 193.

положительных и отрицательных аффектов связано с влиянием животных духов на сердечную деятельность: расширяя или сжимая сердце, они тем самым облегчают или затрудняют его работу. Облегчающее воздействие животных духов на сердце вызывает положительные эмоции, затруднения в работе сердца дают отрицательные аффекты. Среди всего многообразия эмоций и аффектов Декартом выделялось шесть основных: удивление, любовь, ненависть, печаль, желание, радость. Остальная гамма эмоциональных состояний и чувств происходит из этих шести.

Как продукты взаимодействия души и тела, эмоции и чувства человека могут помогать или мешать мышлению. В одних случаях страсти полезны для познания, в других – приводят к заблуждениям.

Декарт предполагает **два пути умерения страстей:**

- переход к каким-либо другим видам деятельности;
- рациональный путь снятия напряжений, логическое обоснование несостоятельности возникшего аффекта.

Касаясь общих понятий и чистого мышления, Декарт показывает специфику понятий в отличие от образов. Чувствам не все доступно, их возможности ограничены, и только мышление проникает в сущность вещей<sup>68</sup>.

Декарт был убежден, отмечает **Г.Л. Ильин**, что человек представляет собой машину, своеобразную, но все-таки машину, лишенную какой бы то ни было души, ни растительной, ни чувствующей. Действия человека в своей произвольной, безусловно-рефлекторной форме подобны действиям животного.

Одним из проявлений механистического подхода к человеку явилось учение Декарта о страстях. Философ рассматривал страсти больше с физиологической точки зрения, считая, что страсти отражают те или иные действия человеческого тела. Все многообразие человеческих страстей он свел к шести основным: удивлению, любви, ненависти, желанию, радости и печали.

Освобождение живого тела от души было поворотным событием в научных поисках реальных причин всего, что совершается в живых системах, в том числе возникающих в них психических эффектов (ощущений, восприятий, эмоций). При этом Декарт полагал, что не только тело освобождено от души, но и душа (психика) в ее высших проявлениях свободна от тела. Тело может только двигаться, душа – только мыслить. Принцип работы тела – рефлекс. Принцип работы души – рефлексия (от лат. «обращение назад»). В первом случае мозг отражает внешние толчки; во втором – сознание отражает собственные мысли, идеи.

Решая **психофизиологическую проблему соотношения духовного и телесного**, Декарт признавал независимость первого от второго. Для Декарта мыслительное, интеллектуальное являлось единственно истинным, начальным и преобладающим<sup>69</sup>.

**Мортон Хант** отмечает, что Р. Декарт явился автором механико-гидравлической теории человеческого поведения. Жидкость, наполняющую сосуды и полости мозга (сегодня мы называем ее спинномозговой жидкостью), Декарт счел **«жизненными духами»**, чистейшим компонентом крови, более грубые частицы которой отфильтровываются мелкими артериями перед попаданием в мозг. (Такова была модификация Декартом греческого представления о том, что «пневма» – воздух – является важнейшей субстанцией души, циркулирующей по нервной системе.) Поскольку нервная система расходится от мозга ко всем частям тела, «жизненные духи» должны истекать из мозга по нервам (которые Декарт, как и греки, считал полыми: микроскоп тогда еще не существовал) и, достигнув мышц, заставляя их напрягаться и двигаться<sup>70</sup>.

Декарт полагал, что движение **«жизненных духов»** также лежит в основе пищеварения, циркуляции крови, потоотделения и некоторых психических функций – сенсорных ощущений, желаний и страстей и даже памяти. Последнюю, хоть и кажущуюся функцией разума, Декарт объяснял в механических терминах. Так же как дырочки в ткани, проделанные иглой, сохраняются, когда игла извлечена, повторяющийся опыт оставляет в мозгу поры, открытые для протекания через них «жизненных духов». Таким образом, Декарт отвергал теорию Фомы Аквинского (заимствованную у Аристотеля) о «растительных»,

<sup>68</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 194.

<sup>69</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 148.

<sup>70</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 87.

«чувственных» и «разумных» функциях души: в системе Декарта он и чисто рациональны; все остальные функции принадлежат телу.

Какой бы ошибочной ни была **механико-гидравлическая теория Декарта** в деталях, впечатляет ее близость к истине в главном; управление мышцами приписывается импульсам, передающимся из мозга по двигательным нервам. Еще большее впечатление производит другая догадка Декарта. Он задал себе вопрос о том, что вызывает истечение «жизненных духов» к мышцам; здесь он снова использовал аналогию с автоматами в королевских садах, которые приводились в действие, когда посетитель наступал на скрытую педаль и тем самым включал подачу воды. Декарт предположил, что в живых существах ту же роль играют сенсорные стимулы: они создают давление на органы чувств, и это давление, переданное по нервам в мозг, открывает определенные клапаны, тем самым вызывая то или иное действие тела. Таким образом, Декарт первым описал то, что впоследствии стали называть рефлексом: специфический внешний стимул заставляет организм определенным образом реагировать<sup>71</sup>.

Однако механико-гидравлическая теория не объясняла сознания, мышления, воли. Эти высшие психические функции, как считал Декарт, должны быть функциями души (или разума). Откуда мыслящая душа черпает информацию и идеи? Декарт утверждал, что, когда душа сосуществует с телом при жизни, некоторые идеи она получает через восприятие, страсти и память тела, а из хранящихся в памяти сенсорных ощущений возникают другие – воображаемые объекты, сновидения и тому подобное. Однако самые важные идеи не могут иметь таких источников, потому что хотя человек осознает собственное мышление и благодаря этому знает о существовании своей души, он никогда сенсорно души не ощущает. Идея души должна быть частью души как таковой. Аналогичным образом такие абстрактны; понятия, как «совершенство», «субстанция», «качество», «единство», «бесконечность» и геометрические аксиомы представлялись Декарту независимыми от чувственного восприятия и поэтому должны были происходить из самой души, т.е. являться врожденным<sup>72</sup>.

Исследование страстей было предметом последней работы Декарта **«Страсти души»**. В этой работе он пришел к выводу о том, что существует два вида страстей – страдательные и активные.

Страдательные состояния, или страсти, в его теории рассматриваются как результат взаимодействия с предметами окружающего мира и отождествляются с чувственным познанием. Это ощущения, восприятия, представления, чувства и т.д., которые не исходят из самой души, а привносятся извне и лишь осознаются ею в таком виде, т.е. эти страсти души навязываются, она их не может изменить.

Активные состояния Декарт отождествлял с желаниями, которые исходят непосредственно от души и зависят только от нее. Основное назначение или функцию страстей Декарт видит в том, что они побуждают душу человека желать того, к чему эти страсти готовят его тело; так, чувство страха вызывает желание бежать, а чувство отваги – бороться. Страсти приучают душу желать признанного природой полезным и никогда не менять своего желания. В то же время активные страсти могут заставить человека совершать поступки, диктуемые разумом и не связанные с удовлетворением биологически целесообразных желаний. Таким образом, эти страсти представляют собой источник и волевого, и инстинктивного, стремящегося к самосохранению, поведения. Они также отождествляются человеком со стремлениями и аффектами, которые зависят не только от души, но и от тела и служат связующим звеном между ними.

Единственным местом, где душа соединяется с телом, является у человека **шишковидная железа (гипофиз)**. Воздействие души на протекание рефлекса заключается в том, что своим желанием она заставляет колебаться железу, чтобы вызвать нужное действие (поведение), которое соответствует этому желанию. Тем самым душа изменяет направление рефлекса, делая поведение волевым и целенаправленным<sup>73</sup>.

**Теория страстей** служит у Декарта мостом, соединяющим его учение о душе и учение о нравственности. Декарт считал этику «высочайшей» наукой, которая предполагает полное

<sup>71</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 87–88.

<sup>72</sup> Там же. С. 88.

<sup>73</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 182; Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P.140–145.



знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости. Поэтому можно считать закономерным обращение к этической проблематике именно в его последней работе. Выделяя шесть первичных страстей – удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль, Декарт считал все остальные страсти производными от них либо их разновидностями.

Он подчеркивал, что возникновение и проявление страстей не зависит от непосредственных волевых усилий и желаний человека. Но душа, какой бы слабой она ни была, в состоянии косвенно повлиять на страсти. Так, чтобы подавить в себе страх и проявить храбрость, человеку недостаточно иметь одно только желание. Но воля может сдерживать те движения тела, которые способна вызвать страсть (например, помешать бегству при страхе). Однако, как считал Декарт, «силы души» без познания истины недостаточно. Поэтому между приступами страха воля и разум принимают меры к тому, чтобы понять причину страха и сделать его новый приступ менее опасным. Вместо того чтобы побеждать одну страсть другой, что было бы только мнимой свободой, а в действительности обозначал бы постоянное рабство, душа должна бороться со страстями собственным оружием, т.е. твердыми правилами, основанными на верном понимании добра и зла. Воля побеждает аффекты ясным и отчетливым знанием, которое показывает, какое обманчивое значение получают вещи при страстном возбуждении, открывая настоящую суть окружающих предметов. Цель человеческих стремлений, по Декарту, состоит в покое совести, достигаемом только решением воли жить добродетельно, в согласии с самим собой. Мудрость в том, чтобы выполнять то, что признано за лучшее, добродетель – в твердости, а грех – в непостоянстве<sup>74</sup>.

**Центральная идея этики Декарта** – господство над человеческими страстями, и рекомендуемые им средства борьбы со страстями во многом перекликаются с нравственным учением стоиков. Однако Декарт в отличие от стоиков не считал страсти как таковые злом и предостерегал лишь от их крайностей и неправильного применения. Важным различием в их позициях было и то, что само познание у Декарта становилось нравственной деятельностью, а истина и добро – тождественными понятиями. Одна и та же душа познает сначала истину, свободно избегая опрометчивых суждений, чтобы затем в нравственном поведении действовать согласно с ней.

**Этика.** Этические воззрения Декарта также строятся на базе рационализма: задача мыслящего человека состоит в том, чтобы укрепить власть разума над тиранией чувств. В работе «Страсти души» он сформулировал свои основные правила морали (максимы)<sup>75</sup>.

#### Правила морали

Первое правило	Подчинение законам и обычаям моей страны, уважение к религии, под сенью которой Бог дал мне милость получить образование, начиная с самого раннего возраста направлял меня во всех делах в соответствии с наиболее умеренными взглядами, далекими от каких-либо крайностей, повсеместно принятыми и распространенными среди людей, в обществе которых мне приходилось жить.
Второе правило	Твердость, решимость и упорное следование избранным позициям, даже если они вызывают сомнение, как если бы они были надежнейшими.
Третье правило	Побеждать, скорее, себя самого, нежели судьбу, и менять, скорее, свои желания, чем мировой порядок; верить, что нет ничего, что было бы целиком в нашей власти, за исключением наших мыслей.
Четвертое правило	Употребить всю мою жизнь на культивирование разума и, насколько возможно, продвигаться вперед в познании истины, следуя методу, который я сам себе предписал.

**Значение Декарта** для развития современной науки и философии огромно. Кроме того, что он утвердил «новые принципы философии», способствовал развитию ряда специальных научных дисциплин - математики, аналитической геометрии, оптики. Его идеи, относящиеся к области естественных наук, повлияли на развитие как философского, так и естественнонаучного мышления.

<sup>74</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 182–183.

<sup>75</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 305.

Начиная с Декарта, новая ориентация философской мысли, в которой центральное место занимают мысль и сам человек, обретает классически ясный характер. Философия Декарта наиболее чутко отреагировала на изменения в мировоззрении человека Нового времени и выразила дух эпохи. Философ сделал мысль бытием, а творцом мысли объявил человека. Бытие стало субъективным: оно трансформировалось человекообразное бытие, определяемое человеческими способностями<sup>76</sup>.

### Значение идей Р. Декарта:

- проблема души и тела решается Декартом с дуалистических позиций. Душа и тело выступают как две независимые субстанции. Функционирование тела подчинено законам механики, душа же божественного происхождения сводится к сознанию;
- выдвинута идея рефлекторного учения, которая привела к отказу от представлений о душе как об особой организующей и управляющей поведением человека и животных сущности. То, что раньше, начиная с Аристотеля, называли растительной и животной душой, стало выступать как действие рефлекторной машины, телесного организма, устроенного и работающего по законам механики. Эта новая точка зрения ориентировала исследователей на объективное изучение природы души;
- новое содержание вкладывалось в понятие души, или психического. Психическое сводится к сознанию и самосознанию. Психология, начиная с Декарта, начинает трактоваться как наука не о душе, а о сознании. В качестве ведущего способа познания психического провозглашалась рефлексивная деятельность человека, или интроспекция<sup>77</sup>.

Девять десятых тех людей, с которыми мы встречаемся, являются тем, что они есть, – добрыми или злыми, полезными или бесполезными – благодаря **воспитанию**.

**Разум** – это зажигательное стекло, которое, воспламеняя, само остается холодным.

*Рене Декарт*



**Судьба учения.** Разнообразные идеи Декарта оказали весьма существенное влияние на развитие всей последующей западной философии. Так, дуализм Декарта получил развитие в

<sup>76</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 183.

<sup>77</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 194–195

особом течении – окказионализме, но не был принят другими философами – даже Спинозой, которой считал себя учеником Декарта. Заложенные в учении Декарта основы деизма и механицизма активнейшим образом развивались в учении Ньютона, а позднее и многими просветителями. Рационализм Декарта лег в основу всего рационализма Нового времени, но уже в конце XVII в. в философии зарождается противоположное ему учение – сенсуализм<sup>78</sup>.

Мы можем увидеть, подчеркивает **А.М. Руденко**, что Декарт в какой-то степени является продолжателем платонизма в новой европейской философии и, как и Платон, не лишен ошибочных выводов в своих рассуждениях. Бесспорно, вдумчивое чтение этих рассуждений Декарта наглядно выявляет ряд ложных тезисов и логических ошибок. Например, нельзя утверждать, что поскольку чувства нас иногда обманывают, то нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется. Несмотря на то, что чувства иногда нас обманывают, они, являясь своеобразным барометром психики, по большей части приносят нам истинную информацию о мире, мобилизуя наши энергетические ресурсы. Должна показаться довольно наивной современному читателю и такая аргументация: раз некоторые представления бодрствующего сознания мы видим также во сне, и они не соответствуют действительности, то и бодрствующему сознанию не стоит доверять. Одно нельзя выводить из другого, нельзя перестать доверять реальности только потому, что мы видим сновидения. Неслучайно Макс Шелер в работе «Положение человека в космосе» не раз будет критиковать Декарта и считать его учение источником самых больших заблуждений в европейской мысли.

Но как бы ни заблуждался Декарт, именно с его именем связано изменение представления о предмете психологии, так как он, объявив человеческий разум и прежде всего сознание критерием истинности существования человека, обратил пристальное внимание философов и ученых на эту проблему. С философии Декарта начинается принципиально новое понимание души: душа (психика) – это внутренний мир самонаблюдения, бытие, открытое только самому носителю, но никому другому, мир сознания и самосознания<sup>79</sup>.

**Работы Декарта** послужили мощным катализатором для целого ряда течений, впоследствии сыгравших существенную роль в истории психологии. Огромное значение имеют его механистическая концепция тела, теория рефлексов, представления о взаимодействии души и тела. Декарт впервые попытался применить механистическую концепцию к пониманию функционирования тела человека. Понятно, что в соответствии с общим механистическим духом эпохи, вскоре нашлись исследователи, попытавшиеся с механистических позиций истолковать и работу человеческого ума<sup>80</sup>.

Таким образом, подчеркивают **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, Декарт, продолжая линию средневековых реалистов, утверждает раздельность свойств души и тела. Кроме того, ограничивая деятельность души мышлением и волей, формулирует новый предмет психологии – сознание – за счет расширенных определений мышления и воли и отличая человека от животных именно способностью к осознанию. Большинство психических процессов Декарт относит к страстям души – полю взаимодействия души и тела, причем в этом случае тело воздействует на душу. Без продуцируемой активности души тело действует по принципам механики, что обуславливается его строением.

В области гносеологии Декарт – последовательный рационалист, считающий, что к истине можно прийти только путем разума, действующего дедуктивным способом. Потенциал любого мышления заложен Богом с помощью врожденных идей.

Декарт заложил основы рационализма как способа познания бытия, а также по-новому определил предмет психологии, с которым она выделится в самостоятельную научную область<sup>81</sup>.

Он стал, отмечает **Г.Л. Ильин**, создателем современной алгебры и аналитической геометрии и одним из создателей механики. Он считал, что все науки должны быть подчинены математике.

Декарт стремился построить научное знание в рациональном, систематическом виде, а это возможно только, если оно будет воздвигнуто на очевидном и достоверном утверждении.

<sup>78</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 305, 307.

<sup>79</sup> См.: Руденко А.М. История психологии в схемах и таблицах. Ростов н/Д, 2015. С. 26–27.

<sup>80</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 51.

<sup>81</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 100.

Таким утверждением Декарт считал суждение: «Я мыслю, следовательно, существую» (Cogito, ergo sum). Декарт полагал, что все необходимо подвергать сомнению, так как сомневаться можно во всем, кроме мышления.

Даже мысли ошибочны, все равно человек размышляет, когда они приходят к нему. Декарт использовал термин «мышление», чтобы охватить всю сознательную духовную деятельность. Философ считал, что поскольку мышление – единственный атрибут души, она мыслит всегда, всегда знает о своем психическом содержании, зримом изнутри; бессознательной психики не существует<sup>82</sup>.

«Cogito» Декарта тесным образом связано с развитием прежде всего математики, естествознания. Декарт утверждал, что лишь арифметика и геометрия содержат нечто достоверное и несомненное. И во сне и наяву, говорил он, два плюс три всегда равняется пяти, а прямоугольник имеет не больше четырех сторон. Невозможно, чтобы такие очевидные истины подвергались сомнению. Так философ пришел к понятию «врожденные идеи»<sup>83</sup>.

Учение Декарта и различные направления в философии, развивавшие его идеи, получили название картезианство (от латинизированной формы имени – Картезий), а соответствующее научное мировоззрение – картезианской наукой, основными методологическими принципами которой являются следующие положения:

- общие законы значимы для всех и всегда;
- научное знание нейтрально по отношению к этике, политике;
- субъект, сознание качественно отличны от объекта, природы, их противостояние – условие объективности познания;
- знание дает власть над природой<sup>84</sup>.

Этот идеал научной рациональности представлен в работах и методах исследования Ф. Бэкона, Р. Декарта, Г. Галилея, И. Ньютона, Г. Лейбница, И. Канта и других ученых и философов. Представление о природе как о гигантском часовом механизме лежало в основе научного мировоззрения, которое принято называть механистическим.

Любой, кто получил хоть какое-то образование, отмечает **Мортон Хант**, знает, что Рене Декарт является одним из самых влиятельных философов современности, изобретателем аналитической геометрии, выдающимся физиком. Немногие, однако, понимают, что он был, по словам историка психологии Роберта Уотсона, «первым великим психологом нового времени». Правда, добавляет Уотсон, «это не означает, что он был первым современным психологом. В отличие от некоторых своих современников, он все еще делал метафизические заключения, и вследствие этого его психология подчинялась его философии». Тем не менее Декарт был первым со времен Аристотеля, кто разработал новую психологию<sup>85</sup>.

Но как бы ни заблуждался Декарт, отмечает **А.М. Руденко**, именно с его именем связано изменение представления о предмете психологии, так как им, объявив человеческий разум и прежде всего сознание критерием истинности существования человека, обратил внимание философов и ученых на эту проблему. С философии Декарта начинается принципиально новое понимание души: душа (психика) – это внутренний мир самонаблюдения, бытие, открытое только самому носителю, но никому другому, мир сознания и самосознания<sup>86</sup>.

Разуму, отмечает **Даниел Робинсон**, Декарт приписывает то, что непостижимо в телах: мысль. Он разделяет мысли на те, которые побуждают к волевым действиям, и те, которые ответственны за чувства. Большая часть наших восприятий – это результаты воздействия внешних объектов на чувствующие нервы, и многие наши чувства, такие, как тепло, холод, боль и голод, можно также соотнести с похожими нервными механизмами. Однако наши эмоциональные переживания, которые могут возникать без какого-либо внешнего стимула, и наши размышления об этих чувствованиях не могут существовать единственно в телах и поэтому не могут быть отнесены просто к нашим собственным телам. Они находятся в области души, которая, хотя сама и не является телом, соединена как некоторая первопричина с каждой частью тела.

<sup>82</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 146–147.

<sup>83</sup> Там же. С. 147.

<sup>84</sup> Там же. С. 149.

<sup>85</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 83.

<sup>86</sup> См.: Руденко А. М. История психологии в схемах и таблицах. Ростов н/Д, 2015. С. 27.

Когда тело умирает, душа удаляется. Но пока тело живет, воля души воздействует на тело своей способностью управлять потоком животных духов, движущихся от мозга ко всем нервам, ассоциированным с переживаниями, действиями и ощущениями. Наилучшее из предположений Декарта – о том, что местоположением этого контроля является шишковидная железа, которая, в отличие от других структур мозга, не дублируется на каждой стороне и удобно размещена в центре мозга. Индивидуумы различаются отчасти из-за того, что различается их мозг, но во всех случаях страсти обусловлены потоком животных духов, содержащихся в желудочках мозга. Способность души направлять эти духи становится возможной единственно в силу ее желания так поступать. Благодаря Богу ее воля свободна. Декарт приводит показательный пример: *«Если мы видим какое-нибудь животное, направляющееся к нам, то свет, отраженный от его тела, создает два его изображения, по одному в каждом из наших глаз; эти два изображения посредством зрительных нервов образуют два других – на внутренней поверхности мозга... Затем изображения лучеобразно проходят к маленькой железе, окруженной духами... Два изображения, находящиеся в мозгу, образуют в железе одно, а железа, непосредственно воздействуя на душу, передает ей образ этого животного... Воздействие, оказываемое на железу присутствием устрашающего предмета, у одних людей вызывает страх, а у других может вызвать мужество и смелость... устройство мозга у людей неодинаково»<sup>87</sup>.*

В этом отрывке Декарт вводит понятие рефлекса, которое овладеет учеными умами восемнадцатого столетия во всей Европе. Его собственное нежелание включить душу в это чисто материалистическое объяснение ощущения и поведения не сохранится у многих из его выдающихся последователей в более либеральный период. Тем не менее именно Декарт впервые попытался возвести биологию на том же математическом основании, которое Кеплер построил для астрономии. Именно Декарт настаивал на включении поведения всех животных и большей части человеческого поведения в контекст естественной науки. Более того, именно Декарт советовал нам отказаться от поиска конечных причин Аристотеля, развивать разум вместо слепой веры, верить в то, что для нас несомненно: в наши собственные мысли<sup>88</sup>.

**Его прямой вклад в психологию был впечатляющим.** Материалистическая сторона его дуализма является краеугольным камнем современной нейропсихологии. Его влиятельные работы относительно рефлекторных связей между ощущением и действием положили начало тому направлению работ, которое кульминировало в исследованиях и теории Ивана Павлова. Его Метод, вариант которого разделялся Галилеем, спас науку от тщетного ритуала собирания фактов, которого требовал Новый Органон Бэкона. Представляя мысли и определенные виды чувств как отличительные свойства человеческих существ, он подготовил путь для развития экспериментальной психологии сознания, официально учрежденной Вундтом в девятнадцатом столетии.

Косвенное влияние Декарта на психологию чувствуется по тому воздействию, которое его работы оказали на более поздних критиков эмпирической традиции. Именно позиция Декарта по вопросу о врожденных идеях отмечает точку расхождения между (британской) эмпирической и (континентальной) рационалистической школами. Но даже Локк при обсуждении интуиции, воображения, аксиоматической природы нравственных предписаний и реальности идей, даже Локк – эмпирик в своей борьбе со скептиками – заимствует из рационализма больше, чем отвергает. В области спекулятивной науки и психологии Декарт находится, причем уже долго, на переднем фронте. Он не был анти-эмпириком; он был всего лишь не только эмпириком. Он не был материалистом; он был просто не только материалистом. Поэтому намного проще подвергнуть сомнению то или иное из его утверждений, чем избежать его присутствия даже сейчас, через три столетия после его смерти<sup>89</sup>.

Воздействие на мышление, которое оказало учение Декарта в целом, приняло форму тщательно проработанного «картезианства», против которого столь неустанно боролись философы восемнадцатого столетия. Внешне война против картезианства обычно сосредоточивалась на его физике, которая после осознания достижений Ньютона была оценена как ошибочная, если не нелепая. Сравнивая Ньютона и Декарта, философы утверждали, что основное

<sup>87</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 296.

<sup>88</sup> Там же. С. 297.

<sup>89</sup> Там же. С. 297–298.

различие состояло в методе. Они полагали, что Ньютон преуспел, поскольку он опирался на свидетельство непосредственного опыта. Декарт потерпел неудачу, так как он доверительно отнесся к утонченному рационализму «схоластов». Более того, высказывание Ньютона «*Hypotheses non fingo*» затруднило обнаружение комментаторами восемнадцатого столетия фундаментального расхождения Ньютона и Бэкона по вопросу философии науки. Локк, Рид, Юм и большая часть французских эмпириков, обсуждая подлинный метод философствования, явным образом соединяли Ньютона и Бэкона. С этой позиции наука и философия одинаковы: они ищут истину, ограничивая себя наблюдением и экспериментом и противостоя соблазну рационализировать природу<sup>90</sup>.

Декарт, отмечает **В.В. Соколов**, впервые в истории науки открыл механизм ответных реакций живого организма на факты раздражения его органов чувств, каждодневно производимые предметами и явлениями окружающей среды. Этот механизм складывается из движения животных (или жизненных) духов – мельчайших частиц крови, курсирующих в нервных «трубках», поднимающихся к мозгу и объясняющих движение мускулов человеческого тела. При всей наивности и даже примитивности физиологических представлений Декарта с точки зрения новейшей физиологии невозможно не увидеть в них эпохального научного открытия – безусловно-рефлекторных реакций животного и человеческого организма. На это прямо указывал великий русский физиолог И.П. Павлов, считавший Декарта своим отдаленным предшественником<sup>91</sup>.

Все сказанное делает закономерным основной тезис картезианской физиологии – тезис, согласно которому животный организм, лишенный как растительной, так и чувствующей души, лишенный каких бы то ни было «тайных свойств», «субстанциальных качеств», представляет собой только Механизм, своеобразную машину.

Другое проявление той же материалистической тенденции Декарта в объяснении им человеческой психики составляет его учение о страстях. Со времен поздней античности они считались результатом действия души, явлением преимущественно нравственного порядка, от телесных факторов совершенно независимым. Декарт же внес в рассмотрение страстей значительный момент физиологии, в силу которого аффективные состояния души отражают те или иные действия тела. При этом чем ниже сфера психической деятельности, тем больше ее зависимость от соответствующих действий тела. В этом контексте Декарт свел свое бесконечно сложное разнообразие страстей к шести основным – удивление, любовь, ненависть, желание, радость, печаль<sup>92</sup>.

Так Декарт весьма углубил важнейшую для психологии не только его века, но и последующих веков психофизическую проблему – проблему взаимодействия телесного начала человека, познаваемого все детальнее, и человека, мыслящего все более всесторонне, глубоко и достоверно. Решение этой проблемы составляет уже метафизику Картезия<sup>93</sup>.

Признав, что машина тела и занятое собственными мыслями (идеями) и хотениями сознание – это две не зависящие друг от друга сущности (субстанции), отмечают **А.В. Петровский и М.Г. Ярошевский**, Декарт столкнулся с необходимостью объяснить, как же они сосуществуют в целостном человеке. Решение, которое он предложил, было названо психофизическим взаимодействием. Тело влияет на душу, пробуждая в ней «страдательные состояния» (страсти) в виде чувственных восприятий, эмоций и т.п. Душа, обладая мышлением и волей, воздействует на тело, понуждая эту «машину» работать и изменять свой ход. Декарт искал в организме орган, где бы эти две несовместимые субстанции все же могли общаться. Он предложил считать таким органом одну из желез внутренней секреции – «шишковидную» (эпифиз). Это эмпирическое «открытие» никто всерьез не принял.

Однако теоретический вопрос о взаимодействии «души и тела» в его декартовой постановке поглотил на столетия интеллектуальную энергию множества умов<sup>94</sup>.

В «Рассуждении о методе» французский философ говорит о том, что составил для себя правила морали, которым стремился следовать на практике. В «Первоначалах философии» он

<sup>90</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 298.

<sup>91</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 262.

<sup>92</sup> Там же. С. 263.

<sup>93</sup> Там же. С. 264.

<sup>94</sup> См.: Петровский А.В., Ярошевский М.Г. История и теория психологии. Ростов н/Д, 1996. С. 97–98.

призывает руководствоваться этими правилами своей этики, «пока не знают лучшей». Эти правила таковы: «Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религий, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства». При этом нужно опираться на самые «умеренные» из распространенных мнений, – они наиболее полезны на практике. Во-вторых, Декарт призывает быть постоянными в своих действиях, последовательно руководствоваться теми мнениями, которые приняты нами за истинные. «Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира». Древние мудрецы прозревали, что в полной власти человека – только его мысли, что бесполезно стремиться за пределы, «предписанные природой» и что подлинные блага – в душе; таким путем они достигали счастья. Наконец, французский мыслитель говорит о необходимости совершенствования разума, что осуществляется с помощью познания истины. Добродетели связаны с истинным познанием: верные суждения порождают верные поступки. Учитывая приведенные правила, становится вполне понятным отсутствие в системе Декарта какой-либо политической теории: по его мнению, несовершенный ход общественных дел гораздо «легче переносится, чем их перемены»<sup>95</sup>.

**Учение Декарта** оказало значительное воздействие на дальнейшее развитие как философии, так и науки. Его идеи повлияли на формирование мировоззрения Спинозы. Картезианцами (последователями Декарта) были Деруа, Ренери, Фонтенель, Клауберг, Беккер, Режи, Рого, Чирнгаузен, Борелли, Стеной, Лафорж, Кордемуа, Арно, Николь, Гейлинкс, Мальбранш. Физика Декарта – один из теоретических источников просветительской философии. Влияние различных идей Декарта в той или иной форме можно проследить практически во всех великих системах рационалистической философии Нового времени<sup>96</sup>.

В философских трудах Рене Декарта (1596–1650), пишет **М. Дессуар**, новое направление психологии сказывается в обработке проблемы восприятия. Правда, уже Демокрит признал чувственные свойства принадлежностью «Я». Дунс Скот видел в раздражениях извне лишь повод к деятельности «я». Оккам называл ощущения даже уже символами, но Кеплер первым высказал главную мысль: только то, к чему приложимо математическое определение, действительно доступно точному познанию; поэтому оптика должна заниматься не цветами, а лучами или линиями, акустика не звуками, а соотношениями чисел. Точно так же рассуждает Декарт. Кроме того, он выясняет, насколько неверным было учение об устремляющихся в органы чувств отображениях вещей: восприятиям нет надобности походить на предметы. Свое утверждение он поясняет отчасти на примере щекотания и боли как на ощущениях, не имеющих абсолютно никакого сходства со свойствами осязающего тела, отчасти – на словах, которые тоже совершенно отличны от обозначаемых ими вещей<sup>97</sup>.

В сердце, полагает Декарт, горит огонь, сходный со всяким другим огнем. Под его влиянием образуются пар крови (*spiritus animales*), они с быстротой вневременных явлений проникают, проносясь по артериям, в мозговые желудочки, достигают так называемой шишковидной железы – местопребывания души – и порождают или чувственные восприятия, или в случае более сильного натиска аффекты. Следовательно, мы обязаны всеми наглядными представлениями, а также запутанными чувствами и страстями воздействию тела на душу, тогда как чисто рациональные познания – продукты исключительно душевной субстанции.

Подробнее и точнее Декарт не может высказаться об отношениях между телом и душой. Он сам подчеркивает трудность, сопряженную с признанием, с одной стороны, различия между телом и душой, с другой стороны, наличия соединения между ними такого рода, которое исключает всякое родство обеих частей. Однако, считая неизменной лишь общую сумму движений в пространстве, а не их направление, он отдает это последнее в распоряжение души. Например, при воспоминании душа гонит «духов жизни к различным местам мозга, пока они не натолкнутся на оставшиеся следы того предмета, о котором она хочет вспомнить. Эти следы не что иное, как поры в мозгу; через них духи жизни проходили раньше, когда предмет был налицо, и потому с тех пор они легче, чем другие, раскрываются под натиском духов жизни». Признание чисто физиологического начала не только помогает объяснить все

<sup>95</sup> См.: История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 283–284.

<sup>96</sup> Там же. С. 284.

<sup>97</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 84.

ассоциативные процессы, но особенно способствует формированию понятия о душе. Когда раньше говорили о нескольких частях души и их вражде, то ошибочным образом к низшей части души причисляли функции тела, которому принадлежит все, противящееся разуму<sup>98</sup>.

Свойства телесной субстанции, такие, как величина, форма, движение, все обусловлены пространственным протяжением, а роды деятельности – ощущение, познание, воля – чем-то иным, Декарт для обозначения этой субстанциальной основы использует много названий (по-латынски: *cogitatio*, *perceptio*, *conscientia*). Мы же можем просто говорить о сознании. В главном он определяет «мыслящую субстанцию» таким образом, что все ее содержания приводятся в соотношение с тем единством, которое мы называем «Я»; это значит, что мы замечаем содержания непосредственно через нас самих. Психическим актом является не произвольное движение руки, а лишь сознание этого движения, т.е. та часть общего процесса, которая ближе всего к нечувственному мышлению. Так как акт сознания всегда обладает определенным признаком: он объект самого себя, то Декарт использует эту уверенность сознания в самом себе в качестве залога существования духовной субстанции<sup>99</sup>.

Для него философские следствия гораздо важнее психологических. Сам себя сознающий дух – вот начало, данное первым. Именно это стремится доказать с точки зрения теории познания Декарт, делая анализ в своих «Размышлениях», который лишь отчасти может быть назван психологическим. Из анализа вытекает духовное бытие вообще, а не эмпирическая личность. Духовное же бытие как таковое никогда не может быть предметом психологии. Сходство с приемами мысли Августина велико, хотя конечная цель иная. Августин исследует чувство и волеизъявление собственного «Я» (и то, и другое – в форме сильных, произвольных влечений), чтобы убедиться в существовании личного Бога, а Декарт рассматривает восприятие и познание вообще, ради проникновения в природу телесного мира. Следовательно, здесь не то, чтобы самонаблюдение принималось за необходимый исходный пункт философии или философия обосновывалась психологией, а просто психологический прием используется в качестве средства для выяснения философского взгляда, что основная, прежде всего и непосредственно познаваемая истина заключается в необходимости сверхиндивидуального духовного субъекта. Без дальнейшей проверки внутреннего содержания он продолжает искать другие, непосредственно очевидные истины, которые столь же ясны и определены, как упомянутая выше уверенность мыслящего «Я» в самом себе. К таким истинам Декарт относит некоторые врожденные «Я», т.е. естественные идеи. Опираясь на них, «Я» в союзе с чувственным восприятием достигает действительного познания сущего. Без чувственного восприятия «Я» могло бы обладать лишь впечатлениями, но отнюдь не предметами. Так как эти идеи (бытие, число, продолжительность, сознание и т. п.) не возникают в результате разделения фактов сознания, а конструируются в соответствии с требованиями разума к познанию действительности, то ими нельзя воспользоваться для классификации или обзора душевной жизни. К частным проявлениям сознания относят поэтому еще и другие, уловимые в самовосприятии главные формы души. Декарт упоминает о страдательном и действенном состоянии, *les perceptions e les volentes*, но не дает четкого разделения и, с одной стороны, называет волевой акт, поскольку он апперципируется страданием, с другой стороны, причисляет иногда сомнение, утверждение и отрицание, т.е. суждения, к различным разновидностям воли<sup>100</sup>.

К активным проявлениям сознания принадлежат аффекты. Декарт не анализирует их, как Вивес, а конструирует в духе математических естественных наук. Первое место он отводит (возникающему в мозгу) удивлению, так как оно не обусловлено никаким знанием о пользе или вреде той вещи, которая вызывает его. Любовь же и ненависть, желание, удовольствие и неудовольствие обусловлены соображениями о пользе или вреде для нас данного предмета. Физиологически эти пять чувств неразрывно связаны с частями тела, способствующими образованию крови, а следовательно, «духов жизни». С другой стороны, их цель – в поддержании тела. Этой двойной связи Декарт уделяет все свое внимание. Мы же делаем из этого вывод, что сила естественнонаучной конструкции, оставляя в стороне метафизические или душевные элементы, толкает к материализации души.

<sup>98</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 85–86.

<sup>99</sup> Там же. С. 86–87.

<sup>100</sup> Там же. С. 87–88.



Страсти, подобно ощущениям и движениям, обязаны своим существованием союзу души с телом. Но тело – рефлекторный механизм (животные – это автоматы), и потому весь порядок соотношений и особенно влияние души на этот механизм непонятны. Декарт пытается выйти из затруднения, превращая понятие соединения во врожденную, первообразную идею. Другие философы, его современники, придумали учение окказионализма, ставшее также своего рода признанием в неведении; оно не могло, конечно, выяснить отношений обеих субстанций между собой. В 1664 году окказионалист де Ла Форш, будучи не вполне последовательным, пошел дальше Декарта и разделил образные представления на две составные части: *species corporeae* и *ideae seu notiones spirituales*, из которых только последние имеют влияние на душу. Эта теория просуществовала довольно долго, но не оказала решающего воздействия на развития психологии. Плодотворные попытки к разрешению проблемы, хотя и очень различного рода, были предприняты Гоббсом и Мальбраншем, следовавшими своей дорогой, вне деспотизма школьных традиций<sup>101</sup>.

В 1617 году, пишет **Давид Хотерзаль**, прежде созерцательный и затворнический Декарт пошел добровольцем на службу в наемную армию. В один из ноябрьских вечеров во время военной кампании 1619 года он в одиночестве размышлял о математических идеях, когда заснул, и во сне в его разум вошел «Дух истины». Этот сон изменил его жизнь. На следующий день он отказался от того, что считал прошлой праздностью, и решил посвятить себя поиску истины и объединению науки силой разума. В возрасте двадцати трех лет Декарт решил написать рационалистический манифест. Его первым большим успехом стало изобретение аналитической геометрии. Он разработал методы, которые позволяют переводить геометрические предложения в алгебраические термины, геометрические кривые описывать уравнениями и определять положение точки с помощью координат относительно двух перпендикулярных линий. Декарт пронес идеи аналитической геометрии через ряд битв и злосключений, прежде чем опубликовать их восемнадцать лет спустя в «Геометрии» («Геометрия»), Работа имела немедленный успех и обеспечила Декарту репутацию математика. Он сказал, что «Геометрия» была написана в «пренебрежительном тоне» и предназначалась для того, чтобы показать то, что знал Декарт, а не для того, чтобы научить новичка. Он завершил свое изложение таким ироническим замечанием: «Я надеюсь, что потомство осудит меня благосклонно не только к тому, что я объяснил, но и к тому, что я умышленно опустил, чтобы предоставить другим радость открытия». В обоих случаях его надежды оправдались.

Декарт уехал из Франции в Голландию в 1629 году в поисках научной уединенной жизни. Так велика была его потребность в тишине и покое, что за двадцать лет своего пребывания в Голландии Декарт жил в двадцати четырех разных домах в тринадцати разных городах, позволив лишь небольшому числу доверенных друзей знать о своем местонахождении. Несмотря на эти предосторожности, его слава привлекла внимание королевы Швеции Кристины. Она хотела знать, как жить счастливо и при этом не раздражать Бога. Кто был лучше подготовлен, чтобы ответить на ее вопрос, чем выдающийся мыслитель Европы? В 1649 году королева Кристина вызвала Декарта в Стокгольм, чтобы он украсил свой двор и стал ее частным репетитором по философии и математике. Говорят, что, получив ее вызов, Декарт предчувствовал смерть, но у него не было другого выбора, кроме как подчиниться, особенно когда Кристина послала военный корабль, чтобы доставить его в Швецию. Молодая королева оказалась неспособной ученицей и, что еще хуже для человека с декартовскими привычками и темпераментом, настояла на том, чтобы уроки шли в 5 часов утра. Декарт выдержал королеву и шведскую зиму всего четыре месяца, прежде чем умер от пневмонии в феврале 1650 года. По ужасной иронии истории единственный доступный гроб был слишком маленького размера, поэтому голова Декарта была отделена от его тела перед погребением, и они никогда не воссоединились.

Помимо своего вклада в математику, Декарт был также основателем современной западной философии. Он надеялся построить радикально новую систему философии с нуля – логическую, научную систему мышления. Он представил его в «Discours de la methode» («Рассуждения о методе»), опубликованном в 1637 году. Прежде всего Декарт искал истину: то, в чем нельзя было сомневаться, знание, которое было достоверным. Он занял строго научную

---

<sup>101</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 88–89.

позицию, решив, во-первых, никогда не принимать за истину ничего, о чем я точно не знал; то есть тщательно избегать поспешности и предубеждения и не включать в свое суждение ничего, кроме того, что представлено моему уму так ясно и отчетливо, чтобы исключить все основания для сомнения<sup>102</sup>.

Иезуиты, воспитавшие Декарта, гордо заявили: «Дайте нам мальчика, и мы получим мужчину». Действительно, Декарт считал себя набожным и всегда настаивал на том, чтобы его многочисленные дома находились в нескольких минутах ходьбы от католической церкви. Однако временами он сомневался в существовании Бога и считал, что даже у самого страстного теиста иногда должны возникать подобные сомнения. С эмпирической точки зрения мы не можем быть абсолютно уверены в существовании Бога. Такие взгляды были еретическими для католических богословов. Произведения Декарта были помещены в Индекс запрещенных книг, и книготорговцам не разрешалось их печатать. Богословы Утрехта в Голландии, в то время находившейся под контролем католической Испании, даже привлекли Декарта к суду, чтобы ответить на обвинения в том, что он был «атеистом, бродягой и распутником». К счастью, обвинения были сняты.

Наряду со своими сомнениями в существовании Бога Декарт также пришел к выводу, что можно сомневаться и подвергать сомнению такие очевидные данные, как само существование мира и даже нас самих. Он оказался перед острой экзистенциальной дилеммой – дилеммой, которую он разрешил, придя к выводу, что в любой момент единственное, в чем он может быть уверен, это то, что он о чем-то думает. Таким образом, для Декарта окончательным доказательством его существования был его акт мышления: *Cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, я существую).

Если мышление является окончательным доказательством нашего существования, важно знать, как и где мы думаем. По Декарту, мы думаем своим *res cogitans* (мыслящая вещь), разумом. Но разум отличается от тела. Он нерасширен, свободен и лишен содержания. Напротив, тело протяженно, ограничено и имеет субстанцию. Декарт утверждал, что существует дуализм разума и тела. У ума и тела не только эти разные характеристики, но и в своих функциях они следуют разным законам. Действия тела управляются механическими принципами и законами, ибо тело – не что иное, как очень сложный механизм. Наши тела в значительной степени являются саморегулирующимися физическими системами, выполняющими множество функций без участия нашего разума. Нам не нужно «желать» переварить обед, и нам не нужно думать, прежде чем убрать руку из пламени. Точно так же нам не нужно думать о каждом вдохе или каждом ударе сердца. Тело заботится об этих вещах автоматически.

Подобно тому, как Аристотель находился под влиянием агоры, когда выбирал модель сердца, на представление Декарта о механическом теле повлияли его наблюдения за механическими статуями, которые кланялись прохожему, часами с кукушкой, которые отсчитывали час, фонтаны и другие «увеселения», популярные в то время в домах и садах аристократии. Человек, прогуливающийся по такому саду, может наступить на скрытый спусковой крючок, который заставит механического медведя или манекена выпрыгнуть из укромного места в живой изгороди, фонтан начнет брызгать водой, горгулья начнет кивать головой, а музыкальные инструменты заиграют. Во времена Декарта такие развлечения считались очень забавными, но Декарта они больше впечатляли как модели человеческого тела. Очевидно, медведь и манекен не думают, прежде чем выпрыгнуть. Как и наши тела, они ведут себя простым, механическим образом. В «*Traite de l'homme*» («Трактат о человеке», 1637 г.) Декарт включил гравюру таких фигур и их приводных механизмов из королевских садов Сен-Жермен-ан-Ле.

Как работает машина тела? Декарт считал, что в теле есть полые трубки или мельчайшие нити, содержащие тонкий воздух или дыхание, иногда называемое духами животных. Эти животные духи нагреваются и нагнетаются сердцем и текут от органов чувств, вызывая ощущения, к мышцам, вызывая движения. Они делают это в форме рефлекторной дуги, описанной Декартом следующим образом:

Наконец, следует заметить, что машина нашего тела устроена таким образом, что все изменения, происходящие в движении духов, могут заставить их открыть в мозгу одни поры,

<sup>102</sup> См.: Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 35–36.

а не другие, и, наоборот, что всякий Эти поры открываются в наименьшей степени больше или меньше, чем обычно, действием нервов, обслуживающих органы чувств, это несколько изменяет движение духов "и заставляет их проводить в мускулы, служащие для движения тела в пространстве, способ, которым он обычно перемещается из-за такого действия<sup>103</sup>.

В мозгу открывающиеся и закрывающиеся определенные поры позволяют или блокируют прохождение духов животных. Модель Декарта представляет собой гидравлическую, путевую концепцию нервной системы. Говоря современным языком, поры играют роль синапсов, а животные духи – нервных импульсов.

В чем разница между нашими телами и такими человеческими машинами, как садовый медведь и манекен? Ответ Декарта показывает влияние Галена. Разница, по его словам, заключается в сложности. Человеческое тело, созданное Богом, бесконечно сложнее любой машины, изобретенной человеком. В чем разница между телами животных и телами людей? В то время как тела животных управляются исключительно механическими принципами,

Декарт считал, что человеческий разум может контролировать открытие или закрытие определенных пор, а также их ориентацию. Таким образом, посредством упражнения ума можно управлять некоторыми рефлекторными действиями человеческого тела. Лоуренс Аравийский мог держать палец в пламени свечи. Чесать чешется, но не когда висишь одной рукой на трапеции.

Учитывая, что наши умы контролируют наши тела, где фактически происходит взаимодействие? Каков его локус? Декарт выбрал как сайт структура размером с гороху в мозге, каналу или шишковую железу. В этой структуре мозга он сказал, что разум осуществляет свои функции «Более конкретно, чем в других частях». Он выбрал шишковую железу, потому что он верил, что это не, в отличие от большинства других церебральных структур, дублированных в обеих сторонах мозга. Дэкпартам унитарную структуру казалось логическим сайтом для взаимодействия между умом и телом. Его выбор был просто догарной, потому что он понятия не имел, как может возникнуть взаимодействие или какие функции Шишковых на самом деле являются. Даже сегодня есть какая-то загадка о шишке. Мы знаем, что он секретирует предшественники серотонина, которые контролируют циклы активности, и что она становится все более радиопередачей с возрастом. Следовательно, он часто используется в качестве ориентира в рентгеновских лучах мозга<sup>104</sup>.

Декарт полагал, что в разуме есть два основных класса идей: врожденные идеи, которые врождены и не зависят от опыта, а идей, которые возникают от опыта. Примеры идей Декарт считает врожденными, включают идеи себя и Бога; представления о времени, пространстве и движении; и геометрические аксиомы. Другие идеи приходят от индивидуального опыта и основаны на воспоминаниях о прошлых событиях. Декарт считал, что конкретный опыт производит изменения нервной системы, и что эти изменения или нейронные следы имеют влияние на ум, когда он действует, чтобы вспомнить опыт. Его аналогия к тому, как образуются воспоминания, характерно оригинальна. Декистаты представляли, что прохождение духов животных через определенные поры в мозге заставляет открывать эти поры и производит длительное представление их пути. Он сравнил поры к отверстиям, сделанным в льняной ткани, когда она пробита с набором игл. Когда иглы отозваны, отверстия остаются частично или полностью открытыми. «Память» иглок остается. Когда разум стремится вспомнить что-то вспомнить, этот акт воли заставляет шишковую железу изменить его наклон, с одной стороны, на другую, вызывая течению животных, чтобы пройти через увеличенные поры.

Одна окончательная характеристика людей, по словам Декарта, заключается в том, что у нас есть страсти. Эти страсти возникают из организма, пассивно испытывают разум и приводят без дальнейшей воли в телесные действия. Для него шесть основных страстей чудо, любовь, ненависть, желание, радость и грусть. Все остальные человеческие страсти – это смеси первичных шести.

Одним из важных следствий представления Декарта о том, что животные не обладают разумом, не говоря уже о собственной воле, было то, что рассечение их тел допустимо. Декарт провел много таких исследований. Обычно ему приписывают первое описание изображения на сетчатке, опубликованное в 1637 году. Он извлек глаз быка, вырезал в нем окно и вложил

<sup>103</sup> См.: Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 37–38.

<sup>104</sup> Там же. P. 38–39.

в него лист бумаги. Подняв глаза на свет, он увидел на бумаге маленькое перевернутое изображение своей комнаты. Это была первая демонстрация инвертирующей функции глаза.

Влияние Декарта на философию широко признано, но он также сыграл важную роль в историческом развитии психологии. Его четкое заявление о дуализме разума и тела обеспечило модель и парадигму, у которых есть приверженцы даже сегодня. Декартовское положение о том, что действиями тела и разума управляют разные принципы и законы, имеет очевидные последствия для психологии, науки о разуме. Наконец, его различие между врожденными и производными идеями предвосхитило парадигму природы и воспитания, которая была характерной чертой многих психологических систем<sup>105</sup>.

По **Томасу Лихи**, психология, которую мы знаем, началась с Декарта. Именно он разработал свой новый подход к психологии в рамках христианского мировоззрения<sup>106</sup>. Начиная с Декарта, психологические исследования человеческого разума будут основой для философских предположений о знании и морали<sup>107</sup>. Декартовское радикальное новое понимание души и тела созвучно научной революции.

**Рене Декарт** (1596–1650), отмечает **Р.А. Абдурахманов**, французский философ, физик, математик и физиолог. Его основные сочинения: «Правила для руководства ума», «Начала философии», «Страсти души», «О человеке». С детства над Декартом висела угроза смерти от туберкулеза, что, несомненно, повлияло на образ его мышления. Как личность его характеризует жизненный эпизод, связанный с отказом от женитьбы: своей невесте он заявил, что невозможно найти красоту, сравнимую с красотой Истины.

Основные психологически значимые идеи Декарта:

- с его именем связано начало развития психологии в рамках учений о сознании;
- организм человека работает подобно механической системе, "нервной машине": внешние предметы действуют на окончания нервных нитей, которые находятся внутри нервных трубок; нити натягиваются, открывают клапаны, соединяющие мозг с нервами; через эти клапаны из мозга поступают "животные духи"; эти "духи" раздувают мышцы, которые должны отреагировать, фактически, Декарт описал прообраз открытой впоследствии рефлекторной дуги как одного из механизмов психофизиологии движений;
- главным признаком и способностью души является мышление: "Я мыслю, следовательно, я существую" (cogito ergo sum);
- фактически вся психика приравнивается к соз- ианию, а точнее к мышлению. Декарт выделял активные и страдательные состояния души (страсти души), подразумевая под этим то, что в современной психологии называется формами познавательной активности;
- был сторонником мнения о наличии у человека врожденных идей;
- душа и тело рассматриваются как самостоятельные субстанции: душа подчиняется одним законам, тело – другим, но при этом они влияют друг на друга. Эти положения были названы картезианским дуализмом (на латыни имя Декарта звучит как Картезий) и рассматривались как один из вариантов решения вопроса о соотношении психического и телесного (т.е. психофизической проблемы);
- Декарт считал, что душа находится в шишковидной железе мозга – гипофизе;
- животные не обладают душой, а действуют как автоматы<sup>108</sup>.

**5. Шишковидная железа** – это крошечный орган в центре мозга, который сыграл важную роль в философии Декарта. Он считал ее главнымместилищем души и местом, в котором формируются все наши мысли. В трактате «О человеке» он писал: «Часть тела, посредством которой душа напрямую исполняет свои функции – это вовсе не сердце или мозг. Скорее это внутренняя часть мозга – очень маленькая железа, расположенная в середине мозговой субстанции... Малое давление чувственных стимулов (души) в виде образа появляется на поверхности шишковидной железы».

<sup>105</sup> См.: Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 39–40.

<sup>106</sup> См.: Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 135.

<sup>107</sup> Там же. P. 135.

<sup>108</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 62–63.

**Докартезианские взгляды на шишковидную железу.** Шишковидная железа или шишковидное тело – это небольшая железа в середине головы. Она часто содержит кальцификации («мозговой песок»), которые делают ее легко идентифицируемой точкой отсчета на рентгеновских снимках мозга. Шишковидная железа прикреплена к внешней части вещества мозга вблизи входа в канал («акведук Сильвиуса») от третьего до четвертого желудочка мозга.

В настоящее время известно, что шишковидная железа является эндокринным органом, который вырабатывает гормон мелатонин в количествах, которые меняются в зависимости от времени суток. Но это относительно недавнее открытие. Задолго до того, как это было сделано, врачи и философы уже активно размышляли о ее функциях.

**Индийские йоги** считали, что шишковидная железа или эпифиз есть на деле не что иное, как орган ясновидения, предназначенный для размышлений о пережитых воплощениях души. Ученые Древней Индии и Древней Греции считали, что это орган ясновидения и психического равновесия, «центр души человека».

**Леонардо да Винчи** считал шишковидную железу местом, где обитает душа. Это тот самый орган, который отвечает за общение человека с богом.

**Шишковидная железа или эпифиз**, с точки зрения философов древности и более поздних времен, отвечает за связь между земным миром и другими реальностями. Это наш **«третий глаз»**. Шишковидная железа в философии и психологии – это портал божественного сознания. Орган, который отвечает за связь между творческой стороной человека, умом и Божественным разумом.

Первое описание шишковидной железы и первые размышления о ее функциях можно найти в объемистых трудах Галена (ок. 130 – ок. 210 н.э.), греческого врача и философа, который провел большую часть своей жизни в Риме и чья система доминировала в медицинском мышлении до семнадцатого века.

Гален обсуждал шишковидную железу в восьмой книге своего анатомического труда «*О полезности частей тела*». Он объяснил, что своим названием (греч. *kônarion*, лат. *glandula pinealis*) она обязана своему сходству по форме и размеру с орехами, содержащимися в шишках каменной сосны (греч. *kônos*, лат. *pinus pinea*). Он назвал ее железой из-за ее внешнего вида и сказал, что она выполняет ту же функцию, что и все другие железы тела, а именно служить опорой для кровеносных сосудов.

Чтобы понять остальную часть изложения Галена, следует иметь в виду следующие два момента. Во-первых, его терминология отличалась от нашей. Он рассматривал боковые желудочки мозга как один парный желудочек и называл его передним желудочком. Соответственно, он назвал третий желудочек средним желудочком, а четвертый – задним. Во-вторых, он думал, что эти желудочки заполнены «психической пневмой», тонкой, летучей, воздушной или паробразной субстанцией, которую он описал как «первый инструмент души».

**Гален** приложил немало усилий, чтобы опровергнуть точку зрения, которая, по-видимому, циркулировала в его время (но создателей или главных героев которой он не упомянул), согласно которой шишковидная железа регулирует поток психической пневмы в канале между средним и задним желудочками мозга, точно так же, как привратник регулирует прохождение пищи из пищевода в желудок. Гален отверг эту точку зрения, потому что, во-первых, шишковидная железа прикреплена к внешней части мозга и, во-вторых, она не может двигаться сама по себе. Он утверждал, что «червеобразный отросток» [*эпифиз* или *апофиз*] мозжечка (ныне известный как *vermis superior cerebelli*) гораздо лучше подходит для выполнения этой роли.

Хотя Гален был высшим медицинским авторитетом до семнадцатого века, его взгляды часто расширялись или модифицировались. Ранним примером этого явления является добавление теории желудочковой локализации психологических способностей к описанию мозга Галеном. Первая известная нам теория такого типа была представлена **Посидонием Византийским** (конец четвертого века н. э.), который сказал, что воображение связано с передней частью мозга, разум – со средним желудочком, а память – с задней частью мозга. Несколько десятилетий спустя **Немезиус из Эмезы** (около 400 г. н. э.) был более конкретен и утверждал, что передний желудочек является органом воображения, средний желудочек – органом разума, а задний желудочек – органом памяти. Последняя теория была почти повсеместно принята до середины шестнадцатого века, хотя существовало множество вариантов. Наиболее важный вариант был предложен

Авиценной (980–1037 гг. н. э.), который разработал его, проецируя психологические различия, обнаруженные в "О душе" Аристотеля, на желудочковую систему мозга.

В трактате под названием «О различии между духом и душой» **Куста ибн Лука** (864–923) объединил доктрину Немезиуса о локализации желудочков с рассказом Галена о червеобразной части мозга, которая контролирует поток животного духа между средним и задним желудочками. Он писал, что люди, которые хотят помнить, смотрят вверх, потому что это поднимает червеобразную частицу, открывает проход и позволяет извлекать воспоминания из заднего желудочка. Люди, которые хотят думать, с другой стороны, смотрят вниз, потому что это опускает частицу, закрывает проход и защищает дух в среднем желудочке от беспокойства воспоминаниями, хранящимися в заднем желудочке.

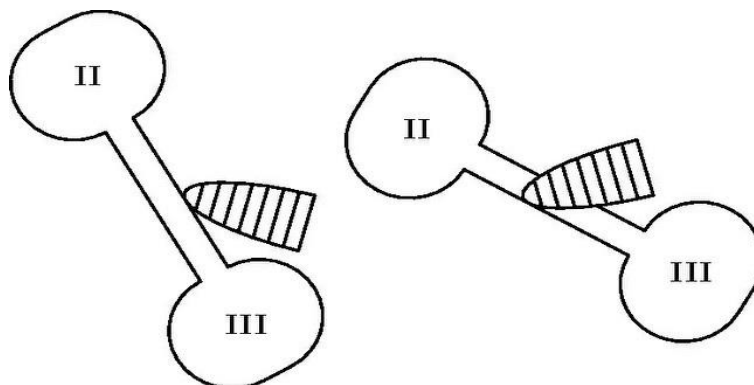


Рис. 1. Теория Куста ибн Луки (современная схематическая реконструкция, вид слева).

Мышление связано с животным духом в среднем желудочке (II), воспоминания хранятся в заднем желудочке (III). Слева: люди, которые хотят вспомнить, смотрят вверх, потому что это поднимает червеобразное препятствие и обеспечивает прохождение воспоминаний из заднего отдела в средний желудочек. Правильно: люди, которые хотят думать, смотрят вниз, потому что это подавляет червеобразное препятствие и изолирует средний желудочек от содержимого заднего желудочка.

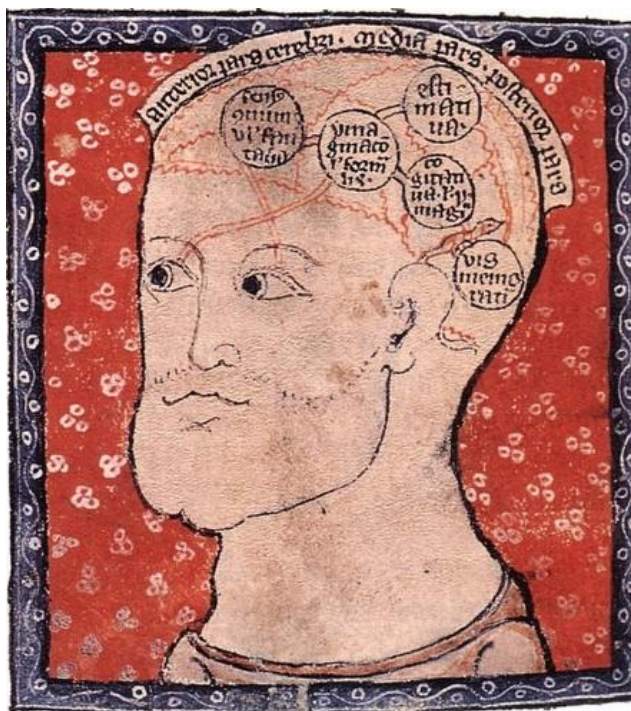


Рис. 2. Червеобразное препятствие.

На этом изображении около 1300 года показано, как червь охраняет вход в задний желудочек.

Трактат Кусты был очень влиятельным в схоластической Европе XIII века.

В несколько более поздних средневековых текстах было распространено мнение о том, что шишковидная железа регулирует поток духов. Авторы, похоже, не знали о различии, которое Гален провел между шишковидной железой и червеобразным придатком. Чтобы усилить путаницу, **Мондино деи Луцци** (1306) описал сосудистое сплетение в боковых желудочках как червя, который может открывать и закрывать проход между передним и средним желудочками, в результате чего в позднем средневековье термин «червь» мог относиться не менее чем к трем различным частям мозга: *червь* мозжечка, шишковидному телу и сосудистому сплетению.

В начале шестнадцатого века анатомия достигла большого прогресса, и произошли по крайней мере два события, которые важны с нашей точки зрения. Во-первых, **Никколо Масса** обнаружил, что желудочки заполнены не каким-то воздушным или парообразным веществом, а жидкостью (*ликвор спинномозговой жидкости*). Во-вторых, **Андреас Везалий** отверг все теории локализации желудочков и все теории, согласно которым сосудистое сплетение, шишковидная железа или *червь* мозжечка могут регулировать поток спиртных напитков в желудочках мозга.

**Взгляды Декарта на шишковидную железу.** Сегодня **Рене Декарт** (1596–1650) известен главным образом благодаря его вкладу в математику и философию. Но он также очень интересовался анатомией и физиологией. Он уделял этим предметам столько внимания, что было высказано предположение, что «если бы Декарт был жив сегодня, он отвечал бы за аппараты для сканирования КОШЕК и ПЭТ в крупной исследовательской больнице». Декарт обсуждал шишковидную железу как в своей первой книге «*Трактат о человеке*» (написанной до 1637 года, но опубликованной только посмертно, сначала в несовершенном латинском переводе в 1662 году, а затем на оригинальном французском языке в 1664 году), так и в ряде писем, написанных в 1640-41 годах, и в своей последней книге «*Страсти души*» (1649).

**Трактат о человеке.** В *Трактате о человеке* Декарт описал не человека, а своего рода концептуальные модели человека, а именно существа, созданные Богом, которые состоят из двух ингредиентов, тела и души. «Эти люди будут состоять, как и мы, из души и тела. Сначала я должен описать тело само по себе; затем душу, снова саму по себе; и, наконец, я должен показать, как эти две природы должны были бы быть соединены, чтобы образовать людей, похожих на нас». К сожалению, Декарт не выполнил всех этих обещаний: он обсуждал только тело и почти ничего не сказал о душе и ее взаимодействии с телом.

Тела гипотетических людей Декарта – не что иное, как машины: «Я полагаю, что тело – это не что иное, как статуя или машина, сделанная из земли, которую Бог формирует с явным намерением сделать ее максимально похожей на нас». Работу этих органов можно объяснить в чисто механических терминах. Декарт пытался показать, что такой механический отчет может включать в себя гораздо больше, чем можно было бы ожидать, потому что он может дать объяснение «перевариванию пищи, биению сердца и артерий, питанию и росту конечностей, дыханию, бодрствованию и сну, восприятию внешними органами чувств света, звуков, запахов, вкусов, тепла и других подобных качеств, запечатлению идей этих качеств в органе "здорового" смысла и воображении, сохранению или штамповке этих идей в теле". память, внутренние движения appetitов и страстей и, наконец, внешние движения всех членов». В схоластической философии эти действия объяснялись ссылкой на душу, но Декарт с гордостью указал, что ему не нужно было ссылаться на это понятие: «нет необходимости представлять себе эту машину как имеющую какую—либо растительную или чувствительную душу или другой принцип движения и жизни, кроме ее крови и духов, которые возбуждаются жаром огня, непрерывно горящего в ее сердце, – огня, который имеет ту же природу, что и все огни, возникающие в неодушевленных телах».

**Шишковидная железа** играла важную роль в описании Декарта, потому что она была вовлечена в ощущения, воображение, память и причинность движений тела. К сожалению, однако, некоторые из основных анатомических и физиологических предположений Декарта были полностью ошибочными не только по нашим стандартам, но и в свете того, что уже было известно в его время. Важно помнить об этом, поскольку иначе его рассказ не может быть понят. Во-первых, Декарт считал, что шишковидная железа находится в середине желудочков.

Но это не так, как уже указывал Гален. Во-вторых, Декарт считал, что шишковидная железа полна жизненных сил, доставляемых к ней множеством мелких артерий, которые ее



окружают. Но, как уже отмечал Гален, железа окружена венами, а не артериями. В-третьих, Декарт описал эти животные духи как «очень тонкий ветер или, скорее, очень живое и чистое пламя» и как «определенный очень тонкий воздух или ветер». Он думал, что они раздувают желудочки точно так же, как паруса корабля раздуваются ветром. Но, как мы упоминали, столетием ранее Масса уже обнаружил, что желудочки заполнены жидкостью, а не воздухоподобным веществом.

В описании Декартом роли шишковидной железы *схема, по которой духи животных вытекают из шишковидной железы*, была ключевым понятием. Он объяснил восприятие следующим образом. Нервы – это полые трубки, наполненные животным духом. Они также содержат определенные маленькие волокна или нити, которые тянутся от одного конца к другому. Эти волокна соединяют органы чувств с определенными маленькими клапанами в стенках желудочков головного мозга. Когда органы чувств стимулируются, их части приводятся в движение. Затем эти части начинают натягивать маленькие волокна в нервах, в результате чего клапаны, с которыми соединены эти волокна, открываются, часть жизненных сил в желудочках мозга, находящихся под давлением, выходит наружу, и (поскольку природа не терпит вакуума) изображение сенсорного стимула при низком давлении появляется на поверхности шишковидной железы. Именно этот образ затем «вызывает сенсорное восприятие» белизны, щекотки, боли и так далее. «За идеи следует принимать не [образы], отпечатанные на внешних органах чувств или на внутренней поверхности мозга, а только те, которые прослеживаются в духах на поверхности железы H (где расположено местопребывание воображения и 'здорового' смысла). То есть, только последние фигуры следует считать формами или образами, которые рациональная душа, объединенная с этой машиной, будет рассматривать непосредственно, когда она воображает какой-либо объект или воспринимает его органами чувств». Следует отметить, что ссылка на рациональную душу немного преждевременна на данном этапе истории Декарта, потому что он объявил, что для начала обсудит только функции тел без души.

Воображение возникает таким же образом, как и восприятие, за исключением того, что оно не вызвано внешними объектами. Продолжая только что процитированный отрывок, Декарт писал: «И обратите внимание, что я говорю 'воображает или воспринимает чувствами'. Ибо я хочу применить термин 'идея' в целом ко всем впечатлениям, которые духи могут получать, когда они покидают железу X. Их следует отнести к 'здоровому' смыслу, когда они зависят от присутствия объектов; но они могут также происходить от многих других причин (как я объясню позже), и тогда их следует отнести к воображению». Материалистическая интерпретация термина 'идея' Декартом в этом контексте поразительна. Но это не единственный смысл, в котором он использовал этот термин: когда он говорил о реальных людях, а не о механических моделях их тел, он также ссылался на «идеи чистого разума», которые не включают «телесное воображение».

Механическое объяснение памяти Декартом было следующим. Поры или промежутки, лежащие между крошечными волокнами вещества мозга, могут расширяться в результате прохождения через них животной энергии. Это изменяет схему, по которой духи позже будут проходить через мозг, и таким образом фигуры могут быть «сохранены таким образом, что идеи, которые ранее были в железе, могут формироваться снова долгое время спустя, не требуя присутствия объектов, которым они соответствуют. И это то, в чем состоит память».

Наконец, Декарт представил отчет о происхождении движений тела. Он думал, что есть два типа телесных движений. Во-первых, есть движения, которые вызваны движениями шишковидной железы. **Шишковидная железа** может приводиться в движение тремя способами: (1) «силой души», при условии, что в машине есть душа; (2) духами, беспорядочно вращающимися в желудочках; и (3) в результате стимуляции органов чувств. Роль шишковидной железы во всех трех случаях одинакова: в результате ее движения она может приближаться к некоторым клапанам в стенках желудочков. Духи, которые непрерывно вытекают из нее, могут затем открыть эти клапаны, в результате чего некоторые из животных духов в сжатых желудочках могут выходить через эти клапаны, поступать в мышцы посредством полых, наполненных духом нервов, открывать или закрывать определенные клапаны в мышцах, которые контролируют напряжение в этих мышцах, и таким образом вызывать сокращение или расслабление мышц. Как и в случае восприятия, Декарт снова применил термин 'идея' к потоку духов



животных из шишковидной железы: «И обратите внимание, что если у нас есть идея о движении члена, эта идея, состоящая не из чего иного, как из способа, которым духи вытекают из железы, является причиной самого движения». Помимо только что упомянутого типа телесных движений, вызванных движениями шишковидной железы, существует также второй вид, а именно рефлексы. Шишковидная железа не играет никакой роли по отношению к ним. Рефлексы вызваны прямым обменом жизненных сил между каналами в полушариях мозга. (Декарт не знал, что существуют «спинномозговые рефлексы».) Они не обязательно порождают идеи (в смысле токов в желудочках) и не вызываются движениями шишковидной железы.

**Между трактатом о человеке и страстями души.** Первые замечания о шишковидной железе, опубликованные Декартом, можно найти в его *диоптриках* (1637). Пятое рассуждение этой книги содержит тезис о том, что «определенная маленькая железа в середине желудочков» является местом *общего восприятия*, общей способности восприятия. В шестой лекции мы находим следующее интересное наблюдение о зрительном восприятии: «Теперь, когда эта картина [возникающая в глазах] таким образом переходит внутрь нашей головы, она все еще имеет некоторое сходство с объектами, от которых она исходит. Однако, как я уже достаточно показал, мы не должны думать, что именно благодаря этому сходству изображение вызывает наше чувственное восприятие этих объектов — как если бы в нашем мозгу были еще другие глаза, с помощью которых мы могли бы это воспринимать. Вместо этого мы должны считать, что именно движения, составляющие эту картину, воздействуя непосредственно на нашу душу, поскольку она соединена с нашим телом, предопределены природой, чтобы вызывать у нее такие ощущения». Это замечание показывает, что Декарт пытался избежать так называемой «гомункулярной ошибки», которая объясняет восприятие, предполагая, что в голове есть маленький человечек, который воспринимает результаты органов чувств, и, очевидно, ведет к бесконечному регрессу.

Короткие замечания Декарта о маленькой железе в центре мозга, которая имеет первостепенное значение, по-видимому, вызвали большой интерес. В 1640 году Декарт написал несколько писем, чтобы ответить на ряд вопросов, поднятых различными людьми. В этих письмах он не только определил маленькую железу как *conarion* или шишковидную железу, но также добавил несколько интересных моментов к «Трактату о человеке». Во-первых, он объяснил, почему он считал ее главным вместилищем рациональной души (вопрос, который он еще не затронул в «Трактате о человеке»): «Я считаю, что эта железа является главным вместилищем души и местом, в котором формируются все наши мысли. Причина, по которой я в это верю, заключается в том, что я не могу найти ни одной части мозга, кроме этой, которая не является двойной. Поскольку мы видим только одну вещь двумя глазами и слышим только один голос двумя ушами, и, короче говоря, у нас никогда не бывает более одной мысли одновременно, обязательно должно быть так, что впечатления, которые поступают через два глаза или через два уха, и так далее, объединяются друг с другом в какой-то части тела, прежде чем быть рассмотренными душой. Теперь невозможно найти какое-либо подобное место во всей голове, кроме этой железы; более того, она расположена в наиболее подходящем для этой цели месте, в середине всех вогнутостей; и она поддерживается и окружена маленькими ответвлениями сонных артерий, которые доставляют духов в мозг». И как он писал позже в том же году: «Поскольку это единственная цельная часть во всем мозге, которая является единой, она обязательно должна быть вместилищем здравого смысла, то есть мысли, и, следовательно, души; ибо одно не может быть отделено от другого. Единственная альтернатива – сказать, что душа не соединяется непосредственно с какой-либо твердой частью тела, но только с животными духами, которые находятся в его вогнутостях, и которые входят в него и покидают его постоянно, как вода в реке. Это, безусловно, было бы сочтено слишком абсурдным». Другим важным свойством шишковидной железы, по мнению Декарта, является то, что она маленькая, легкая и легко перемещаемая. Гипофиз, хотя и мал, неразделим и расположен по средней линии, а не является вместилищем души, потому что он находится вне мозга и полностью неподвижен. *Червеобразный отросток* мозжечка (так Декарт называл придаток, о котором говорил Гален) не является подходящим кандидатом, потому что он делится на две половины.

Второе интересное дополнение к *трактату о человеке*, которое Декарт сделал в этих письмах, касается памяти. Декарт теперь писал, что воспоминания могут храниться не только

в полушариях, но также в шишковидной железе и в мышцах. Помимо этого, существует также другой вид памяти, «полностью интеллектуальной, которая зависит только от души».

Тезис Декарта о том, что «шишковидная железа является местом *общего чувства*», вскоре был защищен другими. Студент-медик Жан Кузен защитил его в Париже в январе 1641 года, а профессор теоретической медицины Региус защитил его в Утрехте в июне 1641 года. Мерсенн описал реакцию аудитории Кузена в письме Декарту, но это письмо так и не дошло до адресата и теперь утеряно.

**Страсти души.** Наиболее подробный отчет о нейрофизиологии шишковидной железы и нейропсихологии шишковидной железы Декарта можно найти в его «*Страсти души*» (1649), последней книге, которую он опубликовал.

*Страсти* можно рассматривать как продолжение *трактата о человеке*, за исключением того, что направление подхода отличается. *Трактат о человеке* начинается с тела и объявляет, что душу будут лечить позже. Вывод, вероятно, заключался бы в том, что мы неотличимы от гипотетических «людей, похожих на нас», о которых говорится в «*Трактате о человеке*», и что мы сами являемся такими машинами, оснащенными рациональной душой. В «*Страстях*» Декарт начинает с другого конца, с человека, и начинает с разделения человека на тело и душу.

Критерий Декарта для определения того, принадлежит ли функция телу или душе, был следующим: «все, что мы ощущаем как находящееся в нас, и что, как мы видим, может также существовать в совершенно неодушевленных телах, должно быть приписано только нашему телу. С другой стороны, все в нас, что мы никоим образом не можем представить как способное принадлежать телу, должно быть приписано нашей душе. Таким образом, поскольку у нас нет представления о теле как о мыслящем каким-либо образом вообще, у нас есть основания полагать, что все присутствующие в нас мысли принадлежат душе. И поскольку мы не сомневаемся, что существуют неодушевленные тела, которые могут двигаться таким же количеством различных способов, как и наши тела, если не больше, и которые обладают таким же количеством тепла или даже больше [...], мы должны верить, что все тепло и все движения, присутствующие в нас, в той мере, в какой они не зависят от мысли, принадлежат исключительно телу».

Непосредственно перед тем, как он впервые упомянул шишковидную железу, Декарт подчеркнул, что душа соединена со всем телом: «Нам нужно признать, что душа действительно соединена со всем телом, и что мы не можем правильно сказать, что она существует в какой-либо одной части тела, исключая другие. Ибо тело – это единство, которое в некотором смысле неделимо из-за расположения его органов, которые настолько связаны друг с другом, что удаление любого из них приводит к дефекту всего тела. И душа имеет такую природу, что она не имеет никакого отношения к протяженности или к размерам или другим свойствам материи, из которой состоит тело: она связана исключительно со всей совокупностью органов тела. Это очевидно из нашей неспособности представить себе половину или треть души или протяженность, которую занимает душа. Душа не становится меньше, если мы отсекаем какую-то часть тела, но она становится полностью отдельной от тела, когда мы разбиваем совокупность органов тела». Но даже при том, что душа соединена со всем телом, «тем не менее, есть определенная часть тела, где она выполняет свои функции более конкретно, чем во всех других. [...] Часть тела, в которой душа непосредственно осуществляет свои функции, вовсе не является сердцем или всем мозгом. Это, скорее, самая внутренняя часть мозга, которая представляет собой определенную очень маленькую железу, расположенную в середине вещества мозга и подвешенную над проходом, через который духи в передних полостях мозга общаются с духами в его задних полостях. Малейшие движения со стороны этой железы могут очень сильно изменить ход этих духов, и наоборот, любое изменение, каким бы незначительным оно ни было, происходящее в ходе духов, может во многом изменить движения железы».

Мнение о том, что душа прикреплена ко всему телу, уже встречается в работах святого Августина: «в каждом теле вся душа находится во всем теле и цела в каждой его части». Святой Фома Аквинский принял эту точку зрения и объяснил ее, сказав, что душа полностью присутствует в каждой части тела, точно так же, как белизна, в определенном смысле, полностью присутствует в каждой части поверхности чистого листа бумаги. В знак уважения к Аристотелю он добавил, что это не исключает того, что некоторые органы (например, сердце) более важны в отношении некоторых способностей души, чем другие.

Тезис Августина и Аквинского звучит разумно до тех пор, пока душа рассматривается как принцип жизни. Можно считать, что принцип жизни полностью присутствует в каждой живой части тела (точно так же, как биологи в наши дни говорят, что полный геном присутствует в каждой живой клетке). Однако Декарт не рассматривал душу как принцип жизни. Он рассматривал это как принцип мышления. Это заставляет задуматься, что он мог иметь в виду под своим замечанием. Что принцип мышления делал бы в костях и пальцах ног? Можно подумать, что Декарт имел в виду, что, хотя шишковидная железа является единственным органом, к которому душа непосредственно присоединяется, душа, тем не менее, косвенно соединена с остальным телом посредством нитей и духов в нервах. Но Декарт не рассматривал это как непосредственную привязанность: «Я не думаю, что душа настолько заключена в железе, что не может действовать где-либо еще. Но использовать вещь – это не то же самое, что быть немедленно присоединенным к ней». Более того, ясно, что не все части тела иннервируются.

Решение этой головоломки можно найти в отрывке, написанном Декартом за несколько лет до «*Страстей*», в котором он сравнивал разум с тяжестью или притяжением тела: «Я увидел, что сила тяжести, оставаясь равной силе тяжести тяжелого тела, может проявлять всю свою силу в любой части тела; ибо, если бы тело было подвешено на веревке, прикрепленной к любой его части, она все равно тянула бы веревку вниз со всей своей силой, точно так же, как если бы вся сила тяжести существовала в той части тела, к которой оно прикреплено», фактически прикасаясь к веревке вместо того, чтобы быть разбросанным по остальным частям. Это именно тот способ, которым я сейчас понимаю разум как сосуществующий с телом – весь разум во всем теле и весь разум в любой из его частей». Он добавил, что, по его мнению, наши представления о гравитации происходят из нашей концепции души.

Во вторичной литературе часто встречается утверждение, что Декарт утверждал, что душа не имеет пространственного расширения, но это утверждение, очевидно, неверно с точки зрения собственных утверждений Декарта. Те, кто делает это, возможно, были введены в заблуждение совершенно иным утверждением Декарта о том, что протяженность не является *основным* атрибутом души, где 'принцип' имеет концептуальный или эпистемологический смысл.

Большинство тем, обсуждаемых в «*Трактате о человеке*» и в переписке 1640 года (цитированной выше), вновь появляются в «*Страстях души*», как указано в этом резюме: «маленькая железа, которая является основным местом пребывания души, подвешена внутри полостей, содержащих этих духов, так что они могут приводить ее в движение таким количеством различных способов, насколько заметны различия в объектах. Но она также может приводиться в движение различными способами душой, природа которой такова, что она получает столько различных впечатлений, то есть у нее столько различных восприятий, сколько происходит различных движений в этой железе. И наоборот, механизм нашего тела устроен так, что просто тем, что эта железа каким-либо образом приводится в движение душой или по любой другой причине, она направляет окружающие духи к порам мозга, которые направляют их через нервы к мышцам; и таким образом железа заставляет духов двигать конечностями».

Описание воспоминания более яркое, чем в «*Трактате о человеке*»: «Таким образом, когда душа хочет что-то вспомнить, это волевое усилие заставляет железу наклоняться сначала в одну сторону, а затем в другую, таким образом направляя духов к различным областям мозга, пока они не наткнутся на ту, которая содержит следы, оставленные объектом, который мы хотим запомнить. Эти следы состоят просто в том факте, что поры мозга, через которые духи ранее проникали благодаря присутствию этого объекта, благодаря этому стали более склонными, чем другие, открываться таким же образом, когда духи снова устремляются к ним. И поэтому духи легче проникают в эти поры, когда они наталкиваются на них, тем самым вызывая в железе то особое движение, которое представляет душе тот же объект и заставляет ее распознавать объект как тот, который она хотела запомнить».

Описание воздействия души на тело в «*Причинности телесного движения*» также более подробно: «И деятельность души полностью состоит в том, что простым желанием чего-либо она приводит к тому, что маленькая железа, с которой она тесно связана, движется так, как требуется, чтобы произвести эффект, соответствующий этому желанию».

Нейрофизиология страстей или эмоций в шишковидной железе подобна тому, что происходит в восприятии: «конечной и наиболее непосредственной причиной страстей души

является просто возбуждение, с помощью которого духи приводят в движение маленькую железу в середине мозга». Однако, есть некоторые новые ингредиенты, которые не имеют аналогов в «Трактате о человеке». Например, в главе «конфликты, которые, как обычно предполагается, происходят между низшей и высшей частями души», мы читаем, что «маленькая железа в середине мозга может быть сдвинута в одну сторону душой, а в другую сторону животными духами» и что конфликтующие желания могут привести к конфликту между «силой, с которой духи толкают железу, чтобы заставить душу желать чего-то, и силой, с которой душа, желая избежать этого, толкает железу в одну сторону, а в другую сторону – в другую». Что животные духи могут привести к конфликту между «силой, с которой духи толкают железу, чтобы заставить душу желать чего-то, и силой, с которой душа, желая избежать этого, толкает железу в противоположном направлении».

В более поздние времена часто возражали, что бестелесная воля не может двигать материальную шишковидную железу, потому что это нарушило бы закон сохранения энергии. У Декарта не было этой проблемы, потому что он не знал этого закона. Тем не менее, он мог предвидеть трудности, потому что, когда он излагал свой третий закон движения, он оставил открытой возможность того, что он не применим в данном случае: «Все частные причины изменений, которым подвергаются тела, охватываются этим третьим законом – или, по крайней мере, закон охватывает все изменения, которые сами по себе являются материальными. Я здесь не исследую существование или природу какой-либо силы для перемещения тел, которой может обладать человеческий разум или разум ангелов».

**Тело и душа.** Хотелось бы узнать немного больше о природе души и ее взаимоотношениях с телом, но Декарт никогда не предлагал окончательной теории по этим вопросам. Из отрывков, подобных тем, которые мы только что процитировали, можно сделать вывод, что он был интеракционистом, который считал, что существуют причинные взаимодействия между событиями в теле и событиями в душе, но это ни в коем случае не единственная интерпретация, которая была предложена. Во вторичной литературе можно найти, по крайней мере, следующие толкования.

1. Декарт был схоластически-аристотелевским *гиломорфистом*, который считал, что душа – это не субстанция, а первая действительность или существенная форма живого тела.

2. Он был *платонистом*, который становился все более и более экстремальным: «Первая стадия в творчестве Декарта представляет собой умеренный платонизм; вторая – схоластический платонизм; третья – крайний платонизм, который, вслед за Маритеном, мы можем также назвать ангелизмом: «Картезианский дуализм разбивает человека на две целостные субстанции, соединенные друг с другом неизвестно как: с одной стороны, тело, которое является только геометрическим расширением; с другой стороны, душа, которая является только мыслью – ангелизмом», ангел, обитающий в машине и управляющий ею с помощью шишковидной железы». Не то чтобы в его первоначальной позиции было что-то очень 'умеренное' – только удивительная конечная позиция может оправдать присвоение ему этого названия».

3. Он сформулировал – или был близок к формулированию – *триалистическое* различие между тремя примитивными категориями или понятиями: протяженность (тело), мысль (разум) и союз тела и разума.

4. Он был дуалистическим *интеракционистом*, который считал, что рациональная душа и тело оказывают причинное влияние друг на друга. Такую интерпретацию можно найти в большинстве учебников для студентов.

5. Он был дуалистом, который отрицал, что возможны причинные взаимодействия между телом и разумом, и поэтому защищал *параллелизм*, при котором изменения определенного рода, происходящие в нервах и мозге, синхронизируются с определенными психическими состояниями, коррелирующими с ними».

6. Он был, по крайней мере в определенной степени, *непараллелистом*, потому что он верил, что чистые действия души, такие как сомнение, понимание, утверждение, отрицание и желание, могут происходить без каких-либо соответствующих или коррелированных физиологических событий, происходящих. «Мозг никоим образом не может быть использован для чистого понимания, но только для воображения или восприятия с помощью чувств».

7. Он был *оказионалистом-дуалистом*, как и его ранние последователи Кордемойя (1666) и Ла Форж (1666), и считал, что ментальные и физические события – это не что иное, как повод для Бога действовать и вызывать событие в другой области.

8. Он был *эпифеноменалистом* в том, что касается страстей: он рассматривал их как причинно неэффективные побочные продукты мозговой деятельности.

9. Он был *супервентником* в том смысле, что считал, что воля супервентна телу (определяется им).

10. Нейрофизиология *трактата о человеке* «кажется полностью согласующейся [...] с материалистической *двухаспектной теорией идентичности* разума и тела».

11. Он был *идеалистом-скептиком*.

12. Он был скрытым *материалистом*, который скрывал свое истинное мнение из страха перед теологами.

Кажется, есть только две хорошо известные теории из истории философии разума, которые не были приписаны ему, а именно *бихевиоризм* и *функционализм*. Но даже здесь можно привести доводы. Согласно Хоффману и Скирри, Декарт принял теорию Аристотеля о том, что душа является формой тела. Согласно Найлу, последняя теория была «разновидностью бихевиоризма». Согласно Патнэму, Нуссбауму и Уилксу, это было похоже на современный функционализм. По транзитивности можно было бы заключить, что Декарт был либо своего рода бихевиористом, либо функционалистом.

Каждая из этих интерпретаций согласуется по крайней мере с *некоторыми* отрывками в трудах Декарта, но ни одна из них не согласуется со *всеми* из них. Взятые вместе, они предполагают, что философия разума Декарта содержит отголоски всех теорий, которые были предложены до него, и предвосхищения всех теорий, которые были разработаны впоследствии: это многогранный алмаз, в котором отражены все теории разума и тела, которые когда-либо были предложены.

В последние годы жизни Декарт хорошо осознавал, что он не смог успешно завершить проект, который он начал в *«Трактате о человеке»*, и не смог сформулировать одну всеобъемлющую теорию разума и тела. Он иногда выражал раздражение, когда другие напоминали ему об этом. В ответ на вопросы «как душа может двигать телом, если оно никоим образом не материально, и как оно может принимать формы материальных объектов?» он сказал, что «самые невежественные люди могли бы за четверть часа поднять больше вопросов такого рода, чем самые мудрые люди смогли бы решить за всю жизнь; и вот почему я не потрудился ответить ни на один из них. Эти вопросы предполагают, среди прочего, объяснение союза между душой и телом, с которым я еще вообще не имел дела». В других случаях он был близок к признанию поражения. «Душа постигается только чистым интеллектом; тело (то есть протяженность, формы и движения) также может быть познано только интеллектом, но гораздо лучше – интеллектом с помощью воображения; и, наконец, то, что относится к союзу души и тела, познается только смутно интеллектом или даже интеллектом с помощью воображения, но это очень ясно познается чувствами. [...] Мне не кажется, что человеческий разум способен сформировать очень четкую концепцию как различия между душой и телом, так и их союза; ибо для этого необходимо воспринимать их как одну вещь и в то же время воспринимать их как две вещи; и это абсурдно». Он признал, что неудача его предприятия, возможно, была его собственной виной, потому что он никогда не тратил «более нескольких часов в день на мысли, которые занимают воображение, и несколько часов в год на те, которые занимают только интеллект». Но он сделал это по уважительной причине, потому что считал, что «очень вредно часто занимать свой интеллект размышлениями о [принципах метафизики, которые дают нам знание о Боге и нашей душе], поскольку это помешало бы ему посвятить себя функциям воображения и чувств». Он советовал другим поступать так же: «не следует посвящать так много усилий *медитациям* и метафизическим вопросам или давать им сложную трактовку в комментариях и тому подобном. [...] Они уведут разум слишком далеко от физических и наблюдаемых вещей и делают его непригодным для их изучения. Тем не менее, именно эти физические исследования наиболее желательны для людей, поскольку они принесут обильные выгоды для жизни». Мы последуем этому мудрому совету.

## Посткартезианское развитие

**Реакция на взгляды Декарта.** Лишь несколько человек приняли нейрофизиологию шишковидной железы Декарта, когда он был еще жив, и она была почти повсеместно отвергнута после его смерти. Уиллис писал о шишковидной железе, что «мы с трудом можем поверить, что она является вместилищем Души или ее главных способностей, возникающих из нее; потому что животные, которые кажутся почти совершенно лишены воображения, памяти и других высших способностей Души, имеют эту железу или ядро, достаточно большое и красивое». Стинсен указал, что основные анатомические предположения Декарта были неверными, поскольку шишковидная железа расположена не в середине желудочков и окружена не артериями, а венами. Он утверждал, что мы почти ничего не знаем о мозге. Кампер, по-видимому, был самым последним, кто отстаивал картезианский тезис о том, что шишковидная железа является вместилищем души, хотя можно задаться вопросом, был ли он полностью серьезен. В философии позиция, называемая «Картезианским интеракционизмом», немедленно вызвала «либо насмешку, либо отвращение», обычно потому, что считалось, что она поднимает больше проблем, чем решает, и продолжает делать это по сей день, но, как мы уже указывали, сомнительно, был ли Декарт сам картезианским интеракционистом.

Некоторые из доводов, которые Декарт приводил в обоснование своей точки зрения о том, что шишковидная железа является главным вместилищем души, отмирали медленнее, чем сама эта точка зрения. Например, его аргумент о том, что «поскольку наша душа не двойная, а единая и неделимая, [...] часть тела, к которой она наиболее непосредственно присоединена, также должна быть единой, а не разделенной на пару похожих частей», например, все еще играл роль, когда Ланцизи (1712) определил непарное *мозолистое тело* в средней линии мозга как место пребывания души. Однако эта точка зрения была опровергнута Цинном (1749) в серии экспериментов с расщепленным мозгом на собаках. Ламеттри и многие другие недвусмысленно отвергли тезис о том, что единство опыта требует соответствующего единства места пребывания души.

**Научные разработки.** В научных исследованиях шишковидной железы был достигнут незначительный прогресс до второй половины девятнадцатого века. Еще в 1828 году Магенди все еще мог продвигать теорию, которую отвергал Гален и которую поддержал Кустта ибн Лука: он предположил, что это «клапан, предназначенный для открытия и закрытия мозгового водопровода». Однако к концу девятнадцатого века ситуация начала меняться. Во-первых, несколько ученых независимо выдвинули гипотезу о том, что шишковидная железа является филогенетическим пережитком, остатком заднего третьего глаза. Модифицированная форма этой теории все еще принята сегодня. Во-вторых, ученые начали предполагать, что шишковидная железа является эндокринным органом. Эта гипотеза была полностью подтверждена в двадцатом веке. Гормон, выделяемый шишковидной железой, мелатонин, был впервые выделен в 1958 году. Мелатонин выделяется в циркадном ритме, что интересно в свете гипотезы о том, что шишковидная железа является рудиментарным третьим глазом. Мелатонин был провозглашен «чудодейственным лекарством» в 1990-х годах, а затем стал одной из самых продаваемых добавок для здоровья. История исследований шишковидной железы в двадцатом веке привлекла некоторое внимание философов науки, но это была лишь недолгая дискуссия.

**Псевдонаука.** Поскольку философия свела шишковидную железу к еще одной части мозга, а наука изучала ее как одну из многих эндокринных желез, шишковидная железа продолжала иметь высокий статус в сфере псевдонауки. К концу девятнадцатого века мадам Блаватская, основательница теософии, отождествила «третий глаз», открытый специалистами по сравнительной анатомии ее времени, с «глазом Шивы» «индуистских мистиков» и пришла к выводу, что шишковидное тело современного человека является атрофированным остатком этого «органа духовного зрения». Эта теория все еще довольно хорошо известна сегодня.

Декарт не был ни первым, ни последним философом, который писал о шишковидной железе, но он придавал ей большее значение, чем любой другой философ. Декарт пытался объяснить большую часть нашей психической жизни в терминах процессов, связанных с шишковидной железой, но детали оставались неясными даже в его собственных глазах, и его предприятие вскоре было заброшено как по философским, так и по научным причинам. Несмотря

на это, **шишковидная железа** остается интригующей сама по себе и по-прежнему интенсивно изучается сегодня, ей даже посвящен целый журнал – *Journal of Pineal Research*.

### Литература о Декарте и шишковидной железе:

- [В] Адам, С., Таннери, П., ред., 1964-1974 [1897-1913], *Произведения Декарта*, 11 томов + дополнение, Париж: Vrin / CNRS. (На французском языке.)
- Aetius, 1534, *Librorum medicinalium tomus primus*, Venice: In aedibus Aldi Manutii et Andreae Asulani. (На греческом языке.)
- Aetius, 1549, *Contractae ex veteribus medicinae tetrabiblos*, Lyons: Godefridus et Marcellus Beringi fratres. (На латыни.)
- Святой Августин, *О тринитате*. (На латыни.) Электронный текст доступен онлайн. Английский перевод также доступен онлайн.
- Berengario da Carpi, J., 1530, *Isagogae breues et exactissimae in anatomia humani corporis*, Strasbourg: Benedictus Hectoris. (На латыни.) Оцифрованное фотографическое воспроизведение, доступное онлайн (JPEG).
- Блаватская, Х.П., 1888, *Тайная доктрина*, 2 тома., Лондон: Theosophical Publishing Company. Электронный текст доступен онлайн.
- Бос, J.J.F.M., 2002, *Переписка между Декартом и Хенриком Региусом*, Докторская диссертация, Утрехтский университет. Электронный текст доступен онлайн.
- Camper, P., 1784, Kurze Nachricht von der Zergliederung eines jungen Elephanten, in: Camper, P., *Kleinere Schriften*, vol. 1, pp. 50–93, Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius (In German.)
- Кларк, Д.М.н., 2003, *Теория разума Декарта*, Оксфорд: Издательство Оксфордского университета.
- Constantinus Africanus, 1536, De animae et spiritus discrimine liber, in: *Constantini Africani Opera*, pp. 308–317, Basel: Henricus Petrus. (На латыни.) Оцифрованное фотографическое воспроизведение, доступное онлайн (JPEG).
- Коплстон Ф., 1963, *История философии*, том 4, Нью-Йорк: Doubleday.
- Cordemoy, G. de, 1666, *Le discernement du corps et de l'âme*, Paris: Florentin Lambert. (На французском языке.)
- Коттингем, Дж., 1985, Картезианский триализм, *Разум*, 94: 218-230.
- Коттингем, Дж., 1986, *Декарт*, Оксфорд: Издательство Оксфордского университета.
- [CSM] Коттингем Дж., Стохофф Р., Мердок Д., 1984, *Философские труды Декарта*, 2 тома., Кембридж: Издательство Кембриджского университета.
- [CSMK] Коттингем Дж., Стоофф Р., Мердок Д., Кенни А., 1991, *Философские труды Декарта, том. III: Переписка*, Кембридж: Издательство Кембриджского университета.
- Кузен, Дж., 1641, *Конгенион сенсус коммунис седес?* Thesis, 24 January 1641, *École de médecine*, Paris. (На латыни.) Воспроизведено фотографически и частично переведено в Лохорсте и Кайтаро 2001.
- Descartes, R., 1637, La dioptrique, in: Descartes, R., *Discours de la méthode*, Leyden: Ian Maire. (На французском языке.) Оцифрованное фотографическое воспроизведение, доступное онлайн (JPEG). Перепечатано в АТ, том VI. Частичный перевод на английский в CSM, том I.
- Декарт, Р., 1641, *Размышления о первичной философии*, Париж: Мишель Соли. (На французском языке.) Перепечатано в АТ, том VII. Английский перевод в CSM, том II.
- Декарт, Р., 1644, *Принципы философии*, Амстердам: Лодевейк Эльзевир. (На латыни.)
- Descartes, R., 1649, *Les passions de l'âme*, Amsterdam: Lodewijk Elsevier. (На французском языке.) Перепечатано в АТ, том XI. Электронный текст доступен онлайн. Английский перевод в CSM, том I.
- Декарт, Р., 1662, *De homine*, Лейден: Питер Леффен и Фрэнсис Мойард. (На латыни.)
- Descartes, R., 1664, *L'Homme*, Paris: Charles Angot. (На французском языке.) Перепечатано в Adam and Tannery, том XI. Частичный английский перевод в CSM, том I. Полный английский перевод в Hall 1972.
- Израильтянин, Исаак бен Саломон, 1515 год, *Omnia opera Ysaac*, Лион: Бартелеми Трот. (На латыни.) Оцифрованные фотографические репродукции доступны онлайн (JPEG).
- Холл, Т.С., 1972, *Трактат о человеке*, Кембридж, Массачусетс: Издательство Гарвардского университета.
- Хоффман П., 1986, Единство человека Декарта, *Philosophical Review*, 95: 339-370.
- Kant, I., 1787, *Kritik der reinen Vernunft*, 2nd ed., Riga: Hartknoch. (На немецком языке.) Электронный текст доступен онлайн. Английский перевод также доступен онлайн.
- Килинг, С.В., 1963, Декарт, Рене, *Британская энциклопедия*, том 7, Лондон: Британская энциклопедия, стр. 281-288.
- Найл, М., 1963, Тело и разум, *Британская энциклопедия*, том 3, Лондон: Британская энциклопедия, стр. 838-840.
- Kühn, C.G., 1822, *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 3, Leipzig: Spobloch. (Греческий текст с латинским переводом.)
- La Forge, L. de, 1666, *Traitté de l'esprit de l'homme*, Amsterdam: Abraham Wolfgang. (На французском языке.)
- La Mettrie, J.O. de, 1745, *Histoire naturelle de l'âme*, The Hague: Jean Neulme. (На французском языке.) Издание "Лондон 1751" фотографически воспроизведено в Verbeek 1988.
- La Mettrie, J.O. de, 1748, *L'homme machine*, Leyden: Elie Luzac. (На французском языке.) Электронный текст доступен онлайн.
- Lancisi, G.M., 1712, *Dissertatio altera de sede cogitantis animae*, Rome: Apud D. Joannem Fantonom. (На латыни.)
- Лохорст, Дж.Дж.К., Кайтаро, Т.Т., 2001, Оригинальность теории Декарта о шишковидной железе, *Журнал истории нейронаук*, 10: 6-18.
- Лайонс, У., 1980, *Эмоция*, Кембридж: Издательство Кембриджского университета.

- Макмаллен, Т., 1979, Философия науки и шизоидная железа, *Философия*, 54: 380–384.
- Magendie, F., 1828, Mémoire physiologique sur le cerveau, *Journal de physiologie expérimentale et pathologique*, 8: 211–229. (На французском языке.)
- Маритен, Дж., 1944, *Мечта Декарта*, Нью-Йорк: Философская библиотека.
- Масса, N., 1536, *Liber introductorius anatomiae*, Венеция: Франческо Биндони и Маффео Пазини. (На латыни.) Оцифрованное фотографическое воспроизведение, доступное онлайн (JPEG).
- Май, М.Т., 1968, *Гален: О полезности частей тела*, 2 тома., Итака, Нью-Йорк: Издательство Корнельского университета.
- Mondino dei Luzzi, 1306, *Anothomia*. (На латыни.) Оцифрованные фотографические репродукции изданий 1513, 1521, 1531 и 1540 годов также доступны онлайн (JPEG).
- Nemesius, 1802, *De natura hominis graece et latine*, Halle: Joan. Jac. Gebauer. (Греческий текст с латинским переводом.) Фоторепортаж, Хильдесхайм: Олмс, 1967.
- Нуссбаум, М., 1978, "О мотиве животного" *Аристотеля*, Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета.
- Publicius, J., 1482, *Artis oratoriae epitoma. Ars epistolandi. Ars memorativa*, Венеция: Эрхард Ратдольт. (На латыни.) Оцифрованное фотографическое воспроизведение, доступное онлайн (JPEG).
- Патнэм, Х., Философия и наша ментальная жизнь, в Х. Патнэм, *Разум, язык и реальность: философские статьи* (том 2), Кембридж: Издательство Кембриджского университета, стр. 291–303.
- Рахман Ф., 1952, *Психология Авиценны*, Лондон: Издательство Оксфордского университета.
- Regius, N., 1641, *Physiologia, sive cognitio sanitatis, tribus disputationibus in Academia Ultrajectina publicè proposita*, Utrecht: Aeg. Роман. (На латыни.) Перепечатано в Bos 2002.
- Рейд, Т., 1895, *Философские работы*, с примечаниями и дополнительными диссертациями У. Гамильтона, 2 тома., Эдинбург: Джеймс Тин.
- Reisch, G., 1535, *Margarita philosophica*, Basel: H. Petrus. (На латыни.)
- Рокка, Дж., 2003, *Гален о мозге*, Лейден: Брилл.
- Скирри, Дж.Дж., 2003, *Декарт о метафизике человеческой природы*, Докторская диссертация, Университет Пердью.
- Смит, К.У.М., 1998, Нейропсихология шизоидной железы Декарта, *Мозг и познание*, 36: 57–72.
- Спиноза, Б. де, 1677, *Этика порядка геометрической демонстрации*, часть 4, предисловие, в: *Opera posthuma*, Амстердам: Rievwertz. (На латыни.) Оцифрованное фотографическое воспроизведение, доступное онлайн (JPEG). Английский перевод также доступен онлайн.
- Steensen, N., 1669, *Discours de Monsieur Stenon sur l'anatomie du cerveau*, Paris: R. de Ninville. (На французском языке.) Фотографическое воспроизведение и перевод на английский в G. Scherz, 1965, *Лекция Николая Стено по анатомии мозга*, Копенгаген: Busck.
- St Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de anima*. (На латыни.) Электронный текст доступен онлайн.
- Святой Фома Аквинский. *Сумма против язычников*. (На латыни.) Электронный текст доступен онлайн.
- Святой Фома Аквинский, *Сумма теологии*. (На латыни.) Электронный текст доступен онлайн. Английский перевод также доступен онлайн.
- Verbeek, T.H.M., 1988, *Le Traité de l'Ame de La Mettrie*, 2 vols., Ph.D. Thesis, Utrecht University. (На французском языке.)
- Vesalius, A., 1543, *De Humani corporis fabrica Libri septem*, Basel: Johannes Oporinus. (На латыни.)
- Vincent de Beauvais, 1494, *Speculum Naturale*, Venice: Hermannus Liechtenstein. (На латыни.) Оцифрованное фотографическое воспроизведение, доступное онлайн (JPEG).
- Винсент де Бове, 1624, *Квадруплексное сивое зеркало Majus I: Естественное зеркало*, Дуэ: Бальтазар Бельер. (На латыни.) Photographic reprint, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964.
- Восс, С., 1994, Декарт: конец антропологии, в: Коттингем, Дж., ред., *Разум, воля и ощущение: исследования в метафизике Декарта*, Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, стр. 273–306.
- Уотсон Р., 2002, *Cogito Ergo Sum: Жизнь Рене Декарта*, Бостон: Дэвид Годин.
- Уилкоккс, Дж.-К., 1985, *Передача и влияние работы Кусты ибн Луки "О различии между духом и душой"*, докторская диссертация, Городской университет Нью-Йорка.
- Уилкс К.В., 1978, *Физикализм*, Лондон: Ратледж и Киган Пол.
- Уиллис, Т., 1664, *Cerebri anatome cui accessit nervorum descriptio et usus*, Лондон: Дж. Мартин и Дж. Аллестри. (На латыни.) [Оцифрованное воспроизведение амстердамского издания 1666 года, доступное онлайн (Google Books)].
- Уиллис, Т., 1681, *Анатомия мозга и описание и использование нервов*, в: *Остальные медицинские работы этого знаменитого врача доктора Томаса Уиллиса*, переведенные С. Пордеджем, Лондон: Напечатано для Т. Дринга, К. Харпера, Дж. Ли и С. Мартина.
- Уилсон, доктор медицины, 1978, *Декарт*, Лондон: Ратледж.
- Янг, Дж.З., 1973, Шизоидная железа, *Философия*, 48: 70–74.
- Zinn, J.-G., 1749, *Experimenta quaedam circa corpus callosum, cerebellum, duram meningem, in vivis animalibus instituta*, Göttingen: Abram Vandenhoeck. (На латыни.)
- Zenner, C., 1985, Теории функции шизоидной железы от классической древности до 1900 года: история, *Обзоры исследований шизоидной железы*, 3: 1–40.



## Т Е М А 3. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Т. ГОББСА

### Учебные вопросы:

1. Томас Гоббс – краткая биография и основные работы. Значение взглядов Т. Гоббса.
2. Учение Т. Гоббса о природе психических явлений. Ощущения, представления, ассоциации.
3. Т. Гоббс о процессе познания и свободе воли. Речь.
4. Учение Т. Гоббса о способностях. Побуждения, эмоции, аффекты.
5. Т. Гоббс: решение психофизической проблемы на основе параллелизма. Эгоизм, страх, соперничество.
6. Т. Гоббс о праве и законах.

**1. ГОББС (Hobbes) Томас (1588–1679)** – английский философ и государственный деятель. Окончив Оксфордский университет (1608), поступил гувернером в аристократическую семью У. Кавендиша (впоследствии герцог Девонширский), с которым был связан до конца жизни. Мировоззрение Гоббса сложилось под влиянием англ. буржуазной революции XVII века. С 1640 г. Гоббс находился в эмиграции во Франции, вернулся в Англию в 1651 г. после упрочнения правления Кромвеля, политику которого он пытался идеологически обосновать. На формирование философской системы Г. оказали влияния беседы с Ф. Бэконом, а также сочинения Г. Галилея, Р. Декарта, П. Гассенди. В трудах Г. «О теле» (1655), «О человеке» (1658), «О Гражданине» (1642) психология впервые в истории научной мысли перестает быть учением о душе<sup>1</sup>.

**Томас Гоббс** (англ. Thomas Hobbes, 1588–1679), пишут **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, родился в семье приходского священника, окончил Оксфордский университет, поступил на службу в семью герцога Девонширского в качестве гувернера. Гоббс был связан с герцогом всю жизнь, принимал участие в политической жизни Англии. На него оказали влияние личные встречи с Бэконом и общение с Галилеем и Декартом. Гоббс совершил три поездки в Европу, и каждая из них оказывалась для него по-своему значимой. Так, в одной из них он открыл для себя «Начала» Евклида, ранее ему неизвестные и обнаружил лаконичный геометрический стиль доказательства, который оказал на него сильное влияние. Гоббс прожил долгую жизнь в 91 год, благодаря, как он считал, воздержанности и дисциплине. Незадолго до смерти, узнав, что болен, он объявил между друзьями конкурс эпитафий.

**Основные работы.** «О теле» (1655), «О человеке» (1658), «О гражданине» (1642), «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651)<sup>2</sup>.

Гоббс был первым философом Нового времени, чья философия однозначно материалистическая<sup>3</sup>. Но он не был атеистом. А деистом (Бог и закон).

Революционное упрощение психологических концепции, отмечает **В.К. Шабельников**, стало результатом усилий английского философа XVII в. Томаса Гоббса (1588–1679). Можно сказать, что его трудами были забиты главные гвозди в крышку гроба психологии души и посажены ростки новой психологии – психологии без души<sup>4</sup>.

Томас Гоббс был сыном скромного сельского священника, а мать его происходила из небогатой крестьянской семьи. С восьми лет Томас посещает приходскую школу, а в 1603 г. поступает в один из колледжей Оксфордского университета. Окончив колледж в 1608 г., Гоббс становится наставником и компаньоном молодого барона Кавендиша, ставшего позднее графом Девонширским.

<sup>1</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 298–300; История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 285–291; Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С.138.

<sup>2</sup> См.: Voeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 112; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 189–199.

<sup>3</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 113.

<sup>4</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 211.

Далее вся жизнь Гоббса протекает в семьях английских аристократов. Кроме заметной нелюбви к религии, сын сельского священника выражал в своей философии высочайшее уважение ко всяким институтам власти. Это создавало ему немало сложностей, поскольку за долгие годы жизни Гоббса власть в Англии менялась неоднократно. Привязанность философа к роялистам встретила критику со стороны тех, кто пришел к власти на волне революции 1648 г. вместе с Кромвелем, а более позднее преклонение Гоббса перед Кромвелем стало причиной его разрыва с роялистами и осуждения Гоббса после реставрации династии Стюартов. Тем не менее Гоббс прожил почти 92 года. До 70 лет он еще играл в теннис, а в 86 лет переводил поэмы Гомера.

После отстранения Бэкона в 1621 г. от государственных должностей Гоббс часто общался с ним и даже помогал в издании некоторых трудов. Будучи воспитателем детей аристократов, Гоббс много путешествовал, неоднократно жил во Франции, наблюдая там правление кардиналов – и Ришелье, и Мазарини. Зарекомендовав себя до победы революции и казни в 1648 г. Карла 1 Стюарта как сторонник королевской власти, Гоббс получил в 1646 г. приглашение стать учителем математики принца Уэльского – будущего короля Карла II. Когда Карл II Стюарт в 1660 г. торжественно въезжал в Лондон, в группе встречавших был и его бывший учитель Гоббс, благосклонно принятый при дворе новым королем.

До последних лет жизни Гоббс активно работал, вел научную полемику и умер в декабре 1679 г. А через три с половиной года его родной Оксфордский университет объявил крамольными труды Гоббса «О гражданине» и «Левиафан», прославлявшие власть эпохи Кромвеля. Вскоре книги были брошены в костер и сожжены<sup>5</sup>.

**Значение взглядов Т. Гоббса.** Его идеи ускорили преобразование психологии из науки о душе в науку о психических явлениях, способствовали утверждению экспериментального подхода в изучении психических явлений.

Был сделан первый набросок ассоциативного механизма, которому в трудах Д. Гартли и Д. Юма будет придано универсальное значение. В этом отношении Т. Гоббса можно считать предвестником будущей ассоциативной психологии, оказавшей непосредственное влияние на формирование теоретических основ экспериментальной психологии в период ее возникновения.

В XVIII столетии общие эмпирические и сенсуалистические установки Ф. Бэкона и Т. Гоббса были развиты крупным английским мыслителем Джоном Локком<sup>6</sup>.

Место в пантеоне психологи и, отмечает **Мортон Хант**, Гоббсу обеспечили не его взгляды на человеческую природу, а эмпирическая эпистемология. Посетив Галилея и в высшей степени впечатлившись его физикой, Гоббс пришел к заключению, что все события – это движения материи; приложив данную теорию к психологии, он счел, что вся психическая деятельность должна представлять собой движение атомов в нервной системе и мозгу, будучи реакцией на движение атомов внешнего мира. Он не сообщил, как движение атомов в мозгу становится мыслью; он просто утверждал, что так должно быть. Только сегодня психологи находятся на пороге ответа на этот вопрос<sup>7</sup>.

Гоббс решительно заявлял, что никакая часть Вселенной не является нематериальной, что «душа» – это лишь метафора для «жизни» и что все разговоры о нематериальности души – «пустая философия» и «пагубная аристотелевская чепуха». Гоббс, естественно, отвергал доктрину врожденных идей, поскольку считалось, что они – часть нематериальной души. Он утверждал, что все в мире связано с чувственным восприятием: сложные мысли порождаются простыми, а простые – ощущениями.

*«Что касается человеческих мыслей, то я буду их рассматривать сначала отдельно, а затем в их связи или взаимной зависимости. Взятые отдельно, каждая из них есть представление или признак какого-либо качества или другой акциденции тела вне нас, называемого обыкновенно объектом... Начало всех признаков есть то, что мы называем ощущением (ибо*

<sup>5</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 211–212; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 292–293.

<sup>6</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 198; Лихи Т. История современной психологии. СПб., 2003. С. 62–63.

<sup>7</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 97–98.

нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частью, в органах ощущения). Все остальное есть производное от него»<sup>8</sup>.

Такое представление, конечно, не было новым: в той или иной форме оно высказывалось Алкмеоном, Демокритом, Аристотелем и другими. Однако Гоббс пошел дальше, чем они, используя физический принцип, который позднее стал известен как первый закон Ньютона, для объяснения того, как чувственные впечатления превращаются в воображение, память и знание в целом: «Раз тело находится в движении, оно будет двигаться (если ничто не помешает этому) вечно, и, чтобы ни препятствовало этому движению, оно прекратит его не мгновенно, а лишь в определенный промежуток времени и постепенно. Подобно тому как мы наблюдаем в воде, что волны продолжают еще катиться долгое время, хотя ветер уже стих, то же самое бывает с тем движением, которое производится во внутренних частях человека, когда он видит, когда ему снится и т.д. Ибо, после того как объект удален или глаза закрыты, мы все еще удерживаем образ виденной вещи, хотя и более смутно, чем когда мы ее видим. Именно это римляне называют *imagination* (воображение) от образа... Воображение есть поэтому лишь ослабленное ощущение... когда мы желаем выразить факт ослабления и обозначить, что ощущение поблекло, устарело и отошло в прошлое, мы называем его памятью... Воспоминания, или память о многих вещах называются опытом»<sup>9</sup>.

Гоббс предвидел возражения: мы можем думать о вещах, которые никогда не видели. Этот феномен он тоже объяснил: «Так как мы имеем представление лишь о тех вещах, которые мы раньше восприняли ощущением целиком, сразу или по частям в разное время, то в первом случае (когда мы представляем весь объект, какой представился ощущению) мы имеем простое представление, например, когда мы представляем себе человека или лошадь, которых мы видели раньше; во втором же случае мы имеем сложное представление, когда, например, мы от созерцания человека в одно время и лошади в другое время создаем в уме образ кентавра»<sup>10</sup>.

Введение Гоббсом эмпирической психологии, пусть и рудиментарное и основанное на воображаемой физиологии, являет собой поворотный пункт: это первая попытка объяснить, как чувственные образы трансформируются в высшие психические процессы.

Гоббс был первопроходцем и в другом: он стал первым современным ассоцианистом. Аристотель, Августин и Вивес все говорили, что воспоминания вызываются благодаря сцеплению, однако вклад Гоббса, хотя и неполный и элементарный, был более ясным и специфическим. Несмотря на то что он использовал термин «цепочка идей», а не «ассоциация», он оказался первым представителем традиции, которая со временем привела к возникновению экспериментальной психологии в XIX веке и бихевиоризма в XX<sup>11</sup>.

Томас Гоббс, отмечает **Давид Хотерзалль**, был знаком и с Галилеем, и с Декартом. Гоббс не только предвосхитил британский эмпиризм и оказал большое влияние на философскую и политическую мысль семнадцатого века, но также изучал содержание разума и придерживался точки зрения на человеческую природу, которую до сих пор цитируют мыслители двадцатого века. Этот взгляд на человеческую природу лег в основу его социальных и политических теорий о происхождении и организации групп. Почему люди сначала собирались группами? Сделав это, как они остались вместе? Поскольку Гоббс считал, что мы в основе своей агрессивные животные, он считал, что в прошлом небольшие группы людей собирались вместе, чтобы защитить себя от агрессии других. Однако социальная близость отдельных членов увеличивала вероятность саморазрушительной внутренней агрессии. Согласно Гоббсу, единственным способом сохранения целостности группы была сильная централизованная власть, а без такой власти не было бы ни искусства, ни литературы, ни общества и, что хуже всего, постоянного страха и опасности насильственной смерти, а жизнь человека одинока, бедна, противна, жестока и коротка.

<sup>8</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 98.

<sup>9</sup> Там же. С. 98–99.

<sup>10</sup> Там же. С. 99.

<sup>11</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 99; Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 72–75.

В своей наиболее важной книге «Левиафан» (1651 г.) Гоббс утверждал, что централизованная власть, которая, как показал его анализ человеческого поведения, является существенной, должна принадлежать наследственному монарху. Короли и королевы утверждали, что они избраны Богом и подчиняются только Богу. Как провозгласил король Франции Людовик XIV: «Почтение принадлежит королям; они делают, что хотят». Гоббс считал монархию неотъемлемой частью любой системы правления не из-за какого-либо божественного права королей, а потому, что назначение сменяющих друг друга лидеров будет бесспорным, что позволит избежать возможности конфликта. Гоббс воплотил эти убеждения в политические действия, поддержав короля Карла I в гражданской войне 1642–1646 годов против революционеров Оливера Кромвеля. Монархисты потерпели поражение в 1646 г.; Карл I был признан виновным в государственной измене и казнен в январе 1649 года. После того, как Кромвель установил республиканское правительство, Гоббс бежал в политическую ссылку во Францию и стал наставником будущего Карла II. После восстановления монархии и коронации своего бывшего ученика в 1660 году Гоббс вернулся в Англию и получил место на дипломатической службе.

Взгляд Гоббса на человеческую природу нашел отражение в мышлении современных социобиологов. Дэвид Бараш (1977) отмечал, что голому, безоружному человеку трудно убить другого человека. У нас, в отличие от некоторых других животных, нет смертоносного оборудования для такого убийства. Бараш утверждал, что без этого оборудования у нас также отсутствуют биологические запреты, которые есть у других видов против внутривидового убийства. Сегодня, при наличии оружия и вооружений, позволяющих совершать массовые убийства на расстоянии, мы оказываемся в смертельном эволюционном тупике<sup>12</sup>.

Томас Гоббс (1588–1679), английский философ-материалист. Его основные труды: «Философские элементы учения о гражданине», «Левиафан», «Природа человека».

#### **Основные психологически значимые идеи Гоббса:**

- считал, что учение Декарта о двух субстанциях лишено смысла, как и выражение «бестелесное тело»;
- признавал одну субстанцию – материальную; все психические явления – лишь тени и следы (эпифеномены) телесных ощущений и представляют собой образы внешних объектов (например, мышление – это течение образов, связанных между собой);
- способности всех людей от рождения практически равны, различия возникают от условий жизни (природный ум) или благодаря обучению (благоприобретенный ум);
- приобретаемое человеком отличие в уме от других людей зависит еще и от силы страстей или активности человека, т.к. мысли – это «разведчики» путей удовлетворения наших желаний;
- не разделял мнения о божественной природе государства, считал, что оно должно строиться на основе общественного договора<sup>13</sup>.

Гоббс (1588–1679), пишет **Б. Рассел**, является таким философом, которого трудно причислить к какому-либо направлению. Он был эмпириком, как Локк, Беркли и Юм, но в отличие от них он был приверженцем математического метода не только в чистой математике, но и в ее приложениях к другим отраслям знания. На его Общее воззрение Галилей оказал большее влияние, чем Бэкон. Континентальная философия, начиная от Декарта и до Канта, многие свои концепции о природе человеческого познания взяла из математики, но она считала, что математику можно познать независимо от опыта. Это, таким образом, вело, как и в платонизме, к умалению той роли, которую играет мысль. С другой стороны, на английский эмпиризм математика оказала мало влияния, и он имел склонность к ложной концепции научного метода. У Гоббса не было ни одного из этих недостатков. Вплоть до нашего времени нельзя найти ни одного философа, который, будучи эмпириком, все же отдавал бы должное математике. В этом отношении достоинства Гоббса огромны. Однако у него были и серьезные недостатки, которые не дают возможности с полным правом относить его к числу самых выдающихся мыслителей. Он нетерпелив к тонкостям и слишком склонен разрубать гордые узлы. Его решения проблем логичны, но сопровождаются сознательным упущением неудобных

<sup>12</sup> См.: Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 41–42.

<sup>13</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 65–66.

фактов. Он энергичен, но груб; он лучше владеет алебардой, чем рапирой. Несмотря на это, его теория государства заслуживает тщательного рассмотрения, тем более что она более современна, чем любая предыдущая теория, даже теория Макиавелли<sup>14</sup>.

Отец Гоббса был викарием, вспыльчивым и необразованным; он и работу потерял из-за ссоры у дверей храма с соседним викарием. После этого Гоббс был взят на воспитание дядей. Он приобрел хорошее знание классиков и в четырнадцатилетнем возрасте перевел латинскими ямбами «Медю» Еврипида (позже он справедливо хвастался, что, хотя он воздерживается от цитирования классических поэтов и ораторов, это происходит не от недостатка знакомства с их работами). В пятнадцать лет он поступил в Оксфордский университет, где его обучали схоластической логике и философии Аристотеля. Они оставались пугалами и в дальнейшей его жизни, и он утверждал, что мало получил от пребывания в университете; действительно, он постоянно критикует в своих работах университеты в целом. В 1610 году, когда ему было двадцать два года, он стал наставником дорда Гардвика (впоследствии второго графа Девонширского), с которым проделал большое путешествие. Именно в это время он начал изучать труды Галилея и Кеплера, оказавшие на него глубокое влияние. Его ученик стал его покровителем и оставался им вплоть до своей смерти в 1628 году. Благодаря ему Гоббс познакомился с Беном Джонсоном, Бэконом, лордом Гербертом Чарберси и многими другими выдающимися людьми. После смерти графа Девонширского, у которого остался маленький сын, Гоббс жил некоторое время в Париже, где начал изучать Евклида, а затем он стал наставником сына своего прежнего ученика. С ним он путешествовал по Италии, где посетил в 1636 году Галилея. В 1637 году он возвратился в Англию.

Гоббс долгое время придерживался в высшей степени роялистских политических взглядов, выраженных им в «Левиафане». Когда в 1628 году парламент составил Декларацию прав, он опубликовал перевод Фукидида с явно выраженным намерением показать зло демократии. Но когда в 1640 году собрался Долгий парламент и отправил Лода и Страффорда в Тауэр, Гоббс испугался и бежал во Францию. Его книга «О гражданине», написанная в 1641 году (хотя и не увидевшая свет до 1647 года), содержала, в сущности, ту же самую теорию, что и «Левиафан». Его взгляды вызваны фактически не самой гражданской войной, а ее предвидением; однако естественно, что его убеждения укрепились, когда оправдались страхи<sup>15</sup>.

В Париже его приветствовали многие ведущие математики и представители науки. Он был одним из тех, кто видел «Метафизические размышления» Декарта до выхода их в свет и написал против них возражения, которые были опубликованы Декартом с ответами на них. Вскоре вокруг Гоббса образовалась большая группа английских эмигрантов-роялистов, с которыми он общался. Некоторое время, а именно с 1646 по 1648 год, он обучал математике будущего короля Карла II. Однако опубликование «Левиафана» в 1651 году вызвало недовольство им. Его рационализм оскорбил большинство эмигрантов, а его резкие нападки на католическую церковь оскорбили французское правительство. Поэтому Гоббс тайно бежал в Лондон, где подчинился Кромвелю и воздерживался от всякой политической деятельности.

Однако он не оставался праздным ни в этот, ни в какой-либо другой период своей долгой жизни. У него была полемика с епископом Брэмхоллом по вопросу о свободе воли; сам он был убежденным детерминистом. Переоценивая свои способности как геометра, он вообразил, что открыл квадратуру круга; по этому вопросу он очень самонадеянно начал дискутировать с Воллесом, профессором геометрии в Оксфорде. И, естественно, профессор успешно его высмеял.

При Реставрации Гоббсу покровительствовали наименее искренние из друзей короля И сам король, который не только держал портрет Гоббса на стене, но и наградил его пенсией в 100 фунтов стерлингов в год, которую, однако, его величество забывал выплачивать. Лорда канцлера Кларендона оскорбляла благосклонность, оказываемая человеку, подозреваемому в атеизме; такого же мнения был и парламент. После чумы и большого пожара, когда суеверные страхи народа возросли, палата общин назначила комитет, чтобы исследовать атеистические работы, особо упомянув работы Гоббса.

<sup>14</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 503.

<sup>15</sup> Там же. С. 503–504.

Начиная с этого времени он не мог добиться разрешения печатать в Англии что-либо по дискуссионным вопросам. Даже свою историю Долгого парламента, которую он называл «Бегемот» (хотя она излагала самую ортодоксальную доктрину), пришлось напечатать за границей (1668). А собрание его сочинений появилось в 1688 году в Амстердаме. В старости его слава была значительно шире за границей, чем в Англии. Для того чтобы заполнить свой досуг, в возрасте 84 лет он написал латинскими стихами автобиографию, а в 87 лет опубликовал перевод Гомера. Я не мог установить, чтобы он написал какую-нибудь большую книгу после 87-летнего возраста<sup>16</sup>.



**2.** По Т. Гоббсу, в основе всего лежит **материя**, различная по форме, структуре, величине, движению и изменению.

В мире нет бестелесных душ и врожденных идей. Психическое сознание, мышление есть телесное свойство. Без тела нет никакого мышления, как не может быть прогулки без гуляющего. Материя во всех ее проявлениях подчиняется механистическим законам. Эти законы распространяются и на психику животных и человека.

**Психическое** – это особое внутреннее состояние движущейся материи, возникает в живом теле в результате внешних давлений на органы чувств. Воздействия извне, распространяясь по нервной системе к мозгу и сердцу, вызывают в них противодвижение.

**Чувственные аффекты внутренних противодвижений** есть призраки, или образы, которые бывают двух видов:

- первый род призраков – те внутренние движения, которые происходят в мозгу и связаны с возникновением образов и представлений вещей;

<sup>16</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 504–505; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 295–309.

• второй род призраков – внутренние движения, которые, влияя на сердце, усиливают или тормозят его деятельность, вызывая удовольствие или неудовольствия

**Ощущения** – первичная форма перехода внешних движений во внутренние. В душе и мыслях нет ничего, что бы полностью или частично ни прошло через ощущения. Ощущения и восприятия вполне достоверны, хотя полного тождества, зеркального сходства между предметом и образом быть не может. Степень искажения зависит от условий восприятия<sup>17</sup>.

После воздействия внешних предметов в мозгу остаются следы, длящиеся, но слабеющие ощущения. Эти остаточные движения есть **представления**. Представления подразделяются на два класса: *простые* и *сложные* представления. В простых сохраняются образы одного какого-либо предмета. Сложные представления включают в себя собирательные образы или обобщенные представления. Поток представлений может разворачиваться либо по временной, либо по пространственной смежности, что позволяет мысли переходить от одной вещи к любой другой. Тем самым Гоббс выдвигает догадку об **ассоциативном механизме** образования представлений. Сцепление образов сознания может носить *случайный* и *активный* характер. Пассивное течение представлений (ассоциаций) характерно для сновидений.

Целенаправленное оперирование образами и представлениями составляет суть мышления. Механизмы мышления рассматриваются Гоббсом по образу арифметических действий. В основе умственных операций лежат «сложение» и «вычитание». Соединение представлений – сложение, а расчленений и разъединение представлений и образов – вычитание<sup>18</sup>.

Таким образом, мысли, идеи не являются врожденными, а есть результат операций сложения и вычитания и зависят от активности субъекта.

Преодолевая как деизм Бэкона, так и дуализм Декарта, отмечает **Т.Д. Марцинковская**, Гоббс отвергал существование разумной души как нематериальной субстанции. Согласно его воззрению, в мире существуют лишь материальные тела, которые движутся по законам механики. Значительное влияние на становление взглядов ученого оказали идеи Галилея, с которым он был знаком лично, а также открытие кровообращения соотечественником Гоббса Уильямом Гарвеем. Механистический детерминизм Декарта в теории Гоббса получил свое законченное выражение в понимании жизнедеятельности человека, как процесса, в котором «сердце – это пружина, нервы – нити, а суставы – колеса, запускающие в движение всю машину человеческого тела». Гоббс пошел дальше Декарта, распространив принцип механистического детерминизма на всю психическую жизнь человека, которая в его теории рассматривается как эпифеномен материального мира.

Поскольку движение может вызывать только движение, ощущение Гоббс понимал, как результат воздействия материального тела на организм, как внутреннее движение. Таким образом, ощущение – это результат, эффект, который произведен внешним предметом в теле. Это своего рода призрак, тень, эпифеномен реальных процессов, имеющих материальный субстрат. Подход Гоббса к пониманию психики, таким образом, как и у Лейбница, развивался в русле психофизического параллелизма.

Из ощущений возникают представления, которые следуют друг за другом в таком порядке, в каком сменялись ощущения, составляя цепи мыслей. Впоследствии такую связь назвали **ассоциацией**. Об ассоциациях писали и Декарт, и Спиноза, и Лейбниц, связывая с ними низшие формы познания, но в теории Гоббса ассоциация стала универсальным законом психической жизни, что послужило основанием для некоторых исследователей считать Гоббса одним из родоначальников **ассоциативной психологии**<sup>19</sup>.

Начальным шагом в объяснении человека, пишут **С.А. Безгодова** и **С.А. Векилова**, является объяснение его сенсорных процессов – **ощущений**, которые Гоббс как эмпирик считает началом всех других психических способностей. Отталкиваясь от исходных определений материи и движения, Гоббс объясняет сенсорные процессы как результат воздействия на тело внешнего объекта (другого тела). Если объект действует на тело непосредственно, возникают ощущения вкуса и осязания, если опосредованно, то возникают ощущения зрения, слуха и

<sup>17</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 195–196.

<sup>18</sup> Там же. С. 196.

<sup>19</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 131–132; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 109–110.

обоняния. Внешнее давление, продолженное внутрь посредством нервов, доходит до мозга и сердца и вызывает сопротивление и желание освободиться от него, это люди и называют ощущением. Представления – это ослабленные другими движениями ощущения. Память – процесс, по сути, не отличающийся от представления, богатая память или память о многих вещах могут быть названы опытом человека. Сновидения (представления спящих) – это части прежних ощущений, возникающие из возбуждения внутренних частей человеческого тела. Понимание – это представление, которое вызывается словом или другим знаком. Мысли – это представления, выраженные последовательным рядом имен вещей, соединенных в утверждения, отрицания или другие формы речи. «Все представления – суть движения внутри нас, являющиеся остатками движений, произведенных в ощущении». Благоразумие – способность человека представлять последствия своих поступков. «Только настоящее имеет бытие в природе, прошедшее имеет лишь бытие в памяти, а будущее не имеет никакого бытия». Таким образом, природа вложила в человека одну способность – способность «жить, пользуясь своими пятью чувствами»<sup>20</sup>.

Гоббс полагает, что взаимопонимание между людьми определяется способностью человека понимать самого себя: «Кто будет смотреть внутрь себя и соображать, что он делает, когда он мыслит, предполагает, рассуждает, надеется, боится и т.д., и по каким мотивам он это делает, будет при этом читать и знать, каковы бывают при подобных условиях мысли и страсти всех других людей»<sup>21</sup>. При этом Гоббс разделяет страсти, которые, по его мнению, у всех людей одинаковы, от объектов этих страстей, вещей, которых желают, различных у разных людей.

В своем истолковании человека, отмечает **В.В. Соколов**, Гоббс в общем был близок к Декарту с его тезисом о животных как простых механизмах. При этом в отличие от Декарта Гоббс сосредоточился на объяснении жизнедеятельности человека – как его физических, так и духовных способностей. Автор «Левиафана» формулировал воззрение на жизнь как на процесс чисто механический и автоматический, ибо «жизнь есть лишь движение членов», причем сердце – это пружина, нервы – нити, а суставы – колеса, сообщающие движение всей машине человеческого тела.

Принцип механистического материализма при объяснении жизнедеятельности человека Гоббс развивал последовательнее Декарта, поскольку отказался от идеи разумной души, составляющей проявление особой, духовной субстанции. Отсюда и полный механицизм в объяснении Гоббсом человеческой психики<sup>22</sup>.

Ощущения возникают в результате взаимодействия внешнего движения, исходящего от тел, и внутреннего движения органов чувств, направленного навстречу первому Движению. Образы величины, фигуры, движения и покоя соответствуют объектам воздействия. Все же остальные образы-акциденции – цвета, звука, запаха и т.п. – только «призраки», «великий обман чувств» исправляемый, однако, самими же чувствами».

Автор «О человеке» рисует довольно подробную картину возникновения на основе ощущений представлений, воспоминаний, образов воображения, сновидений, чувств и страстей, порождаемых движением мозга<sup>23</sup>.

Всякий организм, полагает Гоббс, – и организм животного, и организм человека есть лишь особые механизмы. Тем более если речь идет о таком искусственном организме, которым Гоббс считал общество. Природу, полагал он, можно понять только через аналогию с механизмами. Социальная природа человека есть природа искусственная, которую люди конструируют так же, как часовщики конструируют часовой механизм.

Что же касается не социальных, искусственных, а природных свойств человека, то Гоббс утверждал, что человек «является более хищным и жестоким зверем, чем волки, медведи и змеи»<sup>24</sup>. Человек от природы является врагом всякому другому, вследствие «естественной жадности». Люди от природы злы и эгоистичны в своих желаниях. Моральные оценки к

<sup>20</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 114–115.

<sup>21</sup> Там же. С. 115.

<sup>22</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 292.

<sup>23</sup> Там же. С. 292.

<sup>24</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 213.



человеку, вышедшему из природы, вообще не применимы. Образ человека, описанный Гоббсом, потрясает своими черными красками. Ради удовлетворения эгоистических потребностей этот человек готов на все, невзирая ни на какие нормы. Людям неприятен вид счастья других и, наоборот, приятен вид несчастья своих собратьев<sup>2</sup>. А если бывшие враги растроганно плачут при примирении, то этот плач, полагает Гоббс, происходит от сожаления по поводу несостоявшейся мести.

Одним из основных стремлений человека является стремление к обладанию властью, богатством и могуществом, а также стремление к самосохранению: «Величайшим из всех благ является самосохранение. Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра». Все эти эгоистические мотивы жестко направляют действия людей, подобно механическим причинам. Воля человека управляется мотивами, и потому свободы воли нет. Силы, управляющие поступками человека, действуют фатально, как силы в механических конструкциях.

**Свобода человека** понимается Гоббсом лишь в смысле отсутствия препятствий при осуществлении действий. И общество работает как искусственная конструкция, сооружаемая на основе общественного договора, и сам человек рассматривается как строго работающий механизм.

В качестве исходных компонентов психики у Гоббса выступают ощущения. Причиной ощущения он считает внешнее тело или объект, производящий давление на чувствительный орган. Это давление передается внутрь через перепонки и нервные волокна и доходит до мозга и до сердца. Здесь это давление вызывает обратное давление, которое направляется вовне так, что кажется, что что-то находится снаружи. И этот «призрак» или это кажущееся люди называют ощущением<sup>25</sup>.

Поэтому Гоббс и полагал, что объективными признаками предметов являются лишь их протяженность или величина, их движение или покой. А ощущения цветов, звуков или запаха хотя и вызываются внешними давлениями, но являются воображаемыми образами. В объективных вещах как причинах ощущений есть только движение и давление, а ощущения – это проявление «того движения, возбуждения или изменения, которые объект производит в мозгу, в животных духах или во внутреннем веществе головы»<sup>26</sup>.

Для подтверждения субъективного характера ощущений Гоббс даже проводит нечто вроде эксперимента: «Ибо если чувство говорит нам, когда мы видим предмет непосредственно, что цвет присущ объекту, то это же чувство доказывает нам, когда мы видим отражение предмета, что цвет не находится в объекте».

Гоббс дает заверченный образец применения механики в психологии, сводя все богатство психических образов, влечений и переживаний к механическому движению, давлению, препятствию или же, наоборот, освобождению движения.

**Ощущение** – это «внутреннее движение» тела, возникающее вследствие давления объектов на органы чувств. Если же это «внутреннее движение» сразу не прекращается, а продолжается еще какое-то время, то и образ, вызываемый им, сохраняется. То, что мы называем представлением или воображением, – это не что иное как «ослабленное ощущение», сохраняющееся в нас как некоторая инерция движения. Поэтому «представление» и «память» – это одно и то же. Просто образ памяти мы называем представлением, а сам процесс ослабления ощущения, уходящего в прошлое, мы называем памятью<sup>27</sup>.

Таким же образом Гоббс объясняет и механизм сновидений. Сновидения происходят от возбуждения внутренних частей тела. В силу своих связей с мозгом, эти части тела могут при своем возбуждении передавать мозгу свое движение. Тогда и возникают представления, которые мы видим как сны. Материалом сновидений служат прошлые ощущения. То, что они видятся довольно ясно, как наяву, Гоббс объясняет тем, что ночные представления возникают без конкуренции более ярких ощущений. Сновидения – это просто еще один вид механических движений тела: «Короче говоря, наши сновидения – это обратный порядок наших представлений наяву. Движение в бодрствующем состоянии начинается на одном конце, а во сне – на другом»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 213–214.

<sup>26</sup> Там же. С. 214.

<sup>27</sup> Там же. С. 214–215.

<sup>28</sup> Там же. С. 215.

Особенностями механического движения Гоббс объясняет и **эмоциональные процессы** человека. Так же, как и для ощущений, причиной эмоциональных процессов, «влечения и отвращения, удовольствия и неудовольствия являются сами предметы, действующие на органы чувств». Поэтому ни влечения, ни отвращения не зависят от воли людей. Это лишь движения в нашем теле. Разница между ощущениями и эмоциями состоит в том, что ощущения – это движения, передаваемые от давления внешних объектов по нервам к мозгу, а эмоции передаются сердцу, а затем от сердца распределяются по всему организму.

**Влечение** – это движение в сторону того предмета, который его вызвал, а отвращение – это движение или усилие, направленное на удаление от вызвавшего его объекта. Любовь – это то же самое, что желание. Разница лишь в том, что «желание» проявляется при отсутствии объекта, а «любовь» – это желание в присутствии воздействующего объекта. «Таким образом, слова: удовольствие, любовь и влечение... суть разные имена, обозначающие одну и ту же вещь, рассматриваемую с различных сторон».

Вообще, Гоббс придает большое значение умению точно называть вещи своими именами. Слова – это знаки или метки, которыми мы называем что-то для организации общения. «Имена определяются не сущностью вещей, а волей и соглашением людей». И далее: «Речь, или способность говорить, есть сочетание слов, установленных волей людей, для того чтобы обозначить ряд представлений о предметах, о которых мы думаем»<sup>29</sup>.

Исследуя **особенности процесса мышления**, Гоббс обращает внимание на связи между представлениями и мыслями. Гоббс еще не называет эти связи ассоциациями, но выделяет их и различает несколько их видов. Один вид связи, когда мысли «блуждают и кажутся неподходящими друг к другу, подобно тому, как это бывает во сне». Мысленные связи другого вида более последовательны и упорядочиваются желанием или намерением человека. Позже, в XVIII в. англичане Д. Юм и Д. Гартли будут рассматривать эти связи в качестве главного механизма мышления и возникнет ассоцианизм – направление психологии, положившее начало отделению психологии от философии<sup>30</sup>.

В своих высказываниях против Декарта, отмечает **М. Дессуар**, Томас Гоббс (1588–1679) утверждает, что, исходя из, несомненно, существующей деятельности мышления, мы вправе заключать о наличии чего-то мыслящего, но отсюда еще не следует, будто это мыслящее нечто само есть мысль, как нельзя, например, утверждать, будто гуляющий есть прогулка. Мыслящая вещь, например, может быть телом, ее даже нужно считать телом, так как все субстанциально или истинно существующее имеет телесную природу. Иными словами, под телесным бытием подразумевается существование, без остатка определяемое в отношении пространства, времени, числа и движения. По этим четырем условиям мышление вообще в состоянии вполне восстановить предмет. Такой же предмет представляет собой и человек. Свойственные ему явления сознания нельзя отнести на счет какого-то привидения души, они – не что иное, как акциденции, которые, чтобы стать понятными, должны быть включены в мировую связь математически-механической закономерности. Так, по-видимому, разрешается проблема тела–духа. Однако при более подробной разработке такой решительный ход мыслей потерял свою определенность. Физиологическая сторона не становится для нас понятной, когда мы слышим об общем движении жизни, принцип которого есть кровообращение и которое стимулируется отчасти ощущениями, отчасти стремлением изнутри. Столь же неубедительны объяснения, касающиеся обширной связи между ощущениями и внешним миром. Гоббс говорит, что чувственное восприятие как отражение внутри телесного движения, в сущности, представляет собой меру защиты от давления извне, но он не показывает, каким образом это противодействие принимает особенные свойства цветов и звуков<sup>31</sup>.

Но все же очевидно одно: **ощущения составляют основу всей душевной жизни**. Как во внешнем мире движутся и сочетаются мельчайшие частицы, так движутся и соединяются постоянные впечатления в мире внутреннем. Чувственные содержания складываются по правилам ассоциации в определенные образования. Отсюда возникают понятия и вообще всякая высшая форма в жизни представлений. Своей привлекательностью эта конструкция обязана

<sup>29</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 215–216.

<sup>30</sup> Там же. С. 217.

<sup>31</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 89–90.

тому обстоятельству, что она рассматривает душевную действительность в соответствии с предпосылками математических естественных наук, сведенными к непосредственно очевидным предложениям. Она – не психологическое объяснение, а логический вывод, касающийся фактов сознания. В настоящее время мы убеждены в полной невозможности дедуцирования без пробелов сложных душевных образований из простых составных частей; сделанная в этом направлении попытка должна была оказаться неудачной. В духе того же учения Гоббс различал в душевной жизни три врожденных состояния притяжения (удовольствие, любовь и желание) и три состояния отталкивания (боль, отвращение, страх). Их игра и игра возникающих из них путем ассоциаций идей аффектов определяется конечными силами могущества и чести, т. е. в конце концов самосохранением. Силы природы действуют повсюду в рациональной совокупности простых основных частей. Картина механического сплетения содержаний сознания выступает уже довольно рельефно<sup>32</sup>.

**3.** Выступая против теории двойственной истины, Гоббс утверждал, что **истина** может быть только одна, достигаемая на основе опыта и разума.

**Познание** должно начинаться с чувственного ощущения как начального этапа на пути к обобщениям. Всеобщие свойства устанавливаются с помощью *индукции*. Это путь от знания явлений к познанию их причин. После определения всеобщих причин необходим обратный путь – *дедукция*, которая обеспечивает переход от познанных причин к познанию новых явлений.

Таким образом, в методологии Т. Гоббса индукция и дедукция, чувственное и рациональное познание не обособлены и противопоставлены, а выступают взаимосвязанными этапами единого познавательного процесса<sup>33</sup>.

Подвергая критике теорию врожденных идей Декарта, **Гоббс** последовательно претворял в жизнь линию Бэкона, подчеркивая эмпирическое, опытное происхождение человеческого знания, источником которого служат данные органов чувств: «Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично в органах ощущения».

С позиции детерминизма Гоббс обращался и к решению **проблемы свободы воли**. Он, как и Спиноза, отвергал свободу воли, подчеркивая, что свобода не противоречит необходимости. Он сравнивал поведение человека с течением реки, вода которой движется свободно и вместе с тем необходимо по своему руслу. Такое же совмещение свободы и необходимости Гоббс отмечал в человеческих поступках. Поскольку поведение человека детерминировано внешними причинами, оно всегда необходимо, но в рамках этой необходимости человек свободен в выборе своего поведения. Воля, по мнению Гоббса, является производной от двух основных мотивов поведения человека – стремления (или влечения) и отвращения. Одна и та же вещь может вызвать в человеке то влечение, то отвращение, то желание действовать, то желание избежать этого действия. В современной терминологии мы назвали бы это **состояние борьбой мотивов**. Гоббс называл его размышлением, обдумыванием. Последнее побуждение, результат, итог размышления и будет волей (желанием или нежеланием). Только в этом смысле и в этих рамках, с точки зрения Гоббса, можно говорить о свободе воли<sup>34</sup>.

**Речь** играет важную роль в познавательном процессе. Она выступает в двух функциях – как орудие мысли и как средство общения. Гоббс был первый, кто четко выделил обозначающую (познавательную) и коммуникативную функцию речи. Речь – результат умственного процесса, в котором слова выступают в качестве ярлыка, метки какой-либо вещи или явления. Они средства сохранения и воспроизведения опыта<sup>35</sup>.

Речь, обращенная к другому человеку, является знаком для других. По своему происхождению слова – продукт договора между людьми по употреблению их для обозначения вещей

<sup>32</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 90–91.

<sup>33</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 195.

<sup>34</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 132.

<sup>35</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 112–113.

и общения. Непонимания, заблуждения возникают в связи с неправильным употреблением слов, с подменой их, смешением языка с предметами, понятиями.

**Главные причины непонимания:**

- люди намеренно или по невежеству употребляют слова, которые обозначают другие вещи, чувства:

- у собеседника слова вызывают не те представления, которые стоят за ними<sup>36</sup>.

Особое значение в философии Гоббса, отмечают **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, имеют его взгляды на происхождение языка и функции речи. Гоббс, в отличие от многих, полагает, что критически важным событием в истории человечества было не изобретение печатного станка, а изобретение в доантичные времена письменной речи. Это обстоятельство позволило человеку перейти на новый способ создания мыслей, их хранения и передачи другим людям. Письменная речь позволила человечеству обрести память. Поскольку Гоббс исходит из креационистской модели возникновения мироздания, то считает, что первоначальный язык вложил в уста Адама Бог, но затем он наказал людей «забвением» языка. Человечество разбредлось по миру и было вынуждено создавать языки заново, но поскольку оно представляло собой разобщенные и территориально разделенные группы, то были созданы различные «новые» языки. Гоббс полагает, что слова – это имена вещей<sup>37</sup>.

**Слова** – это знаки (метки) вещей. Они различаются между собой «объемом» вещей, которые обозначают: имена собственные обозначают одну вещь, всеобщие имена применяются ко многим сходным вещам. Речь выполняет ряд функций: регистрации причины вещи, регистрации хода мысли, передачу мыслей и знания другим людям, сообщение другим о желаниях и намерениях говорящего; развлечение и невинное удовольствие. «Истина состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях».

Научное знание определяется правильным употреблением терминов (имен) и использованием правильного логического метода продвижением от частных элементов к определению связи между ними. «Наука есть знание связей и зависимостей фактов». Один из критериев достоверного знания – способность вразумительно доказать другому человеку свои мысли<sup>38</sup>.

В течение ряда лет, пишет **В.К. Шабельников**, Гоббс вел полемику с Декартом, а в 1648 г., во время недолгого пребывания Декарта в Париже, лично встречался с французским философом. Их отношения так и не стали теплыми, а взгляды существенно расходились.

«Метафизические размышления» Декарта вышли в 1641 г. в Париже с критическими возражениями Гоббса, включенными в книгу по желанию самого Декарта, и с его ответами на эти возражения. В первую очередь, Гоббс возражал против утверждения Декарта, что человек как мыслящее существо, как «мыслящая вещь», есть «дух, или душа, или разум, или ум». Декарт, писал Гоббс, отождествляет познающую вещь с познанием, которое есть лишь акт познающего, или с разумом, который есть способность познающего<sup>39</sup>.

Умозаключение Декарта: «Я есть нечто мыслящее, следовательно, я есть мышление» – Гоббс считал необоснованным. Нужно отличать субъект от его способностей и актов, полагал он. Субъект это не активный дух, а нечто материальное: «Мыслящая вещь, являясь субъектом по отношению к духу, рассудку, разуму, тем не менее представляет собой нечто материальное... Так как... мы не можем отделить мышление от мыслящей материи, то предположение о материальности мыслящей субстанции кажется мне более правильным, чем другое предположение, а именно то, согласно которому она нематериальна»<sup>40</sup>.

Гоббс, как и Декарт, полагал, что изучать философию природы нужно, опираясь на математику, и прежде всего на геометрию. Он также считал, что главным свойством материальных тел является их протяженность. Протяженность – это объективное качество тел. А такие свойства, получаемые в ощущениях, как звук, цвет или тепло, – это только мнения, субъективная видимость. Здесь Гоббс близок к Декарту, но отличается от Бэкона, который называл такие чувственные качества «природами» и видел в них исходные элементы анализируемого мира.

<sup>36</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 197.

<sup>37</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 115.

<sup>38</sup> Там же. С. 115–116.

<sup>39</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 212.

<sup>40</sup> Там же. С. 212–213.

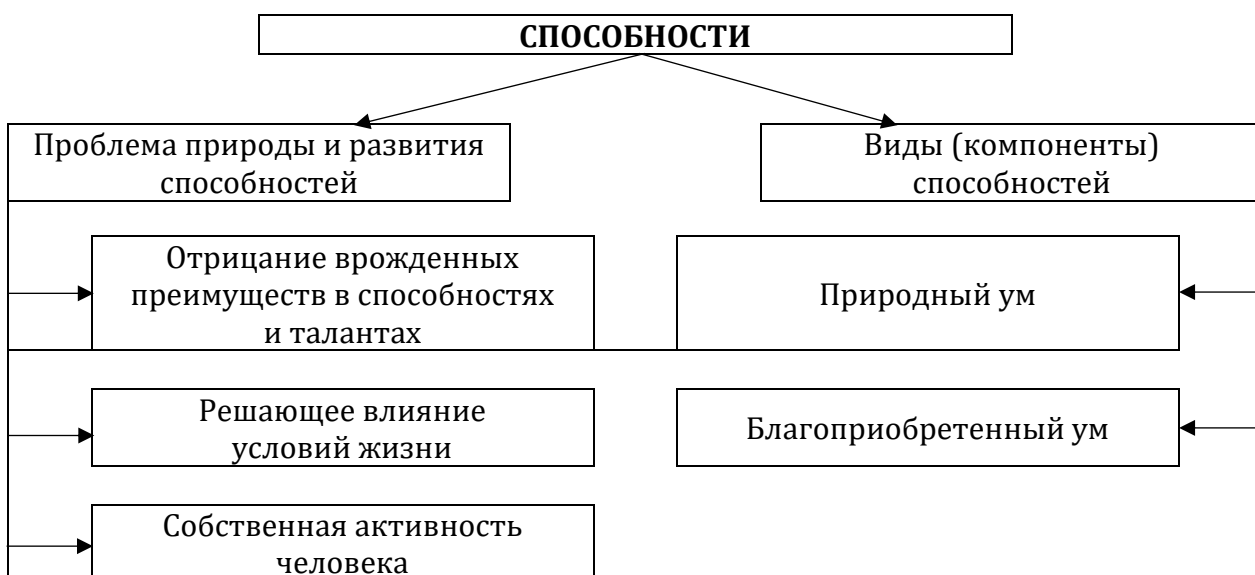
**Протяженность и механическое движение** – это наиболее общие свойства, присущие, согласно Гоббсу, всем телам. Отрицая, как материалист, духовную мыслящую субстанцию Декарта, Гоббс перенес принципы механического движения на всю психическую жизнь человека. Теперь уже не телесная «животная душа», а вся человеческая личность выступила ареной действия механических и геометрических законов<sup>41</sup>.

Гоббс не видит принципиальной разницы между человеком, обществом и механическими конструкциями. Человек – это промежуточное звено между природой и обществом. Общество – это искусственное, конструируемое людьми тело – «искусственный человек», составленный подобно механизму из различных частей со своими назначениями. Эти мысли Гоббс излагает в книгах «О человеке» и «О гражданине». Последняя из них стала объектом осуждения и сожжения в 1683 г.

**4.** Составной частью психологических взглядов Гоббса является **учение о способностях**. Оно выступает в остром политическом значении. Гоббс доказывает, что люди не имеют врожденных преимуществ друг перед другом, выступая тем самым выразителем интересов буржуазии, представляя ей научное обоснование для борьбы с феодальной идеологией наследственных преимуществ.

Возникает **вопрос о причинах, порождающих ежедневно наблюдаемые различия в способностях и талантах**. Физические различия между людьми хотя и существуют, но они не настолько значимы, чтобы могли давать решающее преимущество одному человеку перед другими людьми. Различия между людьми в отношении ума складываются прижизненно или в неорганизованной житейской практике без какого-либо метода и культуры обучения (природный ум по терминологии Гоббса), или формируется путем систематического обучения наукам (по Гоббсу, благоприобретенный ум).

По мысли Гоббса, **если бы люди были постелены в одинаковые условия, они приобрели бы одинаковый ум**. Однако в уме есть один компонент, по которому люди существенно отличаются друг от друга, собственно, даже не умственный компонент, но неразрывно связанный с ним – некоторая активность, инициативность или, наоборот, пассивность, индифферентность. «Причины различий ума кроются в страстях... ибо мысли играют по отношению к желаниям роль разведчиков и лазутчиков, ищущих путей к желанным вещам», - писал Гоббс<sup>42</sup>.



Все **эмоции, страсти, аффекты** – это состояния, которые побуждают человека стремиться ко всему полезному и избегать всего вредного. Основная отрицательная эмоция – это

<sup>41</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 213.

<sup>42</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1 : учебное пособие для вузов. С. 114–115.

страх, основная положительная эмоция, по Т. Гоббсу, – стремление к власти<sup>43</sup>. Производным от состояния отвращения и притяжения, а также познавательных процессов выступает воля.

**Воля** детерминирована мотивами и побуждениями, которые в свою очередь определяются с одной стороны, потребностями, с другой – знаниями, представлениями о том, как их удовлетворить. В этом смысле никакой врожденной свободной воли нет. Подобно мышлению, воля целиком выводима из взаимодействия тел, поэтому подчиняется общим законам механики.

С волей, побудительными и познавательными процессами связаны произвольные движения и регуляция человеком своего **поведения**. Произвольными являются те действия и движения, которым предшествуют образы или призраки движения. В практической жизни человек строит свое поведение, опираясь на разные уровни размышления. Поведение, основанное на здравом смысле, ограничено пределами личного благоразумия и опыта.

Для высших достижений человеку нужны **мудрость**, позволяющая действовать на основе не только личного опыта, но и знаний науки<sup>44</sup>.

По мысли Гоббса, если бы люди были поставлены в одинаковые условия, они приобрели бы одинаковый **ум**. Однако в уме есть один компонент, по которому люди существенно отличаются друг от друга, собственно, даже не умственный компонент, но неразрывно связанный с ним – некоторая активность, инициативность или, наоборот, пассивность, индифферентность. «Причины различий ума кроются в страстях... ибо мысли играют по отношению к желаниям роль разведчиков и лазутчиков, ищущих путей к желанным вещам»<sup>45</sup>.

Гоббс считает, что в целом люди похожи друг на друга, а различие, если оно и обнаруживается, больше касается физических способностей, чем умственных. Люди не имеют врожденных преимуществ друг перед другом в умственных способностях, но если встречается человек с выдающимися умственными способностями, то это результат его трудолюбия, просвещенности и дисциплины.

Равенство между людьми приводит к одинаковым претензиям, и если количество благ меньше, чем людей, которые претендуют на них, создаются отношения взаимного недоверия и войны. В природе человека **три основные причины войны**: соперничество, недоверие и жажда славы. Гоббс придерживается взглядов на природу человека, отличных от аристотелевских. Если Аристотель полагал, что человек – это «общественное животное», которое обладает исходной потребностью жить и селиться вместе, Гоббс, напротив, пишет, что человек – это «атом эгоизма». Следовательно, совместная жизнь в государстве возможна лишь на основе «власти, держащей всех в страхе» и на основе «естественного договора», регламентирующего поведение человека относительно себя и других людей. Гарантом же соблюдения договора является суверен (государь)<sup>46</sup>.

**5. Английский философ Томас Гоббс (1588-1679)** в своих трактатах «Левиафан», «О теле», «О человеке», «О гражданине» выступил против учения Декарта о двух субстанциях. Субстанция и тело, по его мнению, означают одно и то же, поэтому «бестелесная субстанция» суть слова, которые при соединении взаимно уничтожают одно другое, как если бы человек сказал: «бестелесное тело». Под телесным бытием подразумевается существование, без остатка определяемое в отношении пространства, времени, числа и движения. Все так называемые чувственные качества являются лишь разнообразными движениями материи внутри вызывающего их объекта.

То же и человек: свойственные ему явления сознания нельзя отнести за счет души, они лишь проявления движения тела. Человек – это тело в ряду бесчисленного множества природных тел. Его движения – это реальность. Сознание – параллельно возникающие

<sup>43</sup> См.: Boeree George C. History of Psychology. London, 2018. P. 112.

<sup>44</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 197.

<sup>45</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2005. С. 75; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 107–110; Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 343–350.

<sup>46</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 116.

проявления этих движений. Ощущения – это проявления движений в наших органах чувств, которые возникают под влиянием внешних предметов.

Таким образом, **психика – это тень реальных материальных процессов**, она – эпифеномен. Вывод является результатом механического понимания соотношения психики и мозга в духе параллелизма<sup>47</sup>.



Всю психику Гоббс сводит к **образам**. Начало всех представлений – ощущение. Представление воображения – это ослабленные ощущения. Память – тоже представление, когда мы хотим обозначить, что оно отошло в прошлое. Понимание – это образ, который возникает под влиянием слова. Мышление суть течения образов, связь представлений в соответствии с правилом ассоциаций, а не особый несенсорный процесс психики: человеческий ум не имеет никакого другого движения, кроме ощущения, представления и связи представлений.

Идеи, которые не могут быть выражены в образах, пустые звуки. Гоббс ограничивает человеческое познание явлениями, что логически вытекает из эмпиризма и сенсуализма.

**От эпифеноменализма Гоббса начинается бессубъектная психология**, в которой сознание рассматривается как картина механического сплетения его содержаний. Понятие «личность» не имеет психологического содержания и вводится для решения вопроса о вменяемости при рассмотрении совершенных человеком действий. Личностью является тот, чьи слова или действия рассматриваются как его собственные<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 112.

<sup>48</sup> Там же. С. 113–114.

Этот английский философ, отмечает **Г.Л. Ильин**, будучи поборником естественно-научной методологии, считал поведение и психику человека полностью подчиненными законам механики (в чем противостоял дуализму Декарта).

Гоббс отверг представление о душе как о самостоятельном начале психических явлений, сводя их (включая абстрактное мышление и волю) к правилам образования ассоциаций по смежности. Гоббс полагал, что из простых ощущений, вызванных внешним воздействием, как движением атомов в мозгу, возникают остальные психические процессы. Воля трактовалась им как продукт основных чувственных мотивов – стремления и отвращения, а ум – как своего рода счетный аппарат, действия которого соответствуют сложению и вычитанию, причем счету подлежат не вещи, а имена.

Человек рассматривался мыслителем как существо, наделенное от природы стремлением к самосохранению и собственной выгоде. Поскольку первоначально люди жили разобщенно, в состоянии «войны всех против всех», они с целью обеспечения своей безопасности и достижения гражданского мира добровольно согласились ограничить свободу каждого, перенеся индивидуальные естественные права на государя (государство, которому принадлежит абсолютный суверенитет)<sup>49</sup>.

Рассматривая отношение индивида к обществу и государству, Гоббс одним из первых осветил эту проблему с позиций психологии. Его строго детерминистское и монистическое (исходящее из одного постулата: человек – это механизм) объяснение психики оказало большое влияние на естественно-научное направление в ассоциативной психологии.

Главным стимулом человеческой деятельности Гоббс объявил **эгоизм**. При этом мыслитель не осуждал людей за их эгоистические наклонности, считая, что они не злы по своей природе (злы не сами желания людей, а только результаты действий, вытекающих из этих желаний, да и то только тогда, когда эти действия приносят вред другим людям), а к тому же «по природе лишены воспитания и не обучены подчиняться рассудку».

Что касается **страха и недоверия** людей друг к другу, то они, по мнению Гоббса, происходили из-за равенства физических и умственных способностей людей. Хотя мы зачастую и наблюдаем, что один человек сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть их способности в совокупности, то окажется, что разница между людьми в этом отношении не настолько велика, чтобы тот или иной человек мог рассчитывать на какие-то особые преимущества для себя. Из-за равенства же способностей людей возникает равенство надежд на достижение целей, которые они перед собой ставят. «Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами»<sup>50</sup>.

Итак, в самой природе людей заложены причины для **соперничества, недоверия и страха**, которые приводят к враждебным столкновениям и насильственным действиям, направленным на то, чтобы погубить или покорить других. К этому присоединяются жажда славы и разногласия во мнениях, которые также заставляют людей прибегать к насилию. Словом, возникает «война всех против всех», в ходе которой люди употребляют насилие, чтобы подчинить себе других или же в целях самозащиты.

О подобном состоянии всеобщей войны и противоборства Гоббс писал как о естественном состоянии человеческого рода и трактовал его как отсутствие гражданского общества, т.е. государственной организации, государственно-правового регулирования жизни людей. В естественном состоянии, отмечал философ, действует лишь естественное право, позволяющее человеку делать все, что ему угодно и против кого угодно<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 150.

<sup>50</sup> Там же. С. 150–151.

<sup>51</sup> Там же. С. 151.



**6.** Гоббс, отмечает **Г.Л. Ильин**, утверждал, что следует различать право и закон, ибо право состоит в свободе делать или не делать что-либо, между тем как закон определяет и обязывает (и, таким образом, закон и право различаются между собой так же, как обязательство и свобода). Важно подчеркнуть, что естественный закон, по мнению Гоббса, не является результатом соглашения людей, а представляет собой предписания человеческого разума. Философ отмечал в связи с этим, что естественный закон «не менее присущ человеческой природе, чем какая-нибудь иная способность или состояние души»<sup>52</sup>.

Во-первых, Гоббс не считал, что люди злы по своей природе. И хотя у людей есть «природное желание» требовать прежде всего удовлетворения своих личных интересов, они обладают еще и другим стремлением – избежать смерти и сохранить свою жизнь. Во-вторых, Гоббс неоднократно подчеркивал, что соблюдение и уважение естественных законов может быть гарантировано лишь государственным законом и принудительной властью государства. Поэтому естественные законы могут быть реализованы, превращены из возможности в действительность только в гражданском обществе, с возникновением государства. В естественном же состоянии они остаются лишь благими пожеланиями людей, вынужденных самими обстоятельствами уповать на собственные силы и делать все то, что кажется им необходимым для сохранения своей жизни.

«Первый и основной естественный закон гласит: нужно искать мир всюду, где можно его достичь; там же, где мира достичь невозможно, нужно искать помощи для ведения войны». Из основного закона Гоббс выводил и другие естественные законы, придавая особое значение второму естественному закону, гласящему: «...право всех на все невозможно сохранить, необходимо или перенести на других некоторые права, или отказаться от них»<sup>53</sup>.

Комментируя этот закон, Гоббс указывал, что в том случае, если бы каждый человек стремился удержать свое право на все, люди находились бы в состоянии войны. Но так как согласно первому естественному закону люди стремятся к миру, то они должны согласиться отказаться от права на все вещи и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим, какую они допустили бы по отношению к себе.

Отказаться от права на что-нибудь, пояснил Гоббс в «Левиафане», значит лишиться свободы препятствовать другому человеку пользоваться правом на то же самое. Тот, кто отказывается от своего права, не дает этим ни одному человеку права, которым последний не обладал бы ранее, ибо от природы все люди имеют права на все.

В «Левиафане» мыслитель упомянул **19 естественных законов**, большинство из которых носили характер требований или запретов: быть справедливым, милосердным, уступчивым, незлопамятным и в то же время не быть жестоким, мстительным, надменным, вероломным и т.д.

Подводя резюме, все естественные законы Гоббс свел к одному общему правилу: «Не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе» – «золотому правилу» нравственности. Гоббс прямо указывал на родство своего правила с евангельской формулой: «поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе». Придавая столь большое значение данному моральному требованию и даже характеризуя его как «закон всех людей», Гоббс исходил из того, что это требование легко может быть понято и уяснено всеми людьми. Напомним: о том же и почти теми же словами говорил Конфуций<sup>54</sup>.

Гоббс был уверен, что **естественные законы**, являющиеся законами нравственности, выступают как предписания или повеления разума, исходят из самой человеческой природы. И только государство, подчеркивал он, созданное в целях обеспечения мира и безопасности, в состоянии гарантировать соблюдение естественных законов, придавая им характер законов гражданских. Тем самым государство становится высшим судьей в вопросах нравственности: «Только в государстве существует всеобщий масштаб для измерения добродетелей и пороков». Гоббс также подчеркивал, что гражданские законы совпадают по своему содержанию с естественными законами и отличаются от них только тем, что опираются на силу

<sup>52</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 151.

<sup>53</sup> Там же. С. 152.

<sup>54</sup> Там же. С. 152–153.

государственной власти. Однако он не отождествлял их полностью. Естественные законы, считал мыслитель, не нуждаются ни в какой публикации, ибо они суть предписания разума и даны людям от природы. Поэтому естественные законы принадлежат к неписанным законам, тогда как гражданские законы могут быть как писаными, так и неписаными. «Гражданский и естественный законы не различные виды, а различные части закона, – пояснял Гоббс, – из которых одна (писаная часть) называется гражданским, другая (неписаная) – естественным»<sup>55</sup>.

Обращение к человеческой природе с целью обоснования тех принципов, на которых должна основываться общественная жизнь, было типично для мыслителей Нового времени. Но Гоббс был в числе тех выдающихся философов, которые стали рассматривать государство с точки зрения психологии, выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии.

По **Б. Расселу**, все доктрины, на которых покоятся слова Т. Гоббса изложены им в его основной работе под названием «Левиафан».

Уже в самом начале книги он провозглашает свой радикальный материализм. Жизнь, говорит Он, есть не что иное, как движение членов тела, и поэтому автоматы имеют искусственную жизнь. Государство, которое он называет Левиафаном, – это создание искусства и фактически является искусственным человеком. Это больше, чем простая аналогия, и она разрабатывается в деталях. Верховная власть – это искусственная душа. Договоры и Соглашения, при помощи которых первоначально был создан Левиафан, заняли место божьего повеления, когда тот сказал: «Да будет человек».

Первая часть связана с человеком как индивидуумом и с такой общей философией, какую Гоббс считал необходимой. Ощущения возникают под действием объектов; цвета, звуки и т.д. не имеются в предметах. Качества в предметах, которые соответствуют нашим ощущениям, – это движения. Устанавливается первый закон движения и непосредственно применяется к психологии: воображение – это ослабленное ощущение, и оба являются движениями. Воображение спящего – это сны; религии язычников произошли из неумения отличать сны от бодрствования (опробочивый читатель может применить тот же самый аргумент к христианской религии, но Гоббс слишком осторожен, чтобы сделать это самому). Вера в то, что сны являются пророчеством, – это такое же заблуждение, как вера в колдовство и духов.

Последовательность наших мыслей не произвольна, а управляется законами – иногда законами ассоциации, иногда законами, зависящими от цели нашего мышления (это важно, как применение детерминизма к психологии).

Гоббс, как и следовало ожидать, является убежденным номиналистом. Нет ничего общего, говорит он, кроме имен, и без слов мы не могли бы воспринимать никаких общих идей. Вне языка не было бы ни истины, ни лжи, так как «истина» и «ложь» – свойства речи.

Он рассматривает геометрию как единственную подлинную науку, созданную до сих пор. Разум является по своей природе исчислением и должен начинать с определений. Но в определениях необходимо избегать внутренне противоречивых понятий, что обычно не делают в философии. Например, «бестелесная субстанция») – это бессмыслица. Когда возражали против этого, утверждая, что бестелесная субстанция – Бог, Гоббс отвечал на эти возражения: во-первых, что Бог не есть объект философии, во-вторых, что многие философы думали, что Бог телесен. Все ошибки в общих предложениях, говорит он, происходят от абсурдности (то есть от внутренних противоречий); он приводит как пример абсурдности идею свободы воли и сыра с примесью хлеба. (Известно, что, согласно католической вере, элементы хлеба могут быть присущими субстанции, которая не является хлебом)<sup>56</sup>.

В этом отрывке у Гоббса проявляется старомодный рационализм. Кеплер пришел к общему высказыванию: «Планеты вращаются вокруг Солнца по эллипсам», – но и другие взгляды, как, например, взгляд Птолемея, не являются логически абсурдными. Гоббс, вопреки своему восхищению Кеплером и Галилеем, не понял пользы индукции для овладения общими законами.

В противоположность Платону Гоббс считал, что разум не является врожденным, а развит трудолюбием.

<sup>55</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 153.

<sup>56</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 505–506.

Затем он переходит к рассмотрению страстей. «Усилие» может быть определено как малое начало движения, когда усилие направлено в сторону чего-нибудь – это желание, когда же оно идет в противоположную сторону от чего-нибудь – это отвращение. Любовь – то же самое, что и желание, а ненависть – то же, что и отвращение. Мы называем вещь «хорошей», когда она является объектом желания, и плохой, когда она является объектом отвращения (нужно заметить, что эти определения не дают объективных оснований «хорошему» и «плохому»; и когда желания людей расходятся, то не имеется теоретического метода, чтобы урегулировать их расхождения). Определения различных страстей большей частью основаны на сталкивающихся концепциях жизни. Например, смех – это внезапный триумф. Сэрах перед невидимой силой, если он допущен публично, – это религия, если не допущен – суеверие. Таким образом, решение относительно того, что является религией и что суеверием, остается на усмотрение законодателя. Счастье включает в себя постоянный прогресс; оно состоит в преуспевании, а не в том, что успех уже достигнут; нет такой вещи, как постоянное счастье, за исключением, конечно, небесного блаженства, которое превосходит наше понимание<sup>57</sup>.

Воля – это не что иное, как окончательное желание или отвращение, оставшееся в результате обдумывания. Иными словами, воля не есть нечто отличное от желания и отвращения, а просто сильнейшая сторона в случае противоречия между ними. Очевидно, что это связано с отрицанием свободы воли у Гоббса.

В отличие от большинства защитников деспотического правительства, Гоббс считает, что все люди равны от природы. Но в естественном состоянии, до того, как появляется какая-либо власть, каждый человек хочет не только сохранить свою собственную свободу, но и приобрести господство над другими; оба этих желания диктуются инстинктом самосохранения. Из их противоречий возникает война всех против всех, что делает жизнь «беспросветной, звериной и короткой». В естественном состоянии нет собственности, нет справедливости или несправедливости, есть только война, а «сила и коварство являются на войне двумя кардинальными добродетелями».

Вторая часть книги рассказывает о том, как люди избегают этих бед, объединившись в общины с подчинением каждой из них центральной власти. Все это представлено как результат действия общественного договора. Предполагается, что ряд людей собрались и согласились выбрать правителя или верховный орган, который будет пользоваться правами власти над ними и положит конец всеобщей войне. Я не думаю, чтобы этот «завет» (как его обычно называет Гоббс) мыслился как определенное историческое событие; полагание такового во все не является существенным для аргумента. Это объясняющий миф, употребленный для объяснения того, почему человек подчиняется и должен подчиняться ограничениям личной свободы, пришедшим вслед за подчинением власти. Целью обуздания, которое люди возложили на себя, говорит Гоббс, является самосохранение от всеобщей войны, проистекающей из нашей любви к свободе для себя и к господству над другими<sup>58</sup>.

Гоббс рассматривает также вопрос о том, почему невозможно сотрудничество, подобное тому, которое есть у муравьев и пчел. Пчелы, находясь в одном и том же улье, не конкурируют между собой, у них нет желания достичь почета, и они не используют разум для того, чтобы критиковать правительство. Их соглашение естественно, но завет людей может быть только искусственным. Договор должен даровать власть одному человеку или собранию лиц, так как иначе он не сможет принуждать к повиновению: «Завет без содействия меча суть лишь слова» (президент Вильсон, к несчастью, это забыл). Договор происходит не между гражданами и правящей властью, как впоследствии было у Локка и Руссо, – это договор, заключенный гражданами между собой, о том, чтобы повиноваться такой правящей власти, которую изберет большинство. Избранием этой власти их политические полномочия заканчиваются. Меньшинство связано так же крепко повиновением государству, как и большинство, так как договор обязывает повиноваться правительству, избранному большинством. Когда правительство избрано, граждане теряют все права, за исключением тех, которые сочтет целесообразным пре доставить им правительство. Отрицается право восстания, потому что правитель не связан никаким договором, тогда как его подданные связаны.

<sup>57</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 506.

<sup>58</sup> Там же. С. 507.

Объединенное таким образом множество людей называется государством. Это Левиафан, смертное божество.

Гоббс предпочитает монархию другим формам правления, но все его абстрактные доводы равно применимы и ко всем другим формам правления, в которых есть одна верховная власть, не ограниченная юридическими правами других органов власти. Он может примириться только с парламентом, но не с системой, в которой правительственная власть разделена между королем и парламентом. Это прямой антитезис взглядам Локка и Монтескье. Гоббс говорит, что английская гражданская война произошла потому, что власть была разделена между королем, палатой лордов и палатой общин.

Верховная власть, будь то человек или собрание лиц, называется сувереном. Власть суверена в системе Гоббса неограничена. Он имеет право цензуры над всяким выражением общественного мнения. Полагают, что его главный интерес заключается в сохранении внутреннего мира и что поэтому он не использует право цензуры, чтобы замалчивать правду, так как доктрина, противоречащая миру, не может быть истиной (безусловно прагматистский взгляд!). Законы собственности должны быть полностью подчинены суверену, так как в естественном состоянии нет собственности, и поэтому собственность создана правительством, которое может контролировать свое творение, как ему угодно.

Допускается, что суверен может быть деспотичным, но даже худший деспотизм лучше, чем анархия. Кроме того, интересы суверена во многих отношениях совпадают с интересами его подданных. Он богаче, если богаче они, он в большей безопасности, если они послушны законам, и т.д. Восстание неправильно и потому, что оно обычно неудачно, и потому, что, если оно удачно, оно дает плохой пример и учит восставать других. Аристотелевское различие между тиранией и монархией отвергается, «тирания», согласно Гоббсу, – это просто монархия, которую употребляющий это слово не любит<sup>59</sup>.

Далее даются различные обоснования того, что правительство монарха предпочтительнее правительства собрания. Допускается, что монарх будет обычно следовать своим личным интересам, когда они сталкиваются с интересами народа, то так же может действовать и собрание. Монарх может иметь фаворитов, но они могут быть и у каждого члена собрания; поэтому общее число фаворитов при монархии, вероятно, должно быть меньше. Монарх может слушать советы от кого-нибудь и секретно, а собрание может слушать только советы от своих собственных членов и публично. Случайное отсутствие некоторых членов в собрании может быть причиной того, что другая партия получит большинство и, таким образом, произведет изменение политики. Кроме того, если собрание разделится на враждебные партии, результатом может быть гражданская война. На основании всего этого Гоббс заключает, что монархия является наилучшей формой правления.

Во всем «Левиафане» Гоббс нигде не рассматривает возможность влияния периодических выборов для обуздания стремлений собрания пожертвовать общественными интересами ради личных интересов своих членов. По-видимому, он в действительности думает не о демократически избираемых парламентах, а об органах, подобных Большому совету в Венеции или палате лордов в Англии. Он представляет демократию наподобие античной, предполагающей непосредственное участие каждого гражданина в законодательной и исполнительной власти; по крайней мере таким был его взгляд.

Участие народа, согласно системе Гоббса, полностью исчерпывается первым избранием монарха. Престолонаследование должно определяться монархом, как это практиковалось в Римской империи, когда этому не мешали мятежи. Допускается, что монарх обычно изберет одного из своих детей или ближайшего родственника, если он не имеет детей, но считается, что не должно существовать таких законов, которые мешали бы ему сделать иной выбор.

Есть глава о свободе подданных, которая начинается исключительно точным определением: свобода – это отсутствие внешних препятствий к движению. В этом смысле свобода совместна с необходимостью, например, вода необходимо течет вниз по холму, когда ее движению нет препятствий и когда поэтому, согласно определению, она свободна. Человек свободен делать то, что он хочет, но вынужден делать, что желает Бог. Все наши веления имеют причины и в этом

---

<sup>59</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 507–508.

смысле необходимы. Что касается свободы подданных, они свободны там, куда не распространяется действие законов; это не является ограничением верховной власти, так как действие законов могло бы быть распространено, если бы этого захотел суверен. Подданные не имеют прав в отношении монарха, за исключением тех, которые суверен уступит добровольно. Когда Давид присудил Урию к смерти, он не оскорбил его, так как Урия был его подданным, но он оскорбил Бога, потому что он был подданным Бога и не повиновался закону Бога<sup>60</sup>.

Древние авторы своими похвалами свободе привели людей, согласно Гоббсу, к тому, что они стали одобрять бунты и мятежи. Он утверждает, что если их правильно истолковать, то свобода, которую они хвалили, была свободой для суверенов, то есть свободой от иностранного господства. Внутреннее сопротивление правителям он осуждает даже тогда, когда оно кажется возможно наиболее оправданным. Например, он считает, что св. Амвросий не имел права отлучать от церкви императора Феодосия после резни в Фессалониках. И он яростно осуждает папу Захария за его помощь в низложении с престола последнего из Меровингов в пользу Пипина.

Он, однако, в одном отношении ограничивает обязанность подчиняться суверенам. Он рассматривает право самосохранения как абсолютное: подданные имеют право самозащиты даже против монархов. Это логично, так как самосохранение является у него лейтмотивом в учреждении правительства. На этой основе он считает (хотя и с оговорками), что человек имеет право отказаться сражаться, когда к этому призывает правительство. Это то право, которое ни одно современное правительство не признает. Любопытным результатом его эгоистической этики является утверждение, что сопротивление правительству оправдано только в случае самозащиты, сопротивление же с целью защиты другого всегда преступно.

Есть еще другое совершенно логичное исключение: человек не имеет обязанностей перед правителем, у которого нет силы защитить его. Это оправдывало подчинение Гоббса Кромвелю в то время, когда Карл II находился в ссылке<sup>61</sup>.

Конечно, таких органов, как политические партии, или того, что мы назвали бы сегодня тред-юнионами, быть не должно. Все учителя должны быть исполнителями воли суверена и должны учить только тому, что считает полезным суверен. Права собственности имеют силу только в отношении других подданных, но не в отношении суверена. Суверен имеет право регулировать внешнюю торговлю. Он не подчиняется гражданскому праву. Его право наказывать исходит не из какой-либо концепции справедливости, но потому, что он сохранил свободу, которой все люди обладали в естественном состоянии, когда ни один человек не мог быть наказан за нанесение обид другим.

Интересен перечень причин (не считая иностранного завоевания), вызывающих распад государства. Это предоставление суверену слишком малой власти; разрешение личных суждений подданным; теория о том, что все, что против совести, является грехом; вера во вдохновение; доктрина о том, что суверен должен подчиняться гражданским законам; признание абсолютного права частной собственности; разделение верховной власти; подражание грекам и римлянам; отделение светской власти от духовной; отказ суверену в праве на налогообложение; популярность могущественных подданных и свобода спора с сувереном. Всему этому было множество примеров в тогдашней истории Англии и Франции.

Гоббс считает, что не должно быть большой трудности в том, чтобы научить людей верить в права суверена, так как не были ли они обучены верить в христианство и даже в пресуществление, что является противоречащим разуму. Нужно выделить дни для изучения обязанностей подчинения. Обучение народа зависит от права обучения в университетах, за которыми поэтому должен быть тщательный надзор. Должно быть единообразие вероисповедания: религия устанавливается сувереном<sup>62</sup>.

Вторая часть заканчивается надеждой, что какой-нибудь суверен прочтет книгу и сделает себя абсолютным монархом, – надежда менее химерическая, чем надежда Платона, что короли превратятся в философов. Монархов уверяют, что книга легко читается и очень интересна.

---

<sup>60</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 508–509.

<sup>61</sup> Там же. С. 509–510.

<sup>62</sup> Там же. С. 510.

Третья часть, «О христианском государстве», объясняет, что не существует никакой общей церкви, потому что церковь должна зависеть от гражданского правительства. В каждой стране король должен быть главой церкви. Господство и непогрешимость папы не могут быть допущены. Она, как можно было ожидать, допускает, что христианин, который является подданным нехристианского правителя, внешне должен подчиниться: разве не подчинился Нееман, когда поклонялся капищу Риммона?

Четвертая часть, «О царстве тьмы», связана главным образом с критикой римской церкви, которую Гоббс ненавидел потому, что она ставит духовную власть над светской. Остальная часть этого раздела представляет собой нападки на «пустую философию», под которой обычно подразумевается Аристотель.

Теперь попытаемся высказать свое мнение о «Левиафане». Вопрос нелегкий, потому что в книге хорошее и плохое неразрывно связаны между собой.

В политике имеется два различных вопроса: один – о лучшей форме государства, другой – о его власти. Лучшей формой государства, согласно Гоббсу, является монархия, но не это представляет важнейшую часть его доктрины. Важнейшая часть доктрины заключается в утверждении того, что власть государства должна быть абсолютной. Эта доктрина или что-то похожее на нее возникла в Западной Европе в период Возрождения и Реформации. Сначала феодальное дворянство было терроризировано Людовиком XI, Эдуардом IV, Фердинандом и Изабеллой и их преемниками. Затем Реформация в протестантских странах дала возможность светскому правительству взять верх над церковью. Генрих VIII сосредоточил в своих руках такую власть, какой прежде не пользовался ни один английский король. Но во Франции Реформация сначала имела противоположный результат; короли были почти бессильны повлиять на борьбу Гизов и гугенотов. Генрих IV и Ришелье незадолго до того времени, когда писал Гоббс, заложили фундамент абсолютной монархии, которая просуществовала во Франции вплоть до революции. В Испании Карл V одержал победу над кортесами, а Филипп II имел уже абсолютную власть, он не имел этой абсолютной власти только по отношению к церкви. Однако в Англии пуритане погубили дело Генриха VIII; их действия навели Гоббса на мысль, что следствием сопротивления суверену должна быть анархия<sup>63</sup>.

Каждое общество сталкивается с двумя опасностями: анархией и деспотизмом. Пуритане, особенно индипенденты, более всего были напуганы опасностью деспотизма. Гоббса, наблюдавшего конфликт соперничающих фанатиков, наоборот, преследовал страх анархии. Лишь либеральные философы, которые появились после Реставрации и заняли ведущее положение после 1688 года, сознавали обе опасности; они не любили ни Страффорда, ни анабаптистов. Это и привело Локка к доктрине о разделении власти и к доктрине о политическом равновесии. В Англии действительно существовало разделение власти до тех пор, пока король имел влияние, потом верховную власть получил парламент и в конечном счете кабинет министров. В Америке все еще существует система политического равновесия в той мере, насколько Конгресс и Верховный суд могут оказывать сопротивление правительству; но налицо имеется тенденция к постоянному увеличению власти правительства. В Германии, Италии, России и Японии власть у правительства даже большая, чем считал это желательным Гоббс. Поэтому в общем, что касается власти государства, мир пошел так, как того желал Гоббс, после долгого периода либерализма, в течение которого, по крайней мере по виду, он двигался в противоположном направлении. Каков бы ни был исход настоящей войны, кажется очевидным, что функции государства должны продолжать увеличиваться и что сопротивление ему должно становиться все более и более трудным.

Основание, которое Гоббс выдвигает в защиту государства, а именно, что это лишь единственная альтернатива анархии, в основном правильно. Однако государство может быть настолько плохим, что временная анархия кажется предпочтительнее его сохранения, как это было во Франции в 1798 году и в России в 1917 году. Больше того, тенденция всякого правительства к тирании не может быть распознана, если у правительства не будет страха перед восстанием. Правительства были бы хуже, чем они есть, если бы подданные полностью приобрели покорность, которую проповедовал Гоббс. Это правильно и в сфере политики, где

<sup>63</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 511.

правительства будут пытаться, насколько это в их силах, сделать себя лично несменяемыми, это правильно и в сфере экономической, где они будут пытаться обогатить себя и своих друзей за счет общества, это правильно и в сфере интеллектуальной, где они будут подавлять каждое новое открытие или доктрину, которые, возможно, угрожают их власти. Таковы резоны размышлять не только об опасности анархии, но также и об опасности несправедливости и косности, которые связаны с всемогуществом правительства<sup>64</sup>.

Заслуги Гоббса наиболее ясно выступают при сопоставлении его с более ранними политическими теоретиками. Он совершенно свободен от суеверий; он не спорит о том, что случилось с Адамом и Евой во время грехопадения. Он ясен и логичен; его этика, правильная она или неправильная, совершенно понятна и не использует каких-либо сомнительных концепций. За исключением Макиавелли, который значительно более ограничен, он является первым действительно современным писателем по политической теории. Там, где он не прав, он не прав из-за слишком большой упрощенности, а не потому, что основа его мыслей нереалистична и фантастична. В силу этой причины он все еще достоин опровержения.

Кроме возражений, которые вызывают метафизика и этика Гоббса, есть еще два момента, которые также вызывают возражения. Первый – это то, что он всегда рассматривает национальные интересы как целое и молчаливо допускает, что основные интересы всех граждан одинаковы. Он не понимает значения противоречий между различными классами, которые Маркс сделал главной причиной социальных перемен. Это связано с признанием того, что интересы монарха в целом совпадают с интересами его подданных. Во время войны действительно имеется единство интересов, особенно если война жестокая, но в мирное время противоречия между интересами одного класса и интересами другого класса могут быть очень большими. Совсем не обязательно, чтобы в такой ситуации всегда было правильным считать, что лучшим путем предотвращения анархии является проповедь абсолютной власти правителя: некоторые уступки по пути разделения власти, возможно, являются единственным путем предотвращения гражданской войны. Это должно быть очевидным Гоббсу из современной ему истории Англии.

Другой момент, который говорит о весьма ограниченном характере доктрины Гоббса, заключается в рассмотрении отношений между различными государствами. Содержащие «Левиафана» не дает никакого основания для предположения между государствами каких-либо отношений, за исключением отношений войн и захватов, сопровождаемых редкими передышками. В соответствии с его взглядами это проистекает из отсутствия международного правительства, так как отношения между государствами находятся все еще в естественном состоянии, которое является отношением войны всех против всех. До тех пор, пока существует международная анархия, далеко не очевидно, чтобы увеличение производительности в отдельном государстве было в интересах человечества, так как это увеличивает жестокость и разрушительность войн. Каждый аргумент, который он приводит в пользу правительства, насколько он правилен вообще, правилен и в отношении международного правительства. Пока существуют и борются друг против друга национальные государства, только низкая производительность может сохранить человеческий род. Усовершенствование вооруженных сил отдельных государств, при отсутствии в мире средств предотвращения войны – это дорога к всеобщему уничтожению<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 511–512.

<sup>65</sup> Там же. С. 512–513.

## Т Е М А 4. УЧЕНИЕ Б. СПИНОЗЫ О ПСИХИКЕ

### *Учебные вопросы*

1. Б. Спиноза: краткая биография.
2. Учение о субстанции (природе). Психологический монизм Б. Спинозы.
3. Б. Спиноза о взаимосвязи познания и свободы.
4. Учение Б. Спинозы о психологии эмоций (аффектах).
5. Влияние Б. Спинозы на психологию.

**1. СПИНОЗА** (Spinoza) Бенедикт (религиозное имя – Барух) (1632–1677) – нидерландский философ – материалист, пантеист, основная философская идея которого в том, что «Бог осуществляется в вещах». Его предки были евреи – переселенцы из Португалии. Родился в семье купца. Возглавив после смерти отца (1654) его дело, завязал научные и дружеские связи вне еврейской общины, в частности с представителями религиозного вольномыслия. Наибольшее его влияние на него оказали его наставник в латинском языке ван ден Энден и Уриель Акоста (1585–1640). Был подвергнут руководителями еврейской общины Амстердама «великому отлучению» (херем) и изгнан из общины «за страшное ложное учение» (1656). Спасаясь от преследований, жил в деревне, зарабатывая на жизнь шлифовкой линз. Затем жил в Рейнсбурге, предместье Гааги, где и создал свои философские произведения. В борьбе против олигархического руководства еврейской общины стал решительным противником иудаизма. По своей идейно-политической позиции был противником монархии и сторонником республиканского правления. Философские воззрения С. складывались под влиянием идей Дж. Бруно (1548–1600); рационалистического метода Р. Декарта (1596–1650), механистического и математического естествознания, а философии Томаса Гоббса (1588–1679). Стремясь к созданию целостной картины природы в русле пантеизма, сделал центральным положением своей онтологии тождество Бога и природы. Согласно С. человек – целостное, природное существо, у которого душа и тело как атрибуты единой субстанции нераздельны и определяются одними и теми же материальными причинами (Богом идентичным природе). По его мнению, порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей («Этика», 1677)<sup>1</sup>.

**Бенедикт Спиноза** (Барух д'Эспиноза, лат. Benedictus de Spinoza; 1632–1677) – нидерландский философ, натуралист. Барух (имя, данное при рождении) де Спиноза родился в еврейской семье, которая бежала из Португалии в либеральные в отношении этничности и вероисповедания Нидерланды. Барух родился в еврейском квартале Амстердама, где его отец, происходивший из уважаемого рода, занимался торговлей. Барух был четвертым ребенком в семье и вторым от второго брака его отца, женившегося три раза. Мать, не сумевшая адаптироваться к влажному климату, умерла, когда Баруху было шесть лет. Спиноза, как и все мальчики в общине, начал свое обучение в религиозной школе «Эц Хаим». Наряду с изучением иврита, религиозных книг, Барух знакомится в школе с работами Аристотеля и Ибн-Рушда. Он отличался пытливым умом и жадной познания; чтобы читать философские трактаты, он берет уроки латыни, изучает итальянский, португальский, испанский, французский языки.

Научные интересы Баруха выходили далеко за пределы иудаизма, а его исторический анализ религиозной литературы привел к тому, что его исключили из еврейской общины в 1656 г. Тогда Спиноза принимает имя Бенедикт и ненадолго уезжает в пригород Амстердама. По возвращении Спиноза поступает в частный колледж ван ден Эндена, где изучает древние языки (латынь и греческий) и философию от античности до современных ему авторов, естественные науки, искусства (рисование), ремесло (шлифовка линз). Наибольшее впечатление в этот период на Спинозу произвели труды Рене Декарта. Он даже взял его манеру написания работ – геометрическим способом.

Деятельность Спинозы вызывает недовольство еврейской общины и просьбу синогога выдворить Спинозу за пределы Амстердама. По этой причине в 1660 г. Спиноза

<sup>1</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 445; Voeree George C. History of Psychology. London, 2018. P.113–116; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 308–314.



переезжает в деревню Рейнсбург близ Лейдена, в 1663 г. – в Ворбюрг, а в 1670 г. – в Гаагу. Там он пишет философские трактаты и занимается шлифовкой линз. В это время его приглашают преподавать в Гейдельбергский университет, но он отказывается, мотивируя это тем, что не может поступиться свободой в высказывании мыслей в угоду кому-либо, даже несмотря на стесненное материальное положение. В 1677 г. в возрасте 44 лет Спиноза умирает от туберкулеза. После смерти его труды были изданы в Амстердаме без указания имени автора и сразу после выхода в свет запрещены.

Основные труды. «О Боге, человеке и его счастье», «Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей», «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом», «Богословско-политический трактат», «Еврейская грамматика», «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей».

**Взято из: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. – М., 2021. – С. 100–101.**

Бенедикт Спиноза: *«Не плакать, не смеяться, а понимать».*

Голландский философ Бенедикт Спиноза (1632–1677), подчеркивает **А.М. Руденко**, предпринимает попытку вновь соединить тело и душу человека, разделённые учением Декарта. Он доказывает, что нет особого духовного начала, оно всегда есть одно из проявлений протяжённой субстанции (материи). Преодолевая дуализм концепции Декарта, Спиноза заявляет о существовании единой субстанции, которая происходит сама из себя и творит сама себя, является вечной и объективной. Субстанция имеет множество атрибутов, но человеку в силу ограниченности его познавательных возможностей открыты лишь два из них: мышление и протяжённость (т.е. атрибут пространства). Как и любая другая вещь, человек, с его точки зрения, является проявлением этих двух атрибутов (мышления и телесности), но ни одно из проявлений не является приоритетным: если тело не деятельно, то и душа не способна к мышлению. Духовное и телесное, считал он, являются двумя сторонами единой субстанции. Эту мысль Спинозы о взаимодействии души и тела можно обозначить как **психофизиологический параллелизм**<sup>2</sup>.

Спиноза, пишет **М. Хант**, познакомился с еврейской ученостью в синагоге в Амстердаме, где жила его семья. Обладая любознательным умом и склонностью к науке, Спиноза еще в юности выучил латынь, занялся философией и отошел от иудейской религии. Руководители еврейской общины опасались, что он примет христианство, и предложили ему пенсию в тысячу флоринов в год, если он скроет свое неверие и будет иногда появляться в синагоге. Существует апокрифический рассказ о том, что, когда Спиноза отказался, его пытались убить, но покушение не удалось. Историческим фактом, однако, является то, что Спиноза был отлучен от иудаизма и на него были наложены проклятья: такие же, как Иисус Навин наложил на Иерихон, а Илия – на детей, дразнивших его и растерзанных за это медведицами. Отлучение и проклятия, единственные драматические события в биографии Спинозы, не произвели на него впечатления; он вел спокойную, лишенную происшествий жизнь сначала в Амстердаме, а затем в Гааге. Зарабатывая гроши как шлифовальщик линз и учитель, он прожил большую часть жизни в единственной комнате, откуда редко выходил, и в сорок пять лет умер от туберкулеза<sup>3</sup>.

На Спинозу произвела огромное впечатление философия Декарта; как и он, Спиноза полагался на чистые рассуждения для того, чтобы понять природу Вселенной, Бога и разума. Однако теорию Декарта о шишковидном теле он нашел совершенно неубедительной и лишенной доказательств, а потому отверг объяснение Декартом того, как взаимодействуют душа и тело. В отличие от Декарта, который признавал свободу воли, Спиноза считал все психические явления, как и все события в физическом мире, имеющими причины, у которых, в свою очередь, имеются причины более ранние; другими словами, он был убежденным детерминистом, как ясно из первых же страниц «Этики»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> См.: Руденко А.М. История психологии в схемах и таблицах. Ростов н/Д, 2015. С. 28.

<sup>3</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 92–93.

<sup>4</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 93; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 332–343; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 130–148.

**Бенедикт (Барух) Спиноза** (1632–1677), пишет **Т.Д. Марцинковская**, родился в Амстердаме в семье зажиточного еврейского купца. Готовя сына в раввины, родители отдали его в религиозное училище, где будущий философ проявил выдающиеся способности. Не закончив обучения, Спиноза был вынужден уйти из училища и помогать отцу в ведении торговых дел. После смерти отца он оставил торговлю и начал заниматься тем, что его действительно привлекало. Не удовлетворённый догматическими толкованиями Библии и Талмуда, на которых было построено обучение в училище, молодой Спиноза обратился к изучению латыни, математике, естествознания, медицины и передовых философских учений. Наибольшее влияние в этот период оказали на него произведения Декарта.

Опасаясь влияния на молодёжь взглядов Спинозы, который позволял себе критику иудейского учения и не соблюдал религиозных обрядов, совет раввинов еврейской общины стремился образумить молодого человека, подвергнув его «малому отлучению», и даже пытался подкупить его. После неудавшейся попытки убийства Спинозы руководство общиной прибегло к крайней мере – «великому отлучению и проклятию». В 1656 году Спиноза был проклят и изгнан из общины. После этого он некоторое время помогал своему учителю в преподавательстве в латинской школе, а затем, вынужденный покинуть Амстердам, поселился в деревушке близ Лейдена, где занимался наукой, зарабатывая средства к существованию шлифованием линз<sup>5</sup>.

Приблизительно в 1658–1660 гг. **Спиноза** создал своё первое философское произведение – «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье»; в нём содержались основные положения его учения, которые в последствии получили развитие в главном труде Спинозы – «Этика». В тот же период он начал работу над «Трактатом об усовершенствовании разума», который остался незаконченным. Одним из двух произведений Спинозы, вышедших при его жизни, были «Основы философии Декарта» (1663). В 1669 году Спиноза переселился в Гаагу, которая была в то время резиденцией нидерландского правительства. Здесь он сблизился с деятелями республиканской партии, прежде всего с ее лидером, талантливым политиком и математиком Яном де Виттом. Предполагается, что именно по его просьбе Спиноза написал «Богословско-политический трактат» - второе и последнее произведение философа, опубликованное при его жизни. «Богословско-политический трактат» был напечатан в 1670 году без указания имени автора и подлинного места издания. В этом трактате Спиноза выступал в защиту свободы мысли и права непредубеждённой критики библейских писаний. Его авторство вскоре раскрылось, и в 1674 году издание и распространение тракта, вызвавшего негодование теологов, были запрещены, что предвлекло неудачу в попытках издания «Этики», работа над которой продолжалась с перерывами более 12 лет и была закончена в 1675 году<sup>6</sup>.

Несмотря на уединённый образ жизни, **Спиноза** поддерживал контакты с выдающимися учёными своего времени – Р. Бойлем, Х. Гюйгенсом, переписывался с Лейбницем, с которым встретился за год до своей смерти. В 1673 году курфюрст Карл Людвиг предложил Спинозе место профессора в Гейдельбергском университете, от которого учёный отказался, предпочтя привычное спокойствие и не желая сковывать себя неопределёнными границами обещанной ему свободы философских занятий. Жизнь Спинозы, не очень богатая внешними событиями, была полна внутренней напряжённости и борьбы – не с внешними обстоятельствами, но с самим собой и теми постулатами, с той идеологией, в которой он воспитывался. Он возродил в XVII в. идеал античности – мудрость в уходе от политической активности, в уединении и занятии науками, в размышлении. При этом необходимо отметить, что если многие создатели великих этических концепций (Сократ, Сенека и другие) выстраивали жизнь на основании своих научных воззрений, то Спиноза, скорее, наоборот, рационально анализировал и строил свою судьбу, на основании чего и разрабатывал свои научные концепции. В событиях его жизни, тех гонениях, которым он подвергался за свои убеждения, возможно, и кроется ответ на вопрос о том, почему именно он, единственный из всех мыслителей того времени, отдавал приоритет не столько вопросам познания (хотя и они занимали значительное место в его теории), сколько вопросам этики. При этом центральным моментом его этики была проблема свободы

<sup>5</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 119–120.

<sup>6</sup> Там же. С. 120.

воли, свободы выбора, которая стояла и перед самим учёным и которую он разрешил, исходя из своих принципов разумной регуляции поведения<sup>7</sup>.

Спиноза умер в Гааге 21 февраля 1677 года от наследственной болезни лёгких. В декабре 1677 года в Амстердаме друзья учёного издали посмертные сочинения Спинозы, куда вошли «Этика», «Политический трактат» и др. Уже через несколько месяцев «Посмертные Сочинения» были запрещены и не переиздавались до начала XIX в.

Спиноза (1632–1677), пишет **Б. Рассел**, – самый благородный и привлекательный из великих философов. Интеллектуально некоторые превосходили его, но нравственно он выше всех. Естественным следствием этого было то, что на протяжении всей его жизни и в течение века после смерти его считали человеком ужасающей безнравственности. Он родился в еврейской семье, но евреи отлучили его от церкви. Одинаково ненавидели его и христиане. Хотя во всей его философии господствует идея Бога, церковники обвиняли его в атеизме. Лейбниц, который был ему многим обязан, скрывал это и в целях предосторожности воздерживался от того, чтобы сказать хоть слово в похвалу ему; он зашел даже настолько далеко, что говорил неправду о степени своего личного знакомства с еретиком – евреем.

Жизнь Спинозы была очень простой. Его семья приехала в Голландию из Испании или, может быть, из Португалии, чтобы избежать инквизиции. Сам он был знатоком иудейской учености, но считал невозможным остаться ее приверженцем. Ему предложили 1000 флоринов в год с тем, чтобы он скрыл свои сомнения, когда же он отказался, то была сделана попытка убить его, но когда и она не удалась, он был отлучен от церкви со всеми проклятиями Второзакония и проклятиями, которые Елисей послал на детей, разорванных впоследствии на куски медведицей. Но ни одна медведица не напала на Спинозу. Он спокойно жил сначала в Амстердаме, а потом в Гааге, зарабатывая себе на жизнь шлифовкой линз. Его потребности были малы и просты, и в течение всей своей жизни он обнаруживал редкое равнодушие к деньгам. Те немногие, которые знали Спинозу, любили его, даже если не одобряли его принципов. Голландское правительство с его обычным либерализмом терпело его мнения по теологическим вопросам, хотя однажды он оказался в политическом отношении в немилости, так как был на стороне де Витта против дома Оранских. В возрасте сорока пяти лет он умер от чахотки<sup>8</sup>.

По **Г.В. Гриненко**, Бенедикт (Барух) Спиноза (1632–1677) родился в семье еврейских эмигрантов в Амстердаме. Окончил семиклассное еврейское училище, где изучал древнееврейский язык, Библию и Талмуд, затем поступил в школу Франциска ван-ден-Эндена, славящегося своим свободомыслием, и там изучал латынь, физику, математику, естествознание. Здесь же познакомился с работами Дж. Бруно, Фр. Бэкона, Т. Гоббса, особое впечатление на него оказали труды Р. Декарта, учеником (картезианцем) которого он себя в дальнейшем считал.

Несоблюдение религиозных иудейских обрядов привело к тому, что он был подвергнут малому отлучению от синагоги (на месяц). Однако наказание не сломило Спинозу. Тогда раввины предложили ему ежемесячную пенсию, если он, хотя бы для вида, будет посещать богослужения, но Спиноза отказался. В 1656 г. Совет раввинов подверг его великому отлучению (навечно) и проклятию. Спиноза стал зарабатывать себе на жизнь, сначала помогая ван-ден-Эндену в преподавании, а затем (и до конца жизни) – шлифовкой оптических стекол. Раввины подали на Спинозу жалобу в городской магистрат с требованием изгнать его как опасного атеиста. Спиноза был вынужден покинуть Амстердам. Сначала он скитался по разным селам, а затем в 1670 г. переехал в Гаагу.

Публикация первой работы («Принципы философии Декарта, изложенные в геометрическом порядке с приложением метафизических мыслей») сразу же принесла ему славу. В 1673 г. Спинозе предложили занять кафедру в Гейдельбергском университете при условии, что он не будет нападать на официальную религию, но он отказался. В том же году от имени короля Франции ему пообещали пенсию, если он посвятит королю одно из своих сочинений, на что он ответил: «Я свои сочинения посвящаю только истине». Умер Спиноза в 1677 г. от туберкулеза<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 120–121; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 349–362.

<sup>8</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 523–524.

<sup>9</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 308.

**2.** Взглядам Р. Декарта Б. Спиноза противопоставил своё представление о материи как субстанции, не сводимой к своим конкретным состояниям и свойствам (атрибутам).

Понятие **субстанции** является центральным понятием его философско-психологической системы, выражая материалистические представления о единстве и закономерности развития и существования природы.

Субстанция в переводе с латыни – «сущность», «нечто, лежащее в основе». В религии – Бог, ибо он – последнее основание, которое подвластно индивидуальному разуму.

Материалистическая точка зрения: субстанция – это материя в единстве всех форм ее существования (атрибутов): пространства, времени и движения, которые согласно Спинозе, только и познал пока человеческий разум. Это то, что ему пока доступно.

Атрибуты материи – это то, без чего она не существует и не мыслима: пространство, время и движение. И это только то, что дано нам пока в нашем познании.

Согласно Спинозе, первопричиной всего выступает субстанция – **природа**. Она несотворима и неуничтожима, является причиной самой себя и не нуждается ни в какой другой причине, в толчке извне (*causa sui*). Двух субстанций одной и той же природы быть не может.

Неотъемлемым свойством единой субстанции – природы – является вечность ее существования во времени и бесконечность в пространстве (протяжённость). То есть субстанция выражается и раскрывается через свои атрибуты – такие существенные и всеобщие свойства, которые ей не тождественны, но без которых субстанция не существует, проявляя себя в их существовании. Из множества атрибутов человеческому познанию доступны только два – атрибут мышления и атрибут протяжённости.

Так две самостоятельные, независимые субстанции (дух и тело) у Декарта были преобразованы Спинозой в два атрибута единой субстанции – природы<sup>10</sup>.

А природа у Б. Спинозы – это **Бог**. По мнению Спинозы, существует единая субстанция – Бог, которая есть причина самой себя и неизбежна в своем существовании. Бог действует по собственным внутренним законам, на него не влияют никакие внешние факторы, он абсолютно свободен. Субстанция имеет бесчисленное множество атрибутов (сущностных характеристик), в ряду которых *res cogita* и *res existia* – атрибуты мышления и протяженности, данные человеку для познания как взгляд изнутри и взгляд снаружи. «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует». «Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность»<sup>11</sup>. Бог и его атрибуты вечны. В этой связи Бог находится везде, и он есть все; здесь взгляды Спинозы пересекаются с воззрениями философов эпохи Возрождения Кузанским и Телезио. В философии существует мнение о принадлежности Спинозы к материализму и атеизму, но все же стоит учитывать особенности культуры, в которой произошло становление философа. Конечно, его Бог априори не мог быть личным христианским Богом, а его наличие в философской доктрине Спинозы не может свидетельствовать о полном атеизме. Кроме субстанции и ее атрибутов существуют **модусы**. «Под модусом я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое»<sup>12</sup>. **Модусы** – это вещи, определенные, бесконечные и конечные во времени и пространстве, одно из состояний субстанции. Состояние субстанции в данном случае имеет для Спинозы физический смысл, как пар или лед – это состояния воды. Бесконечные модусы порождены бесконечными атрибутами, например движение – бесконечный модус атрибута протяженности, при этом существуют конечные модусы – единичные модификации бесконечных модусов. «Бог составляет производящую причину (*causa efficient*) не только существования вещей, но и сущности их»<sup>1</sup>. Все вещи детерминированы Богом и

<sup>10</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 202–203; Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 105–107; Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 121–122; Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2005. С. 75–76.

<sup>11</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 101.

<sup>12</sup> Там же. С. 101.

несвободны от него и его свойств. Между модусами существует возможность взаимодействовать друг с другом, поскольку они связаны между собой общностью происхождения и детерминации. Таким образом, Бог есть природа порождающая, а мир – природа порожденная<sup>13</sup>.

Данная позиция позволила разрешить конкретный вопрос: каким образом возможно единство духа и тела?

Вопрос «как соединяется дух и тело?» не имеет ответа, потому что он неправильно поставлен. Изначально существует не две субстанции – дух и тело, а одна единая субстанция – мыслящее тело человека. Так материалистически решался не только основной вопрос философии (соотношение духовного и материального), но и основная психофизическая проблема (соотношение души и тела). В то же время данный взгляд приводил к определённым позициям гилозоизма, когда одушевлённой оказывалась вся природа, поскольку атрибут мышления ей присущ.

Субстанция и её атрибуты находят своё частное проявление в **модусах** (модус – единичная вещь). Так, для атрибута мышления модусами являются отдельные психические состояния – чувственные впечатления, воображение, память, мышление, воля, аффекты. Однако каждая вещь не сводится к какому-либо определённому модусу, она всегда есть единство модусов мышления и протяжённости.



Из того, что сущностью субстанции является существование, Спиноза заключает о многих её свойствах. Она не сотворена, существует в силу самой себя, а не в силу другого какого-

<sup>13</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 101–102.

нибудь существа, она вечна, бесконечна, одна, в отличие от множественности конкретных вещей. В ней нет целей, она действует только по необходимости. Субстанцию Спиноза называл Богом или природой – она является абсолютно самостоятельной и ничем не обусловленной, не сотворённой и вечной<sup>14</sup>.

Из бесконечной полноты природы вытекает бесконечное количество ее атрибутов. Для человека познаваемы только два атрибута – протяжение и мышление. Каждая вещь как единичное проявление, частичка субстанции так же имеет два атрибута: протяжение и мышление. Под атрибутом протяжения мы видим вещь как тело, со стороны мышления она выступает как идея этой вещи, душа вещи. Поэтому они строго соответствуют друг другу, **«порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»**.

Следовательно, душа и тело составляют один и тот же индивидуум (мыслящее тело), представляемый в одном случае под атрибутом мышления, в другом – протяжения. Поэтому порядок и связь состояний тела, происходящих под влиянием взаимодействия с другими вещами, соотносятся с тем, в каком порядке и связи располагаются в душе представления и идеи вещей.

В отличие от Декарта **человеческое мышление** он считал естественным свойством, проявлением мышления как атрибута всей субстанции. Протяжённость и мышление не воздействуют друг на друга (как у Декарта), а соответствуют друг другу и неотъемлемы друг от друга и от субстанции. Оба атрибута действуют совместно в каждом явлении согласно вечной необходимости, которая есть причинная связь в природе. Именно поэтому порядок и связь идей таковы же, как порядок и связь вещей.

Особой сложной модификацией единства атрибутов мышления и протяжения, модусов души и тела является **человек**. Эту новую точку зрения, согласно которой телесное и духовное рассматривается как две стороны одной и той же субстанции, принято называть психофизическим монизмом<sup>15</sup>.

Сущность человека, утверждал **Б. Спиноза**, возможна, но не необходима. Спиноза допускает равновеликую вероятность существования и не-существования человека. «Следовательно, сущность человека составляет нечто существующее в Боге, что без Бога не может ни существовать, ни быть представляемо, иными словами, состояние или модус, выражающий природу бога известным и определенным образом». Человек есть соединение двух модусов – модуса мышления и протяжения, именно поэтому они (модусы) доступны ему для познания. Душа – модус мышления, а тело – модус протяжения. Душа как модус мышления, происходящая из атрибута мышления, бесконечна, т.е. она вечна. Душа является частью разума Бога, но частью его разума являются и другие вещи, сущность которых не доступна адекватному познанию человеком, поскольку вещи внешни по отношению к человеку и не составляют сущность его души. При этом в душе есть понятие о вещи (именно это знание заложено в человеке изначально), и поэтому душа способна воспринимать и познавать вещи. Так у Спинозы, как и Декарта, существует представление о врожденных идеях (понятиях). Объектом души является тело, причем актуально существующее, поскольку человек воспринимает состояния своего тела, поэтому человеческое тело существует так, как человек его ощущает. Душа есть познание человеческого тела. Тело и душа образуют единство, поэтому тело – это протяженная душа, а душа – мыслящее тело. Чем в большее число состояний способно приходиться тело, тем больше человеческая душа способна к восприятию. Более того, человеческая душа воспринимает не вещи, а именно состояния тела, которые вызваны взаимодействием с другими телами. Образы восприятия формируются при непосредственном воздействии вещей на тело. Образы восприятия могут быть ложными, поскольку формируются в отсутствие понятий. Душа воспринимает не только состояния тела, но и идеи этих состояний, т.е. рефлексивует, и образы восприятия становятся более четкими. При этом идеи состояний тела – смутные, поэтому душа познает тело не всегда адекватно. Все понятия истинны, так как относятся к Богу<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 105–107; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 115–118; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 100–102.

<sup>15</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 106–107; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 204.

<sup>16</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 102.

Вслед за Декартом решает Спиноза трудную **психофизическую проблему** – единство телесной и духовной сторон человеческой деятельности. В пассивных, чувственно-абстрактных идеях проявляется большая сила телесного начала, как и их зависимость от внешнего мира. Количество и качество этих идей прямо пропорционально воздействию внешнего мира на человеческую душу. Напротив, активное состояние души, ее интуитивно-дедуктивные идеи тем светлее и адекватнее, чем более независима она от таких воздействий. Соотношение телесно-чувственной и интуитивно-интеллектуальной сторон человеческой души, составляющего психофизическую проблему, автор «Этики» выразил следующей обобщающей формулировкой: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому»<sup>17</sup>. Позиция Спинозы все же отличается от картезианского психофизического дуализма, основывавшегося на двух совершенно независимых субстанциях, признанием единства субстанции, обладающей телесно-протяженным и духовно-мыслительным атрибутами. Поэтому психофизический дуализм Декарта сменяется у Спинозы **монистическим параллелизмом** в объяснении деятельности духовного и телесного начал в человеке.

Центральное место в философии Спинозы, отмечает **Г.В. Гриненко**, занимало понятие субстанции. Он определял это понятие следующим образом.

«Под причиной самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующей».

«Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образовываться».

Это определение субстанции близко к декартовскому. Но Декарт допускал существование двух субстанций (материи и сознания), и они для своего существования нуждались во внешней причине, т.е. в Боге. У Спинозы это противоречие ликвидируется: есть только одна субстанция, являющаяся причиной самой себя. Она есть одновременно и Бог, и Природа, т.е. Бог = Природа (пантеизм). Эта субстанция является:

- 1) свободной, так как существует и действует исключительно в силу своей собственной природы;
- 2) вечной (не имеющей начала и конца во времени), так как ее существование заключено в ее сущности;
- 3) бесконечной (в пространстве);
- 4) не делимой и не имеющей частей.

Субстанция обладает бесконечным количеством атрибутов и проявляется в бесконечном количестве модусов.

«Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность». Различные атрибуты субстанции не тождественны друг другу и независимы друг от друга, каждый из них выражает бесконечность субстанции. Из бесконечного числа этих атрибутов людям известны только два: протяженность и мышление.

«Под «модусом» я разумею состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое». Модусы представляют собой некую реализацию атрибутов и их конкретизацию. Модусы бывают бесконечные и конечные. Бесконечные модусы занимают промежуточное положение между атрибутами и конечными модусами. Так, атрибут «мышление» проявляется в бесконечном модусе «бесконечный разум» и «бесконечная воля»; а атрибут «протяженность» – в бесконечных, модусах «движение и покой». На базе бесконечных модусов каким-то образом возникают все конечные, т.е. различные, конкретные телесные вещи, явления, мысли. Но как происходит переход от бесконечных модусов к конечным, Спиноза не объясняет. Он только оговаривает, что всякий конкретный конечный модус имеет своей причиной также нечто конечное, и так до бесконечности.

<sup>17</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 351; Boeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 111–114.

Субстанция (Бог = Природа) с ее атрибутами составляет «природу творящую» (natura naturans), а модусы, т.е. мир конечных вещей, есть «природа сотворенная» (natura naturata). Природа творящая – это причина, а природа сотворенная – следствие данной причины; при этом следствие не может существовать без порождающей ее причины, а причина, в силу своей сущности, не может не породить данное следствие. Таким образом, все существующее в природе сотворенной– в мире конечных телесных вещей (модусов) – является причинно- обусловленным, закономерным и необходимым, нет ничего случайного; тем самым, по учению Спинозы, в мире царит строжайший **детерминизм**<sup>18</sup>.

**3.** На основе учения о субстанции **Бenedикт Спиноза** решает проблему познания. Различают **четыре способа приобретения познания**:

- понаслышке, либо по какому-нибудь другому произвольному признаку;
- от беспорядочного случайного опыта;
- путём заключения от общего положения к частному случаю, по следствию – о причине и т.п.;
- непосредственное восприятие сущности вещи через познание ее ближайшей причины<sup>19</sup>.



<sup>18</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С.309–310.

<sup>19</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 107–108; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 204–205; См.: Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 102–104.



В «Этике» эти способы познания объединяются в три рода познания. Первые два способа образуют **познание первого рода**. Это мнение и воображение; существуют в форме образа. Это смутное искажённое познание: во всех этих случаях душа воспринимает внешние тела через состояния собственного тела, так что в образах смешано то, что идет от вещей, и то, что – от своего тела. Продуктом познания первого рода являются так же абстрактные, т. е. неполные понятия отдельных вещей (например, понятие человека, лошади, собаки и т.п.)

**Познание второго рода** – разум – даёт общие идеи о существенных свойствах вещей. Они составляют основание для наук. Их недостаток является отрыв от конкретных индивидуальных особенностей объектов, которые они обозначают.

**Познание третьего рода** – интуитивное познание. Даёт знание сущности вещей, при котором существенное и индивидуальное выступают в их подлинном единстве в форме конкретных идей. Так, Спиноза намечает движение познания от абстрактного к конкретному, развитое философами в последствии. Как и Декарт, Спиноза был убежден в том, что именно интуитивное знание является ведущим, ибо интуиция даёт возможность проникать в сущность вещей, познавать не отдельные свойства предметов или ситуаций, но общие понятия. Интуиция открывает безграничные возможности самопознания<sup>20</sup>.

**Сущность человеческой души**, по теории Спинозы, пишет **Т. Д. Марцинковская**, состоит именно в познавательной деятельности и связана с наличием в душе понятий, или идей: «...идея есть первое, что составляет бытие человеческой души». Он выделял три вида идей, или **три ступени процесса познания**:

- мнение или воображение – знание о конкретных вещах, основанное на чувственном опыте субъекта. Это идеи неадекватные, смутные, и искажённое, они не являются истинными, поскольку субъективны и не отражают внутреннюю природу вещи;

- рассудок или разум – знания, полученные на основе умозаключений, логических рассуждений. Это общие понятия (прежде всего математические), адекватные идеи, ясные и отчётливые. На этой ступени человеческая душа постигает внутреннее сходство и различие вещей;

- интуитивное знание – истинное, объективное знание о сущности вещи. Это идеи, которые содержатся в разуме и открываются на рефлексивно, с помощью интеллектуальной (интеллигибельной) интуиции.

Согласно воззрениям Спинозы, «познание второго и третьего рода необходимо истинно», только с его помощью мы можем отличить истинное от ложного. Это адекватное познание рассматривает вещи не в отдельности, а в их необходимой связи, открывая законы мира, субстанции.

Как и все представители рационализма, Спиноза утверждал приоритет именно **интуитивного знания**, связывал с ней безграничные возможности познания человеком себя и окружающего мира. Поскольку закону души и тела одни и те же, познавая себя, человек познаёт природу, и наоборот: «дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу», «идея находится в таком же положении объективно, в каком ее содержание находится реально». Критерий истинности и достоверности знания Спиноза, как и Декарт, видел в самом разуме. Таким образом, то, что истинно и достоверно, одновременно являлось для Спинозы и объективным: «Разум заключает в себе достоверность...»<sup>21</sup>.

Обращение к человеческому разуму, отмечает **Г.В. Гриненко**, стремление понять его суть и границы не преследует у Спинозы (как это было у Декарта, Фр. Бэкона, Ньютона и др.) стремления создать научную методологию.

Как и многие античные мыслители, главную цель философии Спиноза видит в обретении счастья, для чего необходимо полное освобождение от страстей. Но так как все в мире взаимосвязано и причинно обусловлено, то для такого освобождения необходимо понять, что такое природа вообще и какова человеческая природа в частности. Отсюда: познание природы не самоцель, а средство. И девизом Спинозы стали слова: «**Не смеяться, не плакать, не отворачиваться, но понимать!**»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 108–109.

<sup>21</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 122–123; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 118–119.

<sup>22</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 311–312.

### Спиноза: виды познания

Тип познания	Источник	Характеристика	Объект познания
Мнение	Узнаем понаслышке от других людей	Почти совсем не адекватное; (например, типичные для богословов ссылки на авторитет Священного Писания)	Произвольные объекты
Чувственное познание	Чувства	Мало адекватное; смутное, неясное, «беспорядочные образы»	Конкретные вещи и явления (Петр, эта береза, этот дождь); общие понятия (дерево, человек, идущий дождь)
Рациональное познание	Рассудок	Адекватное; научное познание, типичное для математики и физики, но имеющее место и в других сферах	Идеи количества, формы, движения и т.п.; неизбежные связи между идеями и в особенности причинно-следственные связи
Интуитивное познание	Интуиция	Абсолютно адекватное; ясное и отчетливое; видение вещей, исходящими от субстанции Бог = Природа	Сущности вещей и явлений

Познание своей природы позволяет человеку подчинить свои страсти господству разума, и тогда человек перестает быть их рабом, становится свободным, т.е. ни к чему не принуждаемым, и может по своей воле действовать в соответствии с законами природы: **«Свобода – есть познанная необходимость!»**<sup>23</sup>.

**Свобода в философском учении Спинозы тесно связана с познанием.** Свобода состоит не в том, чтобы следовать своим влечениям и аффектам, как обычно думают, а в познании необходимости и подчинении этой необходимости. Свобода как идеал человеческой жизни есть плод познания.

Психология Спинозы, отмечает **Дэниел Робинсон**, откровенно детерминистская: *«То, чего желает душа, определяется некоей причиной, которая, в свою очередь, определена другой причиной...и так до бесконечности»*<sup>24</sup>.

Конечной или первой причиной является Бог. Душа активна в той степени, в какой она сосредоточена на «адекватных идеях», являющихся идеями о необходимости; в противном случае она пассивна. Когда душа активна, она упорно старается продлить свое существование, иначе говоря, стремится к удовольствию. Поскольку это удовольствие есть обладание адекватными идеями и поскольку тело не является такой необходимой сущностью и, наконец, поскольку вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной друг друга, «тело не может определять душу к мышлению». Однако, природе человека свойственно включать идею нашего телесного существования во все наши идеи, и, следовательно, душе угрожает то же, что угрожает выживанию тела. Мы интуитивно стараемся сохранить свою телесную активность из-за этой ощущаемой связи между выживанием тела и выживанием души. Поскольку мы верим, что угроза для тела влечет за собой угрозу для активности души, мы боремся за подавление идей повреждения и кончины тела<sup>25</sup>.

**Психологические категории Спинозы** – страсть, эмоция, разум и интуиция. Все они являются детерминированными, и в этом отношении волю не следует представлять как свободную. То, что делает нас уникальными – когда мы таковыми являемся, – это присутствие ясных и адекватных идей о необходимых причинах вещей, а эти идеи неизбежно и неуклонно ведут обратно к Богу. Все остальное состоит из пассивных состояний души, которые, в предельном случае, были бы вечной смертью. Мы устроены так, что посвящаем свои жизни вечному сохранению активности души. Этот мотив проявляется на поверхностном уровне в форме

<sup>23</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 313.

<sup>24</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 304.

<sup>25</sup> Там же. С. 304.

эгоистического поиска удовольствия и отвращения к страданию. Непросвещенных в этих отношениях побуждает скорее мнение, чем размышление; исходя из мнения и законов ассоциации они приходят к отождествлению смерти с предельным страданием. Бог милостиво наделил нас высшим чувством, интуитивным сознанием, представляющим собой деятельную и бесстрастную душу. Но даже тогда, когда эта душа постигает неотъемлемую сущность добра, истина этого знания не может обуздать эмоции, это может сделать только другая, противоположная эмоция, произведенная таким знанием. В этом аспекте своей теории Спиноза пребывает в согласии с британскими сентименталистами, с Юмом и Кантом: само по себе мышление (reason) не порождает моральное поведение, за исключением тех случаев, когда тренировка ума приводит к соответствующему чувству или коррелирует с ним. Наша воля – не свободная, а необходимая причина наших действий<sup>37</sup>. Действие следует за определенным требованием воли согласно необходимости. Беря начало от Бога, адекватная идея, являющаяся идеей, относящейся к Нему, возникает согласно необходимости. Об этом следует сказать еще. Спинозе нужно было найти средства, инициирующие деятельность. Мысленные основания для действия не служат его непосредственной причиной, так как можно иметь основания что-то сделать и все-таки этого не сделать. Но основание к действию может вызвать определенное желание воли, и именно это желание побуждает к действию. Таким образом, если есть воля, то будет и действие. Однако воля не свободна, поскольку она необходимо связана с предыдущими событиями. Не свободно и результирующее действие, поскольку оно побуждается волей. Если действие нравственно, то оно должно проследиваться до адекватной идеи, которая есть необходимостью следствие Бога<sup>26</sup>.

В неоконченном Трактате об усовершенствовании разума Спиноза приукрасил свою теорию и сформулировал несколько необыкновенно **современных представлений об обучении и памяти**; например, что память улучшается или ухудшается в зависимости от контекстных свойств запоминаемого материала; что память ухудшается, если нужно запоминать материал, сходный с предыдущим; что память представляет собой мозговой процесс; что для всякой идеи обязательно существует ее коррелят в реальном мире. Здесь же он проводит традиционную для рационалистов границу между простыми ощущениями или восприятиями и активной ассимиляцией опыта посредством интеллекта. Среди разных форм знания лишь мнение подчинено простому опыту. Самая высшая форма – это та, посредством которой узнается сущность вещи. Например, нам известна сущность окружности, если мы знаем, что это есть линия, получающаяся тогда, когда один конец стержня фиксирован. Знать сущность вещи означает знать, что должно следовать из факта ее существования. Знать вечную истину означает знать, что если она действительно истинна, то ее отрицание не может быть истинным. Следовательно, теорема Пифагора – вечная истина, потому что не может существовать прямоугольного треугольника, в котором квадрат гипотенузы не равен сумме квадратов катетов. Знание таких истин и, конечно, знание даже простейших фактов есть одновременно и утверждение, и отрицание. Иначе говоря, каждое определение влечет отрицание. Если мы определили Смита как старого человека, мы тем самым отрицаем, что он молод, что он – женщина, что он – алюминий. Утверждать – значит устанавливать предел. Определять – значит ограничивать. Следовательно, бесконечное – это либо неопределенное (что Спиноза отрицает), либо само-определенное. Знать вечную истину, следовательно, означает знать смысл, в котором она является само-определенной и само-обуславливающей. Это означает знать Бога<sup>27</sup>.

«Бог» Спинозы, однако, – это не Яхве из Ветхого Завета и не очеловеченная конечная причина христианских последователей Аристотеля. Скорее – это бог логиков, нечто вроде дедукции, извлеченной из теологии. Предположение об атеистической позиции Спинозы все еще привлекает внимание ученых, хотя едва ли можно усомниться в том, что для него необходимость космических перипетий – это нечто большее, чем необходимость формальной аргументации<sup>28</sup>.

Наряду с Декартом, отмечает **В.В. Соколов**, Спиноза – один из главных представителей рационализма XVII в. как в более широком, методологическом, так и в более узком, гносеологическом смысле этого фундаментального термина. Первый смысл, в частности, проявляется у Спинозы в его уверенности; в познаваемости мира, без чего невозможна никакая наука и

<sup>26</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 304–305.

<sup>27</sup> Там же. С. 305–306.

<sup>28</sup> Там же. С. 333.

никакая философия (разумеется, в ее Спинозовском понимании). Второй, гносеологический смысл рационализма проявляется в постоянных призывах автора «Этики» всегда различать идеи, возникающие в представлении, или воображении (*imaginatio*), которые всегда связаны с деятельностью органов чувств, и идеи, выражающие суть человеческого понимания (*in tel lectio*), независимого от них. Чувственные идеи всегда смутны, идеи же человеческой души, или ума (*mens*), всегда ясны. Без них невозможно никакое достоверное знание, образец которого дает математика. В постоянном различении этих двух разновидностей идей в значительной мере и состоит рационалистическая методология Спинозы<sup>29</sup>.

**Чувственное познание** – его первый род. Это прежде всего представление, воображение. Оно всегда смутно, ибо является созерцанием человеческим умом внешних тел посредством идей о состояниях собственного тела. Можно говорить о материалистическом содержании Спинозовского понимания чувственного познания, ибо чувственные идеи обязаны своим происхождением контактам человеческого тела с окружающими его предметами и явлениями. В этих бесчисленных случаях идеи выступают как образы. Они имеют сложный состав, ибо заключают в себе не только природу внешних тел, но и природу самого человеческого тела, его чувственных органов прежде всего. Такие идеи порождаются «беспорядочным (смутным) опытом» (*experientia vaga*), составляющим один из способов восприятия, присущих первому, чувственному роду познания.

Связь чувственных образов в сознании более или менее случайна, ассоциативна, индивидуальна. Память как хранилище чувственных образов всегда так или иначе связана с привычками людей. Так, указывает автор «Этики», конские следы вызывают у солдата мысль о всаднике, а у крестьянина – о плуге и пашне.

Образы как идеи чувственного опыта более или менее субъективны. Однако их нельзя считать в силу этого совершенно ложными. В них отражены та или иная черта, сторона, признак объективной природы вещей. Хотя в чувственных идеях преобладает человеческая субъективность (и в родовом, и в индивидуальном смысле), но в них содержится и определенный элемент истины, сколь бы незначительным он ни был. Например, указывает автор «Этики», суждение необразованного человека о том, что Солнце – совсем небольшое тело, отстоящее от нас всего на несколько сот шагов, при всей своей ошибочности все же заключает в себе элемент истины, состоящий в признании существования Солнца и его действия на нас<sup>30</sup>.

Ложную идею Спиноза признает также неадекватной идеей, т.е. такой, которая лишь частично, в том или ином аспекте отражает данный объект. Ложность неадекватной идеи означает, что она разворачивается в суждение, в котором частичная истинность провозглашается полной, завершенной. Следовательно, ложность познания, по Спинозе, не абсолютна, а относительна, она означает фрагментарность его, которая может иметь самые различные степени.

Познание «через беспорядочный опыт» самое обширное, массовидное, ибо без него невозможна ничья жизнь, потому что в повседневной жизни «мы многое делаем на основании [просто] предположения». В этой разновидности знания преобладает вера, без которой невозможна человеческая деятельность. Здесь «нам приходится следовать тому, что наиболее вероятно», ибо «человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не было бы совершенного доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу»<sup>31</sup>.

Трактуя опытное познание как познание «через беспорядочный опыт», Спиноза отрицательно высказывался об индуктивном методе Бэкона, считая, что с его помощью мы можем выяснить те или иные случайные признаки вещей, но не сможем установить ни одной достоверной, необходимой истины.

Все это не означает игнорирования Спинозой опытного знания. Хотя достоверные истины, как мы увидим, устанавливаются чисто логически, независимо от опыта, но только в такой форме они существовать не могут и непрерывно требуют опытного подкрепления. Оно, следовательно, носит подчиненный характер, ибо с его помощью мы можем констатировать существование той или иной вещи, факта, но не в силах раскрыть их сущность. Поэтому

<sup>29</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 332–333.

<sup>30</sup> Там же. С. 333.

<sup>31</sup> Там же. С. 334.

теоретическая ценность опытного знания невелика, хотя на нем основываются такие эмпирические науки, как медицина и педагогика.

**Абстрактное знание – вторая разновидность опытного.** Второй способ восприятия первого, опытного рода познания Спиноза называл восприятием «понаслышке» (ex auditu). Оно возникает на основе пассивно воспринимаемой словесной информации, которой люди, живя в обществе, пользуются почти столь же часто, как и беспорядочным опытом. Поэтому первый род познания философ именуется не только воображением, но и мнением (opinio). А мнение невозможно без слов, помогающих людям вспоминать о вещах и образовывать о них те или иные идеи.

Трактуя восприятие «понаслышке», Спиноза имеет в виду как обыденное знание, так и схоластическую философию, с ним тесно связанную. Ведь схоластические универсалии (notiones universales) представляют собой обобщения на основе более или менее случайного опыта. Процесс обобщения, закрепленный в таких понятиях, является стихийным, ибо душа того или иного человека воспринимает при этом только те черты объекта, которые с наибольшей силой повлияли на нее. Отсюда неопределенность такого рода понятий. Для одних, например, человек – прямоходящее животное, для других – смеющееся, а для третьих – разумное существо<sup>32</sup>.

**Борьба против скептицизма и проблема достоверного знания.** Несовершенства собственно опытного и абстрактного знания порождают споры, часто ведущие к скептицизму. Подобно Бэкону и в особенности Декарту Спиноза резко отрицательно относился к скептицизму и стремился к его преодолению, ибо иначе невозможно было обосновать возможность достоверного знания. Ни опытное, ни абстрактное знание не в силах опровергнуть аргументы скептицизма. Это под силу только достоверному знанию.

Таковым является уже второй род познания – рассудок (ratio), или разум (intellectus). Чаще употребляется последний термин. Он оперирует общими понятиями (notiones communes) – понятиями прежде всего математическими. Они полностью лишены какого бы то ни было субъективизма и представляются Спинозе единственно адекватными, полностью истинными. Доказательство тому он видит в постоянной связности данных понятий в дедуктивном процессе выводного знания, всегда приводящем к достоверным результатам. Логическая связность, системность в рационалистической методологии Спинозы представляет важнейший критерий, отличающий адекватную истинность рассудка от неадекватной, только частичной истинности представления, воображения. Последняя более или менее случайна, первая же всегда необходима. Автор «Трактата об усовершенствовании разума» называет логическую деятельность ума «как бы неким духовным автомат том»<sup>33</sup>.

Эта деятельность, по Спинозе, совершенно нечувствительна. И в этом ее преимущество перед воображением, ибо оно, наталкиваясь на те или иные вещи, усваивает их «извне», в то время как дедуктивный ум схватывает их «изнутри». Такое противопоставление ума сфере чувственности не только метафизично (аптидиалектично), но до известной степени и идеалистично. Если сила воображения и интенсивность представления первого рода познания прямо пропорциональны количеству чувственных контактов человеческой души с внешним миром, то логическая связность адекватных идей разума, напротив, обратно пропорциональна такого рода контактам.

В этом свете совершенно закономерна последовательно рационалистическая трактовка понятий, или идей, Спинозой, противоположная их трактовке английскими эмпиристами – Бэконом, Гоббсом, а затем и Локком. Они всегда подчеркивали чувственное содержание идей. Спиноза же постоянно стремился выявить их логическую природу. Заклячая ее в себе, идеи обладают функциями суждения – утверждения или отрицания.

**Проблема интуиции и особенности рационализма Спинозы.** Обоснование достоверного знания с необходимостью вело Спинозу (как до него Декарта) к проблеме интуиции, которую он считал третьим родом познания.

Автор «Трактата об усовершенствовании разума» нашел его прежде всего в пантеистической традиции. Непосредственное постижение бога, о чем учили многие представители этой традиции, давало, как они воображали, ключ и к постижению всего мира. Отчасти в силу

<sup>32</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 334–335.

<sup>33</sup> Там же. С. 336.

этой же традиции интуиция трактовалась и как целостность, достигаемая в деятельности всех познавательных способностей человека – чувственных и умственных. Пантеистическое содержание интуиции во многом делало ее мистической – некоей недифференцированной и таинственной способностью человеческого духа. Влияние Декарта (а в определенном смысле и Гоббса) толкнуло Спинозу в сторону интеллектуалистического переосмысления проблемы интуиции. В том же направлении Спиноза шел вследствие своей постоянной ориентации на математическое познание<sup>34</sup>.

Момент, отличающий **спинозовское понимание интуиции**, способной к постижению сущностей вещей, от картезианского, состоит в том, что Спиноза стремился увязать понятие ясного и внимательного ума с составлением точных, недвусмысленных определений данного понятия (в этом проявилось воздействие на него Гоббса). Определения понятий интуиции, т. е. общих понятий, являются, по Спинозе, аналитическими суждениями, в которых предикат раскрывает признаки субъекта. Поскольку истинность в таких суждениях вытекает из содержания субъекта и предиката, она совершенно не зависит от эмпирического обобщения, характерного для универсалий. Выявление общих понятий, выражающихся аналитическими суждениями, понятий, выражающих сущности вещей, спасает нас от всякого субъективизма, а тем самым и скептицизма. Более того, такие понятия и суждения доставляют имманентный критерий истинности.

Спиноза называет такой критерий адекватной идеей, постигаемой интеллектуальной интуицией и выражаемой в точных дефинициях. Адекватная идея не нуждается ни в каком соотношении с объектом, ибо, по словам «Этики», «как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»<sup>35</sup>.

Опытно-абстрактные, неадекватные идеи наряду с ложью заключают в себе какую-то долю истины. Интуитивно-аналитические адекватные идеи заключают в себе только истину. Поэтому они и могут служить критерием истинности, ибо доставляют эталон достоверности, посредством которого подлинное знание может быть отличено от смутно-недостоверных мнений.

**Свобода человека – основа подлинной морали.** Радикальность отрицания свободы человеческой воли сочеталась у Спинозы (подобно Гоббсу) с энергичным утверждением возможности человеческой свободы. Она противопоставляется автором «Этики» не необходимости, а принуждению, насилию. Он обосновывает диалектическое понятие свободной необходимости (*libera necessitas*). Оно зафиксировано уже в исходной идее всей спинозовской доктрины – идее бога-субстанции как причины самой себя. Абсолютная необходимость этого универсального начала одновременно является и свободой в силу его самоопределения.

Представление о свободе воли рождается чувственно-абстрактным знанием, совершенно неспособным постичь универсальную необходимость субстанции, модусом которой является человек. Отсюда иллюзия свободы человеческой воли и неизбежно сопровождающая человека скованность аффектами-страстями.

Совершенно другую перспективу открывает перед ним высшее, интуитивно-дедуктивное знание. Оно постигает универсальную необходимость, распространяющуюся на самого человека. В результате такого познания его аффекты-страсти, свидетельствующие о полной пассивности, трансформируются в аффекты-действия, выражающие активность человека, руководствующегося только силой своего разума. Если в пассивных аффектах находит свое выражение индивидуальность людей с бесконечным разнообразием их страстей, то активные аффекты выражают торжество человеческой природы, сконцентрированное в разуме. По известному определению свободы, данному Энгельсом в «Анти-Дюринге», свобода «...состоит в основном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой...»<sup>36</sup>. Спинозовское решение проблемы свободы отвечает только первой части данной формулы. Разумно-интуитивное познание субстанции-природы позволяет немногим мудрецам, поднявшимся до него, добиться господства над собственными аффектами-страстями. Вместе с тем сугубо неисторическое, метафизическое понимание необходимости как однозначно детерминированной цепи причин и следствий не позволило Спинозе подняться до понимания свободы человека как результата его господства над внешней природой, не

<sup>34</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 336–337.

<sup>35</sup> Там же. С. 338.

<sup>36</sup> Там же. С. 354.

говоря уже о господстве над социальными условиями его жизни, без чего невозможно и эффективное господство над природой.

Спинозовская концепция свободы созерцательна. Активность субъекта-философа, мудреца, вытесняющего свои аффекты-страсти аффектами-действиями, достигается здесь лишь на пути его беспрекословного подчинения внешней и совершенно неподатливой для него необходимости. Автор «Этики» выразил такую созерцательность знаменитым понятием «познавательной любви к Богу» (*amor Dei intellectualis*). С одной стороны, оно выражает секуляризацию религиозного понятия божественной любви, которое трансформируется в философскую страсть к познанию (напоминающую платоновский эрос). Но такая страсть (не в спинозовском смысле), с другой стороны, – самый активный, самый могущественный из всех возможных аффектов. Постигание бога-субстанции, а также единства человеческого духа как ее модуса со всей природой, появляющихся в результате трудных познавательных условий, порождает у философа, осознающего себя полноценным участником жизни природы, космоса, чувство глубокого удовлетворения и даже счастья.

До известной степени «познавательная любовь к Богу» Спинозы напоминает «героический энтузиазм» Бруно. Об этом свидетельствует и спинозовская концепция бессмертия. Отвергая ортодоксально-религиозные представления о бессмертии индивидуальной души со всем ее чувственным своеобразием, она утверждает безличное бессмертие ее высшей, теоретической способности, выявляющей ее органическую сопричастность логической структуре мира.

Если чувственно-абстрактное познание необходимо для повседневной жизни людей, то без высшего, совершенно достоверного знания, поднимающего философа-мудреца до состояния свободы, невозможна и теория морали, в сущности, совпадающая у него с моральной практикой. Философ-мудрец, поднявшийся до них, обычно именуется Спинозой свободным человеком<sup>37</sup>.

**4. Учение об аффектах** (эмоциях) является важнейшей составной частью «Этики» Спинозы. Учение об аффектах включает вопросы: о происхождении и природе аффектов, о человеческом рабстве или о силе аффектов, о могуществе разума или о человеческой свободе. Спиноза рассматривает аффекты как естественное проявление природы. Взятые под атрибутом протяжения аффекты – это состояния тела, в которых вследствие воздействия других тел преувеличивается или преуменьшается действительная возможность этого тела существовать и действовать.

Рассматриваемые под атрибутом мышления **аффекты** – это ложная, внушённая окружающими вещами идея, в которой утверждается большая или меньшая, чем на самом деле, способность тела существовать и действовать.

Спиноза выделяет **три основных аффекта**: желание, удовольствие, неудовольствие. Из первичных аффектов образуется всё многообразие страстей на основе трёх принципов: путём изменения нашего представления о предмете; через сопереживание, по ассоциации.

Большое внимание Спиноза уделяет проблеме **оценки аффекта**. Он не согласен со стоиками в том, что аффекты зависят от человеческой воли и можно безгранично управлять ими: для ограничения и обуздания аффектов требуются немалый навык и старание. В связи с этим отмечается сила, власть аффектов над людьми<sup>38</sup>.

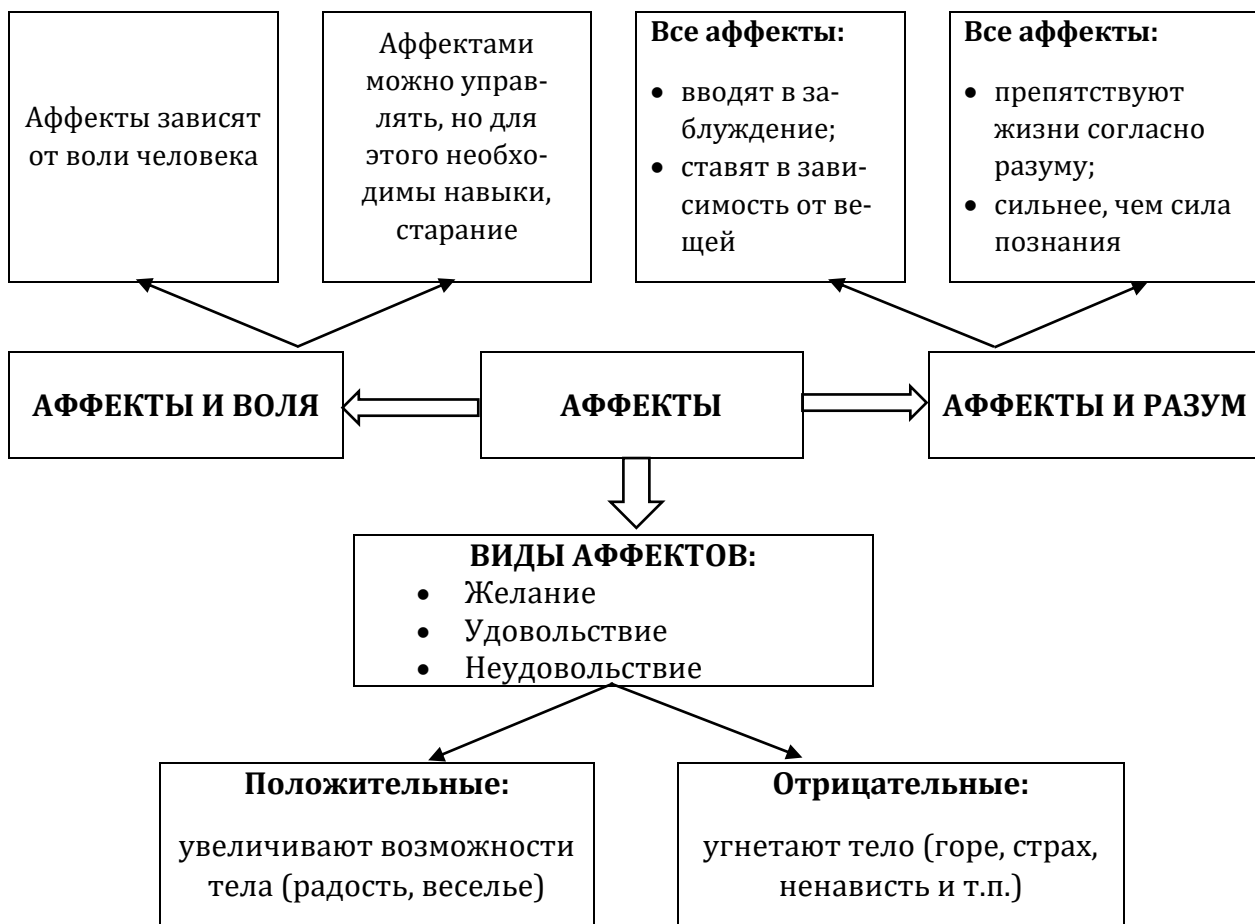
Кроме этих трёх, Спиноза не признавал других аффектов, считая все остальные производными от них. Он утверждал, что видов аффектов столько, сколько существует видов объектов, со стороны которых мы подвергаемся воздействию. Отсюда **аффект** (как и страсть), в понимании Спинозы, это пассивное, страдательное состояние, связанное с неадекватными или смутными идеями. Разницу между страстью и аффектом он видел в степени их интенсивности. Поскольку всё, что способствует самосохранению, необходимо вызывает удовольствие, полезно и не может быть не нравственно, то все радостные чувства облегчают человеческое существование, в то время как огорчения и страдания затрудняют его. Отсюда Спиноза делает

<sup>37</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 355.

<sup>38</sup> См.: История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 307–308; Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 110–111.

вывод: человек активен и естественным образом стремится к тому, что вызывает удовольствие, и отвращается от всего, что причиняет страдание.

Помимо пассивных, природных страстей Спиноза выделял аффекты удовольствия и желания, связанные с активным состоянием души, ее стремлением к познанию истинных или адекватных идей. Поскольку ограничение способности души к мышлению или познанию вызывает неудовольствие, то познание как проявление активности души связано только с аффектами удовольствия и желания<sup>39</sup>.



Аффекты определяют действия и поступки человека. **По своей силе и ценности аффекты неодинаковы.** Есть аффекты, приносящие пользу, – удовольствие, весёлость и т. п. – они увеличивают способности тела. Есть аффекты, приносящие вред, – страдание, ненависть и т. п. – они угнетают человека. Но независимо от этого различия все аффекты вводят человека в заблуждение и ставят его в зависимость от вещей. По мысли Спинозы, человеческое рабство не в могуществе страстей, а в том, что их могущество сильнее, чем сила познания.

Так как аффекты препятствуют жизни согласно разуму, от них необходимо освободиться, как необходимо освободиться от рабства. Невозможно приспособить к себе внешние нам вещи, только познание определяет наше могущество. С его помощью раскрывается истинная природа вещей. Но одного познания недостаточно. Из укрощения аффектов, замечает Спиноза, не возникает блаженства. При познании высшего рода, т. е. второго и третьего рода, возникает новый, особый аффект – **высшее удовлетворение** – блаженство, интеллектуальная любовь к миру. Возникновение этого аффекта и составляет условие обуздания страстей<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 123; Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 103–105; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 119–121.

<sup>40</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 111–112; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 205–206; Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2005. С. 75–76; Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 154–155.



Поэтому Спиноза призывал воспитывать людей таким образом, чтобы они жили в согласии с **разумом**. Идеалом для Спинозы был **мудрец, свободный человек**, который достигает душевного удовлетворения в бесконечном процессе познания себя, природы и вещей. Этот путь достижения мудрости труден, считал Спиноза, поэтому он доступен только избранным.

На основе трех первичных аффектов – влечения (желания), печали и радости – пишет А.С. Лучинин, (возникают производные, вторичные аффекты и страсти, число которых столько, сколько существует объектов, их вызывающих. Среди большого разнообразия эмоций и аффектов Спиноза впервые обращает внимание на **класс амбивалентных чувств**, связанных с тем, что одна и та же вещь или один и тот же человек может вызывать одновременно и печаль, и радость. Примером возникновения амбивалентных чувств может служить случай, когда страдающий недугом человек вызывает у другого положительные эмоции, потому что тот является ему другом, и одновременно чувство печали постольку, поскольку друг болен. Одновременное наличие двух противоположных аффектов может иметь место также и тогда, когда вещь, несущая с собой удовольствие, сходна с другой, вызывающей неудовольствие. Человек полон страстей, различных по знаку и интенсивности. Аффекты нельзя истребить, как это предлагали стоики, т.к. они есть проявление законов природы, а законы природы устранить невозможно. Но и идти на поводу эмоций тоже опасно, особенно в случае слепых и бурных аффектов, ставящих под угрозу благополучие и жизнь человека. Как правило, люди, подверженные сильным аффектам, перестают владеть собой и в подобных состояниях поступают наихудшим образом вследствие своего бессилия в их укрощении и ограничении. Имеются разные пути выхода из аффективных состояний. Один из них заключается в подавлении действующего аффекта другим, более сильным и противоположным аффектом. В результате столкновения противостоящих аффектов происходит перестройка в эмоциональной сфере, в итоге которой доминирующее положение займут полезные человеку эмоции<sup>41</sup>.

Другой путь преодоления вредных аффектов – это путь их познания. Аффект теряет свою силу и перестает им быть, как только человек образует о нем ясное и отчетливое понятие. По мнению Б. Спинозы, в принципе, нет ни одного аффекта, о котором бы нельзя было составить ясного представления, а это означает, что аффекты будут находиться во власти человека, а душа его станет тем меньше страдать, чем больше они человеком познаны.

Само **познание** есть высший аффект, от которого все другие низшие страсти отличаются меньшей степенью включенности в них рациональных компонентов. Поскольку аффекты отличаются друг от друга тем, что в них представлены в разной степени рациональные элементы, это давало возможность рассматривать борьбу побуждений как столкновение идей. С этой точки зрения и воля переставала выглядеть как особая и отличная от разума духовная деятельность. Для Б. Спинозы «воля и разум – одно и то же». Воля есть высший аффект, ведущий к отказу от одних идей и утверждению других. Она диктует человеку действия и решения тем настойчивее, чем адекватнее и отчетливее идеи, которыми располагает человек. Воля определяется степенью осознания человеком своих страстей и состояний, мерой полноты познания законов природы. Именно в этом смысле воля выступает как познанная необходимость, как осознание внешней детерминации, которая субъективно воспринимается как собственное добровольное решение, как внутренняя свобода<sup>42</sup>.

Вслед за Декартом, обращает внимание **В.В. Соколов**, Спиноза стремился разобраться в путанице человеческих страстей. Отсюда выявление им основных аффектов, которым подвержен человеческий род. Это прежде всего влечение (*appetitus*), выражающее стремление человека к поддержанию своего существования, поскольку оно относится к его телу. Будучи осознано душой, влечение становится желанием (*cupiditas*). Кроме этих двух к числу основных аффектов человека относятся также радость (*laetitia*) и печаль (*tristitia*). Именно к этим аффектам сводится вся бесконечно сложная эмоциональная жизнь человека. Она определяется не только огромным разнообразием объектов, воздействующих на человеческую психику. Поэтому, например, чревоугодие, пьянство, скупость, разврат, как и честолюбие, суть лишь частные случаи любви или желания – в соответствии с природой своих объектов.

<sup>41</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 121.

<sup>42</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 121–122; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 105–107; Boeree George C. History of Psychology. London, 2018. P. 114–115.

В силу независимости и параллельности атрибутов аффект в принципе представляет собой состояние как души, так и тела человека. Однако в соответствии со своей рационалистической методологией Спиноза чаще рассматривает идеи в качестве определяющих причин аффектов. Так, смутные, неадекватные идеи чувственно-абстрактного знания рождают пассивные аффекты, именуемые философом страстями (*animi pathema*). Бесчисленность степеней неадекватности, присущая этому виду познания, порождает и бесчисленность страстей и их сочетаний. Все они сугубо индивидуальны.

Автор «Этики» подчеркивает непреодолимую силу, приобретаемую страстями над людьми, раскрывая при этом ошибочность всеобщего предрассудка, будто люди свободно выбирают свои страсти. Заполняя у подавляющего их большинства все сознание, они подавляют сплошь и рядом их действительно сознательные стремления, и действия, связанные с высшим родом познания.

Бессилие человека перед лицом своих страстей, в которых выражается не столько сила человека, сколько его слабость, зависимость от цепи мировой детерминации, Спиноза назвал рабством. Автор «Этики» написал в этой связи: «...мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе»<sup>43</sup>.

Однако констатация скованности человеческой деятельности страстями отнюдь не представляет последнего слова спинозовского учения об аффектах и о человеке в целом. Если четвертая часть «Этики» называется «О человеческом рабстве или о силах аффектов», то ее пятая, заключительная часть озаглавлена «О могуществе разума или о человеческой свободе»<sup>44</sup>.

Теория аффектов Спинозы, отмечает **Б. Рассел**, следует за метафизическим обсуждением природы и происхождения ума, которое приводит к удивительной теореме о том, что «человеческий ум имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога». Но страсти, которые обсуждаются в третьей части «Этики», отвлекают нас и мешают нашему интеллектуальному видению целого. Нам сообщается, что «всякая вещь, насколько она является сама собой, стремится пребывать в своем существовании (бытии)». Отсюда возникают любовь, ненависть и борьба. Психология в части третьей целиком эгоистична: «Кто увидит, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие». – «Если мы увидим, что кто-либо получает удовольствие от чего-либо, владеть чем может только он один, то мы будем стремиться сделать так, чтобы он не владел этим». Но даже в этой части имеются моменты, когда Спиноза отбрасывает вид математически доказанного цинизма, например, когда он говорит: «Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью». Согласно Спинозе, самосохранение является основным мотивом страстей, но самосохранение изменяет свой характер, когда мы понимаем, что реальное и положительное в нас – это то, что объединяет нас с целым, а не то, что сохраняет видимость разделенности.

Две последние части «Этики», озаглавленные «О человеческом рабстве или о силах аффектов» и «О могуществе разума или о человеческой свободе», наиболее интересны. Мы находимся в рабстве настолько, насколько то, что случается с нами, обусловлено внешними причинами, и свободны соответственно тому, насколько мы действуем по своему усмотрению. Спиноза, подобно Сократу и Платону, полагает, что все неправильные действия связаны с интеллектуальными ошибками: человек, который правильно понимает окружающие его обстоятельства, действует мудро и будет счастлив перед лицом того, что для других будет несчастьем. Он не призывает к бескорыстию, он считает, что влечение к собственной пользе в определенном смысле, и в особенности в смысле самосохранения, управляет всем человеческим поведением: «Никакая добродетель не может иметь преимущества перед этим стремлением сохранения своего собственного существа». Но его концепция о том, что мудрый человек выберет своей целью свою пользу, отличается от концепции обычных эгоистов: «Высшее благо ума есть познание Бога, а высочайшая добродетель – знать Бога». Аффекты называются «страстями» тогда, когда они возникают из неадекватных идей; страсти в различных людях могут конфликтовать, но люди, которые живут, подчиняясь разуму, найдут путь к согласию.

<sup>43</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 353.

<sup>44</sup> Там же. С. 354.

Удовольствие само по себе есть благо, но надежда и страх – зло, так же как покорность и раскаяние: «Тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, вдвойне жалок или бессилён». Спиноза считает время не существующим реально, и поэтому все аффекты, которые, по существу, должны быть связаны с событием, как в прошлом, так и в будущем, противны разуму: «Поскольку душа представляет вещи по внушению разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей, или прошедшей, или же настоящей»<sup>45</sup>.

Точка зрения Спинозы направлена на освобождение людей от тирании страха: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни». Спиноза жил полностью в соответствии с этим правилом. В последний день своей жизни он был совершенно спокоен, не экзальтирован, подобно Сократу в «Федоне», а разговаривал со своим собеседником об интересующих его вопросах так, как он сделал бы это в обычный день. В отличие от некоторых других философов, он не только верил в свои доктрины, но и применял их на практике; я не знаю ни одного случая, когда бы он, несмотря на большое возбуждение, предался чему-то похожему на гнев или раздражение, которые осуждались его этикой. В спорах он был вежлив и разумен, никогда не обвинял, но делал со своей стороны все возможное, чтобы убедить.

Если то, что случается с нами, происходит из нас самих, оно является благом, и только то, что происходит извне, является злом для нас: «Но так как все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникнуть только из внешних причин». Поэтому, очевидно, ничего плохого не может случиться с Вселенной в целом, так как она не является субъектом для внешних причин; «Мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо осознаем это, то та наша часть, которая определяется как разумеющая способность, то есть лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем». Насколько человек является невольной частью общего целого, он связан, но, насколько посредством понимания он сознает единственную реальность целого, он свободен. Следствия этой доктрины развиты в последней книге «Этики»<sup>46</sup>.

Спиноза, подобно стоикам, не возражает против всех аффектов, он возражает только против тех, которые являются «страстями», то есть тех, в которых мы кажемся самим себе пассивными, находящимися во власти внешних сил: «Аффект, являющийся страстью, перестает быть ею, как только мы образуем ясную и отчетливую идею его». Понимание того, что все вещи необходимы, помогает нашему уму достигнуть власти над аффектами: «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты». Это утверждение подводит нас к «интеллектуальной любви к Богу», в чем и заключается мудрость. Интеллектуальная любовь к Богу – это соединение мысли и эмоции: оно состоит – я думаю, каждый может это сказать – в истинном мышлении вместе с радостью постижения истины. Вся радость в истинном мышлении это часть интеллектуальной любви к Богу, так как она не содержит ничего отрицательного и является поэтому поистине частью целого, но не только кажущейся, как это случается с отдельными вещами, которые настолько отделены в мысли, что кажутся злом<sup>47</sup>.

«Этика» заканчивается такими словами: «Мудрый как таковой едва ли подвергнется какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особого труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 526–527.

<sup>46</sup> Там же. С. 528.

<sup>47</sup> Там же. С. 529.

<sup>48</sup> Там же. С. 531.

**5.** По словам **Мортгона Ханта**, Бертран Рассел назвал Б. Спинозу самым благородным и достойным любви из великих философов и чья «Этика, представленная в геометрическом порядке» (1677) – наиболее строго рационалистическая, но одновременно и наиболее возвышенная из философских работ.

Влияние Спинозы на психологию, впрочем, проблематично: одни ученые считают его существенным, другие – небольшим. Отчасти мнения расходятся потому, что «Этику», в которой Спиноза обсуждает психологические проблемы, трудно понять из-за устрашающе геометрической формы изложения (аксиомы, теоремы, доказательства, «что и требовалось доказать») и метафизической терминологии. В значительной мере оценки роли Спинозы различаются еще и потому, что некоторые его идеи относительно Вселенной и психологии представляются очень современными, в то время как другие – архаичными.

Наиболее современной идеей Спинозы является его определение Бога: Спиноза отождествляет его со Вселенной со всем разумом и материей в ней; Бог подчиняется законам мироздания и поэтому не способен вмешиваться в порядок вещей. Вследствие этого Спинозу одни резко осуждали за атеизм, а другие превозносили за то, что он видел Бога во всем. Епископ Джордж Беркли считал Спинозу «безнравственным» и «великим вождем современных неверных», но немецкий поэт-романтик и драматург Новалис называл его *Gottbetrunkene Mensch* – «опьяненным Богом». Вполне возможно придерживаться противоположных взглядов на психологию Спинозы<sup>49</sup>.

Мир Спинозы, отмечает **М. Хант**, включая психическую деятельность человека, полностью зависит от естественных законов и поддается пониманию.

Таким образом, Спиноза предвосхитил фундаментальное положение научной психологии. Он также утверждал, что самым основным из движущих человеком мотивов является самосохранение, и это тоже совпадает с современными психологическими теориями. Однако идеи Спинозы отразились на развитии психологии только косвенно; его воздействие на современную мысль, как пи шут Франц Александер и Шелдон Селзник в своей «Истории психиатрии», было настолько всепроникающим, что многие его основные концепции сделались частью общего идеологического климата и таким образом оказали влияние на Фрейда и других ученых, хотя те этого и не осознавали.

За исключением этих основных положений, Спиноза мало занимался психологией. Он обсуждал восприятие, память, воображение, формирование идей, сознание и другие предметы, но не сказал о них почти ничего нового. В своем определении «разума» и «интеллекта» он прибег к чрезвычайному упрощению: разум – это всего лишь абстрактное наименование серии ощущений, воспоминаний и других испытываемых человеком психических состояний, а интеллект – сумма идей или волеизъявлений<sup>50</sup>.

Впрочем, этими предметами Спиноза занимался мало; его интерес к психологии сосредоточивался на страстях (эмоциях), в первую очередь на том, как избежать их оков благодаря пониманию причин. Его анализ эмоций в значительной мере следует за декартовским. Существует три (Декарт считал, что шесть) основных эмоции – радость, печаль, желание – и сорок восемь других, представляющих собой сочетания этих трех под воздействием приятных или неприятных стимулов повседневной жизни.

Такие объяснения, хотя и вполне разумные, носят исключительно логический и поверхностный характер; они ничего не говорят о бессознательной мотивации, развитии в детстве, социальных влияниях или других компонентах эмоционального поведения, как их понимают современные психологи. Как и остальные высказывания Спинозы, касающиеся психологии, эти пассажи могли бы быть написаны Фомой Аквинским, если бы не отличались пантеизмом и детерминизмом.

В одном отношении психология Спинозы существенно расходится с современными взглядами. Хотя он был монистом, рассматривавшим мысль и материю как аспекты одной и той же основополагающей реальности, он утверждал, что не существует взаимодействия души и тела: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять

<sup>49</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 92.

<sup>50</sup> Там же. С. 94.

тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только таковое существует)». Во взаимодействии и нет нужды, поскольку душа и тело порождаются одной и той же реальностью. Профессор Уотсон называет доктрину Спинозы **монистическим параллелизмом** и суммирует ее следующим образом: *«Каждое телесное событие сосуществует и координируется с психическим событием. Тело и разум коррелируют, но не находятся друг с другом в причинно-следственной связи, как не зависят друг от друга выпуклость и вогнутость линзы. Обнаруживаемая взаимосвязь проистекает из нашего невежества и показывает только совпадение действий: это всего лишь видимость, а не отражение реальности»*<sup>51</sup>.

Таким образом, несмотря на всю современность космологии Спинозы и детерминизм, его объяснение отношений между разумом и телом очень похоже на теорию двух часов Гейлинкса и столь же нереалистично и фантастично. Параллелизм Спинозы оказал влияние на некоторых немецких психологов XIX века, но из современной психологии полностью исчез.

Все эти недостатки ни в коей мере не умаляют этики Спинозы, основное содержание которой заключается в том, что через познание себя и понимание причин своих эмоций мы можем сбросить их оковы и жить хорошими людьми. Учение Спинозы остается надежным и вдохновляющим, но это предмет других книг<sup>52</sup>.

Спиноза, отмечает **Дэниел Робинсон**, говорил не со своим веком, даже если он, пусть своеобразно, говорил для него. То, что он прибег к помощи ассоцианистских принципов обучения и запоминания, едва ли было оригинальным, а его эгоистическая теория мотивации, хотя она и вызывала у иных ярость, носилась в воздухе и до него – со времен Гоббса и Монтеня. Борясь за единственную в своем роде форму монизма, он предложил некую разновидность пантеизма. Бог, будучи мыслящим существом, таким образом воодушевляет определенные субстанции, что они также становятся мыслящими. Такой пантеизм следовало оценить либо как ересь, либо как помешательство, и современники Спинозы были готовы предложить оба мнения. Ведущие философы станут всерьез рассматривать его философию лишь в девятнадцатом столетии, и Гегель, относясь к ней всерьез, будет отрицать значительную ее часть, остальное же заставит соответствовать своей собственной системе.

Спинозе же мы обязаны тем, что он отстаивал различие между философией и теологией: первой следует интересоваться истиной, куда бы та ни вела, вторая же должна требовать почтения и некоторой степени учтивости. Далее, философия – это поиск истин, имеющих отношение к природе, Бог же проявляется в природе через законы, которые являются (вследствие этого) необходимыми. Мы, как мыслящие существа, побуждаемые к тому, чтобы доставлять удовольствие своей душе, ограничены природой, которая вынуждает нас стремиться к нашей сущности и страдать в результате ее отрицания. Цель человеческой психологии, следовательно, – самореализация. В этом Спиноза служит моделью для ряда гуманистических психологий двадцатого столетия<sup>53</sup>.

Спиноза не был учеником Декарта (открыто расходился с ним, например, по вопросам о свободе воли, о дуализме и о составных частях природы), но он так же, как и Декарт, осознавал, что греческая мудрость недостаточна, что христианство должно быть более, чем аристотелианизмом, что рациональное создание, освобожденное от всяческих суеверий и беспристрастное по отношению к природе, сможет узнать истину. Его рационализм – это натурализм, не превращенный в материализм. Спиноза не подвергал сомнению материю, как делал Беркли, не подвергал он сомнению и душу, как делали радикальные материалисты. Он начал с Бога и с этой отправной точки начал изучение мыслящей материи. Неявным образом он защищал материализм как занимающийся материей, ибо лишь материализм занимается тем, что представляет собой только материю; точно также, как лишь идеализм обращается к мыслящему предмету, когда мы хотим разобраться в мышлении. Используя такую сложную метафизику, Спиноза смог избежать затруднений, подстерегающих обычные разновидности дуализма и материализма. До Спинозы философы, вообще говоря, ратовали в пользу одного из двух – души или материи, либо души и материи. Спиноза, однако, сумел вывести из своих основных аксиом заключение о том, что душа и материя – одна и та же субстанция, видимая с разных

<sup>51</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 94–95.

<sup>52</sup> Там же. С. 95.

<sup>53</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 306–307.

точек зрения, тем самым он ввел достаточно тонкую разновидность «двух-аспектной» или даже «много-аспектной» теории в качестве решения психофизической проблемы. Принимая наиболее обычную точку зрения – скажем, реализм, – мы готовы утверждать, что каждая существующая вещь вызывает в нас свою идею посредством ощущений, образов, воспоминаний и тому подобного. С другой точки зрения – назовем ее идеализмом, так как нами сознаются только ощущения и идеи, – мы должны считать эти ощущения и тому подобное единственными составляющими реальности. С еще одной точки зрения – назовем ее материализмом, так как допускается только знание о вещах и так как эти вещи могут войти в реальность мысли только путем своего материального воздействия на материальные органы, – реальность состоит только из материи<sup>54</sup>.

Спиноза считает эти утверждения продуктами привычных способов обсуждения истин, а не самими истинами. Вместо них он предлагает **монистическую теорию**, согласно которой идеи и объекты – это субстанции одного и того же вида. Для каждого объекта имеется соответствующая идея; для каждой идеи имеется соответствующий объект. Обладать идеей означает, по существу, обладать идеей о чем-то. Но обладать идеей о том, что представляет собой, в конечном итоге, атрибуты вещи (то есть идеей, не поднимающейся выше уровня простого восприятия), означает обладать лишь неполной или неясной идеей. Для того чтобы знать объект, нам необходимо знание его сущности. А это есть то, что остается от вещи после отбрасывания ее атрибутов, – то, что позволяет ей быть тем, что она есть, вечно и неизменно. Заметим, что такая идея необходимо является непреходящей идеей, поскольку для каждого объекта имеется соответствующая ему идея. Именно в таком смысле душа, стремящаяся длиться, должна стремиться к адекватной и ясной идее<sup>55</sup>.

Вечные субстанции Спинозы относятся к одному типу, хотя они и проявляют как ментальный, так и физический «аспекты». Они – таковы не из-за какой-либо фундаментальной дуалистичности Вселенной, а из-за того, что мы не мыслим о них ясно. По той же причине мы говорим о Боге и о природе так, как будто бы имеются две отдельные сущности, не замечая явного противоречия. Приписывать Богу свойства совершенства, всемогущества и всеведения, а затем утверждать, что такое существо в определенное время сотворило мир, – бессмыслица. Так как для того, чтобы Бог создал Вселенную, было бы необходимо, чтобы у Бога чего-то недоставало и он попытался бы исправить это посредством акта творения. Но если бы это было правдой, то Бог не был бы совершенным и всеобъемлющим существом евреев или христиан. Поэтому для того, чтобы сделать теологию последовательной, Спиноза счел логически необходимым признать всю субстанцию – все субстанциональные элементы вещей/мыслей – вечно пребывающими в субстанциональном единстве. Если рассуждать так, то можно не видеть никакой существенной разницы между Богом и природой, душой и материей, наукой и философией. Гёте и Кольридж, как лидеры движения романтизма девятнадцатого столетия, оба осознавали себя должниками Спинозы и оба дали импульс развитию той «религии природы», которая составляет сущность романтизма. Иные обнаружат в работах Спинозы новое оправдание для религии старых времен; иные – для новомодного агностицизма. Подобно Платону и Аристотелю, у Спинозы есть какие-то слова для каждого, но не всегда в этих словах содержится то, что полагает получатель<sup>56</sup>.

Философия тождества Спинозы, отмечает **М. Дессуар**, делает природу и дух двумя познаваемыми сторонами одной божественной субстанции и уничтожает, таким образом, самостоятельность душевной жизни. В конечном счете у нее остаются лишь отдельные представления, из которых каждое связано с определенным возбуждением тела и составляет поэтому *idea corporis*. Не нарушая последовательности, нельзя уже признать бессмертие отдельной, индивидуальной души. Спиноза хотя и пытается спасти ее, но напрасно.

В человеке, как во всякой конечной вещи, телесность и сознание, эти два параллельных порядка, представляют собой абсолютно одно и то же. Нельзя утверждать, что какой-либо из них первичен. А между тем, так как механическое объяснение было заимствовано из области

<sup>54</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 307–308.

<sup>55</sup> Там же. С. 308.

<sup>56</sup> Там же. С. 309.

исследования природы и перенесено на факты духовного порядка, среди толкователей Спинозы вскоре стала преобладать точка зрения, будто в его глазах материя была чем-то первоначальным, а душевная жизнь – только сопутствующим явлением. В таком случае о бессмертии души не могло бы быть речи. Если же положить в основу учения Спинозы его истинное мнение, то следует ожидать не только бесконечной продолжительности жизни души, но и связанного с ней тела. Спиноза пытается уйти от этой неразрешенной проблемы, прибегая к следующему традиционному пояснению. Для прекращения спора между материей души и демоном души средневековая философия ввела понятия совершенной и несовершенной субстанции и стала отличать чисто душевные способности от способностей человеческого «композиума». Следуя подобному образу мыслей, Спиноза отделяет несовершенное существование души от ее совершенной сущности и учит, что только существующей (экзистенциальной) душе соответствует несовершенное и изменчивое тело, а душа-сущность (эссенциальная) находит параллель в неизменной эссенции тела; последней можно также приписать вечность. Такое искусственное приобщение тела к царству сущностей не может скрыть того обстоятельства, что оно лишает душу прославленной привилегии – бессмертия<sup>57</sup>.

Трудностей, связанных с искусственностью системы, становится все больше, как только мы из области психософии переходим к психологии. Исходная точка снова монистическая. Тело и душа представляет собой одно и то же, поэтому в самосознании заключается уже и сознание тела: самопознающий внутренний опыт касается непосредственно также внешней телесной стороны. К этой идее, объектом которой является дух и вместе с ним тело, возвращаются все остальные познания в том смысле, что-то психофизическое самосознание представляет круг или вместилище всех представлений: представления возможны вообще только внутри этого круга. Но не все представления равно возникают из этой «идеи идей», составляющей сущность человека. Оттуда происходят одни чувственные представления, так как о своем теле человек узнает главным образом потому, что исходящие от внешних вещей раздражения вызывают в нем восприятия. Вещи, действующие возбуждающе на наше психофизическое жизненное единство, – это постоянно отдельные предметы; соответствующие им представления, следовательно, являются частными представлениями. Но, кроме того, у нас есть понятия о действительности, которая сама в качестве общего проходит через все частное. Такие понятия не могут возникать из чувственности и из охарактеризованного нами основного сознания человека. Их источник – чистый разум, благодаря чему они приобретают чрезвычайное преимущество, а именно: они совершенно ясны и определены, т.е. их истинность очевидна, независимо от их соответствия действительности. Они одни остаются у человека, если даже он не представляет себя конечным существом среди конечных предметов. Таким образом, и в философии Спинозы торжествует разумная душа<sup>58</sup>.

Такого рода результат находится в противоречии не только с существенным содержанием системы, но и с принятым и особенно подчеркнутым методом. Ведь Спиноза хотел исключить из своей психологии все моральные суждения оценки: внутренние процессы и переживания следует изображать так, точно дело касается линий и поверхностей. В действительности же он все-таки вводит восходящий и нисходящий порядок ценностей, поскольку вышеупомянутая постепенность в прояснении мыслей есть нечто иное. Для более точного обозначения мыслитель употребляет старые названия: *imaginatio*, *intellectio*, *intuitio*. Как правило, с неясными представлениями, обращенными на все конечное, связываются основные аффекты желания, радости, печали и, кроме того, ложные фантазии относительно свободы воли. Господствующий над всем этим многообразием принцип – самосохранение. Жизнь отдельного человека, проведенная в страданиях от мешающих ему страстей или прошедшая свободно и беспрепятственно, есть не что иное, как история его самосохранения. Душа человека освобождается от рабства и подчинения и поднимается на высоту свободы, когда он развивает в себе

<sup>57</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 94–95.

<sup>58</sup> Там же. С. 95–96.

высшее познание, ведающее общими понятиями, или достигает того предельного знания, которое объемлет собою Бога и Вечное<sup>59</sup>.

Возникали сомнения относительно способности сознания, содержанием которого всегда является тело, иметь интуитивное представление о Боге. Если понимать высказывание Спинозы, что «порядок и связь представлений те же, что порядок и связь вещей», как психофизический параллелизм, то исчезает всякое затруднение, поскольку возбуждение в мозгу, соответствующее представлению о Боге, столь же мало божественно, как возбуждение в мозгу, соответствующее представлению о круге, кругообразно. Если же толковать это основоположение как требование, чтобы логическое соединение представлений соответствовало действительной связи вещей, тогда, конечно, трудно понять, как может душа в ее ограниченности обладать представлением о Боге. Можно, однако, попытаться выйти и из этого затруднения и прибегнуть к следующему объяснению: интуиция, возвышаясь над частичным рассмотрением, свойственным низшим ступеням познания, может отбросить все ограничивающее, отрицательное и проникнуться сознанием единства сущности человека с одной единой субстанцией. Но разрешение проблемы недостижимо и таким путем.

На примере этой проблемы мы видим яснее всего, насколько стало необходимым для психологии размежевание с теорией познания границ и точек зрения. Двусмысленное и бесплодное трактование психологических вопросов Спинозой способствовало ускоренному осуществлению этой необходимости<sup>60</sup>.

**Георг Боре** отмечает, что Б. Спиноза оказал большое влияние на будущих немецких философов – Гете, Гегеля, Шопенгауэра и Ницше. В своей «Этике» он заявил, что «мудрые люди не желают для себя ничего, чего они не желают для остального человечества». Тем самым он на целое столетие предвосхитил категорический императив И. Канта. Знаменитая фраза З. Фрейда о том, что мы должны «сделать бессознательное сознательным» также взята из учения Б. Спинозы<sup>61</sup>.

По **Р.А. Абдурахманову**, основные психологически значимые идеи Б. Спинозы следующие:

- субстанция тела и души едина, телесные и душевные процессы – это стороны одного явления; (еще один вариант трактовки соотношения телесного и психического – материальный монизм);
- считал природу вечной и бесконечной и отождествлял ее с Богом;
- выделил три рода познания окружающей действительности: 1) мнение и воображение (отражает образ вещи), 2) разум (отражает сущность вещи), 3) интуиция (отражает образ и сущность вещи);
- как математик, выделил «три кирпичика», три основных элемента, лежащих в основе всего многообразия эмоциональных проявлений человека; это удовольствие и неудовольствие, а также идея какого-либо явления;
- многообразии всех элементов зависит от комбинации от трех причин: 1) образа (идеи) предмета, по отношению к которому человек испытывает чувства, 2) сопереживания схожих эмоций и 3) возникших на основе этого ассоциаций (взаимосвязи) одних эмоций с другими (так, любовь рассматривается как удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины; ревность – как ненависть к любимому предмету, соединенная с завистью или как колебание души, возникшее вместе и из любви и из ненависти, сопровождаемое идеей другого – того, кому завидуют);
- свободным является человек, овладевший своими эмоциями. Спиноза считал, что сильную эмоцию может победить только другая, еще более сильная эмоция<sup>62</sup>.

Монизм, пантеизм и рационализм Спинозы оказал заметное влияние на таких представителей немецкой классической философии, как Шеллинг и Гегель, а критика религии,

<sup>59</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 96–97.

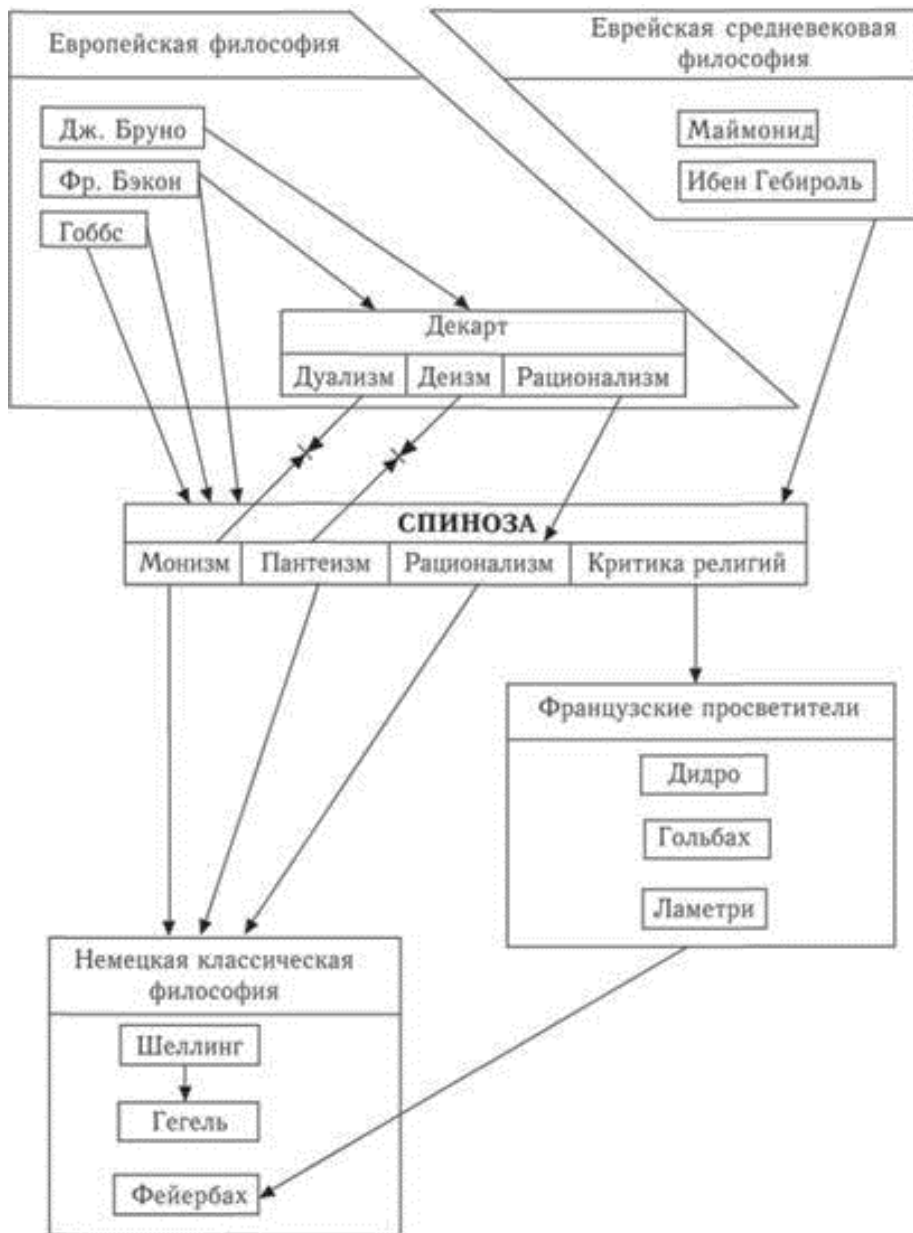
<sup>60</sup> Там же. С. 97.

<sup>61</sup> См.: Voeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 115–116.

<sup>62</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 64.



предпринятая Спинозой, послужила теоретической основой для антиклерикальной деятельности просветителей<sup>63</sup>.



**Спиноза: истоки и влияние**

<sup>63</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 313.

## ТЕМА 5. СЕНСУАЛИЗМ ДЖОНА ЛОККА

### Учебные вопросы

1. Краткая биография и философско-психологическая система Джона Локка.
2. Психология познания в эмпиризме Джона Локка.
3. Дж. Локк о трёх видах знания и речи. «Ассоциация идей».
4. Значение взглядов Джона Локка.

**1.** «Отцом» эмпирической психологии называют **Джона Локка** (1632–1704), выдающегося английского философа, педагога и крупного политического деятеля. Его психологические идеи изложены в книге «Опыт о человеческом разуме».

Локк родился в Рингтоне, в окрестностях Бристоля, в семье адвоката. Окончив Вестминстерскую школу, он поступил в Оксфордский университет, где особое внимание уделял изучению естественных наук, медицины и философии, заинтересовался сочинениями Декарта. В 1667 году Локк познакомился с лордом Эшли, впоследствии графом Шефтсбери. Это знакомство переросло в тесную дружбу, которая изменила жизнь Локка. В качестве врача и воспитателя сына лорда Эшли Локк стал членом его семьи и делил с ним превратности его судьбы. Лорд Эшли был главой вигов – политической оппозиции английского короля Карла II. Дважды Эшли занимал высокие посты в правительстве и делал Локка своим секретарем, дважды, впадая в немилость, он вынужден был эмигрировать. Сопровождая своего друга в изгнании, Локк жил вместе с ним во Франции (1675–1679) и Голландии (1681–1688). Именно в Голландии Локк начал писать свои научные труды. Возвратиться на родину ученый смог только после смерти своего друга, когда изменилась политическая ситуация в Англии в результате революции 1688–1689 гг. и на престол вступил Вильгельм Оранский. По возвращении Локк продолжал заниматься активной политической деятельностью, публиковал свои статьи и трактаты, главными из которых можно назвать «Опыт о человеческом разуме» (1690), «Два трактата о государственном правлении» (1690), «О воспитании» (1693). Однако тяжелая форма астмы подтачивала его силы, ему пришлось покинуть Лондон и поселиться в загородном доме своих друзей, где он скончался в 1704 году<sup>1</sup>.

Медицинский и, главное, педагогический опыт Локка оказал существенное влияние на его теоретические воззрения, утвердив его в мысли о прижизненном характере понятий и убеждений человека. Примеры из его собственной практики можно найти в его книгах, так же, как и отголоски его сложной политической судьбы. Его странствия, изменение собственного статуса, переживания в изгнании наглядно продемонстрировали относительность многих нравственных законов, казалось бы, незыблемых и абсолютных, их связь с конкретной социальной ситуацией и, следовательно, их социогенетический характер, а также невозможность до конца понять окружающее – как других людей, так и ситуацию в целом<sup>2</sup>.

Философско-психологическая система Дж. Локка охватывала проблемы критики теории врожденных идей, учение о внешнем и внутреннем опыте, учение о первичных и вторичных качествах, учение о простых и сложных идеях, учение о побудительных силах и функциях речи, представления об уровнях познания.

**Локк (Locke) Джон (1632–1704)** – английский философ-просветитель, педагог, основоположник социально-политической доктрины либерализма, создатель основ эмпирической психологии. Развил многие философские идеи Ф. Бэкона и Т. Гоббса и прежде всего сенсуалистическую теорию познания. Родился в пуританской семье мелкого чиновника- юриста. Окончил Вестминстерскую школу, учился в университетах Лондона и Оксфорда (1656), где вскоре

<sup>1</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 16–18.

<sup>2</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 133; Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 275–276; Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 155–158; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 110–112; Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 237–248; Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 42–48; Boeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 116–118; Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 157–159.

защитил диссертацию на звание магистра. В течение нескольких лет преподавал в Оксфорде греческий язык, литературу и философию, а затем занялся еще и медицинской практикой. В 1668 году **Д. Локк** был избран в Лондонское королевское общество. Увлечен политикой и в Лондоне поступил на службу к высокопоставленному политическому деятелю. В 1681 году после участия в неудавшемся заговоре против короля Карла II вынужден был бежать в Голландию. В 1688 году возвращается на родину и публикует ряд своих философских и политических трудов, написанных им ранее: «Опыт о человеческом разумении» (1690), над которым работал около 20 лет; «Письма о веротерпимости»; «Трактаты о государственном правлении», где впервые выдвинул идею о государстве, построенном на разделении властей на законодательную и исполнительную (в том числе судебную) и федеративную (внешнеполитическую). Позднее был опубликован трактат «О пользе разума» (1706) и др. В своих основных трудах Локк развивает теорию познания, базирующуюся на принципе материалистического сенсуализма, утверждая происхождение всех знаний из чувственного восприятия внешнего мира, а также концепцию человека, в которой отрицал декартовскую идею о существовании врожденных идей (в том числе врожденности идеи Бога)<sup>3</sup>.

**Джон Локк** родился в семье мелкого чиновника-юриста, пишут **Д.П. Шульц** и **С.Э. Шульц**, учился в университетах Лондона и Оксфорда. Степень бакалавра он получил в 1658 году, и вскоре после этого защитил диссертацию на звание магистра. В течение нескольких лет Локк преподавал в Оксфорде греческий язык, литературу и философию, а потом занялся еще и медицинской практикой. Впоследствии Локк увлекся политикой и переехал в Лондон и поступил на службу секретарем к графу Шефтсбери. Вскоре он стал доверенным лицом и другом этого политического деятеля, известного своим полемическим дарованием.

Влияние Шефтсбери в правительстве, однако, падало, а в 1681 году, после участия в неудачном заговоре против Карла II он вынужден был бежать в Голландию. Хотя сам Локк непосредственно не был замешан в заговоре, дружба с Шефтсбери навлекла подозрения на него, и ему так же пришлось скрыться в Голландии. Через несколько лет, когда можно было уже вернуться в Англию, Локк становится уполномоченным по апелляциям и пишет несколько книг по проблемам образования, религии и экономике. Он отстаивает право людей на свободу совести и право самим распоряжаться собственной жизнью. Эти работы приносят ему широкую известность по всей Европе. Локк становится одним из лидеров либеральной мысли. Некоторые его идеи легли в основание Декларации независимости Соединенных Штатов Америки.

В области психологии наиболее значительным произведением Локка является его «Опыт о человеческом разуме» (*An Assay Concerning Human Understanding*, 1690). В этой работе, которая явилась результатом напряженного двадцатилетнего труда, содержится наиболее полное изложение его взглядов. За период до 1700 года книга выдержала четыре издания, была переведена на французский язык и латынь. Именно с момента появления этой работы можно вести отсчет истории британского эмпиризма<sup>4</sup>.

«Опыт о человеческом разуме», пишет **М. Хант**, над которым Локк работал и в Англии, и в изгнании, и в мирные времена, и во время Славной революции 1688 года, был наконец опубликован в 1690 году и сразу сделал Локка знаменитым. За четырнадцать лет книга выдержала четыре издания, обсуждалась в гостиницах и изменила курс британской философии и психологии: Она также принесла Локку дурную репутацию. Его отказ от концепции врожденных идей и утверждение о непознаваемости души вызвали гнев платоников и церковников, которые и так уже были раздражены его защитой веротерпимости; они громко и открыто упрекали его в том, что он играет на руку атеистам. Время вынесло свой вердикт: «Опыт о человеческом разуме» сделался частью современного мировоззрения, а писания противников Локка попали на помойку истории<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 133; Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 275–276.

<sup>4</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 52–53; Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 116–117; Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 402–404; История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 317–325; Соколов В.В. Спиноза. М., 1977; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 200–223.

<sup>5</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 103.

Первое, что делает Локк в «Опыте о человеческом разуме», – это развенчивает доктрину врожденных идей. На довод Декарта о том, что идея Бога должна быть врожденной, потому что мы не имеем прямого опыта восприятия Бога, Локк отвечает, что это не так: есть люди, у которых такая идея не возникала. Он предлагает благочестивую, но тем не менее эмпирическую альтернативу: мы извлекаем идею существования Бога из того, что «во всех делах творения так ясно видны признаки необыкновенной мудрости и силы». Не может быть и врожденных принципов добра и зла: история показывает нам настолько широкий спектр моральных суждений, что они должны зависеть от социальных условий. Даже если какие-то идеи являются универсальными, они не могут рассматриваться как врожденные, если возможно найти какое-то другое объяснение. А оно может быть найдено. Локк показывает, «откуда разум может получать все свои идеи», и как на свидетельство ссылаются на «наблюдение и опыт каждого»<sup>6</sup>.

Затем он приводит великую основополагающую **доктрину эмпирической психологии**: *«Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их?.. На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит»*<sup>7</sup>.

Джон Локк (1632–1704), пишет **Б. Рассел**, является апостолом самой умеренной и самой успешной из всех революций – революции 1688 года. Ее цели были очень скромными, но они были полностью достигнуты, и в Англии до сих пор не видят необходимости в другой революции. Локк точно отражает ее дух, и большинство его работ появилось в период около 1688 года. Главная его работа по теоретической философии – «Опыт о человеческом разуме» – была закончена в 1687 году и опубликована в 1690 году. Его «Первое письмо о веротерпимости» первоначально было опубликовано на латинском языке в 1689 году в Голландии, в стране, в которой Локк считал благоразумным искать убежище в 1683 году. Два последующих письма о веротерпимости были опубликованы в 1690 и 1692 годах. Разрешение на опубликование двух «Трактатов о правительстве» он получил в 1689 году, вскоре после чего они вышли в свет. Его книга «Мысли о воспитании» была опубликована в 1693 году. Хотя он и долго жил, но все его произведения, оказавшие какое-то влияние, ограничиваются небольшим периодом – с 1687 по 1693 год. Удачные революции вдохновляют тех, кто в них верит.

Отец Локка был пуританином, боровшимся на стороне парламента. Во времена Кромвеля, когда Локк находился в Оксфордском университете, там все еще господствовала схоластическая философия; Локк не любил и схоластику, и фанатизм индипендентов. Большое влияние оказал на него Декарт. Локк стал врачом, а его патроном был лорд Шефтсбери – Драйденский «Ахитофель». Когда Шефтсбери впал в немилость в 1683 году, Локк бежал с ним в Голландию и оставался там вплоть до революции. После революции, за исключением нескольких лет, в течение которых он подвизался в Министерстве торговли, он посвятил свою жизнь литературному труду и бесчисленным дискуссиям, возникавшим из-за его книг.

Годы перед революцией 1688 года, когда Локк не мог без серьезного риска принять теоретическое или практическое участие в английской политике, он провел, сочиняя свой «Опыт о человеческом разуме». Это его важнейшая книга, которая больше всего принесла ему славы, но его влияние на философию политики было так велико и так продолжительно, что его можно рассматривать как основателя философского либерализма, так же как и эмпиризма в теории познания.

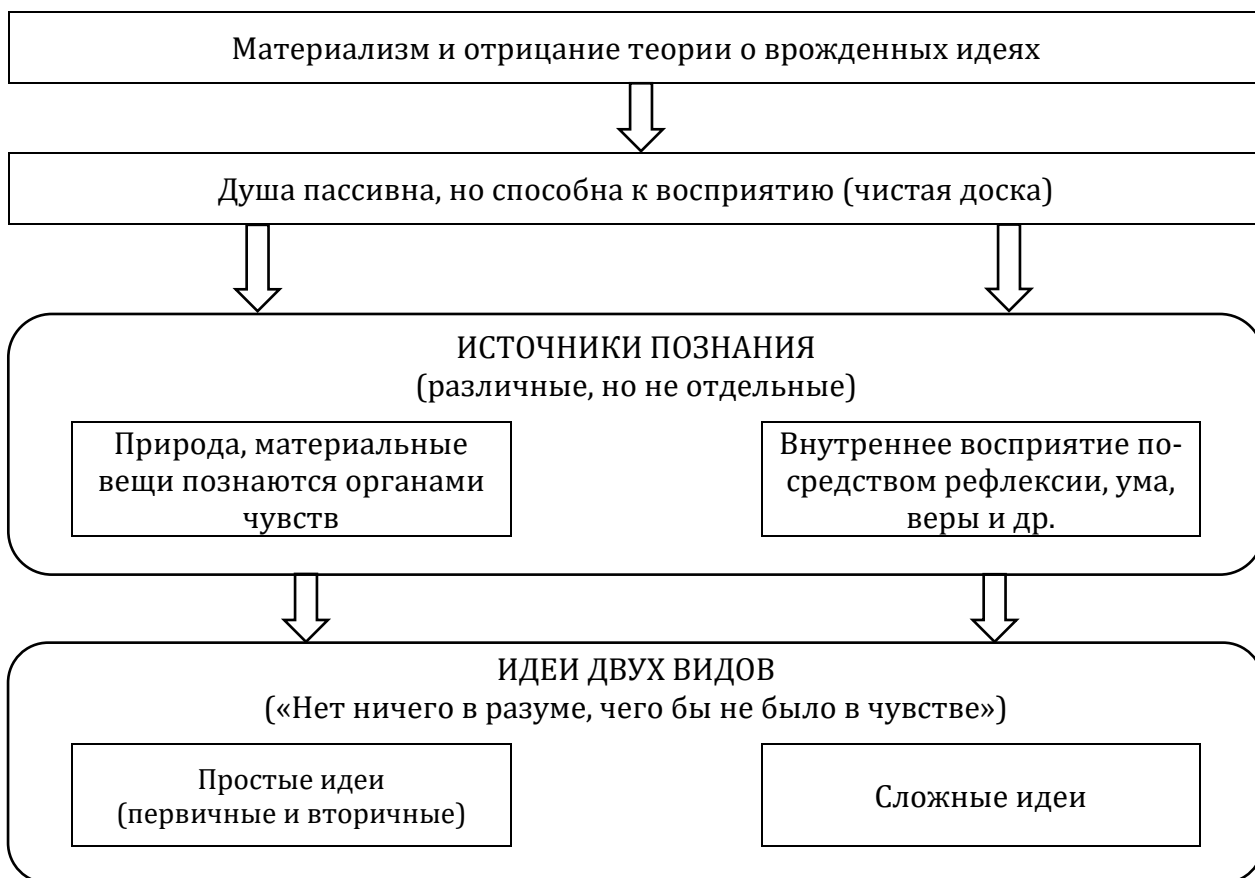
Локк является наиболее удачливым из всех философов. Он закончил свою работу по теоретической философии как раз в тот момент, когда правление в его стране попало в руки людей, которые разделяли его политические взгляды. В последующие годы наиболее энергичные и влиятельные политики и философы поддерживали и на практике и в теории взгляды, которые он проповедовал. Его политические теории, развитые Монтескье, отражены в американской конституции и находят применение повсюду, где существует спор между президентом и конгрессом. На его теории еще около пятидесяти лет тому назад основывалась британская конституция, и так же обстояло дело с французской конституцией, принятой в 1871 году.

<sup>6</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 103–104.

<sup>7</sup> Там же. С. 104.

Во Франции XVIII века Локк своим влиянием, а оно было огромным, первоначально был обязан Вольтеру, который, будучи молодым человеком, провел некоторое время в Англии и в «Философских письмах» проповедовал своим соотечественникам английские идеи. За ним пошли философы и умеренные реформаторы; крайние же революционеры пошли за Руссо. Его французские последователи, правы они были или нет, верили в тесную связь между теорией познания Локка и его взглядами на политику<sup>8</sup>.

**2.** Исследуя происхождение достоверности и объема **человеческого познания**, Локк критикует теорию врожденных идей. Душу человека Локк рассматривает как некоторую пассивную, но способную к восприятию среду, сравнивает ее с **чистой доской**, на которой ничего не написано. Источником знаний является **опыт** как индивидуальная история жизни индивида.



**Опыт имеет два источника.** Первый источник Локк назвал **ощущением**. Его объектом являются объекты природы, внешние материальные вещи; органом – внешнее чувство (зрение, слух и т. д.); продуктом – идеи. Вторым источником является **рефлексия**, внутреннее восприятие, деятельность нашего ума. Его объектом являются идеи, приобретенные ранее; органом – восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, желание и вся многообразная деятельность нашего ума; продуктом – идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Внутренний опыт дает как знания о внешнем мире, а еще в большей степени – о нас самих.

Все идеи происходят или из одного, или из другого источника. Локк различает, но не отделяет их друг от друга: ощущение – начало познания, рефлексия возникает после и на

<sup>8</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 554–555; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 344–364.

основе ощущений. Следовательно, **ощущение является источником всякого знания**: «Нет ничего в разуме, чего не было бы в чувстве»<sup>9</sup>.

Идеи, по Локку, бывают простые и сложные. **Простая идея** содержит в себе только одно представление или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи. Они составляют материал всего знания и доставляются душе двумя указанными путями – через ощущение и рефлексию. Именно с Локка начинается атомистическая элементаристская установка в исследовании содержания сознания: простое первично, сложное вторично и производно от него. При восприятии простых идей разум по большей части пассивен: внешние воздействия влияют на сознание, минуя деятельность познающего субъекта.

В отличие от простых **сложные идеи** суть их сочетания, соединенные вместе под одним именем. Сложные идеи образуются умом произвольно в результате следующих действий: соединение, суммирование простых идей; сопоставление, сравнение; обобщение через предшествующую абстракцию. **Одним из механизмов образования сложных идей Локк назвал ассоциацию**<sup>10</sup>.

Под опытом, отмечает **А.С. Лучинин**, Д. Локк понимал все то, чем наполняется душа человека в течение всей его индивидуальной жизни. Содержание опыта и его структура складываются из элементарных составляющих, обозначенных философом общим термином «идеи». Идеями Д. Локк называл и ощущения, и образы восприятия и памяти, общие понятия и аффективно-волевые состояния. Первоначально человек появляется на свет с душой, подобной чистому листу бумаги (*tabula rasa*), на котором только при жизни внешний мир наносит своими воздействиями узоры. Именно внешний мир является первым источником идей. Вслед за Т. Гоббсом Д. Локк утверждал, что все начинается с чувств и «нет ничего в интеллекте, чего не было бы до этого в ощущениях».

От внешнего опыта, доставляющего душе лишь идеи отдельных вещей (образы восприятия) или их свойств (ощущения), человек может иметь только то, что навязывает ему природа. В действительности душевная деятельность не ограничена рамками простого пассивного созерцания и тем, что представляется извне.

Приобретенные во внешнем опыте чувственные идеи выступают в качестве исходного материала для особой внутренней деятельности души, благодаря которой рождаются идеи другого рода, существенно отличающиеся от чувственных идей. Эта особая деятельность души, названная Д. Локком рефлексией, представляет собой способность души обращать свой взор на собственные состояния, порождая при этом новые психические продукты в виде идей об идеях. Хотя рефлексия и не отнесена к внешнему миру, она по своей функции сходна с внешними чувствами и поэтому может быть названа «внутренним чувством» или внутренним опытом.

Согласно Д. Локку рефлексия (внутренний опыт) и опыт внешний между собой связаны. **Рефлексия** является производным, вторичным образованием, возникающим на основе внешнего опыта. Рефлексия представляет собой как бы опыт об опыте. Но поскольку рефлексивная деятельность порождает собственные идеи, отличные от идей внешнего опыта, она рассматривалась Д. Локком в качестве другого относительно самостоятельного источника знания<sup>11</sup>.

Все **идеи** происходят или из одного, или из другого источника. Локк различает, но не отделяет их друг от друга: ощущение – начало познания, рефлексия возникает после и на основе ощущений. Следовательно, ощущение является источником всякого знания.

«Нет ничего в разуме, чего не было бы в чувстве» – этот сенсуалистический тезис, который высказывали еще Гоббс и Гассенди, защищает и материалистически разрабатывает Локк. Деление опыта на внешний и внутренний дало начало **интроспективной психологии**, как науке о внутреннем опыте, методом которой является интроспекция.

**Идеи**, по Локку, бывают простые и сложные. Простая идея содержит в себе только одно представление или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи. Это элементы

<sup>9</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С.116–117.

<sup>10</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С.117; Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 76–78

<sup>11</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 123–124.

знания. Они составляют материал всего знания и доставляются душе двумя указанными путями – через ощущение и рефлексию<sup>12</sup>.

Среди идей, находящихся в человеческом уме, Локк различает ясные и смутные, реальные и фантастические, соответствующие своим прообразам и не соответствующие. Познание является истинным только тогда, когда идеи соответствуют вещам. Таким образом, закладывая основы сенсуализма, Локк не только утверждает, что **ощущения** являются источником познания, но и что именно они (а не разум – как это было у Декарта) есть **критерий истины**<sup>13</sup>.

По Локку, как отмечают **Д.П. Шульц и С.Э. Шульц**, все знание исходит из опыта. Он писал: «Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей... Откуда он приобретает тот обширный их запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает весь материал рассуждения и знания? На это я и отвечаю одним словом: **из опыта**. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит».

За многие века до этого сходные мысли высказывал Аристотель: ум человека при рождении представляет собой *tabula rasa* – чистую доску, на которой опыт запечатлевает свои отметки<sup>14</sup>.

По Локку, существуют **два различных вида опыта**: внешний и внутренний. Один из них основывается на чувствах, другой – на осмыслении своих собственных действий и состояний – другими словами, рефлексии. Те идеи, которые происходят из чувств (то есть на основе непосредственного воздействия объектов внешнего мира на органы чувств), представляют собой простые чувственные впечатления. Эти чувственные впечатления воздействуют на наш ум, а тот, в свою очередь, оперирует с чувственными впечатлениями, наблюдая за собственной деятельностью. На основе наблюдения за деятельностью ума и возникает опыт рефлексии. Этот внутренний, рефлекторный опыт вторичен по отношению к опыту внешнему, чувственному.

В процессе развития индивида сначала появляется чувственный опыт, поскольку прежде надо иметь то, что может подвергаться рефлексии. Рефлексируя, мы вспоминаем прежние чувственные впечатления, комбинируем и обобщаем их, создавая тем самым абстракции и идеи более высокого порядка. Таким образом, все идеи возникают на основе чувственного опыта и опыта рефлексии, но конечным источником познания все же остаётся чувственный опыт<sup>15</sup>.

Рефлексия (внутренний опыт) и опыт внешний связаны между собой. **Рефлексия** – вторичное, производное образование, возникающее на основе внешнего опыта. Рефлексия – это опыт об опыте.

Данное учение утверждало связь между внешним и внутренним опытом, восстанавливало единство различных форм познания (в отличие от теорий Р. Декарта и Г. Лейбница). Дело в том, что продуктами рефлексии являются общие понятия и сложные идеи, а они есть результат мыслительной деятельности. С этой точки зрения рефлексия выступает как форма рационального познания, которая опирается на чувственный опыт.

Но здесь Локк проявляет непоследовательность. **Рефлексию** он рассматривал как особую силу души, разума, которая опирается на внешний опыт, но не вырастает из него. По сути, локковская рефлексия представляет собой эмпирическую модификацию картезианской интроспекции, но с одним существенным различием. У Р. Декарта рефлексия есть самообнаружение врожденных идей, у Дж. Локка – познание внешнего опыта.

Субъективная направленность локковского эмпиризма усиливается учением о существовании первичных и вторичных качеств. Под **качествами** он понимал способность вещей вызывать в душе какие-либо идеи. В пределах внешнего опыта Локк различает **два больших класса идей**: идеи первичных качеств и идеи вторичных качеств<sup>16</sup>.

**Идеи первичных качеств** – это идеи, адекватно отражающие объекты. Такие качества вещей, как протяженность, плотность, величина, форма, движение, длительность и др., производятся в идеях с большим подобием и представляют собой более точные отображения и копии внешних свойств предметов.

<sup>12</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 77–78

<sup>13</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 327.

<sup>14</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 53.

<sup>15</sup> Там же. С. 54.

<sup>16</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 199.

**Идеи вторичных качеств** – это идеи цвета, запаха, вкуса и т. д. Они не адекватны реальным качествам вещей, так как вне нас не существует ни цвета, ни вкуса, ни запаха как таковых. Эти идеи являются субъективными, то есть производными от самого субъекта, вторичными по отношению к свойствам и качествам внешних вещей.

Таким образом, первичные и вторичные идеи возникают, по Дж. Локку, в результате воздействия внешних предметов на органы чувств, но при этом первичные идеи отражают объективные свойства вещей, а вторичные являются субъективным их отражением.

Важной частью эмпирической концепции Дж. Локка является **учение о простых и сложных идеях**.

**Простые идеи** – это неразложимые элементы сознания, полученные как из внешнего, так и из внутреннего опыта. К ним относятся: идеи удовольствия или страдания; ощущения, идущие от одного из органов чувств (свет, цвет, запах, вкус, холод, тепло и т. п.) или сразу от нескольких (идеи протяженности, формы, покоя движения и др.); а также образы восприятия, памяти и воображения.

**Сложные идеи** – результат преобразования, перекомбинирования, переработки простых идей, переход от пассивного их созерцания к активному преобразованию. Этот процесс осуществляется следующими способами: ассоциация, соединение, отношение и обособление<sup>17</sup>.

**Ассоциации** у Дж. Локка не являются основными механизмами деятельности сознания. Они рассматриваются как неверные, ненадежные, сочетания идей, как случайные и пассивные связи, свойственные психологическому состоянию душевнобольных или характерные для сновидений. Поэтому Локка оценивают не как основателя, а лишь как предшественника ассоциативной психологии. Однако заслуга введения термина «ассоциация идей» принадлежит ему.

Простые идеи, по Локку, отмечал **И.С. Нарский**, входят в состав либо внешнего (external), либо обращенного внутрь (inward) опыта. Внешний опыт состоит из ощущений свойств и восприятий тел, а опыт внутренний, который Локк называет **рефлексией**, представляет собой познания души о своей собственной деятельности, получаемые через самонаблюдение. Эти познания вышиваются в соответствующие идеи, как-то: «ощущение», «мышление», «именование» и т. д. Очевидно, что рефлексия возможна только у взрослого человека, так как психика новорожденного представляет собой *tabula rasa*, а дети не занимаются интроспекцией, самонаблюдением в достаточно развитом виде.

Факт деления Локком опыта на внешний и внутренний не раз использовали для того, чтобы «опровергнуть» материалистический и даже сенсуалистический характер его философии. Конечно, он не был сенсуалистом того типа, что Гельвеций, сводивший все процессы, происходящие в сознании, к чувственности. С точки зрения Локка, ощущения составляют лишь исходный материал для деятельности сознания, и сенсуализм этого типа гораздо более прав. Этого мало, ибо Локк не только сенсуалист, но и материалист. Он считает внешний опыт возникающим под воздействием на нас внешнего предметного мира, а рефлексия – возникающей под воздействием внешнего опыта и на его основе. Внешний опыт, вторичен в отношении собственно внешнего мира, а рефлексия вторична в отношении внешнего опыта<sup>18</sup>.

Выделив рефлексия в особый класс идей, подчеркивает **И.С. Нарский**, Локк, тем самым, положил начало **эмпирической психологии**<sup>19</sup>.

Простые идеи внешнего опыта Локк разделил на **две группы**, различные по их содержанию, – идеи первичных и идеи вторичных качеств (свойств)<sup>20</sup>.

Первичные качества отличаются, согласно Локку, от всех остальных следующими особенностями: (а) они присущи всем телам и всегда; (б) они не отделимы от тел никакими физическими усилиями; (в) невозможно себе даже представить, чтобы тела лишились каким-то образом этих качеств; (г) они воспринимаются вполне согласованно различными органами чувств; (д) воспринимаются они вполне точно, т. е., как мы сказали бы теперь, «адекватно»<sup>1</sup>.

<sup>17</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 200; Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 118; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 28–30, 37–54.

<sup>18</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 26.

<sup>19</sup> Там же. С. 27.

<sup>20</sup> Там же. С. 28.



Например, шаровидность воспринимается зрением и осязанием. Но уже в случае со свойством гладкости некоторой поверхности дело оказывается сложнее, чем это представлялось Локку. Ведь гладкость поверхности ощущается, действительно, различными органами чувств. Но эти ощущения означают гладкость только при определенном их истолковании: блеск зримой поверхности и скользкость осязаемой поверхности подводят нас к мысли, что эта поверхность тщательно отшлифована, но идеи блеска и скользкости совсем не похожи на геометрическую плоскость или на физические ее прообразы, а значит трудно говорить о точности отображения последних названными выше двумя идеями. Говорить об этом все же можно, если признать, что геометрические свойства тел познаются в своей объективности не чувственными идеями, но через посредство таковых мышлений<sup>21</sup>.

Д. Локк описал три способа комбинирования простых идей, ведущих к получению сложных, т.е. производных идей.



Три отделенные друг от друга вертикальными пунктирными линиями рубрики внизу схемы составляют классификацию сложных идей по способу их образования<sup>22</sup>.

**3. Локк выделял три вида знания:** высшую степень представляет знание интуитивное, когда душа сразу усматривает согласие или несогласие двух представлений. Оно является самым достоверным, поскольку предполагает ясное видение отношений между идеями. Прежде всего, это знание человека о самом себе. Вторая степень – это демонстративное знание, которое состоит в усмотрении необходимых отношений между идеями посредством других идей. Оно вполне достоверно, так как достоверно интуитивное знание, которое лежит в его основе. Однако, поскольку демонстративное знание – это выводы и доказательства, которые требуют напряжения внимания и памяти, оно может быть и ошибочным, причём чем больше число опосредующих представлений, тем больше вероятность ошибки. Поэтому оно и ставится Локком на ступень ниже интуитивного. К этому роду знания он относит познание Бога, этические и математические понятия. Низшую степень составляет сенситивное знание, при котором сравнение представлений связано с теми данными, которые было получены органами чувств. Это наименее достоверное знание, поскольку разум не усматривает никаких необходимых связей между идеями вещей и их реальным существованием. Поэтому-то знания о внешнем мире наименее достоверны из всех трёх видов человеческого

<sup>21</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 29.

<sup>22</sup> Там же. С. 44–45.

знания. Но всё же связь между вещами и их идеями воспринимается ясно, поэтому полученное представление является знанием, а не мнением. Кроме достоверного знания Локк выделял знание недостоверное, или мнение, когда согласие или несогласие идей только предполагается с большей или меньшей степенью вероятности<sup>23</sup>.

Как и Гоббс, пишет **В.В. Соколов**, Локк не мог игнорировать наиболее достоверное знание, выраженное математическими понятиями и теориями, но стремился дать такому знанию по возможности эмпиристическое истолкование в IV-й (последней) книге своего «Опыта...», согласованное с исходными принципами его философско-гносеологической доктрины. Возможности такого объяснения были для Локка весьма ограничены, ибо оно требовало более высокого уровня развития математических и гуманистических наук, а главное – метода материалистической диалектики, о которой Локк, разумеется, и не подозревал.

В объяснении знания достоверно-математического типа автор «Опыта...» испытал значительное влияние Декарта, ибо в его произведениях, которые Локк хорошо знал, дано обстоятельное истолкование этой важнейшей разновидности знания.

**Влияние Декарта на Локка** особенно ощутимо в проводимом последним разделении знания по степени его точности<sup>24</sup>.

Самое точное знание – интуитивное, состоящее из самоочевидных истин. Декарт трактовал их как максимально ясные и отчетливые, как свет человеческого ума, являющийся его собственным достоянием, врожденным и от опыта не зависящим. Такая трактовка самоочевидного знания была неприемлема для английского эмпириста. Простые идеи первичных качеств действительно предельно ясны, чего уже нельзя сказать об идеях вторичных качеств, но и те и другие составляют фундамент знания. Декартовскому термину «ясные и отчетливые» Локк противопоставляет термин «определенные».

При этом оказывается, что истинность заключена не в идеях самих по себе, даже если они предельно ясны, а в их определенном сочетании. Интуитивное познание, согласно автору «Опыта...», имеет место тогда, когда «ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без вмешательства каких-нибудь других идей<sup>25</sup>. Примеры интуитивно постигаемых истин – «белое не есть черное», «три больше двух», «треугольник не есть круг» и т. п. Можно заметить, что при эмпиристическом переосмыслении интуитивного знания Локк возвращается от интеллектуальной интуиции Декарта к ее чувственно-воззрительной трактовке, примеры которой были столь многочисленны в предшествующей истории философии. Тем не менее интуитивное знание, по Локку, совершенно необходимо, ибо благодаря ему ум, сравнивая идеи, предпочитает ту или иную, переходит с одной идеи на другую и т.п.

Вторая разновидность знания – знание демонстративное, выводное, доказательное. Поскольку знание о согласии или несогласии идей не всегда может быть установлено непосредственно, путем их прямого сравнения, оказываются необходимыми какие-то посредствующие звенья (например, установление суммы внутренних углов треугольника при помощи суммы углов при точке по одну сторону прямой). В трактовке этого дедуктивного вида познания, дающего – при безошибочном его проведении – знание бесспорное (хотя и не в такой степени, как интуитивное), достоверное; точное, Локк более всего зависит от Декарта. Все, что было сказано о дедуктивном знании в его понимании, в принципе относится и к демонстративному знанию Локка.

**Интуитивное и демонстративное знание в своей совокупности образуют умозрительное, чисто умственное знание.** Будучи максимально точным, оно весьма незначительно по своему объему. Ни один человек не смог бы жить, если бы он руководствовался только этим видом знания.

Поэтому с необходимостью существует и третья разновидность знания. Локк называет его **сенситивным знанием**, т.е. знанием относительно прежде всего внешних предметов, непрерывно получаемым через наши ощущения, без и вне которых жизнь просто невозможна.

Сенситивное знание в отношении своей достоверности не может идти в сравнение ни с демонстративным, ни тем более с интуитивным знанием. Все, что не относится к интуиции

<sup>23</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С.298–315.

<sup>24</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 420.

<sup>25</sup> Там же. С. 421.

и демонстрации, «есть лишь вера или мнение», а не знание, по крайней мере для всех общих истин»<sup>26</sup>.

#### Типы познания

Тип познания	Наиболее очевидные объекты познания
Интуитивное: ясное и отчетливое восприятие совпадения или несовпадения двух идей	Так мы познаем собственное существование
Демонстративное: рациональное доказательство	Математика; бытие Бога
Чувственное или сенситивное	Существование внешних вещей

**Декарт** тоже вовсе не отрицал необходимости опытно-чувственного знания, хотя отводил ему скорее иллюстративную, чем эвристическую роль. Эмпиристическая методология Локка выдвигала на первый план именно последнюю. Кроме того, в отличие от французского рационалистического метафизика английский эмпирист был твердо убежден в том, что сенситивное знание, не обладая достоверностью умозрительного, вместе с тем с необходимостью убеждает нас в существовании любого единичного предмета. Поэтому не может быть и никакого сомнения в существовании внешнего мира, породившего такие хлопоты и натяжки в картезианской метафизике.

Результатом этих рассуждений стал вывод Локка (так же, как и большинства представителей сенсуализма) о **частичной познаваемости внешнего мира**, что серьёзно отличало его учение от позиций рационализма. В то же время, отрицая существование бессознательного, Локк считал, что свой собственный внутренний мир человек может познать полностью и объективно с помощью рефлексии, т. е. субъективное, личное знание достоверно только в отношении внутреннего мира человека.

Этот подход позволил Локку составить **одну из первых классификаций наук**, выделив различные виды знания (математику, этику, богословие и т. д.) и описав различия в процессе построения аксиом этих наук и степени их достоверности<sup>27</sup>.

Особая роль в формировании идей внутреннего и внешнего опыта, в преобразовании простых идей в сложные отводится Локком **речи**.

Речи приписывают две функции: функция выражения и функция обозначения. Словами обозначаются идеи как внешнего, так и внутреннего опыта, простые и сложные. В то же время речь не только орудие мышления, но и средство обмена идеями, мыслями (то есть функция выражения). Трудности же в понимании людьми друг друга вызваны: а) недостатками языка и б) злоупотреблением словами<sup>28</sup>.

Так же, как и Гоббс, Локк полагал, что **речь** – необходимый атрибут мышления, и приписывал речи **две функции**:

- обозначающую (с помощью которой осуществляется мышление) – слова служат для закрепления мыслей;
- выражения (с помощью которой люди передают друг другу мысли) – слова служат для сообщения мыслей.

Локк считает слова источником многих заблуждений. Если слова, обозначающие простые ощущаемые идеи, воспринимаются без искажений, то слова, обозначающие сложные идеи, полученные с помощью рефлексии, часто неточны. Это связано как с исходной произвольностью слов, которые не отражают свойств вещей, так и с тем, насколько глубоко и последовательно осуществлялось обучение<sup>29</sup>.

Особую роль в формировании идей внешнего и внутреннего опыта, и особенно в преобразовании простых идей в сложные, отмечает **А.С. Лучинин**, Л. Локк отводил речи. Как и Т. Гоббс, философ приписывает речи две функции: функцию выражения и функцию обозначения. Но его мнению, словами обозначаются идеи, как внешнего, так и внутреннего опыта. В своей обозначающей функции слова выступают как средство оперирования идеями,

<sup>26</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 422.

<sup>27</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 136–137.

<sup>28</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 200.

<sup>29</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 118–119.

закрепления собственных мыслей. Но слова и речь – это не только орудия мышления, но и Средство обмена идеями и мыслями. Главная цель всякого сообщения – быть понятым, а поэтому слова должны употребляться в соответствии с идеями, которые в них заключены. С помощью слов обозначаются как конкретные, так и общие идеи, и поскольку люди не всегда дают одинаковые обозначения различным идеям, им часто не удается достигнуть взаимопонимания. Трудности в понимании людьми друг друга вызваны, с одной стороны, собственными недостатками языка и в результате злоупотребления словами – с другой. Д. Локк указывает, что основные злоупотребления, допускаемые людьми, выражаются в использовании слов без всяких идей, в употреблении одного и того же слова для выражения разных идей, в применении старых слов в новом значении, в обозначении словами того, чего люди сами не понимают. Избавление от возможных недостатков и злоупотреблений в речи, пробуждение идей, адекватных их речевым формам, – вот те главные пути, с помощью которых можно овладеть искусством общения<sup>30</sup>.

В отличие от простых, писал **Дж. Локк**, сложные идеи суть их сочетания, соединённые вместе под одним сложным именем. Сложные идеи образуются умом произвольно в результате следующих действий:

- соединение, суммирование простых идей;
- сопротивление, сравнение;
- обобщение через предшествующую абстракцию.

Локк дал схему **процесса обобщения**, которое включает следующие операции.

Сначала эмпирически по возможности выделяются все единичные объекты, о которых мы хотим получить общее понятие. Эти объекты расчленяются на составляющие их свойства, затем сравниваются по этим свойствам. После этого идеи, которые не повторяются в объектах, выделяются и отбрасываются (это называется абстрагированием). Затем абстрагируются, то есть выделяют, те идеи, которые повторяются во всех объектах. Эти идеи суммируют, что даёт совокупность идей, составляют искомую нами сложную общую идею, которая обозначается словом.

**Теория Дж. Локка** о восхождении от простых идей к сложным путём выделения того общего, что имеют между собой единичные вещи и факты, в течение долгого времени использовалась в практике научного исследования. Однако этой теории свойственна ограниченность, упрощённая трактовка общего.

Локк чётко суммировал **основное положение эмпиризма**: «следует выносить суждения не о вещах, исходя из мнения людей, а о мнении людей, исходя из реального положения вещей», стараясь выяснить это самое «реальное положение вещей». Картина познания по Локку весьма напоминает таковую у Декарта. Мы знакомимся не с объектами, а с идеями, их представляющими. Локк отличался от Декарта тем, что отрицал врождённость идей. Декарт говорил, что некоторые идеи (например, идею Бога) нельзя получить опытным путём, они являются врождёнными и ждут момента активации путём получения соответствующего опыта. Локк утверждал, что у новорождённого разум пуст и не содержит идей, представляя собой *tabula rasa* – чистую доску, на которой и будет записан последующий опыт. Однако взгляды Локка не сильно отличались от позиции Декарта, поскольку он считал, что разум наполнен различными психическими возможностями, или способностями, которые имеют тенденцию автоматически генерировать определённые идеи (например, и идею Бога) из сырого материала опыта. Локк выделял два источника опыта: ощущение и размышление. Ощущение показывает внешний мир, размышление – работу нашего разума<sup>31</sup>.

Одним из механизмов образования сложных идей Локк назвал **ассоциацию**. Он впервые ввел термин **«ассоциация идей»** (само явление описывалось и раньше, ещё в античности). По Локку, ассоциация – это неверное, то есть не отвечающее естественному соотношению, соединения идей, когда «идеи сами по себе не родственные, в умах некоторых людей соединяются так, что очень трудно разделить их. Они всегда сопровождают друг друга, и как только одна такая идея проникает в разум, вместе с ней появляется соединённая с ней идея...». Примерами являются все наши симпатии, антипатии, идеи домовых и т. п. Такая связь приобретается в

<sup>30</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 127.

<sup>31</sup> См.: Лихи Т. История современной психологии. СПб., 2003. С. 55–56.

силу воспитания и привычки, а разрушается от времени. Задача воспитания заключается в том, чтобы предупреждать у детей образование нежелательных связей сознания<sup>32</sup>.

Несмотря на то, что Дж. Локк ввел понятие ассоциаций ограниченно, после него этот механизм сознания получил наибольшую разработку, на базе которой возникла и развивалась **ассоциативная психология**.

Локк рассматривает **сознание** как обязательный признак душевных явлений: «невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает». Сознание рассматривается также как некая духовная сила, которая объединяет наличные переживания, делает из них личность. «Личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных моментах только благодаря сознанию, которое неотделимо от мышления»<sup>33</sup>.

Познавательные силы (сила восприятия и разума) тесно связаны с желаниями и стремлениями. Среди побудительных сил Локк выделяет прежде всего волю и эмоциональное состояние – удовольствие и страдание.

**Воля** как сила желания заключается в способности выбирать и предпочитать ту или иную идею или действие. Волю движет стремление к благу, добру и совершенству, поэтому она связана с эмоциональными переживаниями, чувствами удовольствия и неудовольствия.

**Удовольствие и неудовольствие** – это все то, что радует или огорчает человека по поводу внешних воздействий или рефлексии. Следовательно, эмоциональные состояния не только связаны с волей, но и пронизывают все идеи. Таким образом, побудительные силы являются активной стороной познавательной и практической деятельности человека<sup>34</sup>.

В 1693 г. Локк издает книгу «Мысли о воспитании», которая в первоначальном варианте представляла собой его письма друзьям, чете Клэрк. Подобно взрослым всех времен, Локк сетует на испорченность молодежи и считает, что ошибки в воспитании – худшие из ошибок, которые может допустить человек, так как благополучие нации целиком зависит от хорошего воспитания. Локк последовательно рассматривает вопросы здоровья тела, так как «сила тела состоит в его способности переносить лишения, точно так же обстоит и с душой». Локк подробно разбирает вопросы взаимоотношений родителей с ребенком, полагая, что власть и авторитет родителя, и послушание ребенка служат лучшими основаниями этих отношений. Он обсуждает проблему физических наказаний и, хотя не исключает их, все же считает, что они приводят к ожесточению ребенка. **Наилучший способ воспитания** – пример собственных родителей. В перечень занятий, необходимых ребенку, Локк включает обучение латыни, французскому, арифметике, географии, хронологии, истории и геометрии. Помимо наук джентльмен должен уметь танцевать, фехтовать и ездить верхом, «что, касаясь музыки и игры на нескольких музыкальных инструментах, то это можно поставить на последнее место». Локк также говорит о живописи и ручном труде, как дающих хорошие навыки. «Научите джентльмена властвовать над своими наклонностями и подчинять свои влечения разуму. Если это достигнуто и благодаря практике вошло в привычку, то самая трудная часть задачи выполнена». Последней частью воспитания он считает путешествие, в котором человек наблюдает нравы, обычаи, язык и образ жизни других, что повышает его умственное развитие и обогащает его практический опыт<sup>35</sup>.

#### 4. Значение взглядов Дж. Локка:

- основательно разработал эмпирическое направление в психологии;
- поскольку во внутреннем опыте и рефлексии он видел единственный достоверный источник знания о душевной деятельности, Локк считается родоначальником интроспективной эмпирической психологии;
- предвосхитил появление ассоциативной психологии, рассматривая все психологические образования как продукты (результат) связи простейших элементов<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2005. С. 79–80.

<sup>33</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 54.

<sup>34</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 201–202.

<sup>35</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 119.

<sup>36</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 202.

**Локк заложил основу нового, эмпирического направления в психологии.** Различные научные школы как в Англии, так и за ее пределами использовали одни положения концепции Локка и отбрасывали другие, существенно изменяя и переосмысливая ключевые позиции его теории. Его идеи подводили к выводу о решающем значении среды в формировании психики, что нашло своё воплощение в педагогических и психологических теориях французских энциклопедистов. Кроме того, идеи Локка о существовании двух видов опыта (в его теории это две стороны одного, единого опыта) были переосмыслены разными психологическими школами и получили развитие и новую интерпретацию в теориях французских материалистов (Кондильяка, Дидро, Гельвеция) и субъективных идеалистов (Беркли, Юм)<sup>37</sup>.

**Идеи Локка** оказали большое влияние на общественно-политическую мысль европейского Просвещения и развитие философии, психологии и др. наук (в Англии: Дж. Толланд, Дж. Пристли, Дж. Беркли, Д. Юм; во Франции: Ф. Вольтер, Э. Кондильяк, Ж.-О. Ламетри, К.-А. Гельвеций, Д. Дидро). Идеи Локка положили начало ассоцианизму в психологии, в том числе развитию представлений о деятельности психики и тела по аналогии с работой машины<sup>38</sup>.

Своеобразным «евангелием» эмпиризма, отмечает **Г.Л. Ильин**, стало сочинение «Опыт о человеческом разумении» Джона Локка (1632–1704), провозгласившего, что источником идеи служит опыт, выдвинувшего, таким образом, концепцию, противостоящую рационализму.

Принципиальные расхождения между рационалистами и эмпириками касались вопроса о возможности вывести из индивидуального опыта (в своей основе чувственного) абстрактное и аксиоматическое знание, такое, например, как знание истин геометрии и механики, общих законов человеческой психологии и т.д. Рационалисты отрицали такую возможность, эмпирики, напротив, доказывали, что другого пути постижения мира и человека, кроме опыта, вообще не существует<sup>39</sup>.

Между самими рационалистами имелись существенные расхождения в трактовке мыслительной деятельности, хотя все они единодушно отстаивали приоритет разума. Так, Р. Декарт выдвигал положение о врожденных идеях, тогда как Г. Лейбниц (1646–1716) считал, что в душе существует известное предрасположение, благодаря которому в дальнейшем из нее могут быть извлечены внеопытные истины. «Это, – писал он, – подобно разнице между фигурами, произвольно высекаемыми из камня или мрамора, и фигурами, которые прожилками мрамора уже обозначены или предрасположены обозначиться, если ваятель воспользуется ими». Этот образ он противопоставил образу «чистой доски», на которую опыт наносит свои письмена (термин «чистая доска» принадлежал Аристотелю). Модель «чистой доски», как мы говорили выше, отстаивал и Локк, выступивший главным критиком картезианской концепции врожденных идей.

За решительной критикой врожденных идей осталось незамеченным внутреннее родство локковского учения о сознании с декартовским. Оба строились на предположении, что единственным предметом разума (понимания) служат находящиеся «внутри нас» идеи, а не внешние объекты. Вместе с тем не может быть мыслей (образов, представлений и т.д.), о которых сам человек не имел бы знания. Локковская «идея» являлась внутренним психическим объектом, эквивалентным декартовским «мыслям». Природу психического оба понимали идентично. От Декарта Локк перенял постулат: «Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме», ставший **«символом веры»** интроспекционизма<sup>40</sup>.

Опыт, по мнению Локка, образуется из двух источников: ощущений и рефлексии. Термин «рефлексия» обозначал «внутреннее восприятие деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями», особую способность души к самоанализу и самопознанию.

Но ни Декарт, ни Гоббс, ни Спиноза – истинные создатели механистической модели ассоциации – не нашли для нее соответствующего термина. **Термин «ассоциация» был предложен Локком**, введшим в четвертом издании «Опыта о человеческом разумении» (1790 г.) специальный параграф «Об ассоциации идей». Это понятие со временем стало центральным в

<sup>37</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 136–137; Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 18–89.

<sup>38</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 277.

<sup>39</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 155–156.

<sup>40</sup> Там же. С. 156.

понимании основных психических процессов, от ощущений до мышления. Новое, основанное на ассоциации учение получило название ассоциационизма<sup>41</sup>.

**Механизм ассоциации** Локк трактовал по-декартовски. «Все они, – писал мыслитель про ассоциации, – есть, по-видимому, лишь цепи движения в жизненных духах, которые, пущенные однажды в ход, продолжают идти теми путями, к которым привыкли». Однако связи идей по ассоциации Локк противопоставлял связям на основе разума и роль первых в общей механике душевной жизни оценивал как пагубную. В них Локк видел «неверные и неестественные сочетания идей», «некоторый вид сумасшествия».

Ассоциации происходят от случая или обычая и не имеют разумного основания. Они наблюдаются, когда «идеи, сами по себе вовсе не родственные, в умах некоторых людей соединяются так, что очень трудно разделить их. Они всегда сопровождают друг друга, и, как только одна такая идея проникает в разум, как сейчас же появляется соединенная с ней идея; а если таким образом соединено более двух идей, то вместе показывается все неразлучное всегда скопище».

Ассоциациями как противоестественными сочетаниями идей Локк объяснял религиозные предрассудки, непримиримые противоречия между философскими школами и политическими партиями. Считая их причиной большей части (если не всех) заблуждений в мире, Локк призывал педагогов и политиков предупреждать появление ассоциаций, расторгать их во имя разума. Однако предубеждение Локка против ассоциаций как связей, противоположных разуму, было преодолено, и они на два столетия заняли господствующее место в психологической теории<sup>42</sup>.

Итак, согласно ассоциативным теориям XVII в. не душа формирует ассоциации, а они по общим законам механики складываются в ряды телесных явлений, осознаваемых как душевные. Ассоциация, однако (если не считать учения Гоббса), еще не стала в рассматриваемый период всеобщей категорией, какой она выступила в середине XVIII в. В XVII в. предполагалось, что регулируемое ею поведение не совпадает с истинно интеллектуальным. Считалось, что в ассоциации, создаваемой взаимодействием материальных тел, высшие принципы этого взаимодействия сознанию не открываются, а постигаются они только сверхассоциативным путем, благодаря «ясному свету разума», интеллектуальной интуиции. Высшие познавательные процессы (в отличие от сенсорно-ассоциативных) детерминистского объяснения, как отмечалось, еще не получили<sup>43</sup>.

Благодаря локковскому «Опыту о человеческом разумении» в Европе большую популярность приобрело различие первичных и вторичных качеств, принятое Галилеем, Декартом и др. У Локка оно описывалось следующим образом: первичные качества (плотность, протяженность, форма, движение и др.) совершенно не отделимы «ни от какой частицы материи», вторичные (цвета, звуки, вкусы и т.д.) – на деле не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения (реальность прекрасного).

**Локка считают отцом либерализма.** Он произвел настоящую революцию в области политического мышления. По его мнению, права человека естественны и неотчуждаемы. Человек по своей природе – свободное существо. Свобода одного человека, если и ограничивается, то только свободой другого человека. Локк выдвинул **идею разделения властей** (законодательную, исполнительную, судебную). Он считал, что государственная власть не должна быть безграничной. В современной истории эта идея получила особую популярность<sup>44</sup>.

Хотя Гоббс был первым английским эмпириком в психологии, отмечает **М. Хант**, Джон Локк (1632–1704), родившийся на сорок четыре года позже, развил раннюю теорию эмпиризма и часто именуется отцом английского эмпиризма. Он тоже был политическим психологом и протопсихологом; если во второй области его взгляды были сходны со взглядами Гоббса, то в первой они очень различаются<sup>45</sup>.

Последовательно развивая свое учение, отмечает **Г.В. Гриненко**, Локк критикует популярную в то время концепцию о врожденности моральных идей. Он указывает, что у разных народов имеются различные представления о добре и зле, поэтому утверждения о том, что все

<sup>41</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 156–157.

<sup>42</sup> Там же. С. 157.

<sup>43</sup> Там же. С. 157–158.

<sup>44</sup> Там же. С. 158.

<sup>45</sup> См.: Хант М. История психологии. М., 2009. С. 101.

люди имеют такие идеи как врожденные, не имеют под собой почвы. На самом деле добро – это то, что может причинить или увеличить удовольствие, уменьшить страдание, уберечь от зла. А зло может причинить или увеличить страдания, лишит удовольствия. Сами по себе удовольствие и страдание есть простые идеи чувств, постигаемые на опыте. Счастье – это наличие максимума удовольствий и минимума страданий. Стремление к счастью – это основа всякой свободы, сама же свобода состоит в возможности и способности действовать и воздерживаться от действия.

Законы, которыми обычно руководствуются люди в своей жизни, Локк делит на три группы:

#### Социальные законы

Тип законов	Оценки поступков в соответствии с данными законами
Божественные законы	нарушение: грех выполнение: обязанность или долг
Гражданские законы	нарушение: преступление выполнение: «безвинные»
Законы общепринятого мнения	нарушение: порок выполнение: добродетель

В основе всей морали лежат божественные законы, полученные людьми через Откровение, но эти законы совместимы с законами «естественного разума» человека, на базе которого создаются гражданские законы и законы общественного мнения<sup>46</sup>.

Локк – сторонник конституционной монархии, но королевская власть не имеет Божественного основания. Как и Гоббс, он считает, что государство возникло благодаря «общественному договору». Но в отличие от Гоббса, утверждавшего, что в естественном состоянии царили отношения «человек человеку – волк», Локк полагает, что там господствовали отношения «человек человеку – друг».

Поскольку все люди равны и независимы, то никто не должен причинять вред жизни, здоровью, свободе и имуществу других людей. Следовательно, естественными правами являются: право на жизнь, право на свободу, право на собственность и право на защиту этих прав<sup>47</sup>.

Джон Локк (1632–1704), отмечает **В.К. Шабельников**, основоположник английской эмпирической философии и психологии, предложил новый, более доступный науке предмет психологического исследования – явления сознания. Явления сознания, доступные самонаблюдению, были в чем-то равны наблюдаемым явлениям природы и вполне могли обеспечить психологии статус опытной, позитивной науки. В качестве таких явлений сознания Локк определил «идеи», образы и впечатления, получаемые при восприятии внешних объектов. В качестве источника «идей», в философии Локка, полагался опыт, т.е. восприятие, а точнее – прямое воздействие внешних объектов. Все сознание виделось Локку как сочетание «идей» и их комбинаций.

Душа как детерминирующая реальность уже не была нужна для получения человеком «идей» и наполнения его сознания.

Дж. Локк выступает с решительной критикой теории Декарта о врожденных идеях. Локк не отрицает наличие души у человека, но все богатство ее содержания он выводит из опыта: «Откуда получает она 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». И далее: «Если спросят, пишет Локк, – когда же человек начинает иметь идеи, то верный ответ, на мой взгляд, будет: “Когда он впервые получает ощущение”. Так как в душе человека не бывает признака идей до доставления их чувствами, то я понимаю, что идеи в разуме одновременно с ощущением, т.е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое производит в разуме некоторое восприятие»<sup>48</sup>.

Локк не просто отвергает теорию врожденных идей, но дает такое объяснение происхождению общих понятий, которое для его времени как бы окончательно разрешило

<sup>46</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 328–329.

<sup>47</sup> Там же. С. 329.

<sup>48</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 219.



проблему, стоявшую еще со времен Платона. Локк рассматривает общие понятия как результат некоторого преобразования простых идей, т.е. идей, полученных в опыте восприятия вещей. Помимо восприятия, Локк признает такую процедуру мышления как рефлексия. С помощью рефлексии, считает Локк, простые идеи, т.е. впечатления от отдельных вещей сравниваются и, если они имеют сходство, обобщаются. При этом их общие черты абстрагируются и соединяются в общую идею. Общее понятие возникает как абстрактное, получаемое в результате абстрагирования общих признаков объектов, имеющих отношение к этому понятию: «Отвлеченные идеи суть продукт разума, но имеют своим основанием сходство вещей». Теперь для объяснения наличия в уме человека общих понятий вовсе не нужно было опираться на представление об их врожденности.

Таким образом, в теории Локка **психология** получила важный аргумент для изучения психического мира человека не как проявления загадочной души, а как результат жизненного опыта, по сути, простого восприятия вещей. Лишь в XIX в. Гегель подверг критике представление о понятии как совокупности внешних, наблюдаемых признаков вещей. Он раскрыл в содержании понятий знание о логике происхождения и развития вещи, соотнес понятие о вещах с объективным логосом их формирования. Такое содержание понятий не ограничивалось суммой непосредственно воспринимаемых признаков вещей, а требовало дополнительной работы ума. Но это был уже иной аспект исследования природы понятий.

Идеи Локка открыли дорогу для формирования такого классического направления психологии, как ассоцианизм<sup>49</sup>.

Традиция эмпиризма, отмечает Т. Лихи, сыграла важнейшую роль в истории психологии англоязычных стран. Эмпиризм восходит к Джону Локку, который допускал, что сознание представляет собой хорошее, пусть даже и несовершенное, отражение мира. Во многих отношениях Локк напоминал Декарта. Он обучался медицине, занимался наукой (дружил с Исааком Ньютоном) и ставил своей целью создание новой философии, согласующейся с достижениями новой науки. Однако Локк меньше интересовался метафизическими вопросами, чем Декарт, возможно, потому, что его ум имел более практическое направление, поскольку он был просветителем и политиком и писал для широкой общественности, а не для узкого круга философов<sup>50</sup>.

Локк четко суммировал основное положение эмпиризма: «следует выносить суждения не о вещах, исходя из мнения людей, а о мнении людей, исходя из реального положения вещей», стараясь выяснить это самое «реальное положение вещей». Картина познания по Локку весьма напоминает таковую у Декарта. Мы знакомимся не с объектами, а с идеями, их представляющими. Локк отличался от Декарта тем, что отрицал врожденность идей. Декарт говорил, что некоторые идеи (например, идею Бога) нельзя получить опытным путем, они являются врожденными и ждут момента активации путем получения соответствующего опыта. Локк утверждал, что у новорожденного разум пуст и не содержит идей, представляя собой *tabula rasa* – чистую доску, на которой и будет записан последующий опыт. Однако взгляды Локка не слишком отличались от позиции Декарта, поскольку он считал, что разум наполнен различными психическими возможностями, или способностями, которые имеют тенденцию автоматически генерировать определенные идеи (например, идею Бога) из сырого материала опыта. Локк выделял два источника опыта: ощущение и размышление. Ощущение показывает внешний мир, размышление – работу нашего разума. Впоследствии сторонники эмпиризма развили путь идей, поставив глубокие и нерешенные вопросы о знаниях человека<sup>51</sup>.

По **Георгу Боре**, в отличие от Гоббса, Локк рассматривает людей как обладающих позитивной природой, которая содержит инстинкты социального блага и способность рассуждать. Поскольку наша природа позитивна, мы должны позволить себе и другим свободу развивать эту природу. По этой причине каждый из нас должен отказаться от некоторой степени свободы, чтобы другие также могли свободно развивать свой потенциал.

<sup>49</sup> См.: Шабельников В.К. Психология души: учебное пособие. М., 2003. С. 219–220.

<sup>50</sup> См.: Лихи Т. История современной психологии. М.–СПб., 2003. С. 55.

<sup>51</sup> Там же. С. 55–56.

Законы создаются не для того, чтобы удержать нас от уничтожения друг друга, а для того, чтобы позволить нам выразить нашу положительную, рациональную природу. Таким образом, правительство является законным только в том случае, если его законы способствуют тому, что такова наша природа – быть свободными и рациональными.

«Утверждая, что не существует врожденных идей, он также готовит почву для двух будущих аргументов, подхваченных Беркли и Юмом. Во-первых, он замечает, что, если мы пытаемся найти материю, мы не видим ничего, кроме качеств, которые мы приписываем материи, но никогда не видим самой материи. Идея материи не эмпирическая! Это будет разработано Беркли.

Во-вторых, он замечает, что если мы хотим найти ум, то все, что мы видим, это качества, которые мы приписываем уму. Никогда эмпирически мы не видим разума вообще! Это будет разработано Юмом.

Однако Локк не делает скачков, которые будут делать Беркли и Юм. Он слишком практичен для этого. Он говорит, что мы, без сомнения, правы, веря в материю и разум. Жизнь имеет мало смысла без них. И все же они не поддаются эмпирической проверке. Его иногда называют метафизическим агностиком. Он считает, что есть разум и материя (и что они каким-то образом взаимодействуют), но никто не может доказать их существование.

Идеи Локка были с энтузиазмом приняты французскими философами, а также английскими (и американскими) мыслителями. Они превратят его в революционера, а его философию человеческой природы в Сенсационизм и Механицизм»<sup>52</sup>.

По **Р.А. Абдурахманову**, основные психологически значимые идеи Дж. Локка следующие<sup>53</sup>:

- выступал против концепции врожденных идей Платона и Декарта; ребенок никогда не узнает, что  $3 + 4$  есть 7, пока не научится считать до семи и не узнает, что такое идея равенства чисел. Душа при рождении есть чистая доска (*tabula rasa*);

- считал, что нравственные принципы, как и идея Бога, появляются в процессе развития человечества. Для доказательства приводил в пример сохранившиеся в некоторых племенах аборигенов обычаи пожирать врагов, убивать старых родителей, пожирать собственных слабых детей;

- все идеи человека возникают из опыта;

- опыт имеет два источника: 1) внешний – «ощущения» и 2) внутренний – «восприятие действий ума» (или «рефлексию»); ощущения дают человеку простые идеи (например, «белый», «боль», «сладкий» и т.д.), а рефлексия – сложные (например, «сомнение», «вера», «любовь»); сложные идеи возникают на основе операций сравнения, абстрагирования (т.е. выделение идей, повторяющихся во всех изучаемых объектах), обобщения простых идей или качеств;

- вводит понятие «ассоциации» как соединения идей («Опыт о человеческом разуме» – § 4 «Об ассоциации идей»); считал, что ассоциации не основаны на разуме, и, следовательно, вредны для человека; ассоциациями объяснял существующие у людей предрассудки и предубеждения;

- все психические процессы невозможны без их осознания;

- в эпоху жестокой борьбы между кальвинистами (приверженцами одной из ветвей протестантизма, основанной французом Жаном Кальвином) и католиками в Англии призывал к веротерпимости и защищал свободу совести.

Подобно Бентаму, пишет **Б. Рассел**, Локк был очень доброжелательным человеком, который, однако, считал, что каждого человека (включая и его самого) побуждать к действиям должно единственно желание своего собственного счастья или удовольствия. Несколько цитат поясняют это положение: «Вещи бывают добром и злом исключительно с точки зрения удовольствия и страданий. Добром мы называем, что может причинить или увеличить удовольствие, уменьшить страдания». «Что двигает желанием? Я отвечу – счастье, и только оно».

<sup>52</sup> См.: Voeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 118–119.

<sup>53</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 66–67.

«Счастье в своем полном объеме есть наивысшее наслаждение, к которому мы способны».

«Необходимость преследовать истинное счастье есть основание всякой свободы».

«Предпочтение порока добродетели есть очевидное ложное суждение».

«Управление своими страстями есть истинное развитие свободы».

По-видимому, последнее из этих утверждений зависит от теории вознаграждения и наказания на том свете. Бог ниспослал определенные нравственные правила; те, которые им следуют, пойдут на небо, а которые решатся их нарушить, рискуют пойти в ад. Поэтому человек, благоразумно пользующийся удовольствиями, будет добродетельным<sup>54</sup>.

Локк утверждает, что свобода основана на необходимости достижения истинного счастья и на управлении нашими страстями. Это мнение он вывел из своей теории о том, что личные и общественные интересы в конце концов совпадают, хотя и не обязательно в каждый отдельный период. Из этой теории следует, что данное сообщество граждан, в одинаковой степени и набожных, и благоразумных, будет действовать, обладая свободой, таким образом, чтобы достигнуть общего блага. Не будет нужды в том, чтобы они сдерживались человеческими законами, так как для этого будет достаточно божественных законов. До сих пор добродетельный человек, которого уговаривают стать разбойником, говорит себе: «Я мог бы избежать человеческого суда, но я не смог бы избежать наказания от руки Божественного Судьи». Соответственно, он откажется от своих нечестивых планов и будет жить так же добродетельно, как если бы он был уверен, что его может поймать полиция. Поэтому юридическая свобода полностью возможна только там, где благоразумие и набожность совпадают и имеют всеобщее распространение; где-нибудь в другом месте ограничения, налагаемые уголовным правом, обязательны.

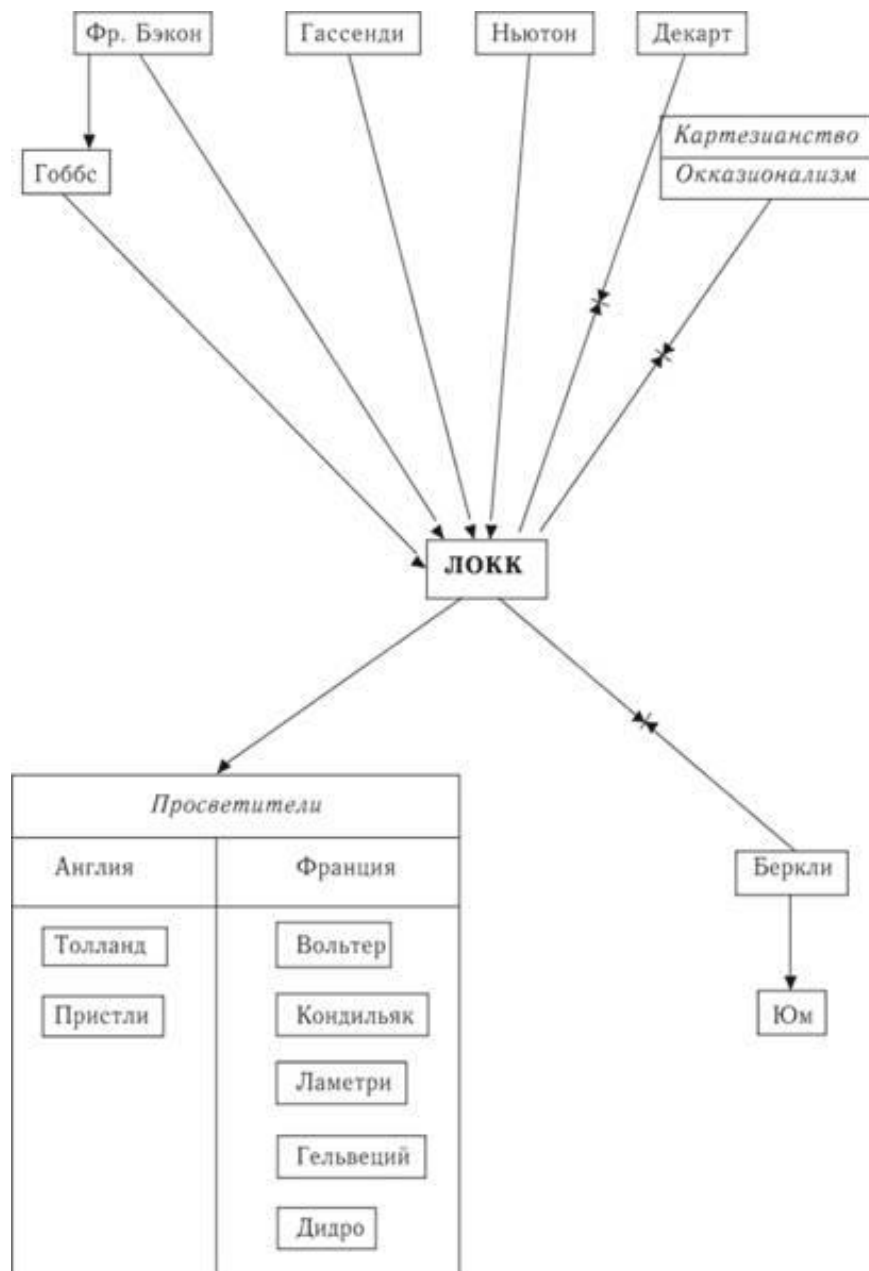
Локк неоднократно утверждает, что мораль поддается обоснованию, но он не развивает этой идеи так полно, как было бы желательно. Приведем наиболее важный в этом отношении отрывок: «Нравственность доказуема через доводы. Идея верховного существа бесконечной силы, благодати и мудрости, которым мы созданы и от которого зависим, и идея человека как существа понимающего, разумного при той ясности, какой эти идеи у нас отличаются, могли бы, на мой взгляд, в случае надлежащего рассмотрения и следования им дать нашим обязанностям и правилам поведения основания, способные поставить нравственность в ряд доказуемых наук; и я не сомневаюсь, что при этом можно было бы установить мерил добра и зла, исходя из самоочевидных положений путем выводов столь же необходимых, сколь и бесспорных, как выводы в математике, установить их для всякого, кто займется нравственностью с тем же беспристрастием и вниманием, с каким он занимается науками математическими. Отношение других модусов может быть воспринято с такой же достоверностью, как отношение модусов числа и протяженности; и я не вижу, почему бы другие модусы не могли быть доказуемы, если бы подумали о надлежащих методах изучения и прослеживания их соответствия или несоответствия. Положение «Где нет собственности, там нет и несправедливости» столь же достоверно, как и любое доказательство у Евклида: ибо если идея собственности есть право на какую-нибудь вещь, а идея, которой дано название «несправедливость», есть посягательство на это право или нарушение его, то ясно, что, коль скоро эти идеи установлены таким образом и связаны с указанными названиями, я могу познать истинность этого положения так же достоверно, как и того, что три угла треугольника равны двум прямым. Еще пример: «Никакое государство не дает полной свободы». Если идея государства есть устройство общества по определенным правилам или законам, которые требуют, чтобы их соблюдали, а идея полной свободы заключается для каждого в том, чтобы делать, что ему угодно, то я могу быть уверенным в истине этого положения не менее, чем в истине любого положения в математике»<sup>55</sup>.

Учение Локка, отмечает **Г.В. Гриненко**, находится у истоков всей философии просветителей, именно его чаще всего называют **первым просветителем**. Учение Локка также послужило

<sup>54</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 563.

<sup>55</sup> Там же. С. 564–565.

основой дальнейшего развития сенсуализма в философии. Кроме того, необходимо отметить, что его учение о правах человека способствовало становлению **идеологии либерализма**<sup>56</sup>.



**Локк: истоки и влияние**

<sup>56</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 329.

## ТЕМА 6. ЗАРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ АССОЦИАТИВНОЙ ПСИХОЛОГИИ

### Учебные вопросы:

1. Появление ассоциативной психологии. Субъективно-психологическая концепция Д. Беркли.
2. Субъективно-идеалистическое учение об ассоциациях Д. Юма.
3. Д. Гартли как основатель ассоциативной психологии. структура психики. Теория рефлекса Д. Гартли.
4. Философско-психологические взгляды Дж. Милля и Т. Брауна.

**1.** Ассоцианизм, или **ассоциативная психология**, появился как самостоятельное направление в XVIII в. Эта школа положила **начало выделению психологии в самостоятельную, независимую от философии науку**, имеющую собственный предмет и тезис. В русле ассоцианизма изменилась и ориентация психологии с философской на естественнонаучную методологию, а также начались поиски объективного метода исследования и становление **экспериментальной психологии**.

**Термин «ассоцианизм» был введён Локком**, а само понятие использовалось еще **Аристотелем**, который разработал и **первые законы ассоциаций**. Затем, уже в Новое время, это понятие вернулось в психологию, однако ассоциации Декарт и Лейбниц трактовали, в отличие от Аристотеля, не столько как механизмы переработки информации, сколько как мешающие истинному пониманию вещей феномены.

Некоторые вопросы ассоциативной психологии разрабатывались в трудах Бонне, Беркли и Юма, однако появление ассоцианизма как психологической школы связано с именем **Д. Гартли**, построившего на механизме ассоциативной переработки свою психологическую теорию<sup>1</sup>.

**Ассоциативная психология**, отмечают **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, – направление, доминировавшее в английской философии и психологии с конца XVII до начала XX в. Теоретические основания ассоцианизма можно усматривать в концепциях Дж. Локка и И. Ньютона, первый из которых определил ощущение как начальную форму бытия психического и сформулировал определение ассоциации, а с помощью законов механики другие представители ассоциативной психологии пытались объяснить взаимодействие психических феноменов. Очевидно, что принципы ассоциативной связи психических феноменов были известны еще со времен Античности, но при этом они не становились основным объяснительным принципом связи элементов сознания, а вводились как дополнительные и понимались как противоположные деятельности основных мыслительных операций. Впервые в ассоциативной психологии ассоциация стала универсальным принципом объяснения связи элементов сознания между собой, а также между сознанием и нервной системой. Механистичность понимания человека и его психологии представителями школы ассоцианизма давала определенный выход в сферу объективного знания о человеке и попыток поразмышлять над практическим применением психологического знания. Поскольку большинство первых представителей ассоциативной психологии были так или иначе связаны с церковью, то все достижения этого научного направления они видели применимыми для усовершенствования морального состояния человечества. Несмотря на общий принцип, есть ряд различий в концепциях представителей ассоциативной психологии, которых условно можно разделить на сторонников рассмотрения замкнутого внутри себя сознания в качестве предмета психологии и приверженцев естественнонаучных взглядов в психологии. К первому лагерю принадлежат ранние ассоцианисты: Дж. Беркли, Д. Юм и Дж. Милль, которые рассматривали сознание без опоры на нервные процессы и склонялись к описанию ассоциации в качестве внутреннего закона психической жизни. Ко вторым можно отнести Д. Гартли, Дж. С. Милля, А. Бэна и Г. Спенсера. В их концепциях отчетливо прослеживается связь нервной системы и психических процессов, а также

<sup>1</sup> См.: Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 122–130.

объяснение ассоциаций элементов сознания ассоциативным сочетанием нервных процессов, поскольку предположить разумную активность, имманентную нервной системе, довольно сложно. Тем не менее, преодолевая концептуальные противоречия, ассоциативная психология демонстрирует поступательность развития научной мысли в течение двух веков. Стоит отметить, что ученых, внесших вклад в развитие ассоциативной психологии, значительно больше, и упомянутые в этом разделе теории ассоцианистов наиболее ярко иллюстрируют данное направление психологии<sup>2</sup>.

По А.В. Морозову, XVII в. ознаменовал новый этап в развитии психологических учений, что нашло воплощение в основных принципах ассоцианизма, явно или неявно присутствовавших в разнообразных теориях XVIII и XIX столетий.

Эти теории могли быть идеалистическими (Дж. Беркли) или материалистическими – Дэйвид Гартли (1705–1757 гг.), рассматривать проблемы математического обоснования психологии (И.Ф. Гербарт) или обсуждать проблемы наследственной памяти – Герберт Спенсер (1820–1903 гг.), быть сугубо философскими (Д. Юм) или выходить в практику – Джеймс Милль (1773–1836 гг.), – несмотря на огромное разнообразие подходов, основные принципы ассоцианизма, заложенные в XVII в., определяли главные черты психологически ориентированных концепций.

Попробуем их зафиксировать:

- 1) Душа понимается как сознание (в его «познавательном» аспекте в первую очередь).
- 2) В основе душевной жизни лежат простые элементы (те самые «простые части», которые призывал искать Декарт).
- 3) Эти элементы носят чувственный характер (образы ощущений).
- 4) Более сложные образования возникают как «сложение» более простых на основе принципа ассоциации.

5) Источник знаний о душе – самонаблюдение; наблюдая, «отслеживая» изменения своего внутреннего мира, исследователь непосредственно обращен к реальности душевной жизни и вправе выносить о ней суждения; чужая же душевная жизнь оказывается недоступной для анализа, хотя предполагается, что законы душевной жизни едины<sup>3</sup>.

Теоретико-познавательное направление ассоциативной психологии, отмечает **М. Дессуар**, ставит себе целью заменить поколебленную закономерность внешнего мира правильностями в соединениях представлений. XVIII веку казалось само собой разумеющимся, что воображение, приемлющее, связывающее и вообще видоизменяющее представления, действует всегда одинаковым образом и благодаря своему постоянству снимает с философа заботу о независимом порядке действительности. Когда при разработке ассоциативной психологии и логические связи, например отношение посылок к заключению, причислили к ассоциациям, тогда подчеркивали, что самое убедительное заключение есть не что иное, как цепь и связь понятий. Так как результаты умозаключений вырастают на почве чисто психологических правильностей, то им вовсе не должен необходимо соответствовать объективный факт. Такого рода понимание никогда не возникло бы, если бы до этого – приблизительно со времени Галилея – не начался переворот в области естественных наук. Миросозерцание вообще обратилось от понятий к законам, и вот это-то обстоятельство отразилось на нашей науке. Теперь, когда за истинно сущее почитались уже не метафизические субстанции, а закономерноеобразие процессов, и наука, объясняющая душевную жизнь, вынуждена была заменить общие понятия связностью и правильностью душевных явлений. Так случилось, что теперь не только акты высшего порядка объясняли правильными соотношениями элементарных содержаний, но вообще с большим усердием пытались установить единый закон душевной жизни, тогда как прежняя психология часто считала свою задачу выполненной в том случае, если ей удавалось установить понятия классов и дать их определения<sup>4</sup>.

Английский философ **Джордж Беркли** (1685–1753 гг.) положил в основу своей концепции положения Локка о ведущей роли ощущений в формировании понятий. Отбросив идею о связи ощущений с внешним миром, Беркли во главу угла поставил понятие о внутреннем

<sup>2</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 147–148.

<sup>3</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 86–87.

<sup>4</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 102–103.

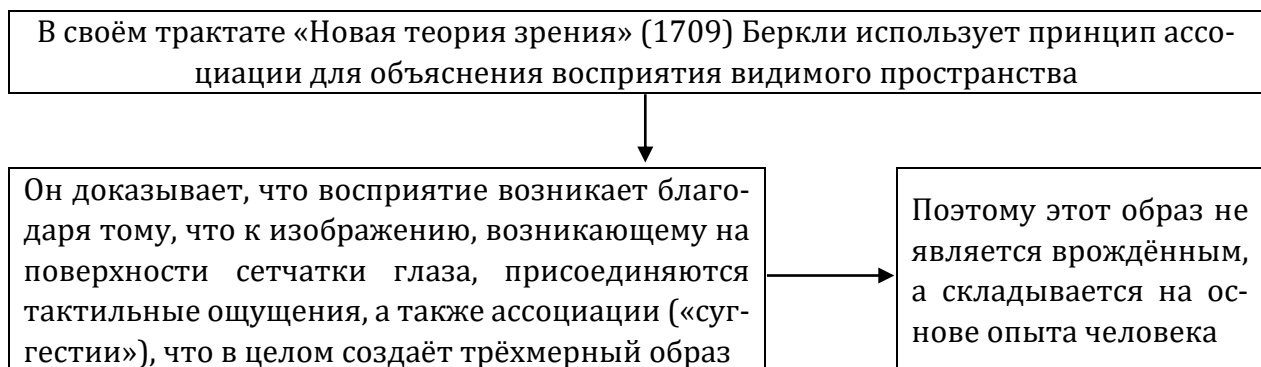
опыте, став родоначальником крайней формы субъективно-идеалистического воззрения на внешний мир и психическую жизнь. Его формула познания гласила: «Быть значит быть в восприятии» («Быть – значит восприниматься»), т.е. то, что люди принимают как независимые от сознания вещи, есть не что иное, как комплекс их внутренних ощущений (по терминологии Беркли, «идей»), которые никак не отражают состояние внешнего мира. Пока человеку кажется, что он видит или слышит какой-то объект, он реально существует, но стоит закрыть глаза – пропадает не только ощущение, но и объект<sup>5</sup>.

Опровергнув разделение опыта на внешний и внутренний, Д.Беркли понимал под «опытом» чувственные впечатления субъекта, имеющие основания только в нём самом, но ни в чём внешнем.

Понятия об опыте в различных философских контекстах меняло свой облик. Согласно Дж. Беркли, **опыт** – это непосредственно испытываемые субъектом ощущения: зрительные, мышечные, осязательные и др. В своём труде «Опыт новой точки зрения» Беркли детально проанализировал чувственные элементы, из которых складывается образ геометрического пространства как вместилища всех тел.

По Беркли пространство – продукт взаимодействия ощущений. Одни ощущения (например, зрительные), связаны с другими (например, осязательными), и весь этот комплекс ощущений люди считают вещью, данной им независимо от сознания.

Этот вывод неотвратимо склонил к **солипсизму** (от лат. «солус» – единственный и «ипсе» – сам) – к отрицанию любого бытия, кроме собственного сознания. Чтобы выбраться из этой ловушки и объяснить, почему у различных субъектов возникают восприятия одних и тех же внешних объектов, Беркли призывал к особому божественному сознанию, которым наделены все люди<sup>6</sup>.



В своем анализе зрительного восприятия Беркли указал, в частности, на участие осязательных ощущений в построении образа трехмерного пространства. В «Трактате о началах человеческого знания» (1710 г.) он утверждал, что внешний мир не существует независимо от восприятий и мышления: бытие вещей состоит в их воспринимаемости.

**Психологии восприятия** Беркли посвятил трактат «Опыт новой теории зрения» (1709 г.). В нем он использовал принцип ассоциации, чтобы объяснить восприятие видимого пространства. Обращаясь к поверхности сетчатой оболочки глаза, можно понять, как возникает образ двух измерений пространства – вертикального и горизонтального, но необъяснимо восприятие глубины, дистанции, на которую отстоит зримое субъектом. Это восприятие возникает благодаря тому, что к сетчатому изображению присоединяются тактильные ощущения и возникает, благодаря ассоциации (Беркли называл ее «суггестией»), трехмерный образ. Стало быть, этот образ не является врожденным. Он складывается благодаря опыту. С этих же позиций Беркли проанализировал другие компоненты процесса построения зрительного восприятия.

<sup>5</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 154–155; Boeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 119–120.

<sup>6</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 84; Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 249–255; История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 336–341.

Отношения между зрительными и осязательными ощущениями рассмотрены и другой работе Беркли – «Принципы человеческого познания» (1710). Он говорит о том, что психические явления связаны между собой не причинными, а символическими знаковыми отношениями. Одно служит знаком другого. Огонь при сближении с ним не причина боли, а знак, предупреждающий о ней. Но одним знаком мы можем предупреждать другие и это достаточно, чтобы правильно вести себя. Таким образом, ощущения, если и не дают истинных знаний о внешнем мире, во всяком случае, помогают нам выстраивать поведение, т.е. имеют прагматическую значимость<sup>7</sup>.

**Джордж Беркли** родился и получил образование в Ирландии. Будучи глубоко религиозным человеком, он был посвящен в сан дьякона англиканской церкви в возрасте 24 лет. Вскоре после этого он опубликовал две философские работы, оказавшие большое влияние на развитие психологии – «Новая точка зрения» (*An Assay Towards a New Theory of Vision*, 1709) и «Трактат о принципах человеческих знаний» (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710). Однако, можно сказать, что на этом его вклад в психологию и закончился.

«Беркли, – отмечает **Томас Лихи**, – подобно Декарту и Локку, хотел поставить философию на новые, надежные основы; но как религиозный человек он опасался, что ньютоновский материализм ставит под угрозу веру в Бога. Он восхищался Локком и верил, что Локк выбрал правильный путь к знанию. Однако Беркли увидел, что картезианско-локковская система идей открыла дверь скептицизму. Локк и Декарт верили в существование "реальных" объектов, которые вызывают наше восприятие, но Беркли видел, что их вера на самом деле была вопросом неоправданной веры. Существование ставит под сомнение привлекательное предположение о том, что идеи в сознании просто отражают объекты в мире. Скептик может спросить, откуда мы знаем, что идеи, предполагаемые копии объектов, вообще в каком-либо отношении похожи на свои оригиналы. Возможно, мир полностью, а не частично отличается от мира сознания. Беркли предпринял смелый шаг, заявив, что идеи вообще не являются копиями чего-либо. Они, а не вещи, были конечной реальностью. Беркли полагал, что вызов скептиков проистекает из другого допущения, которое мы все делаем, что материя, вещи, существуют отдельно от нашего восприятия их. Например, когда я сижу здесь и обрабатываю текст, я знаю, что мой компьютер существует, потому что я вижу и чувствую его. Но когда я выхожу из комнаты, какие у меня есть основания утверждать, что компьютер все еще существует? Все, что я могу сказать, это то, что если бы я вернулся, я бы увидел это, или если кто-то другой будет искать это, он или она увидит это. В конечном счете, таким образом, я знаю, что компьютер существует, только когда я или кто-то другой видит его. Более решительно Беркли утверждал, что компьютер существует только тогда, когда он воспринимается. Знаменитым девизом Беркли было "Esse est percipi" (Существовать – значит быть воспринятым). Таким образом, Беркли опроверг скептицизм поразительно простым утверждением. Локк сказал, что все, что мы знаем, – это наши идеи. Беркли добавил, что, следовательно, идеи – это все, что существует»<sup>8</sup>.

Беркли много путешествовал по Европе, переменял множество различных занятий, включая и преподавание в Тринити колледж в Дублине. Однажды на званом обеде он разговорился с некой дамой. Спустя некоторое время дама преподнесла ему в дар весьма значительную сумму денег, что позволило Беркли в итоге обрести финансовую независимость. Он посетил Соединенные Штаты, провел три года в Ньюпорте и Род-Айленде. Уезжая, он подарил свой дом и библиотеку Йельскому университету. В последние годы жизни он занимал пост епископа г. Клойна. После смерти тело Беркли, в соответствии с его волей, оставалось не погребенным в постели до тех пор, пока не начало разлагаться. Он полагал, что это – единственный надежный признак смерти, ему вовсе не хотелось быть похороненным заживо.

**Джордж Беркли** (англ. George Berkeley, 1685–1753), пишут **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, – английский философ, священник. Беркли родился около Томастауна в ирландском графстве Килкенни, был старшим из семи детей мелкопоместного дворянина, англичанина Уильяма Беркли. Стоит отметить, что, несмотря на английские корни, Джордж всегда считал себя ирландцем. Образование он получил в местном колледже и в Тринити-колледже (колледже Святой Троицы) в Дублине. В 1704 г. Беркли получил степень бакалавра искусств, в 1707 г. – звание

<sup>7</sup>См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 122–124; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 202, 221–223, 328, 425.

<sup>8</sup>Цит. по: Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 159–160.



научного сотрудника и начал преподавать в колледже, в котором учился. К этому же времени относится анонимная публикация его первых научных работ в области математики.

В 1710 г. он принимает сан священника и, как утверждают исследователи его творчества, начинает работать над своей философской системой. Одна за другой, начиная с этого момента, выходят его работы, посвященные различным областям научного знания. В 1713 г. Беркли переезжает в Лондон, где благодаря философским работам, а также личным качествам – обаянию и остроумию, быстро становится принятым в высшем свете. В течение следующих восьми лет он часто бывает в Италии, сначала в должности капеллана графа Петерборо, а потом как гувернер его детей<sup>9</sup>.

По возвращении в Лондон в 1721 г. Беркли был назначен придворным проповедником наместника ирландского герцога Грегтона, немногим позднее его произвели в деканы (окружной священник) города Дерри. Тогда же Беркли получил крупное наследство и решил на эти деньги организовать миссионерскую школу на Бермудских островах для обращения индейцев в христианство. В 1728 г. он уезжает на Род-Айленд для осуществления своего плана. К сожалению, без финансовой поддержки английского правительства миссию пришлось вскоре свернуть. Тем не менее, его деятельность в Северной Америке не прошла бесследно, в его честь в 1878 г. был назван город в Калифорнии, известный как научный центр и славящийся своим университетом. В епископальной книге США имя Беркли внесено в церковный календарь (16 июня).

Вернувшись в Лондон, он активно занимается попечительской деятельностью, в 1739 г. становится управителем Воспитательного дома. Сам Беркли был женат, у него было семь детей, он был счастлив в браке. В 1752 г. он отходит от дел и переезжает в Оксфорд, где живет у сына до самой смерти.

Беркли любил называть себя веселым прелатом, и кроме фразы «Esse est percipi» (Быть, значит быть в восприятии) широкой аудитории он известен как автор афоризмов и некоторых стихотворений, например посвященного дегтярной настойке: «Пить или не пить? Вот в чем вопрос».

**Основные труды:** «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о принципах человеческого знания» (1710), «Пассивное повиновение» (1712), «Алсифрон, или Мелкий философ» (1732), «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» (1744)<sup>10</sup>.

Слава Беркли, или, по крайней мере, его имя – живы в Соединенных Штатах до сих пор. В 1855 году преподобный **Генри Дюран**, священник из Йела, основал школу в Калифорнии. Он назвал ее именем Беркли в память о славном епископе, а может, в честь одной из его поэм под названием «По поводу перспективы развития искусств и образования в Америке», в которой содержатся такие часто цитируемые строки: «**Путь империи лежит на запад**»<sup>11</sup>.

**Р.А. Абдурахманов** отмечает, что Джордж Беркли (1685–1753) – это епископ англиканской церкви в Ирландии, философ, математик, (физиолог, экономист. Беркли разделял идеи Локка о роли ощущений как источнике опыта, но при этом отрицал объективность отражения материального мира в ощущениях. Для психологии представляет интерес его исследование зрительного восприятия, результаты которого были изложены в трактате «Опыт новой теории зрения»:

- бывшие от рождения слепые люди, прозревая, не различают расстояния (как, впрочем, и новорожденные), поскольку восприятие пространства формируется на основе ассоциации, т.е. взаимосвязи воспринимаемого образа предмета с уровнем мышечного напряжения глаз, углом поворота глаз и яркостью объекта. К этому добавляются ассоциации а) между образом предмета и перемещением до него, б) между образом предмета и осязанием его.

Все эти ассоциации и позволяют сформироваться восприятию пространства<sup>12</sup>.

Беркли полностью принимал тезис Локка о том, что все наши знания о внешнем мире происходят из опыта, но отвергал различие первичных и вторичных качеств. По мнению Беркли, все качества – вторичные. Все знания являются достоянием человека, представляют

<sup>9</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 148.

<sup>10</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 149; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 318–324.

<sup>11</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 56–57.

<sup>12</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 69–70.

собой функцию опыта. Через несколько лет его позиция получила название **ментализма**, что подчеркивает то обстоятельство, что для Беркли весь мир представляет собой не более чем некое субъективное, психическое явление.

**Ментализм** – воззрение, согласно которому все знания есть функции психических процессов. Это означает, что весь процесс познания зависит от воспринимающего мир человека, носителя опыта.

Он утверждал: **esse est percipi**, что в переводе с латинского означает «быть – значит быть в восприятии». Нам недоступны истинные характеристики внешнего, объективного мира, поскольку все, что мы о нем можем знать, – это наше восприятие. Но поскольку восприятия – внутренние ощущения человека и потому субъективны, они не могут с достоверностью считаться отражением внешнего, объективного мира. То, что мы называем объектом, – не что иное, как сочетание различных ощущений в один целостный комплекс, который привычка впоследствии закрепляет как единое целое. Таким образом, по Беркли, чувственный мир есть не более чем сочетание различных ощущений.<sup>13</sup>

Нет ни одной материальной субстанции, в существовании которой мы можем быть в достаточной мере уверены, поскольку, если отвлечься от всех ощущений, не остается ровным счетом ничего. Вне ощущений не существует цвета. Равным образом вне ощущения формы или движения нет ни формы, ни движения.

Беркли не утверждал, что физические объекты в действительности существуют только в то время, когда их кто – либо воспринимает. Его позиция состоит в следующем: поскольку весь наш опыт существует внутри нас и неотделим от ощущений, то у нас нет достаточно надежного доступа к объективным характеристикам предметов внешнего мира. Мы можем с достоверностью полагаться только на собственные ощущения.

Беркли признавал, что некоторые впечатления обладают определенной независимостью, стабильностью и согласованностью, поэтому ему необходимо было найти объясняющий это обстоятельство фактор. Выход был найден при помощи введения в предложенную схему понятия Бога (поскольку Беркли был все же священником). Бог воспринимает все, что происходит в мире. Если где-нибудь в лесу упадет дерево (такова старинная загадка) и не будет никого, кто мог бы услышать это, то звук все же будет существовать, потому что есть Бог, который всегда все слышит.

**Взаимосвязь ощущений.** Для объяснения процесса познания Беркли использовал теорию ассоциаций. Наши знания преимущественным образом есть сочетания взаимосвязанных простых идей, отдельных психических элементов. То есть сложные представления представляют собой комбинации ряда простых, возникающих благодаря имеющимся у нас органам чувств. Этот момент Беркли рассматривает в своем труде «Новая точка зрения» (An Essay Towards a New Theory of Vision). *«Сидя в моем рабочем кабинете, я слышу, что вдоль улицы едет карета: я смотрю в окно и вижу ее: выхожу и сажусь в нее. Так. повседневная речь склоняет каждую думать, что он слышал, видел и осязал одну и ту же вещь, а именно карету. Тем не менее на самом деле идея, вводимые каждым отдельным чувством, совершенно различны и независимы друг от друга; но так как они постоянно наблюдаются вместе, то и высказываются как бы об одной и той же вещи»<sup>14</sup>.*

Сложное представление кареты состоит из звука ее колес по булыжной мостовой, ощущения прочности ее корпуса, свежего запаха кожаных сидений и зрительного образа ее внешнего вида. Наше сознание конструирует сложное восприятие, соединяя между собой базовые психические строительные блоки – простые представления. Причем механическая аналогия и использование терминов «конструирует» и «строительные блоки» в данном случае не случайны<sup>15</sup>.

Беркли использует **идею ассоциаций** для объяснения так называемого глубинного, пространственного зрения. Он исследует то, каким образом мы воспринимаем третье измерение, если принять во внимание, что человеческий глаз способен воспринимать лишь два

<sup>13</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 57.

<sup>14</sup> Там же. С. 58.

<sup>15</sup> Там же. С. 57–58.

измерения. С его точки зрения, мы воспринимаем трехмерные изображения благодаря предшествующему опыту, проводя ассоциации данного ощущения с другими зрительными ощущениями, которые мы имели прежде, рассматривая этот предмет с различных расстояний. Иными словами, продолжительный опыт рассматривания данного предмета с различных сторон и на различном расстоянии накладывается на непосредственные ощущения, вызываемые сокращениями глазных мускулов. Все это в совокупности дает нам ощущение глубины восприятия. Таким образом, по Беркли, трехмерное восприятие объекта – не элементарное восприятие, а ассоциативное и многоплановое, которое усваивается нами в процессе научения.

В этом произведении Беркли пытается дать объяснение чисто психологических явлений на основе представления об ассоциативных ощущениях. Таким образом, он примыкает к растущей ассоцианистской волне в эмпирической философии. Его объяснение глубинного зрения в значительной мере предвосхитило современные представления об аккомодации и конвергенции<sup>16</sup>.

В трактате «Новая теория зрения», отмечают С.А. Векилова и С.А. Безгодова, Беркли доказывал, что восприятие пространства связано с одновременным механическим совпадением нескольких ощущений – зрения, осязания и движения. Изначально эти ощущения разделены, но опыт нам всегда предъясняет наличие этой связи, рождая определенные образы в нашем сознании. С точки зрения оптики человек должен был бы видеть мир иначе, но ассоциативное совпадение ощущений рисует нам субъективную картину мира, которая в некотором смысле индивидуальна для каждого. Беркли подчеркивает в этой связи иллюзии восприятия, например, яркие объекты кажутся нам ближе и больше, чем тусклые. Способность соединять идеи разных ощущений дана нам для удовольствия и удобства жизни. Впоследствии подобные идеи будет высказывать Г. фон Гельмгольц, описывая ощущения в «теории символов» и утверждая, что наши ощущения не столько отражают объективный мир, сколько представляют нам тот мир, в котором мы можем существовать в большей или меньшей мере адаптивно<sup>17</sup>.

На основе образов ощущений складываются обобщенные образы восприятия, памяти и мышления. Беркли **разделяет образы ощущений и образы воображения** по признакам четкости, постоянства и порядка. Образы ощущений четче, более постоянны и упорядоченнее образов, создаваемых нашей волей, поскольку созданы волей Бога. Они более реальны, чем идеи человеческого ума, потому что созданы более могущественным и мудрым духом и запечатлеваются в нас по созданным им же законам. По этой же причине Беркли утверждает истинность образов наших ощущений. При отбрасывании изменчивых свойств объектов, познанных опытным путем, формируются обобщенные идеи (простые, лишённые частных признаков), т.е. понятия. Понятия, полученные путем абстрагирования, используются человеком не столько для процесса познания, сколько для передачи опыта. Беркли отрицает существование априорных абстрактных идей вне сознания человека, а утверждает, что есть только обобщения, полученные в результате опыта ощущения и опыта абстрагирования. «Для всякого, кто обозревает объекты человеческого познания, очевидно, что они представляют из себя либо идеи (ideas), действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Например, наблюдают соединенными вместе (to go together) определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, – признают это за отдельную вещь и обозначают словом яблоко. Кроме того, понятие предназначено не только для передачи информации, но оно в ассоциативной связи с чувствами выполняет побудительную функцию как относительно самого человека, так и относительно других людей. Например, мы, подтверждая свои слова, приводим цитату известного философа, чувство уважения к его мнению побуждает собеседника согласиться с нашим мнением. Так Беркли выводит один из законов социального влияния, используемый и по сей день<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 58–59; Лихи Т. История современной психологии. СПб., 2003. С. 56.

<sup>17</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 150.

<sup>18</sup> Там же. С. 150–151.

Познание человеческого духа невозможно по законам естественных наук, а может осуществляться только путем интроспекции. Познание другого духа происходит благодаря связующему души людей Богом. «Человеческий дух или человеческая личность не воспринимается в ощущении, так как он не есть идея; следовательно, когда мы видим цвет, величину, фигуру и движения человека, то мы воспринимаем только известные ощущения, или идеи, в нашем собственном духе, а так как они представляются нашему взору во многих отдельных группах, то они служат нам для обозначения существования конечных и созданных духов, подобных нам самим»<sup>19</sup>.

В заключение стоит отметить, что Беркли, описывая закономерности деятельности души, вводит принцип ассоциации как механическое совпадение психических актов (ощущений, переживаний, желаний), а соответственно, через ассоциацию функций – ассоциацию идей как их производных.

**Психологии восприятия** Дж. Беркли посвятил трактат «Опыт новой теории зрения» (1709). В нем он использовал принцип ассоциации, чтобы объяснить восприятие видимого пространства. Обращаясь к поверхности сетчатой оболочки глаза, можно понять, как возникает образ двух измерений пространства – вертикального и горизонтального, но необъяснимо восприятие глубины, дистанции, на которую отстоит зримое субъектом. Это восприятие возникает благодаря тому, что к сетчатому изображению присоединяются тактильные ощущения и возникает, благодаря ассоциации (Беркли называл ее «суггестией»), трехмерный образ. Стало быть, этот образ не является врожденным. Он складывается благодаря опыту. С этих же позиций Беркли проанализировал другие компоненты процесса построения зрительного восприятия. Концепция Беркли стала прообразом многих субъективно-идеалистических направлений в западной психологии, породив в том числе всю кантианскую линию в философии. Именем Беркли назван приморский город в США, где находится Калифорнийский университет<sup>20</sup>.

Беркли, отмечает **Г.Л. Ильин**, был непоследователен в своих взглядах. Не признавая существования объективного мира, материи, он в то же время признавал существование Бога. Его учение можно охарактеризовать как субъективный идеализм. (В объективном идеализме, основателем которого считается Платон, идеи считаются находящимися вне субъекта, в субъективном – в самом субъекте.) Он был ярким противником материализма. Философия Беркли отвергала существование материи. Если бы Беркли последовательно проводил свой эмпиризм, то такую субъективистскую позицию можно было бы назвать солипсизмом (буквально – «наедине с самим собою» – точка зрения философа, считающего, что кроме него больше никого и ничего нет)<sup>21</sup>.

Беркли представляют собой выдающийся пример того, как новые картезианские концепции сознания повлекли за собой психологические исследования убеждений, ранее принимавшихся как должное без доказательств. Исходя из здравого смысла, следует признать, что мир существует вне нашего сознания. Но посредством анализа визуального восприятия Беркли бросил вызов этому предположению. Мир сознания имеет три измерения: высоту, ширину и глубину. Однако, как подчеркивает Беркли, визуальное восприятие начинается с плоского двумерного изображения на сетчатке, которое имеет только высоту и ширину. Таким образом, по мере того как кто-либо удаляется от нас, мы чувствуем, что он или она находятся от нас на большем расстоянии, тогда как на сетчатке (сцене картезианского театра) существует всего лишь изображение, которое делается все меньше и меньше.

Беркли утверждал, что третье измерение (глубина) – вторичное сенсорное свойство. Мы делаем выводы о расстоянии до объектов, исходя из информации на визуальном экране (например, на базе линейной перспективы) и из телесных обратных связей, сигнализирующих о деятельности наших глаз. Художники используют источники первого рода на своих холстах для того, чтобы создать иллюзию глубины. Далее, Беркли выступил в качестве психолога и предложил теорию визуального восприятия. Тем не менее он продолжал работать над поразительной философской парадигмой, получившей название имматериализм. Согласно этой концепции, глубина является иллюзией не только на полотнах художников; она иллюзорна и

<sup>19</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 151.

<sup>20</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 53; Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 48–51.

<sup>21</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 163.

на сетчатке глаза. Визуальный опыт, таким образом, имеет два измерения, а третье измерение – психологическая конструкция, построенная из кусочков и фрагментов опыта и объединенная нами в знакомый трехмерный мир сознания. Вера во внешний мир покоится на вере в трехмерное пространство, и Беркли пришел к захватывающему дух заключению, согласно которому мира физических объектов не существует вовсе, а есть лишь мир идей<sup>22</sup>.

Беркли, пишет **Б. Рассел**, был ирландцем и в возрасте 22 лет стал преподавателем колледжа св. Троицы в Дублине. Он был представлен ко двору Свифтом, а Ванесса Свифт оставила ему половину своего состояния. Он составил проект колледжа на Бермудских островах, в целях осуществления которого и поехал в Америку, но, проведя там на Род-Айленде три года (1728–1731), он возвратился на родину и отказался от этого проекта. Он был автором хорошо известных слов: «Развитие империи направлено к западу», – вследствие чего именем Беркли назван городок в Калифорнии. В 1743 году он стал епископом в Клойне. В последующие годы своей жизни он отказался от философии из-за увлечения дегтярной настойкой, которой приписывал чудесные медицинские свойства. Он писал о дегтярной настойке: «Она дает веселье, но не опьяняет», – характеристика, знакомая нам по описанию воздействия чая, данному впоследствии Каупером.

Все его лучшие работы написаны в то время, когда он был еще совсем молодым человеком: «Опыт новой теории зрения» – в 1709 году, «Трактат о принципах человеческого познания» – в 1710 году, «Три разговора между Гиласом и Филонусом» – в 1713 году. Его работы, написанные после 28-летнего возраста, менее значительны. Он весьма привлекательный писатель, обладающий изящным стилем<sup>23</sup>.

Беркли, пишет **И.С. Нарский**, считает, что мир состоит не из ощущений субъекта, а из ощущающих субъектов. Действительность есть множество человеческих душ, то есть духовных субстанций, переживающих свои ощущения. Мир, следовательно, состоит из духов, существование которых заключается в том, что они, эти духи, воспринимают свои перцепции. Быть – для духов значит воспринимать. Перед нами вырисовывается картина своеобразного коллективного солипсизма, в котором нет места для материи, но всюду есть только множество сознаний.

В своем дневнике Беркли еще не проводил качественного различия между душами и находящимися в них ощущениями: и то и другое есть духовное образование, причем душа есть совокупность чувственных идей, то есть ощущений и представлений. Но в «Трактате о началах человеческого знания» он проводит уже четкое различие: идеи и духи – это «два совершенно различных и разнородных разряда, не имеющих между собой ничего общего, кроме названия...»<sup>24</sup>. Идеи (ощущения) не есть духи (субстанции), не есть они и свойства или состояния субстанций. Если Локк различал процесс мышления и его результат, то Беркли разграничивает ощущения и процессы их переживания, осознания в душе. Он изображает ощущения как нечто «внедренное» в души, а души – как «приемники» идей и их «носители».

Таким образом, у самого Беркли, столь усердно громившего понятие материальной субстанции, не только появилось понятие субстанции, правда, иной, духовной, но это понятие приобрело вид столь ненавистной ему, Беркли, «подпорки (support)»: человеческая душа – это субстрат, как бы поддерживающий «на себе» идеи (ощущения). Души и идеи – это качественно различные сущности, и у них различный способ существования: существование идей заключается в том, что их воспринимают (*esse est percipi*), а существование душ состоит в том, что они сами воспринимают (*esse est percipere*).

Невоспринимающая душа есть нечто невозможное, ибо она утрачивает свойственный ей способ существования. Мысль эта, своеобразно истолковывающая принцип «*tabula rasa*» у Локка, не лишена была рационального смысла, но и ее Беркли, как все, что выходило из-под его пера, исказил в идеалистическом духе. Весь чувственный опыт душ Беркли сводит к рефлексии, самонаблюдению. Идеи для каждой души в этом смысле все равно, что врожденные, хотя они и отличаются от самой души по качеству. «...Свое собственное бытие, свое собственное душевное существо, душу, ум или мыслящее начало я, очевидно, познаю с помощью рефлексии»<sup>25</sup>. Но бытие душ состоит в процессах восприятия, и Беркли, в отличие от Локка, не

<sup>22</sup> См.: Лихи Т. История современной психологии. М.–СПб., 2003. С. 56.

<sup>23</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 594.

<sup>24</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 108–109.

<sup>25</sup> Там же. С. 109.

отграничивает в этих процессах форму от содержания. В результате весь опыт- и внешний и внутренний-в принципе одинаково интроспективный, хотя тот же Беркли до этого проводил водораздел между идеями в душах и самими идеями. Как бы то ни было, Беркли стал **отцом идеалистической интроспективной психологии нового времени**, в которой интроспекция как один из приемов познания психики не только допустимых, но и необходимых, была абсолютизирована и превратилась в тормоз объективного исследования<sup>26</sup>.

Когда Беркли набросал свое учение об идеях и душах, со всех сторон его обступили трудности и противоречия. Во-первых, они проистекали из доктринальных соображений христианской религии, во-вторых, из столкновения его учения с фактами окружающей действительности.

У человеческих душ, согласно религиозной догме, должно быть «загробное существование». В чем же оно может заключаться, если оставаться на базисе берклианства, как не в чувственных представлениях о том, что души видели прежде, во время своей земной жизни? В таком случае учение Беркли о душах превращается в своеобразный платонизм, в котором положение об анамнезисе, воспоминаниях душ о своей прошлой жизни, присутствует как бы в «вывороченном наизнанку» виде. Но такое мнение о загробной жизни приличествует исламу с его учением о вещественно-райской жизни, но уже никак не христианской религии...

Более существенная трудность связана с земной жизнью душ. Почему так изменчив поток идей в душах? Что этому причиной, если отрицается существование внешнего мира? Беркли пытается уточнить взаимоотношение душ и комбинаций ощущений следующим образом. Эти комбинации, т. е. чувственные вещи, духовны по содержанию, как и души, в которые они «внедрены», так что они существуют в этом смысле именно в духах и только в них (в отличие от философии Мальбранша, согласно которой вещи существуют реально, хотя в то же время и в боге). Но чувственные вещи не зависят от воли созерцающих их людей, которые не в состоянии произвольно решать, какие вещи они воспринимают, когда у них открыты глаза и уши, и какие вещи воспринимать не намерены и не будут. Значит, заключает Беркли, они не есть свойства душ и порождены внешней, хотя также духовной, силой. «...Вещи, воспринимаемые в ощущениях, могут быть названы внешними по отношению к их происхождению, поскольку они порождаются не изнутри самим духом, а запечатлеваются в нем Духом, отличным от того, который их воспринимает». Впрочем, уже факт не тождественности идей и душ достаточен для того, чтобы называть идеи существующими вне духов (душ): «тела существуют вне духа, то есть они не есть то, что дух, а отличны от него». Итак, идеи находятся и не находятся в душах. Но суть дела ясна: идеи «внедрены» в души и находятся только в духовной среде<sup>27</sup>.

И, наконец, завершим наше изложение материала по философскому и психологическому наследию Дж. Беркли несколькими страницами из учебника **Г.В. Гриненко** «История Философии».

**Биографические сведения.** Джордж Беркли (1685–1753) – английский философ. Родился в Ирландии, окончил Тринити-колледж в Дублине, где изучал математику, философию, логику, классическую литературу. В 1707 г. сам начал преподавать; в 1710 г. уже в сане англиканского священника занял должность профессора в том же колледже. В 1713 г. переехал в Лондон, в 1714–1720 гг. совершил ряд путешествий по Европе, в 1721 г. вернулся в Лондон и вскоре получил докторскую степень. В 1728 г. отправился в Америку с целью создать там колледж для «евангелизации» дикарей; не получив обещанные субсидии в 1731 г., возвращается в Англию. В 1734 г. Беркли был назначен епископом в Клойне (Ирландия), где прожил почти до самой смерти.

Хотя период творческой деятельности Беркли полностью падает на XVIII в., т. е. эпоху Просвещения, самого Беркли нельзя отнести к просветителям.

**Основные труды.** «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о началах человеческого знания» (1710), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713 г.), «Алсифрон, или Мелкий философ» (1732), «Сейрис, или Цель философских размышлений и исследований» (1744).

**Философские воззрения.** Онтология. Философия Беркли представляет собой оригинальную комбинацию объективного и субъективного идеализма: объективного, поскольку творцом реальности признается Бог, и субъективного, поскольку реальным признается

<sup>26</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 109–110.

<sup>27</sup> Там же. С. 110–111.

существование только множества человеческих сознаний (душ). Продолжая идущее от античной философии деление бытия на реальный умопостигаемый мир и иллюзорный, чувственно воспринимаемый, Беркли (как и Лейбниц) отрицает действительное существование материального телесного мира. По утверждению Беркли: «**Существовать – значит быть воспринимаемым**» («Esse est percipi»). Поэтому онтологии как таковой, т.е. учения о бытии, у Беркли, строго говоря, вообще нет<sup>28</sup>.

Концепцию Беркли можно оценить как идеалистический сенсуализм, противопоставленный материалистическому сенсуализму Локка.

Как и Локк, Беркли для характеристики всего содержащегося в нашем сознании использует термин «идея». Все идеи он делит на «внешние» и «внутренние».

#### **Внешние и внутренние идеи**

Виды идей	Внешние	Внутренние
Источник	Приходят в сознание извне, а значит, из органов чувств	Появляются внутри сознания, т.е. являются результатом действия разума
Название	Ощущения	Мысли

Процесс познания идет лишь там, где есть идеи. Но идеи не могут находиться в том, что лишено и чувств, и мышления.

Идеи также делятся на простые и сложные. И то, что мы по привычке называем вещами, есть всего лишь сложные идеи, состоящие из ряда простых (например, идея яблока есть совокупность идей зеленого цвета, округлой формы, яблочного вкуса и т.п.). Все осмысленные слова языка, которыми мы пользуемся, обозначают различные идеи, т.е. нечто, находящееся в нашем сознании, и ничего вне его. Поэтому, когда мы говорим, скажем, о времени или пространстве (протяженности), то необходимо учитывать, что на самом деле мы имеем в виду идеи, находящиеся в нашем сознании. И обосновывая этот тезис, Беркли приводит любопытный аргумент: если бы время существовало вне нашего сознания, то почему тогда время страдания ощущается нами как длящееся долго, а время удовольствия пролетает мгновенно? Аналогично, оценивая протяженность тел, мы имеем дело только со своим субъективным восприятием: удаленные тела кажутся меньше, близкие – больше, когда мы смотрим на них через линзы (очки, подзорная труба и т.п.), предметы меняют свои размеры; кроме того, разные люди неодинаково оценивают размеры одного и того же объекта<sup>29</sup>.

Последовательно развивая свой подход, Беркли критикует теорию первичных и вторичных качеств (Галилей, Локк и др.). Поскольку не существует вещей, вызывающих в нас те или иные ощущения, то утрачивает свой смысл деление на качества, принадлежащие вещам объективно (первичные – протяженность, тяжесть, форма и т.п.), и те, которые могут быть поняты как субъективное восприятие первичных качеств (вторичные – цвет, вкус, запах и т.п.). И первичные, и вторичные качества – это всего лишь ощущения.

Связь между ощущениями различного типа (зрительными, слуховыми, вкусовыми и т.п.) также не имеет объективного характера: и только в силу опыта и привычки мы определенную совокупность ощущений принимаем за ту или иную вещь, хотя эта вещь реально не существует. А если бы она существовала и была бы чем-то отличным от данного комплекса ощущений, то мы ее все равно не могли бы воспринять, так как все, приходящее извне, воспринимаем только через органы чувств, как ощущения.

Строго говоря, представление о существующих объективно и вне нас вещах не нужно нам для того, чтобы объяснить источник ощущения. Как доказывают факты сновидений и бреда сумасшедших, ощущения не обязательно приходят извне, они могут возникать и внутри сознания<sup>30</sup>.

Беркли также отрицает существование любых абстрактных идей, признавая существование исключительно конкретных: мы не воспринимаем «человека», «дерево» или «протяженность», а всегда только «этого человека», «это дерево», «протяженность этого предмета».

<sup>28</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 338.

<sup>29</sup> Там же. С. 339.

<sup>30</sup> Там же. С. 339–340.

Абстрактные идеи, по мнению Беркли, – это опасные иллюзии. При этом Беркли выступает не столько против схоластического реализма, сколько против материалистических тенденций современного ему деизма Декарта, Ньютона и Локка. Он много внимания уделяет критике понятия «абсолютного пространства и времени» у Ньютона, но особо обрушивается на понятие «материя» или «материальная субстанция». Беркли утверждает, что это последнее понятие ничего не дает нам для понимания бытия, а потому оно просто не нужно. А так как его принятие ведет к материализму, атеизму и безбожию, то оно еще и весьма вредно. Поэтому лучше вообще от него отказаться.

Таким образом, в онтологии Беркли признается существование только множества человеческих сознаний (душ, интеллектов, разумов), воспринимающих различного рода идеи. Но тогда чем объясняется различие между идеями, которые мы по своему желанию можем создавать в своем сознании, и теми, которые приходят к нам извне без нашего на то желания? Что является источником этих последних идей? Почему эти идеи носят стабильный, регулярный и упорядоченный характер? Решая эту проблему, Беркли вводит в свою онтологию Бога, который и посылает всем человеческим сознаниям ощущения как знаки, чтобы люди могли регулировать свою жизнь и сохранять ее. Этот шаг позволяет Беркли решить еще одну проблему – проблему стабильности мира. Когда люди перестают воспринимать некую вещь, та не исчезает (как следовало бы из предыдущих рассуждений), поскольку эта вещь продолжает существовать в сознании Бога<sup>31</sup>.

**Судьба учения.** Идеи Беркли оказали значительное влияние на дальнейшее развитие европейской философии, особенно современной (XIX–XX вв.): на философию жизни, эмпириокритицизм (махизм), феноменологию, экзистенциализм.



**2. Дэвид Юм** (1711–1776 гг.) занял другую позицию, сформулировав основные принципы агностицизма. В «Трактате о человеческой природе» (1748 г.) он развил идеалистическое учение о чувственном опыте (источнике знаний) как потоке «впечатлений», причины которых непостижимы. Вопрос о том, существуют или не существуют, независимо от нас, физические объекты, он полагал теоретически неразрешимым, отрицая объективный характер причинности и понятие субстанции. Д. Юм разрабатывал **теорию ассоциации идей**.

<sup>31</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 340; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 369–376.



Между тем, учение о причинности является не более, чем продуктом веры в то, что за одним впечатлением появляется другое. На деле, здесь не более чем прочная ассоциация направлений, возникшая в опыте субъекта. Да и сам субъект, и его душа – это, всего лишь, сменяющие друг друга связки или пучки впечатлений<sup>32</sup>.

**Скептицизм Д. Юма** о том, что понятие о субъекте может быть сведено к пучку ассоциаций, было направлено своим критическим острием против представления о душе как особой, дарованной Всевышним сущности, которая порождает и связывает между собой отдельные психические феномены<sup>33</sup>.

Мнение Юма о том, что понятие о субъекте может быть сведено к **пучку ассоциаций**, было направлено своим критическим острием против представления о душе как особой, дарованной всевышним сущности, которая порождает и связывает между собой отдельные психические феномены. Предположение о такой спиритуальной субстанции защищал, в частности, Беркли, отвергавший субстанцию материальную. Согласно же Юму, **душа** есть нечто вроде театральных подмостков, где проходят чередой сцепленные между собой сцены<sup>34</sup>.

Оценивая достоверную связь между явлениями, Юм предположил, что источник этой связи не внешний мир, а сам человек, точнее, особенности его психики. Юм считал, что не причинная связь лежит в основе ассоциаций, а ассоциация как универсальное свойство психики находится в основе создания причинной связи и наших суждений.

На вопрос, существует ли внешний мир, Юм отвечал уклончиво: «*Не знаю*». Но однажды на великосветском приеме во Франции его спросили, не сомневается ли он в реальном существовании своей супруги. На это он ответил, что в этом, как и в других вопросах житейской практики, относительно объективности он не сомневается<sup>35</sup>.

Рассуждения о механизмах формирования сложных идей, отмечает **Т.Д. Марцинковская**, привели Юма к обсуждению роли ассоциаций, которые лежат в основе мышления. Он выделял ассоциации по сходству, контрасту (о чем писал и Беркли), смежности в пространстве и времени, а также по закону причинной связи. Последние стали предметом особенно пристального анализа с его стороны.

Он доказывал, что на основе одного восприятия, без опыта, невозможно составить картины мира и тем более действовать в нем. Так, наблюдая за текущей водой, можно сказать о ее цвете или быстроте течения, но нельзя предположить, что в ней можно утонуть или что по ней можно сплавлять бревна. Ни один объект не проявляет при чувственном восприятии ни причин, его породивших, ни действий, которые он может произвести. Только опыт раскрывает эти связи, и человек, привыкнув наблюдать за явлениями, происходящими в определенной последовательности, начинает думать, что одно явление служит причиной другого. Но любой опыт человека ограничен, поэтому то, что кажется ему причинно-следственной связью, может быть связью случайной. Наше предвидение, основывающееся на привычке и опыте, может быть лишь вероятным, но не истинным<sup>36</sup>.

Отрицая достоверную связь между явлениями, **Юм** приходил к выводу, что источник этой связи не внешний мир, но сам человек, особенности его психики, которые трансформируют собственные привычные представления в не зависящую от сознания причинную связь. По мнению Юма, не причинная связь лежит в основе ассоциаций, а ассоциация как универсальное свойство психики лежит в основе создания причинной связи, наших суждений. Так ассоциация, как и у Локка, становится причиной заблуждений, свойственных мышлению человека. Однако у Юма это заблуждение не ошибка, но закономерный результат мыслительного процесса, так как других знаний у человека и быть не может<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> См.: Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 161–167.

<sup>33</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 85; Лихи Т. История современной психологии. СПб., 2003. С. 56–57.

<sup>34</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 124.

<sup>35</sup> См.: Руденко А.М. История психологии в схемах и таблицах: учебное пособие для бакалавров и студентов вузов. Ростов н/Д, 2015. С. 31.

<sup>36</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 157.

<sup>37</sup> Там же. С. 157–158.

**Феномены сознания первичны, физическая реальность  
и жизнедеятельность организмы – вторичны**



**Источник знания – образуемый ассоциациями чувственный опыт**



**Солипсизм Д. Беркли**  
(отрицание любого бытия кроме  
собственного сознания)

Опыт – это непосредственно испытываемые субъектом ощущения

Одни ощущения связаны с другими ассоциациями, и все они «погружены» в сознание

«Быть – значит быть в восприятии»



**Агностицизм Д. Юма**  
(отрицание возможности  
познания объективной истины)

Вопрос о существовании физических объектов независимо от нас – неразрешим

Учение о причинности – не более чем ассоциация, возникшая в опыте субъекта

Субъект – не более чем сменяющие друг друга пучки (ассоциации) ощущений

Душа – нечто вроде театральных подмостков, на которых сменяются связанные между собой сцены

**Юм выделил разные виды ассоциаций:**

по сходству

по смежности

по контрасту

по закону причинной связи

Важным было и положение Юма об отсутствии не только объекта, но и субъекта. Действительно, если внешний мир – это комплекс впечатлений, которые человек связывает для своего удобства в определенные понятия, то ведь и результаты рефлексии своих мыслей и переживаний связываются в комплекс «Я» по закону той же привычки. Никаких реальных данных о том, что эта связь достоверна, у человека нет: «Вникая в то, что я называю своим "Я", я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию – любви или ненависти, страдания или удовольствия. И никогда не могу поймать свое "Я" отдельно от перцепции...» Таким образом, лишь ассоциация по причине и лежит в основе нашего мнения о том, что это «Я» есть. Однако если идти за Юмом по пути последовательного скептицизма, то из утверждения о невозможности доказать, что «Я» есть, еще не следует, что «Я» отсутствует. Поэтому, преодолев крайности позиции Юма, прагматизму и функционализму и удалось впоследствии прийти к определению понятия «Я» и его структуры.

По мнению Юма, опытные, привычные **знания** помогают человеку в жизни, в реальной деятельности. Именно привычка формирует представления о законах, так как человек, соединяя в определенную систему свои представления, уничтожает хаос восприятий, упорядочивая картину мира. Иными словами, прагматическая ценность познания несомненна, а об истинности и соответствии реальным объектам человеку нет необходимости беспокоиться, тем более что раскрыть эту истину он все равно не может. Таким образом. Юм положил начало той прагматической позиции в психологии, которая в начале XX в. легла в основу прагматизма и функционализма Джеймса. Он также одним из первых заговорил о разнице между описательными (направленными на использование) и объяснительными (направленными на познание сути) науками, относя психологию и философию именно к описательным наукам. Идеи Юма также легли в основу весьма распространенной к XIX в. теории позитивизма, разрабатываемой О. Конттом, которая оказала большое влияние на развитие психологии<sup>38</sup>.

Давид Юм, известный шотландский философ и историк, пишут **Д.П. Шульц** и **С.Э. Шульц**, получил образование в университете г. Эдинбурга. Однако ему не довелось закончить первый курс. Он попробовал себя в коммерции, но скоро обнаружил, что это дело не для него. В итоге он отправился во Францию изучать философию. После этого он вновь вернулся в Англию, где вскоре приобрёл славу и известность как литератор. Его наиболее значительной работой в области психологии считается «Трактат о природе человека». В своей жизни он также побывал государственным чиновником, адвокатом в военной экспедиции и наставником страдающего лунатизмом ребёнка из благородного семейства.

Юм разделял представления Локка об объединении ряда простых идей в сложные, однако подверг существенному пересмотру его теорию ассоциаций. Он был согласен с Беркли в том, что материальный мир не существует для индивида до тех пор, пока он не доступен наблюдению. Однако Юм пошел дальше. С точки зрения Беркли, Бог непрерывно воспринимает мир и тем самым выступает гарантом стабильности и постоянства физических объектов. Юм же задает следующий вопрос: что будет, если убрать идею Бога из этой картины?

По мнению Юма, в этом случае у нас не будет никакой возможности знать, существует ли что – либо вне нашего сознания. Если все знания о «внешнем мире» основываются только на наших представлениях и, следовательно, носят опосредствованный характер, то мы в принципе не можем с уверенностью сказать, существует ли на самом деле «внешний мир» или нет... Возможно, он существует, а возможно, и нет; однако у нас нет оснований утверждать что – либо определенное<sup>39</sup>.

**Юм проводил различие между впечатлениями и «идеями».** Впечатления являются базовыми психическими элементами; в современной терминологии – это ощущения или восприятие. Идеи же, появляющиеся у человека в связи с пережитыми ощущениями, – это мысленные переживания, возникающие в отсутствие стимуляции от внешних объектов; в современной терминологии – это воображение.

<sup>38</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 158; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 223–245.

<sup>39</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 59.

Закон сходства: чем более сходны идеи между собой, тем с большей вероятностью между ними возникают ассоциативные связи

Закон смежности: чем более близки идеи в пространстве и времени, тем с большей вероятностью между ними возникают ассоциации

Юм не пытался дать определение впечатлениям и идеям в терминах физиологии. Он также был в достаточной мере осторожен, чтобы утверждать или отрицать, что впечатления полностью соответствуют наблюдаемому объекту. **Впечатления** отличаются от идей не по источнику возникновения, а по своей относительной силе. Впечатления представляют собой более сильные и яркие образования, в то время как идеи – просто слабые копии впечатлений. И те и другие психические элементы могут быть как простыми, так и сложными. Простые идеи сходны с простыми впечатлениями. Сложные идеи не обязательно должны иметь сходство с какой-либо простой идеей, поскольку в ходе объединения нескольких простых составляющих благодаря ассоциациям могут возникать совершенно новые комбинации.

Юм выявил **два закона ассоциации**: закон сходства, или подобия, и закон смежности, или ассоциации, во времени и пространстве. Чем более сходны идеи друг с другом, чем более они близки в пространстве и времени, тем с большей вероятностью между ними образуется ассоциативная связь.

В целом позиция Юма близка к механистическому взгляду на мир и продолжает линию эмпиризма и ассоцианизма. С его точки зрения, подобно тому, как астрономы определяют законы движения небесных тел, так и в психологии можно открыть законы строения <психической> Вселенной. По мнению Юма, законы ассоциации представляют собой некий психический аналог закона тяготения в физике. Подобно тому, как закон тяготения является основным законом физики, законы ассоциации являются универсальными принципами умственной деятельности человека. Позиция Юма дала дополнительные подтверждения взглядам, согласно которым сложные представления образуются путем механического комбинирования простых<sup>40</sup>.

**Дэвид Юм** (англ. David Hume, 1711–1776), пишут **С.В. Векилова** и **С.А. Безгодова**, – шотландский философ эпохи Просвещения, историк, публицист. Дэвид Юм родился в Эдинбурге в семье адвоката Джозефа Юма, происходившего из древнего дворянского рода и владевшего поместьем Найнвелс близ Берик-апон-Туида. Мать Дэвида, Кэтрин, была дочерью главы судейской коллегии, именно она занималась воспитанием троих детей, младшим из которых был Дэвид. Юм начал изучать право в Эдинбургском университете, но по причине нехватки средств вынужден был оставить обучение и заняться коммерческой деятельностью. Работа в этой сфере не приносила ему большого дохода и удовольствия, так как Юм чувствовал в себе тягу к философии и литературе и проводил все свободное время за чтением. В итоге в 1734 г. он отправляется во Францию, чтобы получить образование там.

Юм жил во Франции в течение трех лет, и большую часть этого времени провел в колледже Ла-Флеш, где учился Декарт. Во время учебы во Франции он написал первый философский труд «Трактат о человеческой природе». После поездки он вернулся в родное поместье, где занимался написанием философских трактатов. Он пытался устроиться преподавать в Эдинбургский университет, но обвинения в атеизме лишили его этой возможности. В 1744 г. он стал воспитателем сына маркиза Аннандейла, а с 1745 по 1749 гг. Юм служил сначала секретарем, а потом адъютантом дальнего родственника, генерала Джеймса Сент-Клэра. По окончании службы он почувствовал себя финансово независимым. В 1752 г. Общество юристов избрало Дэвида Юма хранителем Адвокатской библиотеки. В 1763 г. Юм был приглашен во Францию в качестве секретаря британского посольства, где нашел поддержку своих идей у Гельвеция и Тюрго. В 1766 г. Юм вернулся в Англию. В 1767 г. он был назначен помощником государственного секретаря по делам северных территорий. Последняя должность позволила

<sup>40</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 59–60; Лихи Т. История современной психологии. СПб., 2003. С. 56–57; Воерее George C. History of Psychology. London, 2018. P.132–137.

ему заработать достаточно средств, чтобы безбедно жить в Эдинбурге последние восемь лет жизни. Он умер 25 августа 1776 г. от язвенного колита.

**Основные труды.** «Трактат о человеческой природе» (1739), «Моральные и политические очерки» (1742), «О бессмертии души», «Исследование о человеческом познании» (1748), «Диалоги о естественной религии» (1751), «Об изучении истории», «История Англии»<sup>41</sup>.

**Философское учение.** Учение Юма своеобразно продолжает и уточняет концепцию Беркли. Отправной точкой в гносеологии Юма считается не объективная реальность, а познающий субъект. Способность человеческого познания, как и Декарт, Юм под сомнение не ставит, вместе с тем существование реальности вне субъекта выглядит для шотландского философа сомнительно, в этой связи его часто причисляют к представителям философского скептицизма.

Единственным источником познания в концепции Юма является опыт, начало которого базируется на перцепциях. Перцепции бывают двух видов: впечатления и идеи, которые различаются по степени живости и силы. Под впечатлениями Юм понимает ощущения, аффекты и эмоции, отличающиеся живостью и силой. Идеи – слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении. Вместе с тем, впечатления и идеи – продукты человеческого сознания без внесения физиологических компонентов, т.е. впечатления – образы восприятия, идеи – продукты мыслительной деятельности. Впечатления и идеи делятся на простые и сложные. «Простые восприятия, т.е. впечатления и идеи, – это те, которые не допускают ни различения, ни разделения. Сложные восприятия противоположны простым, и в них могут быть различены части»<sup>1</sup>. Впечатления и идеи соответствуют друг другу, как бы отражая друг друга. Впечатления влекут за собой идеи, но иногда идеи, что значительно реже, могут повлечь за собой впечатления. Причем прямая связь существует только между простым впечатлением и простой идеей. Например, образ красного цвета дает нам идею красного цвета. Появление простой идеи всегда связано с предшествующим ей простым впечатлением. Сложные впечатления не всегда ведут за собой соответствующие мысли, поскольку в мыслях много того, что не было нами воспринято, а многие впечатления так и не находят отражение в наших мыслях<sup>42</sup>.

**Впечатления делятся на два вида:** впечатления ощущения и впечатления рефлексии. Первые возникают от неизвестных причин, все, что касается возникновения ощущений, Юм считает проблемным полем анатомов и физиологов и отношения к своему учению не имеющим. Впечатления рефлексии – эмоции и аффекты. В момент ощущения у человека параллельно появляются переживания, по истечении которых мышление снимает копию с переживаний и формулирует либо идею удовольствия, либо идею страдания. Далее идеи удовольствия и страдания возвращаются в душу и формулируют новые идеи: желание, отвращение, надежду, страдание и проч. Именно последние называются Юмом продуктами рефлексии.

Кроме идей мышления Юм описывает идеи памяти и воображения. Идеи памяти занимают промежуточное положение между впечатлениями и идеями мышления по степени живости и силы. Идеи воображения более сходны с идеями мышления, но отличаются изменчивостью и неустойчивостью. Тем не менее, воображение как процесс выполняет важную функцию – разложение сложных идей на простые, которые можно использовать для дальнейшей обработки в мыслительной деятельности.

Кроме описания феноменологии различных составляющих сознания (впечатлений и идей) Юм обозначает также принцип их связи – **ассоциация**. Связь между простыми впечатлениями и простыми идеями устойчива, а вот образование сложных идей и впечатлений требует определенных закономерностей, иначе наше мышление выглядело бы хаотично. Для возникновения сложных впечатлений существует только один принцип связи – ассоциация по сходству. Для связи идей существует три типа ассоциации: по сходству, смежности во времени и пространстве, причине и действию. Кроме того, сложные идеи могут образовываться не от одной ассоциации, а от комбинации нескольких видов ассоциаций. Ассоциативная связь может разрушаться воображением и далее может происходить новое комбинирование идей, и, соответственно, новое создание сложных идей, уже совсем оторванных от первоначальных

<sup>41</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 151–252.

<sup>42</sup> Там же. С. 152.

впечатлении. Таким образом, чем более сложные идеи удалены от впечатлений, тем связь их элементов менее прочна.

**Сложные идеи делятся на отношения, модусы и субстанции.** Отношение обозначает связь объектов, полученную в результате их сравнения. Отношение имеет семь подвидов: сходство, тождество, пространственно-временные отношения, количество, степень, противоположность и причинность. Субстанция есть нечто, а модусы – ее измененные состояния, относящиеся к ней как к родовому понятию<sup>43</sup>.

Формирование абстрактных идей не выводится только путем обобщения частных, но еще и путем необъяснимой деятельности ума, считает Юм в противовес мнению Беркли.

Сложные идеи рефлексии также комбинируются с помощью ассоциаций простых впечатлений рефлексии, причины возникновения последних естественны. Любой аффект как впечатление рефлексии имеет место между двух идей, первая – это идея его причины, вторая – идея объекта, на который он направлен.

Желания имеют также ассоциативную связь друг с другом, аффектами и суждениями. В основе желаний лежат врожденные влечения, которые обусловлены природой (инстинкты, которые роднят человека с животными). Вместе с тем, превращение влечений в желания связано с темпераментными характеристиками человека и условиями его жизни, которые обуславливают процесс формирования ассоциаций. Если удовлетворение влечения вызывает удовольствие и подкрепляется позитивным отношением других, то формируется желание, которое будет более или менее регулярно воспроизводиться. В этой связи волей человека руководят аффекты поскольку именно они причина выбора того или иного поведения, а не разум.

Подводя итог, отмечают **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, можно сказать, что Юм описывает ассоциацию как основной принцип психической жизни, но вместе с тем не единственный поскольку не лишает человека свободы в ассоциировании, особенно, если речь идет о формировании новых суждений. Многие факторы, влияющие на ассоциативные процессы, для Юма либо природны, либо необъяснимы<sup>44</sup>.

По мнению **Г.Л. Ильина**, Юм – последний из трех английских эмпиристов после Локка и Беркли. Он продолжал линию Локка в отношении сенсуализма и его главный труд по философии «Исследование о человеческом познании» был посвящен проблематике познания. Сенсуалистически решая вопрос о природе наших знаний, Юм в вопросе их источника занял позицию, отличную как от позиции Локка, так и от позиции Беркли. По мнению философа, опытное познание состоит из восприятий, которые сходны с «идеями» Локка и Беркли. Однако он не соглашался с Локком в том, что внешний мир – источник этих простых идей. Не соглашался он и с Беркли, считавшим, что «идеи» (т.е. ощущения) – это и есть сама реальность, мир, вещи. Юм утверждал, что мы не можем доказать существование внешнего мира как источника существования наших ощущений. Он полагал, что в процессе познания мы имеем дело лишь с содержанием наших ощущений, а не с их источником. Поэтому мы не можем доказать ни то, что мир объективно существует, ни то, что он не существует<sup>45</sup>.

Все восприятия Юм разделял на **два вида**: «впечатления» и «идеи». Впечатления он разделял на первичные (впечатления внешнего опыта) и вторичные (впечатления внутреннего опыта). Если к первым относятся ощущения, то ко вторым – желания, страсти и т.д.

Впечатления внешнего и внутреннего опыта порождают простые идеи, к которым относятся образы памяти и воображения. Идеи могут соединяться между собой и, таким образом, находиться в определенных отношениях.

Юм насчитывал три типа таких отношений или, как он их называл, **ассоциаций**:

1) ассоциации по сходству. Например, портрет друга, который в данный момент отсутствует, способен породить в нас идею о нем в силу того, что этот портрет и образ друга имеют сходство. Но такого рода ассоциации часто приводят к ошибкам;

<sup>43</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 153.

<sup>44</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 153–154; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 336–339.

<sup>45</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 165.

2) ассоциации по смежности в пространстве и времени. Например, впечатления и воспоминания в своем доме более живы, если находишься на более близком расстоянии от него, чем тогда, когда находишься далеко;

3) ассоциации причинности, которые чаще всего встречаются в жизни.

Юм рассматривал ассоциации настолько важным свойством, присущим человеческой природе, что называл их принципом.

Из всех отношений основными философ считал причинные. Учение о причинности являлось основой его гносеологии<sup>46</sup>.

Юм исходил из признания неизменной человеческой природы. Человек, по его мнению, сформировался как существо, склонное к ошибкам и аффектам, мало руководствующееся разумом и строгими понятиями. В противовес сторонникам этического интеллектуализма Юм доказывал, что поведение человека не определяется одним лишь интеллектом, и указывал, что в моральной жизни человека большую роль играет чувственность. Он отделял разум от нравственности, не считая при этом, что моральные нормы однозначно носят императивный характер.

По мнению Юма, этику должны интересовать прежде всего мотивы поступков, свидетельствующие о психологических особенностях людей. Мотивы же наших поступков являются их причинами. Отсюда философ делал вывод о том, что свободы воли не существует. Исследуя мотивы человеческих действий, Юм пришел к утилитаризму. «Большинство людей охотно соглашаются с тем, что полезные качества добродетельны именно в силу своей полезности. Такой взгляд на дело столь естествен и так часто встречается, что лишь немногие задумываются над тем, признать ли его. Но если допустить его, необходимо следует признать и силу симпатии», – писал он<sup>47</sup>.

Поскольку содержания ума могут возникнуть только благодаря опыту, отмечает **Даниел Робинсон**, то человеческое разумение, в наиболее общем смысле, должно основываться на восприятиях. Согласно Юму, они бывают двух видов: впечатления и идеи. Впечатления включают ощущения, страсти и эмоции, являющиеся всего лишь сообщениями о тех или иных стимулах. Идеи – это лишь сохранение в более слабой форме прежних восприятий. Выражаясь словами Юма, «каждой простой идее отвечает сходное с ней простое впечатление, а каждому простому впечатлению – соответствующая идея». Более того, поскольку простое впечатление всегда в опыте предшествует соответствующей идее, мы можем быть уверены, что последняя является результатом первой, а не наоборот. Другими словами, обычный опыт опровергает утверждение о том, что разум (идея) создает ощущение. Что же касается понятия врожденных идей, то Юм попросту отклоняет его как неподтвержденное в опыте<sup>48</sup>.

Наши впечатления бывают двух разновидностей: ощущение и рефлексия. Происхождение ощущений как психологических сущностей относится к числу тех вещей, которые Юм не может объяснить. Он отмечает, что ощущение – яркое осознанное знание вещи – имеет неизвестную причину, и, отмечая это, он присоединяется к большой армии философов, неспособных четко разобраться в том, каким образом так много атомов, ангелов или граммов могут стать ощущаемыми как *qualia* именно в таком, ментальном, смысле этого термина. После того, как у нас возникли впечатление и соответствующая ему идея, ум обзревает и соединяет разные впечатления посредством процесса рефлексии. Рефлексии – это гоже впечатления, но они в большей степени отстоят от первоначальных впечатлений, вызвавших ощущение. Благодаря процессам памяти, мы способны повторять или оживлять впечатления, а благодаря воображению мы способны преобразовывать впечатления в форму чистых идей. Мы можем прояснить различие между памятью и воображением с помощью одной иллюстрации. Рисуя лицо родственника, мы используем память; то есть мы попросту оживляем некоторое реальное ощущение. Рассматривая же правление, необходимое для социального блага, мы уже более не «рисуем». Вместо этого мы переходим путем абстрагирования от набора определенных впечатлений и идей к общему принципу, способность же, позволяющая нам это делать, и есть воображение<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 165–166.

<sup>47</sup> Там же. С. 167.

<sup>48</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 261.

<sup>49</sup> Там же. С. 261–262.

Как выдающийся психологический философ, Юм отводит страстям центральное место в эпистемологии. Такие страсти, как гордость, любовь, смирение и ненависть связаны с идеями и ощущениями, вызванными теми объектами, по отношению к которым эти страсти испытываются. То есть «соответствующие» образы дают начало соответствующим страстям. Юм составляет великолепный список страстей, включающий щедрость, гнев, злобу, зависть, презрение, влюбленность и уважение. Он представляет свои страсти в виде оппонентных пар и объясняет их появление как проистекающее из опыта, получаемого в течение всей жизни, и из внутреннего чувства, называемого симпатией<sup>50</sup>.

Страсти используются в эпистемологии Юма как средство объяснения центрального для нее понятия – веры. Спокойно принимая предложенное Беркли «решение» парадокса материи – то есть полагая, что то, что мы знаем, мы знаем через наши впечатления и рефлексия, – Юм приходит к заключению о том, что наше знание представляет собой верование (conviction). Задача философа – объяснить это верование. Сам по себе опыт не достаточен для объяснения уверенности, которая присутствует в нашем знании. Эмпиризм может объяснить знание, то есть он может объяснить, что мы знаем о дожде, собаках и Луне, – но в опыте *per se* нет ничего такого, что могло бы вселить в знание свойственную ему веру. Поэтому веру следует понимать иначе, чем ощущения и впечатления<sup>51</sup>.

Юм приходит к заключению, что разум всегда находится на службе у страстей. То, что считается рационально выводимой системой морали, при более близком рассмотрении, есть не более чем приверженность к тому, что приятно. Мы нравственны в той степени, в какой определенные переживания и действия приводят к удовлетворяющему нас состоянию дел. Нравственное поведение возникает из «естественных человеческих чувств», которые воздействуют на наш разум, но существование которых от разума не зависит. Так называемые нравственные добродетели не более произвольны, чем другие «естественные» способности. То есть наша добродетельность не более произвольна, чем наша красота или уродство. Поэтому награждать или наказывать человека за его добродетели не более осмысленно, чем награждать или наказывать его за его вес. Все мы хвалим или порицаем людей в конечном счете за то, что они делают нечто нравящееся или не нравящееся нам, а это, хотя оно и понятно, нельзя назвать рациональным или защищаемым канонами логики<sup>52</sup>.

Психологическая философия Юма, включает **Д. Робинсон**, своеобразно сочетает ряд концепций, которые в современной психологии обычно находятся в антагонистических отношениях. С точки зрения эпистемологии, он был безоговорочным эмпириком. Существуют только две сферы знания: демонстративное, являющееся логическим и чисто вербальным, и фактическое, являющееся чисто опытным. Поскольку идеи могут быть только идеями о вещах, они не могут быть врожденными. Однако, несмотря на то что идеи не врожденны, чувства таковыми являются. Мы, согласно Юму, устроены так, чтобы от- вечаі ь страстью на определенные виды действий. Наши влечения, а также связанные с ними удовольствия и страдания придают живость нашим идеям и впечатлениям, уверенность нашему знанию. Как в точности это осуществляется нашей конституцией, – на это Юм лишь намекает. Само ощущение трактуется как «естественное» качество ума, постигать которое надлежит «анатомистам», точно так же и нравственные чувства являются некоей частью нашей организации и, по-видимому, поддаются (конечному) биологическому объяснению. Мы видим, следовательно, что материализм – это подразумеваемое будущее психологии Юма. Его теория знания – эмпирическая и ассоцианистская; теория эмоций – нативистская; конечная и неявно выраженная психологическая теория – материалистическая. Юм не был исключением из общего правила, согласно которому эмпирическая философия, рано или поздно, превращается либо в солипсизм, либо в психологический материализм<sup>53</sup>.

В изданной в Москве в 2004 г. книге «**Сто великих психологов**» дана биография Давида Юма, где сказано следующее<sup>54</sup>: «Великий английский психолог и философ Давид Юм родился

<sup>50</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 263–264.

<sup>51</sup> Там же. С. 264.

<sup>52</sup> Там же. С. 265.

<sup>53</sup> Там же. С. 266.

<sup>54</sup> См.: Сто великих психологов. М., 2004. С. 414–418.



в 1711 г. в столице Шотландии, городе Эдинбурге. Его отец был небогатым дворянином, занимался юридической практикой. И отец и мать Юма хотели, чтобы он пошел по родительским стопам и также стал юристом, но Давид рано осознал, что его абсолютно не интересует данного рода деятельность. Уже будучи подростком, он поставил в известность своих родителей, прямо заявив им, что чувствует огромное отвращение к любому занятию, кроме литературы, философии и психологии.

Но для этого требовалось получить образование, которое стоило больших денег, которых у отца Юма не было. Несмотря на это, Давид все же начал посещать Эдинбургский университет, где он жадно читал труды по психологии и философии. Но вскоре ему все же пришлось пойти в коммерцию, чтобы добывать средства к существованию. Для этого Юм поехал в Бристоль, где и попробовал себя в роли коммерсанта.

Как коммерсант Давид потерпел полное фиаско. К этому времени отец его уже умер. Давид принял решение отправиться во Францию, чтобы там продолжить образование. Мать не возражала против этого. И в 1734 г. Давид Юм поплыл во Францию, где пробыл три года, из которых большую часть прожил в городе Ля-Флеш (в этом городе когда-то учился Декарт).

Сначала Юм решил посвятить свою жизнь литературе, но за то время, пока жил во Франции, он написал не какой-нибудь роман или повесть, а свою первую крупную работу, которая называлась он «Трактат о человеческой природе» и состояла из трех книг. Давид опубликовал его в Англии, в Лондоне; он вышел в свет в 1738–1740 гг.

Первая книга этого трактата была посвящена развитию теории познания, вторая – психологии человеческих аффектов, а третья – проблемам теории морали. В этом трактате содержится практически уже полностью созревшая знаменитая теория Юма. Сразу чувствовалось, что данное сочинение писал оригинальный и талантливый автор, хотя, конечно, на Юма повлияли труды Локка, Ньютона, Беркли, Цицерона, Бейля, Бэкона, Монтеня, Шефтсбери, Хатчесона и других ученых.

Этика Юма – это не второй план его учения, а вторая, и главная, его часть. В ней изучение «человеческой природы» достигает своего апогея. Юм больше всего сил в своей жизни отдал развитию психологии морали. Юм считал, что человеческая природа неизменна по своей сути, и все поступки человека подчинены жесткому детерминизму.

Он соглашается с Хатчесоном и Шефтсбери в том, что этика является делом чувства и интуиции, а отнюдь не размышления. «Правила морали, – пишет Юм, – не являются заключениями нашего разума... Ценность наших поступков не состоит в их согласии с разумом, так же как их предсудительность не заключается в противоречии последнему». Момент иррациональности, который присутствует в этих установках, Юм объясняет так: «Там, где разбужены аффекты, нет места для свободного воображения. Человеческий ум, будучи по своей природе ограничен, не может проявить свои способности сразу одновременно, и чем больше преобладает активность одной из них, тем меньше остается у него возможности для проявления других».

Своеобразно подойдя к учению Исаака Ньютона о гравитации, Юм толкует «симпатию» как некий вид притяжения между людьми. У Гоббса он почерпнул полное отрицание какой бы то ни было сверхъестественной морали, хотя бы она и имела, по мнению некоторых, божественное происхождение. Но один из основных пунктов учения Юма составляют выявленные и описанные им многочисленные факты человеческой психики, ее эмоционального содержания, т.е. «рефлексии». Второй том «Трактата о человеческой природе» составляет изучение аффектов желания и отвращения, радости и печали, злобы и благожелательности, униженности и гордости, отчаяния и надежды и т.д. и их ассоциативных взаимодействий.

Юм уверен, что этика должна быть превращена прежде всего в психологию аффектов или хотя бы на нее опираться, для того чтобы стать научной дисциплиной. Исходя из его теории, можно сказать, что и добродетель и порок не являются чем-то объективным. Все моральные оценки не ложны и не истинны, они просто являются данностью, так же как взгляды, побуждения и поступки людей.

Юм видит главный способ мышления в ассоциациях посредством чувственных образов. Он выделял три вида ассоциативных связей: по сходству, по смежности в пространстве и времени, по причинно-следственной зависимости. В пределах этих видов ассоциируются

впечатления, впечатления и идеи, идеи друг с другом и с состояниями предрасположенности к продолжению переживаний, которые возникали ранее.

Надо сказать, что данный труд читатели не поняли и не приняли. Вероятно, Юм опередил свое время, и общество пока еще не было готово к принятию его теории. Сам Юм говорил о данном явлении так: «Едва ли чей-нибудь литературный дебют был менее удачен, чем мой «Трактат о человеческой природе». Он вышел из печати мертворожденным, не удостоившись даже чести возбудить ропот среди фанатиков. Но, отличаясь от природы веселым и пылким темпераментом, я очень скоро оправился от этого удара...»

Первый трактат Юма явился главным сочинением его жизни; написан он был достаточно простым для понимания обывателя языком, но общая структура его была не так проста. Вдобавок почему-то распространились слухи о том, что Юм – атеист. Это обстоятельство потом не раз мешало ученому на протяжении всей его жизни и служило препятствием к получению должности преподавателя в университете, хотя он прилагал большие усилия к этому в своем родном городе Эдинбурге и в Глазго.

В начале 1740-х гг. Юм делает попытки популяризировать свою теорию, написав для этого «Сокращенное изложение...». Однако и эта работа у читателей успеха не имела. В те годы Юм наладил связи с важными представителями шотландской духовной культуры. Он подружился с Адамом Смитом и Хатчесоном.

В 1741–1742 гг. Юм публикует свой новый труд, который называется «Моральные и политические очерки». В этой книге он рассматривает различные общественно-политические проблемы. Данная книга была написана живым, ярким языком и имела успех у публики – после ее выхода Юм стал широко известен. За свою жизнь Юм написал около 50 очерков, которые затем многократно переиздавались. Среди них знаменитые эссе «О бессмертии души», «Эпикурец», «О самоубийстве», «Стоик», «Скептик», «Платоник».

В середине 40-х гг. XVIII в. Юм опять начал испытывать финансовые проблемы, вследствие чего он становится сначала компаньоном некоего душевнобольного маркиза Анэндала, а потом – секретарем генерала Сен-Клера, вместе с которым Юму пришлось участвовать в военной кампании в Канаде, а затем находиться в составе военных миссий в Турине и Вене.

В Италии Юм переделал первую книгу «Трактата о человеческой природе» в «Исследование о человеческом познании». Этот труд вышел в свет в Англии в 1748 г., но по прихоти судьбы опять-таки не имел успеха у читателей. Не оправдал надежд и сокращенный вариант третьей книги «Трактата...», вышедший под названием «Исследование о принципах морали». Однако сам Юм считал его лучшим из всего, что он написал за свою жизнь.

Юм возвращается в родную Шотландию. В 1752 г. Общество юристов выбирает его своим библиотекарем. Эта должность не приносила Юму практически никаких доходов, но зато давала возможность пользоваться обширной библиотекой. В это время он пишет свой знаменитый труд «История Англии», первый том которого вызвал у англичан бурю негодования. Но следующие тома были встречены публикой более благожелательно. Всего вышло 6 томов. Сочинение имело успех и на материке и было переиздано во Франции. После этого Юм писал: «...я сделался не только обеспеченным, но и богатым человеком, вернулся на родину, в Шотландию, с твердым намерением более не покидать ее...» Но эти безоблачные планы Юма вскоре изменились благодаря неожиданным событиям.

В 1763 г. закончилась война между Францией и Англией из-за колоний, а после этого Юма пригласили занять пост секретаря английского посольства во Франции. И в течение двух лет он находился во Франции на дипломатической службе. В Париже, в отличие от Британии (где в течение многих лет Юм незаслуженно не пользовался популярностью), он был окружен общим почитанием и восхищением. Он даже думал остаться там навсегда, но от этой идеи его отговорил Адам Смит.

Юм активно переписывался с Монтескье и Гельвецием, дружил с Д'Аламбером, переписывался с Вольтером. В приятельских отношениях он находился с Гольбахом и Руссо. Французские просветители высоко ценили его труд «Естественная история религии», которая вышла в свет в 1757 г. Особенно активно эту работу на материке популяризировал французский историк-просветитель Шарль де Бросс.

В 1766 г. Юм возвращается в Британию. В течение двух лет он занимает пост помощника государственного секретаря. В 1769 г. Юм выходит в отставку и наконец возвращается в свой родной город.

Он начинает воплощать свою давнюю мечту – собирает вокруг себя талантливых в разных областях искусства и науки людей. Юм становится секретарем Эдинбургского философского общества и активно занимается просветительской деятельностью.

В начале 1770-х гг. Юм много раз возвращался к работе над своим последним значительным трудом «Диалоги о естественной религии». Данный труд он при жизни опубликовать не захотел, поскольку опасался преследований со стороны церкви. Но в 1775 г. у Юма обнаружались признаки серьезной болезни, и он решил позаботиться о посмертной публикации данного сочинения. Давид Юм умер в августе 1776 г., когда ему было всего 65 лет.

Высоко оценивает вклад Д. Юма в психологию **Томас Лихи**. Он считает, что «Юм начал свое исследование человеческой природы с классификации содержимого нашего разума примерно так же, как это делали ранее Локк и Декарт. Они говорили о содержимом нашего разума как об "идеях", для которых Юм, вслед за шотландским философом-моралистом Фрэнсисом Хатчесоном (1694–1746), заменил "восприятиями". Восприятия затем делятся на два типа: впечатления и идеи. Впечатления – это, по сути, то, что мы сегодня называем ощущениями, а идеи были для Юма менее яркими копиями впечатлений. Таким образом, у вас возникает непосредственное впечатление от лежащей перед вами книги, впечатление, которое вы можете вспомнить позже как идею, менее яркую копию реального опыта. И впечатления, и идеи приходят либо через ощущение внешних объектов, либо через размышление, под которым Юм подразумевал наши эмоциональные переживания (или то, что Юм также называл страстями). Страсти бывают двух видов: сильные страсти, такие как любовь, ненависть и другие эмоции, которые мы обычно называем страстями; и спокойные страсти, такие как эстетические и моральные чувства.

Наконец, Юм различал простые и сложные восприятия. Простое впечатление – это единичное, не поддающееся анализу ощущение, такое как синее чернильное пятно. Большинство впечатлений сложны, потому что наши органы чувств обычно подвергаются воздействию множества простых ощущений одновременно. Простые идеи – это копии простых впечатлений, а сложные идеи – это совокупности простых идей. Это означает, что сложные идеи могут не совсем соответствовать – отреагируйте на какое-нибудь сложное впечатление; вы можете представить единорога, которого, конечно, никогда не видели. Однако сложные идеи всегда можно разбить на простые идеи, которые являются копиями простых впечатлений. Ваше сложное представление о единороге сочетает в себе впечатление или идею лошади с впечатлением или идеей рога, которые вы испытали на себе. Прежде чем рассматривать, как формируются сложные восприятия, из категории ментального содержания, предложенной Юмом, уже можно сделать два важных вывода. Во-первых, Юм отдавал предпочтение впечатлениям, а не идеям. Впечатления приводят нас непосредственно в соприкосновение с реальностью посредством восприятия, но идеи могут быть ложными, ничему не соответствующими. Истина должна быть определена путем сопоставления идей с впечатлениями, и любые идеи, которые, как будет установлено, не имеют эмпирического содержания, такие как идеи метафизики и теологии, должны быть удалены. Второй важный вывод заключается в том, что Юм отдавал приоритет простым восприятиям перед сложными. Все сложные восприятия складываются из нашего опыта простых восприятий и могут быть полностью проанализированы на простые компоненты. Юм был психологическим атомистом, считавшим, что сложные идеи складываются из простых ощущений»<sup>55</sup>.

«Когда мы обращаемся к тому, как сложные восприятия складываются из элементарных, пишет далее **Т. Лихи**, мы приходим к тому, что сам Юм считал своим главным вкладом в науку о человеческой природе: к его доктрине ассоциации идей. Концепция ассоциации не была новой для Юма. Мы находим это у Платона, Аристотеля, Гоббса и Беркли; фраза "ассоциация идей" была придумана Локком. Однако они использовали его лишь ограниченным образом – Локк, например, видел в ассоциации препятствие на пути к ясному мышлению и основательному образованию. Что Юм ценил, так это то, что он использовал ассоциации для

<sup>55</sup> См.: Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 163.

исследования фундаментальных философских и психологических вопросов. Это был главный теоретический инструмент его новой науки. Юм писал в своем эссе "Исследование человеческого понимания": "Мне кажется, что существуют только три принципа связи между идеями, а именно: сходство, смежность во времени или месте и причина [и] следствие". В его аннотации к трактату о человеческой природе Юм привел примеры каждого из них: ""сходство" – [портрет] естественным образом заставляет нас думать о человеке, для которого он был нарисован; смежность – при упоминании Сен-Дени естественно возникает идея Парижа; "причинно-следственная связь", когда мы думаем о сыне, мы, вероятно, переносим наше внимание на отца ... это единственные звенья, которые связывают части вселенной вместе или соединяют нас с любым человеком или объектом, внешним по отношению к нам".

Для Юма ассоциация "это своего рода притяжение, которое в ментальном мире, как обнаружится, оказывает столь же необычные эффекты, как и в естественном", а законы ассоциации "действительно являются для нас цементом вселенной" в том виде, в каком мы их испытываем. Таким образом, для Юма сложный человеческий опыт (complexideas) в основе своей это простые идеи (производные от впечатлений), объединенные вместе по принципу ассоциации. Как Ньютон поступил с гравитацией, Юм, таким образом, превратил ассоциацию в конечный принцип, который нельзя было далее редуцировать. Затем Юм приступил к исследованию человеческого знания в свете этих трех (вскоре их станет два) законов. Причина и следствие – это самый важный закон, лежащий в основе большинства повседневных рассуждений. Вы хотите поднять свою руку; она поднимается. Вы ударяете одним бильярдным шаром в другой; второй движется. Вы поворачиваете выключатель; свет гаснет. Причина и следствие даже лежат в основе вывода о том, что материальный мир существует; ибо человек предполагает, что мир воздействует на чувства таким образом, чтобы заставить его воспринимать его. Однако, спрашивал Юм, откуда берется наше знание причинно-следственной связи? Причины никогда не воспринимаются непосредственно. Скорее, мы воспринимаем регулярное соединение двух событий: ощущение намерения с последующим движением руки; движение одного мяча с последующим движением второго; щелчок выключателя с последующим погашением света; открытие глаз при появлении вещей. Более того, невозможно привести ни одного рационального аргумента для доказательства причинности. Юм утверждал, что вера в причины усваивается на опыте. Поскольку ребенок переживает множество регулярных совпадений событий, "склонность" детского ума приводит к твердому убеждению, что первое событие вызвало второе. Эта склонность также приносит с собой чувство необходимости. Причинно-следственная связь для Юма – это не просто корреляция; это ощущение необходимости между двумя событиями. Это означает, конечно, что причина и следствие не являются основным принципом ассоциации, поскольку они сводятся к смежности плюс чувство необходимости.

Юм обобщил свой аргумент на все обобщения. Когда кто-то утверждает, что "Все лебеди белые", это делается на основе опыта общения с несколькими лебедями, все из которых были белыми. Затем человек предполагает, что будущие лебеди в его опыте тоже будут белыми, и поэтому он делает вывод. Это очень похоже на предположение, основанное на прошлом опыте, что свет погаснет, когда кто-то щелкнет выключателем.

Однако ни в том, ни в другом случае обобщениям нельзя дать рациональное обоснование, поскольку они основаны на опыте, а не на разуме. Ни один принцип разума не лежит в основе эмпирических обобщений. Но мы делаем их, и Юм хотел объяснить, как мы это делаем, чтобы иметь полную теорию человеческой природы»<sup>56</sup>.

У **Р.А. Абдурахманова** о Д. Юме сказано следующее: «Дэвид Юм (1711–1776), английский философ-идеалист, историк. Его основные произведения: "Трактат о человеческой природе", "Исследование о человеческом разумении", "Естественная история религии", "Диалоги о естественной религии".

Основные психологически значимые идеи Юма:

- признавал, как и Беркли, существование чувственного опыта, но ограничивал его потоком впечатлений; за впечатлениями – неизвестность (т.е. никто не знает, чем они вызваны);

<sup>56</sup> См.: Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 163–164.

• в основе всего познания лежат ассоциации | между впечатлениями и их отражениями в форме идей;

• идеи могут быть простыми и сложными; сложные идеи образуются на основе ассоциаций;

• ассоциации бывают двух видов: случайные (или неправильные) и естественные (или правильные); первые образуются на основе смежности во времени и пространстве, вторые – на основе сходства и причинности;

• наблюдаемые человеком причинно-следственные связи (например, когда один шар, сталкиваясь, s приводит в движение другой) – это привычная ассоциация; реальные причины не известны;

• рассматривал Вселенную по аналогии с разумом, фактически был субъективным идеалистом, но в Бога не верил (после смерти его могила в течение недели охранялась от осквернения религиозными фанатиками)»<sup>57</sup>.

Давид Юм (1711–1776), отмечает **Б. Рассел**, является одним из наиболее значительных философов, потому что он развил эмпирическую философию Локка и Беркли до ее логического конца и, придав ей внутреннюю последовательность, сделал ее неправдоподобной. Взгляды Юма представляют в некотором смысле тупик в развитии философии; в развитии его взглядов дальше идти невозможно. С тех пор как он написал свои работы, опровергать его стало любимым занятием метафизиков. Со своей стороны, я в их опровержениях не нашел ничего убедительного, но тем не менее не могу не надеяться, что можно открыть что-нибудь менее скептическое, чем система Юма.

Его главная философская работа «Трактат о человеческой природе» была написана в то время, когда он жил во Франции, в период с 1734 по 1737 год. Первые два тома были опубликованы в 1739 году, третий – в 1740 году. Он был тогда еще очень молодым человеком, не достигшим даже тридцатилетнего возраста; известен он не был, и его выводы были таковы, что почти все школы должны были бы найти их неприемлемыми. Он ожидал яростных нападок, которые готовился встретить блестящими возражениями. Но кончилось тем, что труд никто не заметил. Как он сам выразился: «Он вышел из печати мертворожденным». «Но, – добавляет он, – отличаясь от природы веселым и пылким темпераментом, я очень скоро оправился от удара». Он посвятил себя написанию очерков, первый том которых вышел в 1741 году. В 1744 году он безуспешно пытался получить профессуру в Эдинбурге; потерпев в этом неудачу, он стал сначала наставником душевнобольного, а потом секретарем генерала. Запасшись такими рекомендациями, он опять решился приняться за философию. Он сократил свой «Трактат», выбросив из него лучшие места и большую часть обоснований для заключений; результатом было его «Исследование о человеческом уме», которое длительное время было более известно, чем «Трактат». Именно эта книга пробудила Канта от его «догматического сна», а самый «Трактат» он, по-видимому, и не знал<sup>58</sup>.

Юм написал также «Диалоги о естественной религии», которые при жизни не опубликовал: по его завещанию они были опубликованы после его смерти, в 1779 году. В его ставших знаменитыми «Очерках о чудесах» утверждается, что никогда не может быть достаточного исторического доказательства таких событий.

Его «История Англии», публиковавшаяся в 1755 и последующие годы, посвящена доказательству превосходства партии тори над вигами и шотландцев над англичанами; он не считал историю достойной быть предметом независимого философского исследования. В 1763 году Юм посетил Париж и был там принят с энтузиазмом философами. К сожалению, установив дружбу с Руссо, он вступил с ним в конфликт, который стал широко известен. Юм держал себя при этом с восхитительной сдержанностью, но Руссо, страдавший манией преследования, настаивал на окончательном разрыве.

Свой характер Юм описал в своем некрологе или «Надгробном слове», как он называл его: «Я отличался мягкостью натуры, самообладанием, открытым, общительным и веселым нравом, способностью привязываться, неумением питать вражду и большою умеренностью во всех страстях. Даже моя любовь к литературной славе – моя господствующая страсть –

<sup>57</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 70.

<sup>58</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 604–605.

никогда не ожесточала моего характера, несмотря на мои частые неудачи». Все это подтверждается всеми теми фактами, что известны о нем<sup>59</sup>.

«Трактат о человеческой природе» Юма делится на три книги. Это деление соответствует вопросам, рассматриваемым в книге: об уме, страстях и морали. Все важное и новое в его теориях содержится в первой книге.

Он начинает свой «Трактат» с различия между впечатлениями и идеями. Это два вида восприятий, из которых впечатления являются такими, которые обладают большей силой и интенсивностью: «Под идеями я разумею слабые образы этих впечатлений, наблюдаемые при мышлении и рассуждении». Идеи, по крайней мере если они простые, подобны впечатлениям, но слабее их: «Каждой простой идее отвечает сходное с ней простое впечатление, а каждому простому впечатлению – соответствующая идея». «Все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и в точности ими воспроизводятся». С другой стороны, сложным идеям нет необходимости иметь сходство с впечатлениями. Мы можем вообразить крылатую лошадь, никогда не видев ее, но составные части этой сложной идеи все происходят из впечатлений. Доказательство, что сначала появляются впечатления, получено из опыта: например, человек от рождения слепой, не имеет впечатлений цвета. Среди идей те, которые сохраняют значительную степень живости первоначальных впечатлений, относятся к памяти, другие – к воображению.

В «Трактате» имеется раздел, озаглавленный «Об отвлеченных идеях», начинающийся параграфом, в котором подчеркивается согласие с теорией Беркли о том, что «все общие идеи не что иное, как единичные, соединенные с некоторым именем, которое придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие индивидуальные идеи, сходные с ними». Он утверждает, что когда у нас имеется мысль о человеке, в ней есть все особенности, которые есть во впечатлении от человека: «Ум не может образовать какого-либо представления количества или качества, не образуя точного представления степеней того и другого». «Отвлеченные идеи сами по себе единичны, хотя они могут стать и общими при их представлении». Эта теория, являющаяся современной формой номинализма, имеет два недостатка: один из них – логический, другой – психологический. Начнем с логического возражения. «Найдя некоторое сходство между различными объектами, – говорит Юм, – мы даем всем им одно имя». С этим согласился бы каждый номиналист. Но в действительности общие имена, такие как «кошка», точно также нереальны, как нереальна кошка вообще. Номиналистское решение проблемы универсалий, таким образом, терпит неудачу вследствие того, что оно недостаточно решительно в применении его собственных принципов; оно ошибочно применяет эти принципы только к вещам, а к словам не применяет<sup>60</sup>.

Психологическое возражение серьезнее, по крайней мере в отношении Юма. 13 целом теория идей как копий впечатлений в том виде, как он ее излагает, страдает оттого, что игнорируется неопределенность идей. Когда, например, я видел цветок определенного цвета и потом я вызываю в памяти его образ, образу не хватает точности в том смысле, что существует несколько близко схожих оттенков цвета, которые могут быть «образами» или «идеями», употребляя терминологию Юма. Неправильно, что «ум не может образовать какого-либо представления количества или качества, не образуя точного представления степени того и другого». Положим, что вы видели человека, чей рост равен 1 метру 85 сантиметрам. У вас в памяти сохраняется его образ, но, возможно, он подошел бы и к человеку на сантиметр выше или ниже его. Неопределенность отличается от обобщения, но имеет и некоторые сходные с ним характерные черты. Но, не заметив этого, Юм зашел в тупик, который не обусловлен никакой необходимостью, например, относительно возможности вообразить оттенок цвета, который вы никогда не видели и который является промежуточным между двумя близко сходными оттенками, виденными вами. Если эти два оттенка достаточно сходны, то любой образ, который вы можете создать, будет равно применим и к обоим из них, и к промежуточному оттенку. Когда Юм говорит, что идеи происходят из впечатлений, которые они точно воспроизводят, он выходит за пределы того, что является психологически истинным.

<sup>59</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 605.

<sup>60</sup> Там же. С. 606.

Юм изгнал из психологии понятие субстанции так же, как Беркли изгнал ее ранее из физики. Он говорит, что не существует впечатления самого себя и поэтому нет идеи о самом себе: «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим «я», я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию – тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никогда не могу поймать свое «я» отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции». Возможно, иронически допускает он, могут быть некоторые философы, способные воспринимать свое собственное «я»; «но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они не что иное, как связка или совокупность различных перцепций, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»<sup>61</sup>.

Наиболее важной частью всего «Трактата» является раздел, названный «О познании и вероятности». Юм не подразумевает под «вероятностью» вид знания, включенного в математическую теорию вероятностей, как, например, то, что шанс выпадения дубль шесть при двух выпадениях кости составляет 1/36. Это знание само по себе не является вероятным в каком-либо особом смысле. В нем столько же достоверности, сколько может быть в знании. То, с чем Юм имеет дело, является недостоверным знанием, какое получается, например, из эмпирических данных, с помощью выводов, которые не являются доказательными. Оно включает все наше знание и относительно будущего, и относительно частей прошлого и настоящего, которые не наблюдались. Фактически оно включает все, кроме прямого наблюдения, с одной стороны, и, с другой – логики и математики. Анализ такого вероятного знания привел Юма к некоторым скептическим выводам, которые равно трудно и опровергнуть, и принять<sup>62</sup>.

При построении своей теории познания, отмечает **И.С. Нарский**, Юм, как и оба его предшественника по «британскому эмпиризму», совмещал философский анализ с психологическим. С одной стороны, он делает психологию средством построения философского учения, а с другой, – превращает ее же в объект философского исследования. Исходный пункт рассуждений Юма состоит в указании на факт непосредственной данности нам ощущений и на этой основе – наших эмоциональных состояний. Но из этого факта, метафизически абсолютизируя «непосредственность» как характеристику ощущений, Юм делает необоснованный вывод, будто мы в принципе не знаем и не можем знать, существует ли или же не существует материальный мир как внешний источник ощущений. «Природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств...»

Почти вся дальнейшая философия Юма строится им как интроспективная эпистемология, описывающая факты сознания или же то, что, по Юму, такими фактами представлено. Метафизически превращая ощущения в абсолютное «начало» познания, он рассматривает структуру субъекта в полном отрыве от его предметно-практической деятельности. Эта структура, по его мнению, состоит из атомарных впечатлений (impressions) и из тех психических образований, которые от этих впечатлений производны. Более всего из производных видов психической деятельности Юма интересуют «идеи (ideas)», под которыми он имеет в виду не ощущения, как это было у Беркли, а нечто иное. «Впечатления» и «идеи» вместе Юм называет «восприятиями (perceptions)»<sup>63</sup>.

Значения всех этих трех терминов в теории познания Юма существенно отличаются от повседневных. «Впечатления» наиболее близки по вкладываемому в это слово Юмом значению к «идеям», в том смысле, в каком этот последний термин употреблял Беркли. Значит, «впечатления» суть ощущения субъекта. Но не только. Нередко под «впечатлениями» Юм понимал и восприятия в современной нам трактовке отличия восприятий от ощущений (ощущаются отдельные свойства вещей, воспринимаются вещи). Следовательно, «впечатления» Юма суть также бывшие эмпирические субстанции Локка, разумеется, в смысле номинальных сущностей. Таким образом, юмовы «впечатления» – это и простые и сложные чувственные образования.

«Идеи» в теории познания Юма – это образные представления и чувственные образы памяти, а кроме того, продукты воображения, в том числе искаженные, фантастические.

<sup>61</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 607.

<sup>62</sup> Там же. С. 608.

<sup>63</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 147.

К числу «идей» Юм относил и понятия, что не удивительно, поскольку он был склонен растворять теоретическое (абстрактное) мышление в переживаниях эмпирических (конкретно-чувственных) образов, подобно тому, как это делал Беркли в двух своих главных сочинениях. К тому же Юм не проводил принципиального различия между чувствованием или осознанием как психологическими актами, с одной стороны, и переживанием образов и понятий как гносеологическим содержанием этих актов, – с другой<sup>64</sup>.

Юм нередко вместо термина «идеи» употреблял другой термин, – «образы (images)», что близко к «воображениям» и вовсе не обязательно означало, что «идеи» суть непременно «отображения (pictures)» «впечатлений», хотя он называл иногда чувственные воспоминания (уже явно не понятия и не эмоции) «верным зеркалом» ранее имевшихся впечатлений.

Итак, «идеи» в системе терминологии Юма представляют собой приблизительное, менее яркое (не столь «живое») воспроизведение «впечатлений», т. е. их отражение внутри сферы сознания. «Все идеи скопированы с впечатлений». В зависимости от того, какими оказываются впечатления, идеи также бывают простыми и сложными.

Осталось пояснить термин «восприятие» у Юма. Поскольку рубрику «восприятий» составляют «впечатления» и «идеи», то имеется основание сказать, что «восприятия» Юма суть примерно то же самое, что «идеи» Локка, т. е. объекты разного рода, предстоящие сознанию<sup>65</sup>.

Переход от простых впечатлений к сложным определяется, по Юму, структурой самого внешнего опыта, и для агностика характер последней совершенно не объясним. Как же происходит, по Юму, образование сложных идей? Путем ассоциирования впечатлений и идей.

О психологических ассоциациях, т. е. сцеплениях, сочетаниях, произвольных комбинациях образов сознания писали и до Юма. Соответствующие соображения мы встретим у Спинозы. Обращая главное внимание на выяснение механизма сознательной и активной комбинирующей деятельности ума, Локк мало интересовался стихийными, пассивными и подсознательными процессами и упоминал об ассоциациях идей как о случаях безудержного фантазирования, бредовых состояний и т. д. Но ориентируясь именно на автоматически происходящие в психике процессы, Юм и не подумал заинтересоваться проблемами анатомио-физиологической обусловленности ассоциаций, рассмотреть их естественную детерминацию (эти проблемы поставил Д. Гартли и пытался разрешить их). Если Юм и связывает ассоциации с причинностью, то в ином плане, – он трактует их как причины образования сложных идей, которые порождены процессами ассоциирования.

В ассоциациях Юм видит главный, если не единственный, способ мышления посредством чувственных образов, а таковым для него является не только художественное мышление, но всякое мышление вообще. Ассоциации прихотливы и определяются случайностями структуры потока опыта, а потому и сами они по содержанию случайны, хотя по форме, происходят в согласии с некоторыми постоянными (и в этом смысле необходимыми) схемами<sup>66</sup>.

Юм выделял и различал следующие три главных вида ассоциативных связей – по сходству, по смежности в пространстве и времени и по причинно-следственной зависимости. В рамках этих трех видов могут ассоциироваться впечатления, впечатления и идеи, идеи друг с другом и с диспозициями (предрасположенностями) к продолжению ранее возникших переживаний. «...Когда любое впечатление воспринимается нами, то оно не только переносит ум к связанным с этим впечатлением идеям, но и сообщает им часть своей силы и живости... после того как ум уже возбужден наличным впечатлением, он образует более живую идею связанных с ним объектов благодаря естественному переключению установки (disposition) с первого на второе». Легче разобраться во всех этих случаях, если рассмотреть три названных выше вида ассоциирования последовательно.

Во-первых, ассоциации происходят по сходству, носящему положительный и отрицательный характер. Последнее означает, что вместо сходства имеет место контраст: при переживаниях эмоций бывает, что появляется состояние аффекта, противоположное прежнему. «...Второстепенный импульс (movement) преобразуется в доминирующий и дает ему силу, хотя иного, а иногда даже и противоположного характера... Родители обычно больше всего

<sup>64</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 147–148.

<sup>65</sup> Там же. С. 148.

<sup>66</sup> Там же. С. 149–150.



любят того ребенка, чье слабое, болезненное здоровье причиняло им много огорчений и волнений. В данном случае приятное чувство привязанности усиливается от чувства беспокойства [за ребенка]». Но подавляющее большинство ассоциаций по сходству положительное. Так, увидев некоторого человека, мы вспоминаем всех тех других людей, которые внешне на него похожи. Юм считает, что ассоциации по сходству играют наибольшую роль в математическом мышлении, например, в геометрических рассуждениях по аналогии, о подобии фигур и т.д. За пределами математики ассоциации по сходству часто ведут к ошибкам, похожим на те ошибки, которые возникают при оперировании номинальными сущностями Локка<sup>67</sup>.

Во-вторых, ассоциирование происходит по смежности в пространстве и по примыкающей последовательности, то есть также по смежности, но во времени, что чаще всего бывает с идеями о внешних впечатлениях: с воспоминаниями о прежних ощущениях, упорядоченных пространственно-временным способом (сами по себе идеи, а тем более эмоции «пространственно смежными» в психике не бывают). Больше всего полезных случаев ассоциирования по смежности, полагает Юм, может быть указано из эмпирического естествознания. Так, «мысль о каком-нибудь объекте легко переносит нас к тому, что с ним смежно, но лишь непосредственное присутствие объекта делает это с наивысшей живостью»<sup>68</sup>. Речь здесь идет о низшем уровне науки.

В-третьих, возникают ассоциации по причинно-следственной зависимости, которые наиболее важны при рассуждениях из области теоретического естествознания.

Что здесь Юм имеет в виду? Пример его таков: увидев сына, вспоминаем его давно умершего отца как «причину», хотя бы внешнее сходство сына с его покойным родителем было и невелико. Это значит, что если мы считаем, что А есть причина, а В – следствие, то в дальнейшем, когда мы получаем впечатление В, у нас в сознании всплывает идея А, причем возможно и обратное действие этой ассоциации: при переживании впечатления или идеи А у нас появляется идея В. Следует учесть, что, описывая ассоциации по причинно-следственной зависимости, Юм имеет в виду, что схема «А есть причина, а В – ее следствие» уже возникла как вообще, так и применительно к любому из конкретных случаев и действует в качестве «готового звена» механизма этой ассоциации. Еще предстоит исследовать, как эта схема каузальной связи возникла. Занявшись этим исследованием, Юм стал объяснять происхождение данной схемы в свою очередь через ассоциации, а именно через ассоциативные последовательности во времени и пространстве<sup>69</sup>.

И, наконец, воспроизведем материал по Д. Юму из «Истории философии» **Г.В. Гриненко**.

**Биографические сведения.** Давид Юм (1711–1776) – английский историк, публицист, экономист и философ. Родился в семье небогатого шотландского дворянина в Эдинбурге, окончил Эдинбургский университет. Уже в 18-летнем возрасте он задумал «новую науку о человеческой природе», позднее изложенную в его главном философском сочинении «Трактат о человеческой природе». Но публикация этой работы прошла незамеченной. Славу Юму принесли только «Опыты моральные и политические». В академической среде к Юму относились крайне подозрительно, поэтому несколько его попыток устроиться на преподавательскую работу в университеты провалились. С 1746 г. он занимался дипломатической работой, с 1763 по 1766 г. жил в Париже, где подружился с рядом французских просветителей (Дидро, Д’Аламбер, Гельвеций и др.). В 1769 г. он вышел в отставку и поселился на родине, где занимался только наукой.

**Основные труды.** «Трактат о человеческой природе» (1739–1740), «Опыты моральные и политические (Эссе)» (1741), «История Англии: в 8 т.» (1753–1762)<sup>70</sup>.

**Философские воззрения.** Онтология. Признавая (в отличие от Беркли) существование внешнего мира, Юм утверждал, что мы ничего об этом мире не знаем, и в принципе знать не можем. Юм является основоположником новоевропейского скептицизма и агностицизма.

**Гносеология.** Центральное место в его учении занимают проблемы гносеологии, не случайно первый том «Трактата» носил сначала название «Опыт о человеческом разуме». Оно весьма символично, поскольку знаменитый трактат Локка (1690) назывался точно так же, а трактат Лейбница (1704) носил название «Новые опыты о человеческом разуме».

<sup>67</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 151.

<sup>68</sup> Там же. С. 151–152.

<sup>69</sup> Там же. С. 152.

<sup>70</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 342.

Отмечая успехи экспериментального метода, которые позволили Ньютону создать новую физику, Юм утверждал, что теперь, пользуясь этим же методом, необходимо создать новую науку о человеческой природе, и задача эта особенно важна, потому что, только познав человеческую природу, мы можем:

- прийти к господству над ней;
- понять, как протекает процесс познания внешнего мира и насколько обоснованы наши знания об этом мире;
- построить новую систему наук на прочном основании.

В отличие от Локка и Беркли, которые все содержание человеческого разума называли идеями, Юм называет его восприятиями и изначально делит их на «впечатления» («ощущения») и «идеи». Между ними существует только два существенных различия: по степени и по порядку<sup>71</sup>.

### Впечатления и идеи

Восприятия	По степени	По порядку
Впечатления	Входят в сознание с наибольшей силой и яркостью; это ощущения, переживания, эмоции и т.п.	Появляются в нашем сознании первыми
Идеи	Слабые образцы впечатлений в мышлении и рассуждении	Появляются в нашем сознании вторыми (после впечатлений)

Различие между чувствованием и мышлением сводится до минимума: чувствуя, мы имеем яркие образы (впечатления), когда мы мыслим – слабые (идеи); сначала в наше сознание приходят впечатления, потом на их базе формируются идеи.

Впечатления бывают простыми (красный цвет, соленый вкус и т.п.) и сложными (впечатление от яблока в целом). Идеи также бывают простыми и сложными; но если простые идеи – это бледные копии впечатлений (ощущений), то сложные идеи могут быть как копией сложного впечатления, так и результатом комбинации в уме простых идей:

### Простые и сложные восприятия

Восприятия	Впечатления	Идеи
Простые	Простые впечатления	Простые идеи
Сложные	Сложные впечатления	Сложные идеи

Рождение сложных идей связано также с наличием памяти, которая позволяет воспроизводить впечатления и идеи, имевшие место в прошлом, и воображения, позволяющего создавать новые комбинации знакомых идей. Чтобы проверить убедительность (истинность) любой идеи, необходимо указать соответствующее ей впечатление. Это не составляет труда для простых идей и для сложных, являющихся отображением сложных впечатлений. Но сложные идеи могут еще быть результатом деятельности сознания. Чтобы проверить их убедительность (истинность), необходимо понять, как они появляются<sup>72</sup>.

Между различными восприятиями, существующими в нашем сознании, имеется определенная связь, некое «притяжение» (нечто вроде силы притяжения между телами у Ньютона). Благодаря этой связи у нас возникает «привычка» постоянного восприятия неких стабильных комплексов ощущений (т.е. яблоко – это всегда определенный цвет, форма, вкус и т.д.); относительно стабильно закреплены различные восприятия и в нашей памяти. Стабильная же связь имеет место и между идеями: одна идея, естественно, влечет за собой другую. Эта связь между идеями выражается в принципе ассоциации, сформулированном Юмом. Но если у Ньютона сила притяжения действует всегда и везде – между любыми физическими телами, то ассоциативное «притяжение» идей у Юма – это «мягко действующая сила», так как воображение может ее разрывать. Переход от одной идеи к другой осуществляется по трем основаниям<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 342–343.

<sup>72</sup> Там же. С. 343.

<sup>73</sup> Там же С. 344.

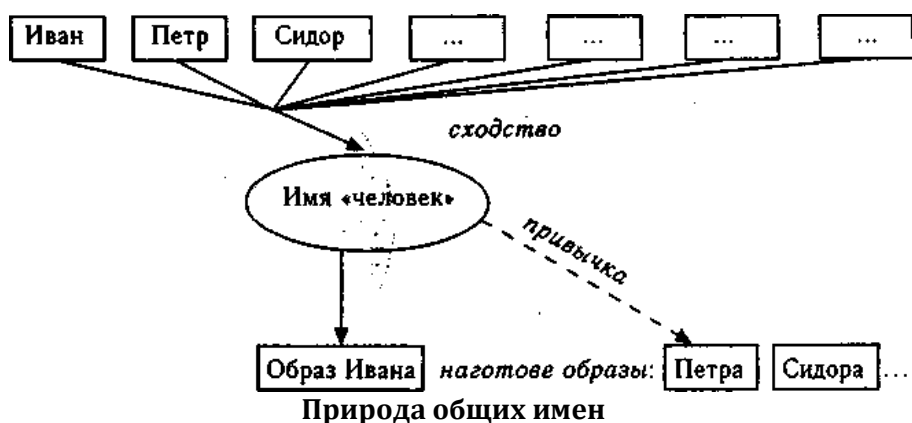
### Основания для ассоциации идей

Тип основания	Примеры
Сходство	Портрет заставляет нас вспомнить изображенного на нем человека.
Смежность во времени и в пространстве	Видя подъем якоря у корабля, мы воображаем себе его отплытие; вспомнив свой школьный класс, мы вспоминаем соседние с ним классы, коридор, все школьное здание и т.п.
Причинно-следственная связь	Думая об огне, мы обязательно думаем и о выделяющемся тепле и дыме.

Подводя итоги, Юм замечает, что действие такого «притяжения» идей очевидно любому, но причины его неизвестны и должны быть отнесены «к первоначальным качествам человеческой природы».

Юм – номиналист. Как и Беркли, он отрицает существование общих, абстрактных идей и впечатлений, и это вполне логично следует из его учения: поскольку каждая идея есть лишь слабый образ впечатления, то, как и последнее, идея всегда конкретна и имеет частный характер. Чем же тогда, являются «общие» идеи (человек, дерево, кошка и т.п.) и откуда они берутся?

Среди идей, возникающих в нашем сознании, постепенно фиксируются некоторые сходные (например, идеи различных, конкретных людей). Это сходство позволяет дать этим идеям одно и то же название – слово или имя, например «человек». В дальнейшем при употреблении данного слова (имени) мы, хотя и имеем в виду только конкретного человека и не можем представить себе всех людей, пробуждаем в себе привычку, которая возникла у нас при рассмотрении различных людей. И хотя это множество идей не присутствует в данный момент времени реально в нашем сознании, они как бы находятся наготове, и при желании мы можем рассмотреть любую из них<sup>74</sup>.



Так, использование общих имен позволяет нам сокращать работу нашего сознания: благодаря им мы не должны каждый раз перебирать все множество соответствующих идей (что часто даже невозможно из-за большого их количества).

Между идеями, существующими в нашем сознании, могут существовать два вида отношений, которые мы выражаем в суждениях (предложениях), утверждая что-то или отрицая. Первое – отношение логического следования: это случай, когда одни идеи полностью выводятся из других (например, теоремы из аксиом), и следование это основано на логическом законе непротиворечия. Второй – это заключения о «фактах». Заключения о фактах мы делаем на основании имеющихся у нас восприятий (например, мы видим на востоке верхнюю часть Солнца и делаем заключение: «Солнце восходит»). Однако, когда мы размышляем о том, что в данный момент не воспринимаем, мы одинаково легко можем представить себе противоречивые факты («Солнце завтра взойдет» и «Солнце завтра не взойдет»). Такие заключения о фактах основаны на отношении причины и следствия<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 344–345.

<sup>75</sup> Там же. С. 345.

Утверждение о том, что это отношение реально существует между объектами внешнего мира (т.е. вне нашего сознания), Юм считал ошибочным, так как то, что считается следствием:

- не содержится в том, что считается причиной;
- не похоже на то, что считается причиной;
- логически не выводимо из того, что считается причиной.

По Юму, причинно-следственная связь имеет исключительно психологическое обоснование: явление В, которое в нашем сознании постоянно появляется после явления А, смежного в пространстве с В, мы и принимаем за следствие из А. Так, дым (В) костра не есть следствие огня (А): он не содержится в огне, не похож на огонь и его появление логически не выводимо из существования огня. Но восприятие дыма в нашем сознании постоянно имеет место после восприятия огня, причем восприятия огня и дыма находятся рядом в пространстве. Частая повторяемость этой последовательности впечатлений порождает устойчивую ассоциацию ожидания дыма при восприятии огня. Ассоциация ожидания перерастает в привычку, а привычка порождает веру в то, что в будущем каждый раз, когда имеет место А, должно появиться и В. Именно эта вера и служит основанием для приписывания различным объектам и явлениям причинно-следственных отношений<sup>76</sup>.

Однако между самими психическими явлениями действительно существуют причинно-следственные отношения:

- рождение идей из впечатлений;
- рождение одних идей из других по принципу Ассоциации.

И так как подлинными науками являются только те, которые изучают причинно-следственные связи, то единственная наука, по-настоящему заслуживающая этого названия, – это психология. На базе психологии могут быть построены еще и другие науки: этика, гражданская история, история религии.

Антропология. Природа человека неизменна и одинакова у всех людей. Поскольку в сфере психики действуют причинно-следственные связи, то вся психическая жизнь личности жестко детерминирована и нет никакой свободы воли. Следуя Беркли по поводу критики понятия «субстанция», Юм (вопреки Беркли) отрицает существование души как субстрата, носителя психических переживаний. Человеческая личность есть всего лишь «связка или пучок... различных восприятий, следующих друг за другом»<sup>77</sup>.

Социально-политические воззрения. Юм отрицал как средневековое учение о происхождении королевской власти «от Бога», так и популярную в его время теорию «договорного» происхождения государства. Он полагал, что государство возникло на базе семьи и в результате разрастания последней. Королевская власть берет свое начало из института военных вождей, а степень законности власти в глазах людей есть результат «привычки» к ней и зависит от времени существования этой власти (и приемлемости ее для подданных).

**Судьба учения.** Философские идеи Юма, и в особенности его скептицизм и агностицизм, сыграли заметную роль в дальнейшем развитии европейского субъективного идеализма<sup>78</sup>.

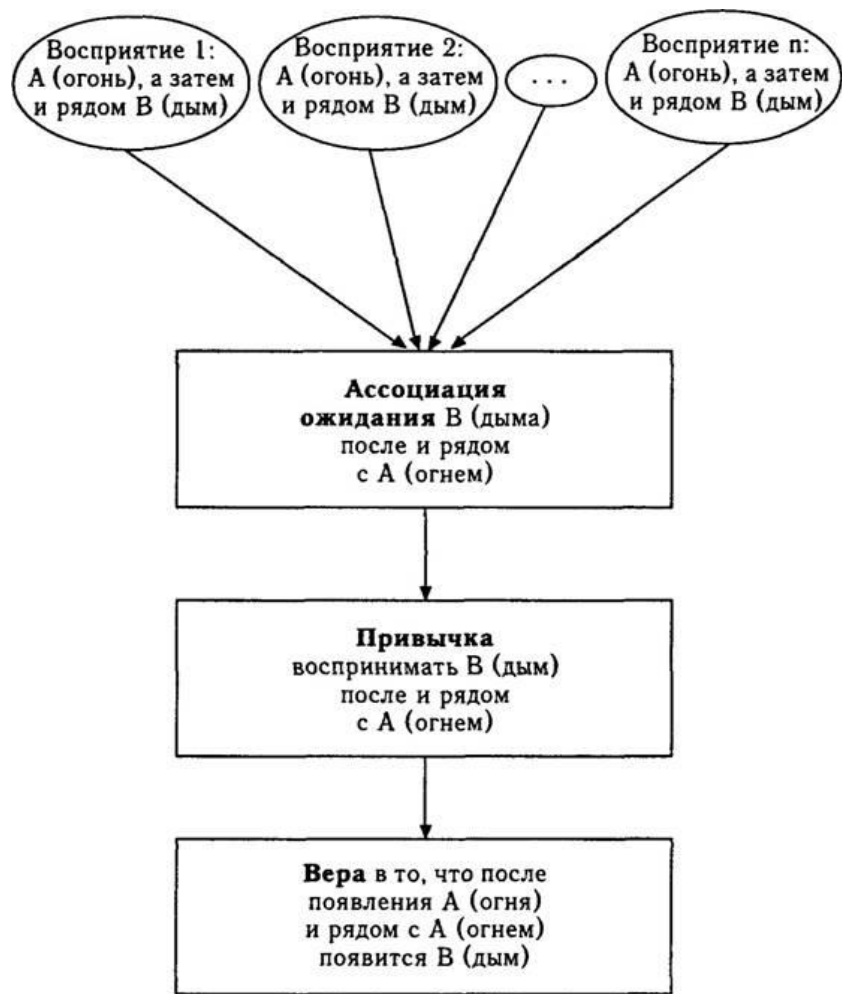
### Понятие «идея» в философии Нового времени (от Декарта до Юма)

Философы	Понимание термина «идея»
Декарт:	Идеи – это <b>мысли</b> , существующие в уме человека, некоторые идеи (в частности, законы науки) являются врожденными.
Локк:	Идеи – это любые <b>объекты человеческого мышления</b> («воображаемое», «понятие» и т.д.), нет никаких врожденных идей.
Беркли:	Идеи – это любые <b>объекты человеческого мышления</b> («ощущения», «мысли» и т.д.), нет никаких врожденных идей.
Лейбниц:	Нет никаких врожденных идей, но есть врожденная способность к восприятию некоторых фундаментальных идей («Я», «тождество», «бытие» и т.п.).
Юм:	Идеи – это <b>один из двух видов восприятия</b> , существующих в человеческом мышлении, они являются слабым образом впечатлений (ощущений) в мышлении и рассуждении и порождаются ими; нет никаких врожденных идей.

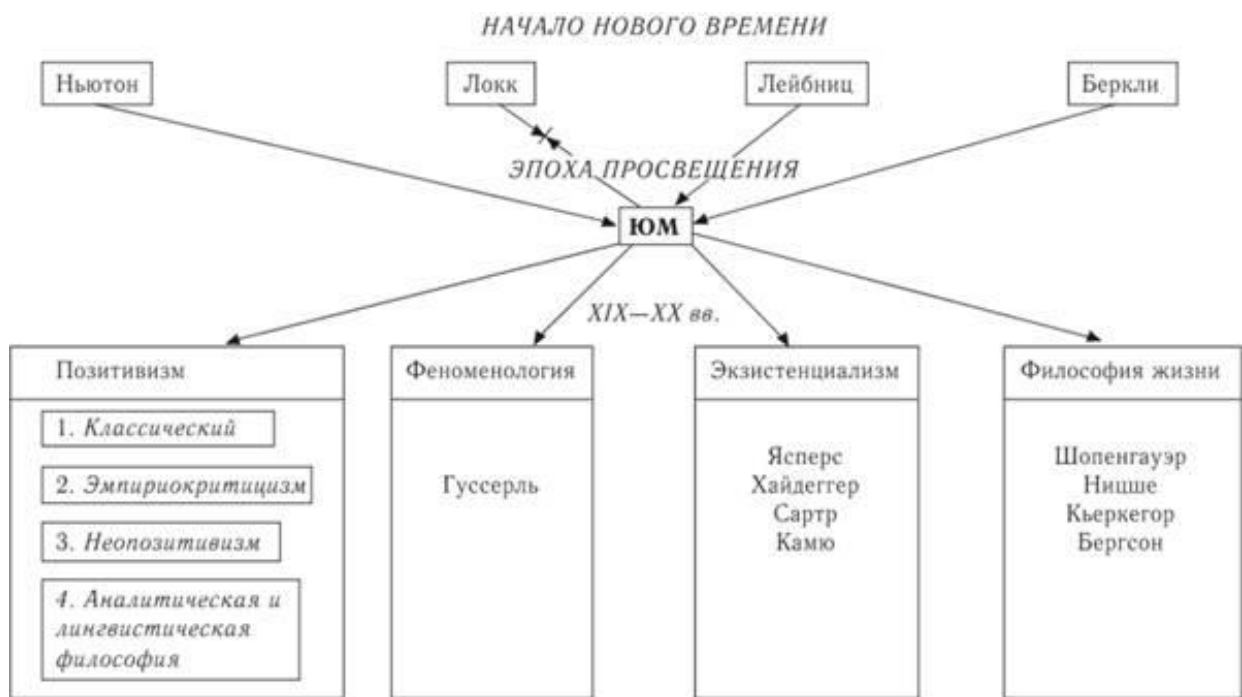
<sup>76</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 346.

<sup>77</sup> Там же. С. 346.

<sup>78</sup> Там же. С. 346–347.



Рождение представлений о причинно-следственной связи



Юм: истоки и влияние

**3.** Беркли и Юм, разрабатывая **законы ассоциаций** и связывая их с особенностями психики человека, все же рассматривали эти законы как частный случай своей концепции. Основателем же ассоциативной психологии, которая просуществовала как единственное собственно психологическое направление до начала XX в., по праву считается **Давид Гартли** (1705–1757 гг.). Получив вначале богословское, а затем медицинское образование, Гартли стремился создать такую теорию, которая не только объясняла бы душу человека, но и позволяла бы управлять его поведением. в качестве такого универсального механизма психической жизни он и выбрал ассоциации<sup>79</sup>.

В основу своей теории Гартли положил идею Локка об опытном характере знания, а также принципы механики Ньютона. Вообще понимание человеческого организма, принципов его работы, в том числе и работы нервной системы, по аналогии с законами механики, открытыми в то время, было очень характерной приметой психологии XVIII века. Не избежал такого подхода и Гартли, который стремился объяснить поведение человека исходя из физических принципов.

**Учение об ассоциации Гартли** базируется на учении о вибрации, так как он считал, что вибрация внешнего эфира вызывает соответствующую вибрацию органов чувств, мышц и мозга. Проанализировав **структуру психики человека**, Гартли выделяет в ней **два круга** – большой и малый.

**Большой круг** проходит от органов чувств через мозг к мышцам, является фактически рефлекторной дугой, определяющей поведение человека. Гартли, по сути, создает свою теорию рефлекса, которая и объясняет, исходя из законов механики, активность человека. По мнению Гартли, внешние воздействия, вызывая вибрацию органов чувств, запускают рефлекс. Вибрация органов чувств вызывает вибрацию соответствующих частей мозга, а та, в свою очередь, стимулирует работу определенных мышц, вызывая их сокращения и движения тела.

Если большой круг регулирует поведение, то **малый круг вибрации**, расположенный в белом веществе мозга, является основой психической жизни, ос новых процессов познания и обучения. Гартли считал, что вибрация участков мозга в большом круге вызывает ответную вибрацию в белом веществе. Исчезая в большом круге, эта вибрация оставляет следы в малом круге. Эти следы, по его мнению, являются основой памяти человека. Они могут быть более или менее сильными в зависимости от силы и значимости того явления, которое оставило этот след. Большое значение имела идея Гартли о том, что от силы этих следов зависит степень их осознанности человеком, причем слабые следы вообще не осознаются. Таким образом, Гартли расширил сферу душевной жизни, включив в нее не только сознание, но и бессознательные процессы, и создал **первую материалистическую теорию бессознательного**. Почти через сто лет идеи Гартли о силе следов и ее связи с возможностью их осознания разработал психолог Герbart в своей знаменитой теории о динамике представлений<sup>80</sup>.

Внешние воздействия вызывают вибрацию органов чувств, она в свою очередь вызывает вибрацию соответствующих частей мозга, которые стимулируют работу определённых мышц, вызывая их сокращения и движения тела.

Исследуя психику, Гартли пришел к выводу что она состоит из нескольких **элементов – сенсаций** (которые являются вибрацией органов чувств), **идеаций** (вибраций следов в белом веществе в отсутствие реального объекта) и **аффектаций** (чувств, отражающих силу вибрации). Он исходил из представления о том, что в основе психических процессов лежат различные **ассоциации**. Таким образом Гартли именно ассоциацией объяснял самые сложные психические процессы, в том числе мышление и волю, считая, что в основе мышления лежит ассоциация образов предметов со словом, а в основе воли – ассоциация слова и движения<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 158; Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 256–266; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 135–138; Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 103–104.

<sup>80</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 159; Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 54–55.

<sup>81</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 120–121.



Исходя из представления о **прижизненном формировании психики**, Гартли считал, что возможности воспитания, воздействия на процесс психического развития ребенка поистине безграничны. Его будущее зависит от того, какой материал для ассоциаций ему поставляют окружающие: поэтому только от взрослых зависит, каким вырастет ребенок, как он будет мыслить и поступать. Гартли был одним из первых психологов, заговоривших о необходимости для педагогов использовать знание законов психической жизни в своих обучающих методах. При этом он доказывал, что рефлекс, подкрепленный положительным чувством, будет более стойким, а отрицательное чувство поможет забыванию рефлекса. Поэтому возможно формирование социально одобряемых форм поведения, возможно формирование идеального нравственного человека – необходимо только вовремя подкреплять нужные рефлексы или уничтожать вредные.

**Взгляды Гартли** оказали огромное влияние на развитие психологии, в особенности его идеи о рефлекторном характере поведения и возможности управлять процессом его формирования.

Исходя из идеи о прижизненном формировании психики, Гартли полагал, что возможности воспитания, воздействия на процесс психического развития ребенка поистине безграничны. Его будущее определяется материалом для ассоциаций, который ему поставляют окружающие, поэтому только от взрослых зависит, каким вырастет ребенок, как он будет мыслить и поступать. Гартли – один из первых психологов, заговоривших о необходимости для педагогов

использовать знание о законах психической жизни в своих обучающих методах. При этом он доказывал, что рефлекс, подкрепленный положительным чувством, более стойкий, а отрицательное чувство, возникающее при определенном рефлексе, помогает его забыванию. Поэтому возможно формирование социально принятых форм поведения, формирование идеального нравственного человека, необходимо только вовремя подкреплять нужные рефлексы или уничтожать вредные. Таким образом, теория идеального человека впервые возникла еще в XVIII в. и была связана прежде всего с механистическим пониманием его психической жизни.

**Взгляды Гартли** оказали огромное влияние на развитие психологии, достаточно сказать, что теория ассоцианизма просуществовала почти два столетия и, хотя неоднократно подвергалась критике, основные ее постулаты, заложенные Гартли, стали основой дальнейшего развития психологии. Не меньшее значение имели и высказанные им догадки о рефлекторной природе поведения, а его взгляды на возможности воспитания и необходимость управлять этим процессом очень созвучны подходам рефлексологов и бихевиористов, разрабатываемым уже в XX в.<sup>82</sup>.

**ГАРТЛИ, Хартли (Hartly) Дэвид (1705–1757)** – английский мыслитель, один из основоположников ассоциативной психологии. Сын священника, изучал богословие в Кембридже, в дальнейшем получил медицинское образование и работал врачом. Стремясь установить точные законы психических процессов для управления поведением людей, Г. пытался применить для этого принципы физики И. Ньютона. Согласно Г., вибрации внешнего эфира вызывают соответствующие вибрации в органах чувств, мозге и мышцах, а эти последние находятся в отношении параллельности к порядку и связи психических явлений, от элементарных чувствований до мышления и воли. Следуя учению Д. Локка, Г. впервые превратил механизм ассоциации в универсальный принцип объяснения психической деятельности. По Г., психический мир человека складывается постепенно в результате усложнения «первичных элементов» (чувствований) посредством ассоциации психических явлений в силу их смежности во времени и частоты повторений; побудительные силы развития – удовольствие и страдание. Сходным образом Г. объяснял формирование общих понятий: они возникают из единичных путём постепенного отпадания от ассоциации, остающейся неизменной, всего случайного и несущественного; совокупность постоянных признаков удерживается как целое благодаря слову, выступающему в качестве фактора обобщения.

Учение Г. было крупным шагом вперед на пути материалистич. понимания психики; оно оказало влияние и на этику, эстетику, логику, педагогику, биологию. Активным приверженцем учения Г. был Дж. Пристли.

*Взято из: См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. – М., 2005. – Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. – С. 124–125.*

**Давид Гартли**, сын министра, первоначально готовил себя к церковной карьере. Но из-за разногласий с господствующей доктриной, пишет Д.П. Шульц и С.Э. Шульц, он обратился к медицине. Гартли прожил тихую, лишенную громких событий жизнь врача. Свой досуг он посвящал занятиям философией. В 1749 году он опубликовал работу под названием «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (*Observations on Man. His Frame, His Duty, and His Expectations*). Это произведение Гартли многие ученые считают первым систематическим исследованием по проблеме ассоциаций<sup>83</sup>.

С точки зрения Гартли, **основным законом ассоциации является закон смежности**, на основе которого он пытался объяснить явления памяти, рассудка, эмоций, воли и произвольных действий. Идеи или впечатления, которые обычно встречаются вместе – одновременно или последовательно, – ассоциируются между собой, так что одна идея ведет к появлению другой. Кроме того, Гартли высказал предположение, что повторяемость впечатлений так же является достаточным основанием для возникновения ассоциаций.

**Закон повторяемости** — чем чаще две идеи повторяются, тем более велика вероятность образования между ними ассоциативной связи.

<sup>82</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 160.

<sup>83</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 60.



Он был согласен с Локком в том, что все наши знания происходят из **опыта**, – врожденных ассоциаций нет, как нет и знаний, которыми человек обладает от рождения. По мере взросления человека и накопления многообразных чувственных впечатлений появляются все более сложные психические связи между его идеями, все множатся ассоциации. В зрелости человек достигает высшего уровня развития умственной деятельности. Однако высшие мозговые функции, такие как мышление, вынесение суждений и умозаключений, при помощи анализа могут быть сведены к набору элементарных ощущений. Именно Гартли первым попытался дать систематическое объяснение всем видам умственной деятельности на основе теории ассоциаций.

Как и многие другие философы до него, **Гартли** воспринимал мир с механистических позиций. Однако в одном отношении он безусловно превзошел прочих эмпириков и ассоцианистов. Он не только пытался объяснить психологические процессы, руководствуясь механическими принципами, но и старался раскрыть лежащие в основе физиологические процессы. Для него с его медицинским опытом такая попытка была вполне естественной.

По мнению **Исаака Ньютона**, одной из основных характеристик любого импульса в физическом мире являются его волновые свойства, вибрации, Гартли применил эту идею к пониманию функционирования мозга и нервной системы в целом. Можно сказать, что в своих работах он предвосхитил многие идеи **современной нейропсихологии**. Посредством вибрации импульсы передают по нервам (Гартли считал их цельными структурами, а не полыми трубками, как Декарт) из одной части тела в другие. Эти вибрации порождают малые колебания в мозге. С точки зрения Гартли, мозговые вибрации и являются физиологической основой появления идей у человека. Значение этой доктрины состоит в том, что она представляет собой еще один пример использования механистической модели Вселенной для понимания природы человека<sup>84</sup>.

**Дэвид Гартли** (англ. Hailley David, 1705–1757) – английский философ и врач. Гартли родился в Армли графства Йоркшир в семье священника англиканской церкви. В 1720 г. поступил в Джизус-колледж Кембриджского университета. Сначала изучал богословие, но впоследствии выбрал медицинский факультет. После обучения в университете Гартли работал врачом. Он вел тихую и ничем не примечательную жизнь, состоял в браке. Его сын Дэвид Гартли-младший станет заметным ученым, изобретателем и депутатом парламента.

*Основной труд.* «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях».

**Психологическое учение.** Учение Гартли, отмечают **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, считается ключевым в становлении ассоциативной теории. В отличие от Беркли и Юма он видит кроме психологических еще и нейрофизиологические основания для возникновения ассоциации. Таким образом, Гартли выводит ассоциативную теорию на новый объяснительный уровень. Основной детерминантой психической деятельности человека, по мнению Гартли, являются нервная система и головной мозг. Нервная система действует, подчиняясь законам механики Ньютона, т.е. любое воздействие на нее через органы чувств вызывает в ней сначала вибрации, которые идут в головной мозг, а затем согласно третьему закону Ньютона – ответную реакцию, также выраженную вибрациями нервного волокна и проявляющуюся движениями. Так Гартли конкретизирует схему рефлекторной дуги, описанную Декартом. Гартли предполагал, что любое воздействие окружающей среды вызывает ответ организма, это может быть не только движение или действие, но и микродвижение, которое человек необязательно осознает. Последнее положение дало начало материалистическим концепциям бессознательного в психологии. Кроме того, Гартли считал каждую ответную реакцию специфичной для каждого вида ощущения<sup>85</sup>.

Ведущим свойством нервной системы является ее способность запечатлевать те следы, которые оставляют вибрации нервного волокна, причем процесс запечатления происходит в головном мозге, поскольку все вибрации нервного волокна проходят через него. Между следами вибраций, оставленными в головном мозге, также происходят вибрации. Гартли описывает большой круг вибраций, выраженный рефлекторной дугой, и малый круг вибраций, возникающий между отдельными участками головного мозга. Головной мозг, как показано в его учении, – это орган души. Все вибрации нервной системы и головного мозга вызывают

<sup>84</sup> См.: Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. СПб., 1998. С. 61.

<sup>85</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 154–155.

душевные движения, соответствующие этим вибрациям. Так, все, что происходит с человеком на протяжении его жизни, накапливается в виде «отпечатков», тем самым создавая индивидуальный психологический опыт. В целом Гартли придает физиологическое обоснование учению Локка о двух опытах, внешнем и внутреннем. Механизмом связи между «отпечатками» в головном мозге являются **ассоциации**, рассматриваемые как механическая связь, возникающая либо по причине смежности нескольких вибраций (а соответственно и психологических явлений) во времени или пространстве, либо пропорционально частоте их совместного появления. Таковая связь фиксируется и впоследствии воспроизводится благодаря «памяти» нервной системы. На этой основе впоследствии **Э. Торндайком** будут сформулированы два из четырех закона научения: закон ассоциативного сдвига и закон упражнения<sup>86</sup>.

Течением ассоциаций Гартли обосновывал не только возникновение образов восприятия, но и сложные психические процессы, такие как воля и мышление, которые в его время относились исключительно к самостоятельным актам души без привлечения в них телесных (физиологических) процессов.

**Слово** является ассоциацией между объектом и звуком, называющим этот объект. Со временем человек обучается и ему не надо уже визуализировать объект, чтобы понять, о чем идет речь. В дальнейшем он легко может оперировать словами и связывать их благодаря ассоциативным процессам в малом круге вибраций. Абстрактные понятия образуются обозначенным еще Беркли и Юмом путем отпадения случайных и изменчивых ассоциаций и выделения основной, общей для всех объектов этого класса.

**Воля и поведение**, связанное с ее проявлениями, возникают у человека при ассоциировании слова с впечатлением и последующим действием. Впоследствии чувственное впечатление уже не обязательно, достаточно только слова. В сущности, по описанию это сходно с формированием Условного рефлекса. Тем более, что изначально, как пишет Гартли, эту связь между действием и словом вызывают у ребенка родители. Именно Их словами «нельзя» и «можно» управляется поведение ребенка, потом именно эти слова, произносимые про себя человеком, побуждают или тормозят его поведенческие акты. Более того, все наши действия и впечатления сопровождаются эмоциональными состояниями: положительные эмоции побуждают, негативные – тормозят поведение. Так, через процесс ассоциирования слова, эмоции и действия осуществляется процесс регуляции поведения. Подобные утверждения относительно процесса воспитания были еще у Ибн-Сины, впоследствии этот принцип возьмут на вооружение бихевиористы, а проблемы, связанные с родительскими посылками и запретами, станут предметом изучения в психоанализе. Сам же Гартли пытался вывести закономерности управления человеческим поведением для улучшения нравственного состояния общества, чтобы формировать у людей религиозные и морально-нравственные убеждения<sup>87</sup>.

Концепция Гартли стала основополагающей для английской психологии XVIII–XIX вв., так как предлагала естественнонаучные обоснования психологии человека, тем самым встраивая знания о человеке в единый корпус естественных наук, расцвет которых наступил именно в это время.

Стремясь установить точные законы психических процессов для управления поведением людей, пишет **Г.Л. Ильин**, Гартли пытался применить для этого принципы физики Ньютона. Следуя учению Локка, Гартли впервые превратил механизм ассоциации в универсальный принцип объяснения психической деятельности. Гартли полагал, что психический мир человека складывается постепенно в результате усложнения первичных элементов (чувствований) посредством их ассоциации. Побудительные силы развития – удовольствие и страдание.

Психические процессы он трактовал как отображение мозговых «вибраций», т.е. давал параллелистическую трактовку психофизической проблемы. В соответствии с физической моделью И. Ньютона Гартли построил модель сознания, в которой простейшие его элементы (ощущения (сенсации), представления (идеации) и чувственный тон ощущений (аффектации)) в опыте связываются друг с другом связями по механическому типу – одновременными и последовательными ассоциациями<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 155.

<sup>87</sup> Там же. С. 155–156.

<sup>88</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 167–168.

Основным для закрепления ассоциации Гартли считал **повторение**. Он был убежден, что общие понятия возникают из единичных путем постепенного отпадания от ассоциации, остающейся неизменной, всего случайного и несущественного; совокупность постоянных признаков удерживается как целое благодаря слову, выступающему в качестве фактора обобщения.

Несмотря на механистичность, учение Гартли стало значительным шагом вперед на пути материалистического понимания психики; оно оказало влияние на этику, эстетику, логику, педагогику, биологию.

**Учение об ассоциации Гартли базируется на учении о вибрации:** он считал, что вибрация внешнего эфира вызывает соответствующую вибрацию органов чувств, мышц и мозга; последние находятся в отношении параллельности к порядку и связи психических явлений, от элементарных чувствований до мышления и воли. Анализируя структуру психики человека, Гартли выделил в ней два круга – большой и малый.

Большой круг проходит от органов чувств через мозг к мышцам и является фактически рефлекторной дугой, определяющей поведение человека. Гартли, по сути, создал свою теорию рефлекса, которая и объясняла, исходя из законов механики, активность человека. По мнению Гартли, внешние воздействия, вызывая вибрацию органов чувств, запускают рефлекс. Вибрация органов чувств вызывает вибрацию соответствующих частей мозга, а та, в свою очередь, стимулирует работу определенных мышц, вызывая их сокращения и движения тела<sup>89</sup>.

Если большой круг регулирует поведение, то малый круг вибрации, расположенный в белом веществе мозга, является основой психической жизни, основой процессов познания и обучения. Гартли считал, что вибрация участков мозга в большом круге вызывает ответную вибрацию в белом веществе. Исчезая в большом круге, эта вибрация оставляет следы в малом круге. Эти следы, по его мнению, являются основой памяти человека. Они могут быть более или менее сильными в зависимости от силы и значимости того явления, которое оставило этот след. Большое значение имела **идея Гартли** о том, что от силы этих следов зависит степень их осознанности человеком, причем слабые следы вообще не осознаются. Таким образом, Гартли расширил сферу душевной жизни, включив в нее не только сознание, но и бессознательные процессы, и создал первую материалистическую теорию бессознательного<sup>90</sup>.

**Дэвид Гартли** (1705–1757), пишет **Р.А. Абдурахманов**, врач и философ. Его главный труд – «О человеке, его строении, его обязанностях и упованиях»; под влиянием идей Ньютона им были написаны также труды «Оптика», «Математические начала натуральной философии».

Основные психологически значимые идеи Гартли:

- нервная система и психика человека функционируют по закону вибраций: "пульсации" внешнего мира вызывают большие вибрации в спинномозговых и черепно-мозговых нервах, последние вызывают малые вибрации в белом веществе мозга; малые вибрации сохраняются и влияют на поведение человека в будущем, вибрации из мозга передаются в мышцы и обеспечивают нужное движение. Это была вторая после Декарта, говоря современным языком, модель рефлекторной дуги;

- в основе душевной жизни человека лежит взаимодействие вибраций;

- вибрации являются основой ассоциаций, а уже на основе ассоциаций возникают все психические явления;

- общие истины (на современном языке – понятия) – это распространение по ассоциации какого-либо признака одного предмета на другие предметы;

- сложные душевные явления есть произведенные от ощущений, идей ощущений (идеаций), удовольствия либо страдания и произвольных движений;

- произвольные движения – это результат ассоциации врожденных автоматизмов и возникших в мозгу ощущений (фактически, Гартли описал модель явления, которое И.П. Павлов назовет условным рефлексом); Гартли выделял первичные автоматизмы (полупроизвольные, произвольные движения) и вторичные автоматизмы (говоря современным языком – навыки и привычки);

- для воспитания человека большое значение имеет формирование у ребенка по законам ассоциаций хороших страстей, т.к. сильные положительные страсти порождают положительные действия<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 168.

<sup>90</sup> Там же. С. 168–169.

<sup>91</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. 70–71.

**4. Джеймс Милль** (англ. James Mill, 1773–1836), пишут **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, – шотландский экономист, философ. Джеймс Милль родился в Нортутер-Бридже в семье обувщика Джеймса Милна. По настоянию матери обучался в церковной школе, после окончания которой в 1790 г. поступил в Эдинбургский университет на богословский факультет. В 1798 г. получил церковный сан, но его деятельность в качестве священника успешной не была – прихожане не понимали его проповедей. Не видя больших перспектив для карьеры в Шотландии, Джеймс в 1802 г. переезжает в Лондон и занимается литературной и публицистической деятельностью. С 1803 по 1806 г. издает журнал «Литературный альманах», печатает статьи и памфлеты. В 1805 г. начинает писать свой главный труд «История Британской Индии», который закончил через 11 лет. После опубликования этой книги он получил место в Ост-Индийской компании, где служил до конца жизни. К его трудам в области психологии относят «Анализ феноменов человеческого разума», где он изложил взгляд на психологические особенности человека с точки зрения ассоциативной психологии.

*Основные труды.* «История Британской Индии» (1817–1818), «Элементы политической экономии» (1821), «Анализ феноменов человеческого разума» (1829)<sup>92</sup>.

**Философско-политическое учение.** Джеймс Милль в работе «Анализ феноменов человеческого разума» подробно описывает структуру сознания: элементы и взаимосвязи между ними. Впоследствии Вундт и его ученики возьмут на вооружение эту модель. Вначале Джеймс Милль описывает ощущения как первый психический процесс, с которого начинается любое познание. Ощущения переходят во впечатления, и под впечатлением Милль понимает идеальный психический образ, который возникает как идеальное отражение воспринятого в ощущениях. Впечатления всегда следуют за ощущениями, но не наоборот. У человека не может возникнуть психического образа чего-либо без наличия ощущения, предшествовавшего ему и ему соответствующего. Идеей же Милль называет психические образы, возникающие без непосредственного воздействия на органы чувств. Он приводит такой пример: «Если я вижу лошадь, то это впечатление, но когда я думаю о ее хозяине – это идея». Основным принципом связи между ощущениями и, соответственно, между впечатлениями, возникающими от них, является ассоциация. Впечатления образуются из ощущений по принципу синхронности (смежности во времени), например, вид розы и запах розы, или же по принципу последовательности – вид льва и рычание льва. По сути, Милль вводит в психологию понятия «симультанность» и «сукцессивность» как свойства восприятия. Мысли (идеи) не производны от предметов, они производны от впечатлений, т.е. продуктов психического отражения. И таким образом он формулирует закон ассоциации идей: идеи (мысли) появляются или существуют в том порядке, в котором существовали впечатления как их прообразы. Любое впечатление от какого-либо объекта порождает вереницу мыслей о нем, существующем в нашем познании, но в той последовательности, как были получены. Принцип ассоциации по смежности и последовательности характерен не только для формирования впечатлений, но и для суждений (мыслей). Так, от одной идеи мы переходим к другой, третьей по ассоциативному принципу, но не по принципу причинно-следственных связей. Обозначениям предметов – словам – мы обучаемся тоже ассоциативно, взрослые указывают ребенку на предметы и называют слова, в итоге звуковая форма связывается с тем или иным предметом. Повторение обуславливает формирование жестких связей между образом предмета и словом<sup>93</sup>.

К впечатлениям часто присоединяются эмоции, которые направляют нас к объектам или от объектов, которые вызывают эти впечатления, впоследствии при виде объекта или мысли о нем, у человека также возникает первоначальная эмоция, связанная с ним. Кроме того, ощущения и эмоции имеют общий корень, т.е. если я ощущаю или мыслю, я чувствую (переживаю).

Сознание в каждом психическом процессе – это весь становящийся опыт. Воображение – цепь ассоциаций. Человек не может остановить поток идей, как не может остановить кровообращение. Память устроена по тому же принципу, что и воображение. Стоит «зацепиться» за одно ощущение или одну мысль, как они по цепочке приведут к другим идеям. При этом человек не волен управлять этим потоком ассоциаций, они появляются механически.

Милль обращался и к таким сложным феноменам, как вера, но везде он находил возможность для применения принципа ассоциации.

<sup>92</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 158.

<sup>93</sup> Там же. С. 158–159.

Джеймс Милль считал, что в сознании нет ничего, что позволяло бы говорить об имманентных силах сознания, которые формируют образы мышления, памяти, воображения. Все содержание сознания обусловлено ассоциативной комбинацией ощущений и идей, которые составляют независимо от человеческой воли – механически. В связи с этим Милль считал, что можно руководить извне набором тех ощущений, которые будут наполнять содержание сознания человека и тем самым наполнять его теми знаниями, которые необходимы для формирования нравственного человека. Именно в соответствии со своими воззрениями он воспитывал сына Джона Стюарта Милля<sup>94</sup>.

По **Р.А. Абдурахманову**, Джеймс Милль (1773–1836) – это видный представитель английского ассоцианизма, английский историк, экономист и педагог, автор труда «Анализ явлений человеческого духа».

Основные психологически значимые идеи:

- свою теорию психических явлений Милль назвал «ментальной (духовной) механикой», т.к. он считал, что психические явления можно объяснить законами механики;

- «атомами» сознания являются ощущения и их копии – идеи, которые складываются в более сложные явления на основе законов ассоциации;

- ассоциации бывают одновременные и последовательные, что соответствует законам взаимопроникновения ощущений;

- более крепкому закреплению ассоциаций способствуют живость и частота ассоциируемых ощущений; так, восприятие – это результат связывания всех ощущений (зрительных, слуховых и т.д.), возникающих при виде объекта, мышление – это последовательное сцепление возникающих ощущений;

- решение задач рассматривал, подобно Брауну, как удачное попадание на нужную идею; отсюда, цель обучения – натаскать учеников на точное попадание сразу же после прочтения условий задачи (что нередко наблюдается в современной школе);

- свою концепцию воспитания реализовал, воспитывая сына – Джона Стюарта Милля, который в три года обучался греческому языку, в пять лет прочел в подлиннике Платона, в девять лет изучал дифференциальные исчисления, а в 13 – политэкономия; сын стал видным ученым, но осудил метод обучения отца<sup>95</sup>.

**Томас Браун** (англ. Thomas Brown, 1778–1820) – шотландский философ. Томас Браун родился в Уигтауншире (Шотландия) в семье священника. Он был разносторонне развитым и начитанным мальчиком, учился в нескольких школах Лондона и в 1792 г. поступил в Эдинбургский университет. Сначала он учился праву, затем перешел на медицинский факультет, где большое влияние на становление его мировоззрения оказал последователь философии Юма профессор Лесли.

В 1806 г. Браун начал частную врачебную практику, но, несмотря на профессиональные успехи, отдавал предпочтение занятиям философией и литературой. Дважды он пытался поступить на работу в колледж при Эдинбургском университете, но его кандидатуру отклоняли. Только из-за болезни его учителя, профессора Стюарта, в 1808 г. Браун стал преподавать в этом учебном заведении. Студентам нравились как его научные взгляды, так и манера преподавания, поэтому с 1810 г. он стал профессором Эдинбургского университета на постоянной основе. Он много работал над изложением своей философской доктрины, хотя его взгляды встречали сопротивление в научных кругах. Это, несомненно, подрывало и без того слабое здоровье Брауна. И в 1820 г. во время поездки в Лондон Браун умер. Его друг и биограф Дэвид Уэлш после смерти Брауна издал его труды «Философия человеческого ума» и «Лекции по философии человеческого ума» (1820). Впоследствии в Англии и США его работы переиздавались 19 раз, но в настоящее время практически забыты<sup>96</sup>.

**Философско-психологическое учение.** Концепция Брауна занимает промежуточное положение между концепциями ранней шотландской философской школы (Д. Юм) и поздним ассоцианизмом (Дж. С. Милль, А. Бэн, Г. Спенсер). Он продолжал линию Юма и Беркли в том, что касается положения о внутренних способностях души безотносительно к наличию

<sup>94</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 159; Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 55–57.

<sup>95</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 84–85.

<sup>96</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 156.

внешнего мира. Таким образом, объективная реальность при познании психического мира должна быть вынесена за скобки, а сознание может быть познано исключительно интроспективно. В концепции Брауна в связи с таким пониманием соотношения внешнего мира и внутреннего были разграничены понятия «ощущение» и «восприятие», что характерно для шотландской школы, например для его предшественника Томаса Рида. В основе психической жизни лежит восприятие, не сводимое к комплексу ощущений, которым вызывается, а которое строится по внутренним законам сознания. В дальнейшем эти идеи будут иметь продолжение в «ментальной химии» Дж. С. Милля, а также переформулированы гештальт-психологами, которые в качестве основы формирования образов восприятия выдвинули принцип гештальта.

Для различения своей теории с концепцией Гартли Браун вместо понятия «ассоциация идей» вводит понятие **«суггестия»**, обозначающее образ восприятия, не зависящий от действия нервной системы и описывающий исключительно психологический феномен. Тем не менее, Браун не отрицал наличие ощущений, и в первую очередь мышечных, которые дают впечатление реальности внешнего мира. Браун критиковал механический принцип объединения суггестий, поскольку, рассуждая таким образом, невозможно объяснить творческое мышление и воображение. Связи элементов сознания не могут быть поняты, исходя только из пространственной близости (смежности), для объяснения возникновения новых идей он использует принципы сходства и противоположности, которые не выводимы из опыта. Так, Браун пришел к выводу, что существуют первичные и вторичные закономерности связи суггестий. Первичные закономерности присущи сознанию изначально, к ним относятся: смежность, сходство и контраст. На основании первичных закономерностей соединения суггестий формируются вторичные законы: частоты, новизны, длительности первоначального ощущения, конституциональных различий между индивидами и т.д. Вторичные законы суггестий объясняют ход возникновения суггестий (направление образования ассоциаций) в том или ином ключе.

Обобщая идеи Томаса Брауна, можно сказать, что он вернул ассоциативную психологию в русло ассоциаций психических образов без привязки их к нервному субстрату, а также вывел из жестких рамок механического детерминизма в объяснении взаимосвязей между образами и идеями в сознании<sup>97</sup>.

По **Р.А. Абдурахманову**, «Томас Браун (1778–1820), английский философ, врач и поэт, автор труда «Лекции о философии человеческого ума» (1820).

Основные психологически значимые идеи:

- на возникновение ассоциаций помимо уже известных факторов (смежность, сходство, контраст и т.д.) влияют такие факторы как сила исходного ощущения, его новизна, близость к другим ощущениям, природные способности индивида, состояние его здоровья и т.д.;
- решение задач по Брауну выглядит так: задача вызывает беспорядочные ассоциации, одна из которых соответствует решению;
- термин «ассоциация» используется Брауном ф для обозначения простейших связей, основания которых заложены в мозгу; более сложные операции он называет относительными внушениями;
- на относительных внушениях основана творческая деятельность человека, при этом относительные внушения не зависят от материального мира и развиваются по собственным законам (параллелизм);
- единственный метод изучения духа – самонаблюдение или интроспекция»<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 157.

<sup>98</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 84.

## ТЕМА 7. Г. ЛЕЙБНИЦ: ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В НЕМЕЦКОЙ ПСИХОЛОГИИ

### Учебные вопросы:

1. Готфрид Вильгельм Лейбниц: краткая биография и общая характеристика его философско-психологических идей и теорий.
2. Учение Г.В. Лейбница о монадах.
3. Г.В. Лейбниц о душе, бессознательной психике и процессе познания. Значение вклада Г.В. Лейбница в психологию.

**1. Готфрид Вильгельм Лейбниц** (1646–1716) родился в Лейпциге, в семье профессора философии Лейпцигского университета. Образование он получил в Лейпцигском и Йенском университетах, где занимался изучением логики, философии, юриспруденции и математики. Выросший в атмосфере научных исследований, Лейбниц ещё в школе решил посвятить свою жизнь науке. Энциклопедические знания, широта и разносторонность интересов Лейбница, определявшие сферу его научно-практической деятельности, помогли ему сделать значительные открытия в различных областях науки и техники. Лейбниц был одним из авторов дифференциального и интегрального исчисления, изобрёл счетную машину, производящую сложные вычислительные действия с большими числами, и насосы для выкачивания воды из рудников. Он занимался проблемами минералогии и геологии и опубликовал в 1691 г. одну из первых работ по вопросам происхождения и эволюции Земли - «Протогея». Его интересовали теория денег, монетные системы, вопросы истории, языкознания, физики, политики и экономики. Им была написана первая история брауншвейгской династии. Лейбниц был основателем и первым президентом Берлинской Академии наук, принимал участие в организации подобных центров науки в других городах и странах. По просьбе Петра I он разрабатывал план создания Академии наук в Санкт-Петербурге и составлял проекты организации научных исследований в России. Многогранность интересов Лейбница связывала его с выдающимися учеными, общественными и политическими деятелями Европы, со многими из которых он был знаком лично. Переписка Лейбница насчитывает более 15 000 писем, адресованных примерно 1054 лицам.

Значительное место в системе его научных интересов занимали вопросы философии и психологии, прежде всего **теория познания**, что нашло отражение в его трудах - «Новые опыты о человеческом разуме» (1705), «Монадология» (1714)<sup>1</sup>.

С позиций последовательного рационализма, опираясь на законы и методы математики, которые позволяют выделить составляющие единицы и изучить их свойства, он дал **новое объяснение** мирозданию, психическим функциям человека, отношению между духовным и телесным<sup>2</sup>.

**Готфрид Вильгельм Лейбниц** (нем. Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646–1716), пишут **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, – немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, изобретатель и языковед, автор дифференциального и интегрального исчисления, а также двоичной системы описания данных. Готфрид Вильгельм (рис. 5.3) родился в семье профессора Лейпцигского университета Фридриха Лейбница. У мальчика рано проявились способности к наукам, и отец занялся его домашним обучением. Когда Готфриду было около семи лет, отец умер, оставив после себя огромную библиотеку, послужившую подспорьем в последующем самообразовании Лейбница. Начальное образование он получил в Лейпцигской школе Святого Фомы, где также ярко проявились его способности: в 12 лет он в совершенстве знал латынь, в 13 лет у него проявился талант к поэзии, в 14 лет Лейбниц начал заниматься

<sup>1</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 125–126; Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 81–84; Хант М. История психологии. М., 2009. С. 121–123; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 129–133; История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 326–335; Voeree George C. History of Psychology. London, 2018. P. 120–122.

<sup>2</sup> См.: Нарский И.С. Готфрид Лейбниц. М., 1973; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 319–325.

логикой. Таланты Лейбница сообразные возрасту поощрялись учителями, но выход за пределы возрастных интересов вызывал у них неодобрение.

В 1661 г., т.е. в 15 лет, Лейбниц поступил в Лейпцигский университет, где в основном слушал лекции по философии. Через два года Лейбниц перевелся в Йенский университет для изучения математики, истории и юриспруденции. В 1663 г. Лейбниц опубликовал первую работу «О принципах индивидуации» и получил степень бакалавра, на следующий год – степень магистра философии. После этого Лейбниц возвращается в Лейпциг для изучения права, но докторскую степень в этой области ему присудили в 1666 г. в Альтдорфском университете, куда он приехал защищаться после того, как его диссертацию в родном городе не поддержали. После защиты он переехал в Нюрнберг, где занимался алхимией в Ордене розенкрейцеров. С 1667 по 1676 г. Лейбниц живет в Майнце, где служит у местного канцлера. Его работа была связана с поездками по Европе, в которых он встречался с выдающимися мыслителями и учеными своего времени. Кроме того, эта деятельность позволяла ему заниматься написанием научных работ в различных областях, так как не требовала много времени. В 1676 г. Лейбниц переехал в Ганновер и поступил на службу к герцогу Брауншвейг-Люнебургскому.

Он выполнял обязанности советника, историка, библиотекаря и дипломата. Одновременно Лейбниц интенсивно занимался научной деятельностью, преимущественно математикой. В 1682 г. Лейбниц основал научный журнал «Acta Emditomm», в котором публиковал статьи по различным отраслям знаний, а также отрывки из редких произведений. В 1700 г. Лейбниц основал Берлинскую академию наук и стал ее первым президентом. Благодаря знакомству Лейбница с Петром I в России также была открыта академия наук. Последние годы Лейбница прошли беспокойно. Сын умершего к тому времени герцога Брауншвейг-Люнебургского плохо относился к нему и, став королем Англии, не пригласил к английскому двору, а оставил в Ганновере в прежней должности. К этому же периоду относится и известный спор Лейбница с Ньютоном. В 1714 г. Лейбниц тяжело заболел, его состояние периодически то ухудшалось, то улучшалось. В 1716 г. он простудился и умер, это событие осталось незамеченным, за его гробом шел только личный секретарь.

**Основные труды:** «Рассуждение о метафизике», «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом», «Новые опыты о человеческом разуме», «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла», «Монадология», «Об искусстве комбинаторики», «Об истинном отношении круга к квадрату»<sup>3</sup>.

Решение Лейбница **ряда психологических проблем** означало новый шаг в понимании природы психического и сознания. В отличие от своего современника Дж. Локка, Лейбниц, во-первых, не считал **душу** «чистой доской», которую заполняет письменами прижизненный опыт индивида, а сравнивал ее с глыбой мрамора, в котором имеются уже некоторые «прожилки», или экраном со складками. Душа, по Лейбницу, ещё до всякого опыта имеет свои индивидуальные особенности, предрасположения, внутренние условия и т.п., которые опосредствуют внешние впечатления. Эта идея была развита в последующей психологии (ср., напр., формулировку С.Л. Рубинштейном принципа детерминизма: внешние причины действуют через внутренние условия). Во-вторых, Лейбниц был против отождествления Декартом и Локком психики и сознания, развивая концепцию «малых восприятий», т.е. смутно осознаваемых или вовсе не осознаваемых психических содержаний.

Таким образом, Лейбниц стоял и у истоков разработки проблемы *бессознательного* в психологии. В-третьих, Лейбниц полагал необходимым признать наличие активности души в процессе даже элементарных ощущений, **ввёл понятие апперцепции**. В решении *психофизической проблемы* придерживался позиции *психофизического параллелизма* («соответствия») в результате «предустановленной Богом гармонии» между физическим и психическим<sup>4</sup>.

Учение Лейбница, отмечают С.А. Векилова и С.А. Безгодова, служит своеобразным переходом к немецкой классической философии. Предложенное им деление психической активности на перцепцию и апперцепцию ляжет в основу психологических концепций Канта, Вундта и других. Теория бессознательного (малых перцепций) феноменологически расширит

<sup>3</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 105–106.

<sup>4</sup> См.: Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Мещеряков, В. Зинченко. СПб., 2004. С. 260; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 365–368.



предметную область психологии, ограничивавшуюся понятием «сознание». Впоследствии бессознательное или неосознаваемое станет одной из ключевых проблем теоретической и практической психологии<sup>5</sup>.

Лейбниц, пишет **В.В. Соколов**, родился в Лейпциге в семье профессора морали местного университета. Редкие способности уже в школьные годы проявились в том, что мальчик увлекался и логикой с ее довольно скучными для большинства других детей описаниями законов и правил мысли. В годы учебы в Лейпцигском университете (1661–1666) Лейбниц сочетал изучение юриспруденции с занятиями логикой и математикой. Заканчивая философский факультет, он защитил здесь «Диссертацию о комбинаторном искусстве» (1666), в которой была заключена идея логических исчислений – идея будущей математической логики. В конце того же года Лейбниц защитил и юридическую диссертацию (в другом университете) «О запутанных судебных случаях». От университетской карьеры молодой ученый, однако, отказался, предпочитая ей более широкое жизненное, политическое и научное поприще. Он поступил на службу (1668–1672) к Бойнебургу, министру Майнцского курфюршества, где занимался вопросами упорядочения права этого государства, а также публицистической и религиозно-политической деятельностью. Более всего, однако, его привлекали наука и философия<sup>6</sup>.

Для творческого роста в этой сфере огромную роль сыграло длительное пребывание (1672–1676) Лейбница в Париже, куда он прибыл с дипломатическими поручениями. В эти годы он активно общался с французскими и английскими (дважды был в Лондоне) математиками и естествоиспытателями, штудировал математические труды Декарта и Паскаля. Логическая искушенность Лейбница много способствовала тому, что за немногие годы своей парижской жизни он не только освоил достижения новейшей европейской математики, но и продвинул ее далеко вперед. В 1675 г. Лейбниц открыл дифференциальное и интегральное исчисление (примерно одновременно с Ньютоном, но независимо от него).

Другое направление естественно-научных интересов Лейбница, развивавшееся как в парижские, так и в последующие годы, относилось к области физики и механики. Немецкий ученый уяснил недостаточность, умозрительность картезианской трактовки материи как только протяженной и непроницаемой массы, которая нашла свое отражение в законе сохранения движения при ударе двух тел ( $mv$  – произведение массы на скорость, изложенный выше третий закон механики Декарта). Лейбниц понял несовершенство этого закона и видоизменил его, показав, что при взаимном ударе тел мерой движения является произведение их массы на квадрат скорости ( $mv^2$ ). Эта формула была названа им мерой «живой силы», связанной с кинетической энергией. Ее открытие делает Лейбница, считал Ф. Энгельс, одним из первых ученых, предвосхитивших закон сохранения и превращения энергии.<sup>7</sup>

Возвращаясь на родину через Нидерланды осенью 1676 г., Лейбниц ознакомился здесь с открытиями Левенгука, который с помощью сконструированного микроскопа (в сущности, очень сильной лупы) показал совершенно новый мир мельчайших существ. Любопытный взгляд Лейбница обратился здесь в сторону биологических объектов, со временем приобретших для него значение еще большее, чем объекты механические. В это же время немецкий философ имел в Гааге несколько бесед со Спинозой.

По возвращении в Германию Лейбниц поступил на службу к герцогам Ганновера, и она продолжалась около сорока лет, вплоть до его смерти. Философ занимался в эти годы юридическо-законодательной работой, вопросами экономики, инженерной деятельностью. Одновременно он стал и историком, сформулировавшим новые идеи, сильно отличавшиеся от тогдашней описательной и эмпирической историографии. Философ писал и публицистические произведения политического характера, а также произведения на богословские темы, обосновывая необходимость воссоединения христианских церквей.<sup>8</sup>

Но более всего Лейбница привлекала научно-литературная работа и дело организации науки. По его инициативе и при непосредственном участии было создано научное общество (академия) в Берлине в 1700 г., президентом которой он и стал (будучи к этому времени

<sup>5</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 108.

<sup>6</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 372.

<sup>7</sup> Там же. С. 372–373.

<sup>8</sup> Там же. С. 373.

членом Лондонской и Парижской академий). В числе других проектов организации научно-исследовательской работы, разрабатывавшихся Лейбницем, особо следует отметить его записки, поданные русскому царю Петру I (с которым философ впервые познакомился в 1697 г. и встречался в последующие годы). Подготовленный им план организации академии наук в Санкт-Петербурге был реализован лишь после его смерти (1725).

Научное и философское наследие Лейбница громадно. Только одних писем, посвященных самым различным вопросам естественных и общественных наук, как и философии, он отправил своим корреспондентам свыше 15 000. Много у него и статей, есть трактаты и диалоги, публиковавшиеся в научных журналах как при жизни автора, так и посмертно. Писал Лейбниц главным образом на латинском и французском языках, но кое-что написано им и на родном, немецком языке (в ту эпоху еще не имевшем значительной литературы). Произведением, свидетельствующим о сложившейся в основном философской доктрине Лейбница, стало «Рассуждение о метафизике» (1686). Произведением, направленным против главного труда Локка (о нем ниже), стали «Новые опыты о человеческом разуме» (1705; опубликовано лишь через полвека). При жизни Лейбница вышла «Теодицея» (Париж, 1710), которую он считал основным своим произведением. Небольшим и популярным изложением его философской доктрины является «Монадология» (1714; издана только в XIX в.)<sup>9</sup>.

Лейбниц (1646–1716), пишет **Б. Рассел**, был одним из выдающихся умов всех времен, но как человеческим существом им трудно восхищаться. Правда, он имел те добродетели, которые каждый хотел бы найти в рекомендациях будущего служащего: он был трудолюбив, бережлив, воздержан и честен в денежных делах. Но у него совсем не было тех возвышенных философских достоинств, которые были так характерны для Спинозы. Его лучшая мысль не доставила бы ему популярности, и он оставил свои рукописи, в которых излагалась эта мысль, неопубликованными. А то, что он опубликовал, имело целью заслужить одобрение государей и государынь. Следствием этого является то, что есть две системы философии, каждую из которых можно рассматривать как представляющую взгляды Лейбница: одна, которую он открыто провозглашал, была оптимистичной, ортодоксальной, фантастичной и мелкой; другая, которую постепенно извлекли из его рукописей относительно недавние издатели, была глубокой, ясной, во многом сходной с философией Спинозы и удивительно логичной. Именно популярный Лейбниц изобрел теорию, что наш мир – лучший из всех возможных миров (к чему Ф.Г. Бредли добавил сардоническое замечание: «И все в нем – это необходимое зло»); именно на этого Лейбница Вольтер дал карикатуру в образе доктора Панглосса. Было бы неисторично игнорировать этого Лейбница, но другой сыграл значительно большую роль в философии<sup>10</sup>.

Лейбниц родился за два года до окончания Тридцатилетней войны в Лейпциге, где его отец был профессором нравственной философии. В университете он изучал право, а в 1666 году в Альтдорфе получил степень доктора, там же ему предложили профессуру, от которой он отказался, сославшись на то, что «имеет в виду совершенно иное». В 1667 году он поступил на службу к епископу Майнцкому, который, как и другие западноевропейские князья, находился в постоянном страхе перед Людовиком XIV. С одобрения епископа Лейбниц сделал попытку убедить французского короля лучше вторгнуться в Египет, нежели в Германию, но ему вежливо напомнили, что священная война против неверных вышла из моды со времен Людовика Святого. Широкие круги общества о его проекте не знали до тех пор, пока его не открыл Наполеон, когда он в 1803 году (спустя четыре года после своего неудачного египетского похода) захватил Ганновер. В 1672 году, в связи с этим планом Лейбниц выехал в Париж, где и провел большую часть времени из последующих четырех лет. Его парижские знакомства имели большое значение для его духовного развития, так как в это время Париж стоял во главе мира и в области философии, и в области математики. Именно там в 1675–1676 годах создал он исчисление бесконечно малых величин, не зная предшествующую, но не опубликованную работу Ньютона по этому же самому вопросу. Работа Лейбница впервые была опубликована в 1684 году, а работа Ньютона – в 1687 году. Последующий спор относительно приоритета был неблагоприятным и позорным для обеих сторон.

<sup>9</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 374; См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 363–365.

<sup>10</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 534.

Лейбниц был немного скуп. Когда какая-нибудь молодая фрейлина ганноверского двора выходила замуж, он обычно преподносил ей то, что называл «свадебным подарком», состоявшим из полезных правил, заканчивавшихся советом не отказываться от умывания тепер, когда она заполучила мужа. История не отметила, были ли довольны этим новобрачные<sup>11</sup>.

В Германии Лейбница научили неосхоластической аристотелевской философии, кое-что от которой он сохранил в течение всей своей последующей жизни. Но в Париже он познакомился с картезианской философией и материализмом Гассенди, оказавшими на него влияние; он говорил, что в это время он отказался от «ненаучных школ», подразумевая под этим схоластику. В Париже он познакомился с Мальбраншем и Арно Янсенистом. Наконец, значительное влияние на его философию оказала философия Спинозы, которого он посетил в 1676 году. Он провел месяц в частых спорах с ним и получил в рукописи часть «Этики». Позже он присоединился к травле Спинозы и всячески преуменьшал свое знакомство с ним, говоря, что встретился с ним только раз и Спиноза рассказал лишь несколько удачных политических анекдотов.

В 1673 году начались его связи с ганноверским двором, при котором он с тех пор и служил всю свою жизнь. Начиная с 1680 года он был библиотекарем в Вольфенбюттеле, и ему официально было поручено написать историю Брауншвейгской династии. Он умер, доведя ее до 1005 года. Его работа была опубликована лишь в 1843 году. Некоторое время он посвятил проекту воссоединения церквей, который оказался неудачным. Он ездил в Италию, чтобы найти доказательства того, что герцоги Брауншвейгские были связаны с семьей Эсте. Несмотря на эти услуги, его оставили в Ганновере, когда Георг 1 стал королем Англии; главной причиной этого было то, что его ссора с Ньютоном настроила Англию против него. Однако, как он сообщал всем своим корреспондентам, принцесса Уэльская была на его стороне, против Ньютона. Но, несмотря на ее благосклонность, умер он в забвении<sup>12</sup>.

Общеизвестная философия Лейбница изложена в «Монадологии» и в «Началах природы и благодати»; одну из названных работ (неизвестно которую) он написал для принца Евгения Савойского, сослуживца герцога Мальборо. Основа его теологического оптимизма излагается в «Теодицее», которую он написал для королевы Шарлотты Прусской. Я начну с философии, изложенной в этих трудах, а затем перейду к его более фундаментальным трудам, которые не были им опубликованы.

Подобно Декарту и Спинозе, Лейбниц основывал свою философию на понятии «субстанция», но он радикально отличался от них в рассмотрении отношения духа и материи и в рассмотрении числа субстанций. Декарт допускал три субстанции: Бога, дух и материю; Спиноза допускал одного Бога. Для Декарта протяженность является сущностью материи; для Спинозы и протяженность, и мышление являются атрибутами Бога. Лейбниц же считал, что протяженность не может быть атрибутом субстанции. Его обоснование этого состояло в том, что протяженность включает в себе множественность и поэтому может принадлежать только совокупности субстанций; каждая единичная субстанция должна быть непротяженной. Поэтому он верил в бесконечное число субстанций, которые называл «монадами». Каждая из них имела некоторые свойства физической точки, но только когда ее рассматривали абстрактно, фактически же каждая монада является душой. Это естественно следует из отрицания протяженности как атрибута субстанции; по-видимому, единственным оставшимся возможным существенным атрибутом является мышление. Таким образом, Лейбниц пришел к отрицанию реальности материи и к замене ее бесконечными собраниями душ<sup>13</sup>.

В противоположность Спинозе Лейбниц в своей системе допускает наличие свободы воли. Он выдвинул «принцип достаточного основания», соответственно которому ничто не происходит без какого-либо основания; но когда мы имеем дело со свободными факторами, причинами для их действий является «склонность без необходимости». Всякий человеческий поступок всегда мотивирован, но нет логической необходимости в достаточном основании для его действия. Так по крайней мере Лейбниц говорит тогда, когда он пишет для широкого круга читателей<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 534–535.

<sup>12</sup> Там же. С. 535.

<sup>13</sup> Там же. С. 535–536.

<sup>14</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 537; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 148–188.

**2.** Ядром учения Г.В. Лейбница является его **учение о монадах**. Стремясь к единству субстанциальной основы, Лейбниц допускает существование бесконечного множества духовных субстанций, которые он называет **монадами**.

Стержнем **философско-психологической системы Г. Лейбница** является ряд исходных принципов, или знаков:

- принцип всеобщих различий - посредством которого утверждается всеобщая изменчивость физических состояний и сознания, качественное многообразие мира. Этот принцип дополняется и обеспечивается другим принципом;

- принцип тождественности неразличимых вещей - заключается в том, что не следует различать вещи, если на самом деле они являются одной и той же вещью, и, наоборот, отождествлять вещи, различные по своим качествам. Различия между вещами выводятся из следующего принципа;

- закон непрерывности и дискретности - указывает, что в мире имеются неуловимые для ощущений, восприятия и разума переходы в объяснении восхождения (развития) вещей и их изменения (афоризмы Гераклита, Демокрита, софизмы китайских философов, апории Зенона Элейского) по степени совершенства, а также предполагал взаимосвязь различных свойств одной и той же вещи. Сама непрерывность слагается из дискретности, монадности, из малых скачков и разрывов, порождающих индивидуальные объекты и их качественное своеобразие.

**Монады** Лейбниц рассматривает как неделимые субстанции, «элементы вещей». Они абсолютно просты, нематериальны, не обладают протяженностью и вообще не существуют в пространстве, обладают деятельной самостоятельностью. Каждая монада отлична от всех остальных. Их природа часто духовная - они метафизические центры деятельной силы и возникают из непрерывных «излучений божества» - этой первичной монады, являющейся последним основанием бытия.

**Лейбниц**, отмечает **М. Дессуар**, делает душу центральным пунктом философии: он находит сущность природы в сущности сознания. Истинный мир духовен и состоит из единиц, напоминающих по своей природе душу. Только они обладают необходимой для непреходящего бытия самостоятельностью.

Он называет душу энергией, желая выразить этим наличие созидательной деятельности мышления, пульсирование чувств, живое дыхание волевого напряжения, словом – внутреннюю живость сознания. Вообще все реальное бытие – энергия; мир в себе есть сеть соотношений сил между душеподобными единицами, или **монадами**<sup>15</sup>.

**Монады** делятся по степеням своего развития:

- чистые монады - проявляются в качестве неживой активной материи, простые монады, обладающие лишь смутными представлениями;

- монады-души, ощущающие и воспроизводящие, выступают на уровне растений и животных;

- монады-духи, обладающие воображением разумных существ;

- монады ангелов и Бога - полностью свободные от материальной оболочки и обладающие абсолютной полнотой знаний и предельно ясным самосознанием.<sup>16</sup>

В зависимости от различной степени активности, а также ясности представлений каждая монада своего уровня отличается неповторимостью и индивидуальностью. Каждая в самой себе как бы представляет вселенную, ее индивидуальность содержит в зародыше бесконечное, она есть «живое зеркало вселенной». Уровень ее развития зависит от ее активности и степени развития представлений.

Сходная система уровней имеет место и в **онтогенезе человека**. Развитие человеческой монады проходит **три ступени**:

1. Низшая стадия - душа; монада не способна вычленять себя, не различает одного представления от другого (сон, детство).

2. Вторая стадия индивидуального развития - уровень смутной перцепции (восприятий, ощущений), когда душа различает представления, но не выделяет себя из них.

<sup>15</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 111.

<sup>16</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 207–208.

3. Высшая стадия развития - душа свободно различает представления и противопоставляет себя им; это уровень сознания и самосознания.

Таким образом, эволюция и развитие монады представляет собой непрерывное движение от смутных представлений (**перцепций**) до ясных и отчетливых – **апперцепций**.<sup>17</sup>

Общее и индивидуальное развитие происходит в соответствии с изначальной упорядоченностью – **«предустановленной гармонией»**, которая имеет божественное происхождение. Она проявляется в **трёх аспектах**:

- в общей взаимосогласованности монад друг с другом;
- преемственности состояний внутри каждой монады;
- соответствии внутренних состояний монад их телесным проявлениям.

Таким образом, **монада**, согласно Лейбницу, есть единство душевных состояний и их телесного выражения. Душа обнаруживает себя только через телесное. Эта связь изначальна имеет божественное происхождение.

Выдвинутый способ решения психофизической проблемы отрицал не только телесную детерминацию психики, но и ее зависимость от внешнего окружения.

В то же время Лейбниц показал активную природу сознания и динамизм его развития. Включение в сферу психического неосознанного (перцепции) расширяло границы психики<sup>18</sup>.

Лейбниц, отмечает **Т.Д. Марцинковская**, говорил о существовании множества субстанций, названных им **монадами** (от греч. *monos* - единое). Как единицы строения мира монады Лейбница аналогичны «архе» античных психологов. Однако в отличие от материальных атомов монада Лейбница представляет собой идеальную единицу, это духовная субстанция, обладающая психической активностью<sup>19</sup>.

В своих трудах, в том числе и в работе «Монадология» (1714), Лейбниц писал о том, что основными свойствами монады являются восприятие (перцепция) и стремление. Он подчеркивал, что перцепцию следует отличать от сознания - апперцепции, и считал ошибочным не признавать неосознаваемые восприятия. Говоря о том, что вся природа – это своего рода россыпь духовных единиц, Лейбниц тем самым отвергал мнение, согласно которому психическое есть сознательное, т.е. постигаемое благодаря способности субъекта сосредоточиться на своём «Я». Он категорически утверждал: «Убеждение в том, что в душе имеются лишь такие восприятия, которые она осознаёт, есть ее величайшее заблуждение». Тем самым психологическое явление и его представленному на уровне сознания были разделены. Представление о психическом расширялось, так как в его сферу выключалось не только сознание, но и бессознательное. Эти идеи Лейбница особенно сказались на представлении о психике в немецкой школе, в которой мысль о существовании бессознательного и его существенной роли в духовной жизни человека стала одним из постулатов<sup>20</sup>.

**Душа** в теории Лейбница – это тоже монада, которая отличается более отчетливым восприятием и памятью. Человеческая душа-монада обладает способностью к апперцепции, т.е. обладает сознанием и самосознанием, и представляет собой высший уровень развития монад. Поскольку монады отличаются друг от друга по своим свойствам и не существует двух совершенно тождественных монад, то и души людей отличаются друг от друга, делая каждого человека уникальным и неповторимым. Обладая способностью внутреннего самоопределения, монада всегда остаётся неизменной и независимой, замкнутой единицей, которая, по определению Лейбница, «не имеет окон». Это положение, с точки зрения ученого, доказывало невозможность внешнего влияния на самоопределение человека, в том числе и со стороны другого лица. Оно стало одним из самых дискутируемых в ходе развития социально-психологических исследований, поскольку такое понимание сущности личности не объясняет роль культуры в ее саморазвитии, роль другой личности в формировании самосознания и мировоззрения человека. В то же время представители феноменологии (а в дальнейшем частично и экзистенциализма), вспоминая эту мысль Лейбница, доказывали, что отсутствие «окон» характерно именно для процесса личностного самоопределения, развития экзистенции, которая является

<sup>17</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 208–209.

<sup>18</sup> Там же. С. 209.

<sup>19</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 126.

<sup>20</sup> Там же. С. 126–127.

замкнутой и не поддается воздействию. Если в работах зарубежных ученых (Зигварта, Гуссерля и др.) идея Лейбница сопоставлялась с замкнутым пространством, «одиночными клетками», из которых человек стремится выйти к другим людям, к культуре, то в российской духовной философии и психологии (Лосский, Франк) эта проблема разрешалась с помощью все той же интуиции. Именно интуитивное познание, озарение, является, по мысли этих ученых, тем механизмом, который распаивает «окна души-монады», раскрывая ее навстречу другим душам и абсолютной истине<sup>21</sup>.

Вместе с тем и сам Лейбниц не отрицал связь монады с окружающей действительностью, говоря о том, что она представляет собой «живое зеркало Вселенной». Основой этой связи является восприятие, которое активно и субъективно, так как каждой монаде присущи стремление (активность) и индивидуальность. **Одним из важнейших открытий Лейбница** было положение о том, что субъективность познания есть результат не пассивного усвоения материала, но активного его постижения. Поэтому собственная точка зрения естественна для человеческих понятий и не противоречит их истинности, как это считали большинство психологов, начиная с Демокрита<sup>22</sup>.

Лейбниц, отмечают **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, как и Спиноза, в определенном ключе пытался переосмыслить и объединить все имеющиеся на тот момент философские знания от Античности до своего времени, включая не только греческую, римскую, но и китайскую философию. Лейбниц предполагал, что мир состоит из монад, неделимых сущностей, в основе которых лежит психическое. «**Монада**, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая – значит не имеющая частей». Психическое неуничтожимо, в этом смысле все души бессмертны. Также психическое не подчиняется законам механики, а существует сообразно собственным законам, так Лейбниц вводит в науку **психический детерминизм**. По мнению Лейбница, существуют простые монады, а также сложные субстанции, состоящие из простых (агрегаты). Монады сотворены Богом, при этом могут быть уничтожены. Каждая монада – замкнутая внутри себя частица, изменяющаяся и в своем изменении неизменная. Все изменения монады связаны с внутренними причинами, поскольку внешняя причина по причине замкнутости монады в себе воздействовать на нее не может. Взаимовлияние простых монад может происходить только через посредство Бога, поэтому физически простая монада не может повлиять на изменение внутри другой монады. Каждая монада содержит в себе все, являясь живым зеркалом Вселенной, но не может это все осознать. «Каждая сотворенная монада представляет всю Вселенную, но отчетливее представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет, и как это тело, вследствие связности всей материи в наполненном пространстве, выражает всю Вселенную, так и душа представляет всю Вселенную, представляя то тело, какое ей в частности, принадлежит». Тело – естественная (природная) машина. Ни одна душа, кроме Бога, не освобождена от тела. Все тела изменяются, постепенно развиваясь и свертываясь. Полное преобразование тела возможно (из гусеницы в бабочку), но переселения душ не бывает, хотя телесные изменения могут быть кардинальны. Тело не столько соединено с душой, сколько существует согласно с ней, при этом каждое живет по своим законам. «Душа следует своим законам, тело – также своим; и они сообразуются в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одной и той же Вселенной». Так Лейбниц обосновывает психофизический параллелизм<sup>23</sup>.

Изменение в состоянии монады Лейбниц называл **перцепцией**, которое должно быть отличимо от **апперцепции**, т.е. сознания. Перцепции, по мнению Лейбница, могут быть неосознаваемыми, таким образом, он впервые выдвигает идею бессознательного как элемента психики. Перцепции порождают стремления, следовательно, познающее начало первично по отношению к мотивации. Основные свойства монад – это стремления и восприятия, активное и пассивное начала.

Простые монады – **энтелехии** – несут в себе лишь неотчетливые восприятия и их изменения. Монады-души – более сложные субстанции, обладающие стремлениями, более

<sup>21</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 127.

<sup>22</sup> Там же. С. 127–128.

<sup>23</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 106–107.

четкими восприятиями и памятью. Монады-духи (разумная душа) отличаются большей сложностью и наличием сознания и самосознания, принадлежат человеку. Несмотря на то, что человеческая душа стоит выше всех других монад, она включает в себя все предыдущие ступени развития и может находиться как в бессознательном состоянии, так и в состоянии смутных восприятий, а также ясно осознавать<sup>24</sup>.



Проблема взаимодействия души и тела, выдвинутая Декартом, замечает **Дэниел Робинсон**, кажется Лейбницу одновременно и запутанной, и бессмысленной. Разум, по мнению Лейбница, есть простая субстанция, монада, не сводимая ни к чему, свойства которой не являются производными отчего-либо, находящегося вне нее, и которая не обладает протяженностью. Подобно всякой простой субстанции, ее следует понимать как качество, а не количество. В терминах Лейбница она, по сути, скорее, интенсивна, чем экстенсивна. Иллюстрацией может служить пример точки в математике. Точка не есть очень маленькая линия или очень малая часть линии. Это – идеализированный предел для протяженности, стремящейся к нулю. Если таким же образом лишить количество его пространственных признаков, то обнаруживается предел, за границами которого дальнейшая редукция невозможна. Этот предел составляет качество бытия, а не величину или протяженность. Предел тела – также простая субстанция; то есть монада. Тело, каким оно воспринимается, является составным, его протяженность

<sup>24</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 107.

возникает из набора простых субстанций. Никакие две простые субстанции не подобны. Каждая монада не просто обладает отличительным качеством, а является самой «единицей» качества. Поскольку она лишена размерности, ее нельзя модифицировать извне. У нее нет никакого окна, через которое внешний фактор мог бы проникнуть в нее и изменить ее. Принимая это во внимание, бессмысленно размышлять о типе взаимодействия, происходящего между «душой» и «телом», поскольку и то, и другое при правильном понимании уникально, независимо и, наконец, не протяженно. Тело и душа сосуществуют, и отношение между ними является не причинным, а гармоническим. Если нота громко звучит в присутствии двух резонаторов, мы не спрашиваем, который из резонаторов вызвал в другом ответную вибрацию. Они резонируют параллельно, поскольку они устроены так, что при наличии подходящего стимула каждый ведет себя соответственно своей природе. Так же происходит с душой и телом. Оба они в силу предустановленной гармонии существуют согласно друг с другом. Деятельность одного не вызывается другим, как того требует механистическое понимание; деятельность одного также не согласовывается с деятельностью другого посредством некоего внешнего «хранителя времени», иногда появляющегося для того, чтобы убедиться в правильности хода всех часов, – такой взгляд был выдвинут представителями философского окказионализма<sup>25</sup>.

Вселенная – это набор простых субстанций, гармонические связи между которыми установлены до их возникновения. Гармония есть модальность Бога. Монада может измениться лишь посредством внутреннего принципа<sup>46</sup>. Именно этот внутренний принцип, определяющий на самом деле систему отношений внутри монады, составляет перцепцию. Он, однако, отличается от той апперцепции или осознания, посредством которых мы не только воспринимаем, но и сознаем свое восприятие. Всякая монада в такой степени способна к восприятию, в какой она обладает внутренней организацией. Монаду, внутренний принцип которой делает возможной и память, и восприятие, можно назвать душой<sup>47</sup>. Из этого ясно, что животные имеют душу. Однако они не имеют рациональных душ (то есть разума), так как, хотя они и способны воспринимать и даже сохранять следы прежних последовательных воспоминаний, они не сознают необходимых истин. Человеческие существа также до тех пор, пока их восприятия просто объединены памятью, «действуют как неразумные животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, обладающим только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками»<sup>26</sup>. Именно в нашем знании правила, необходимого отношения, и только в этом, мы проявляем уникальное, свойственное человеку качество нашей жизни.

Идеалистически толкуя субстанцию как духовную единицу бытия, пишет **В.В. Соколов**, с конца XVII в. Лейбниц стал именовать ее греческим термином монада (встречавшимся у античных философов и философов Ренессанса). Поэтому метафизику Лейбница нередко именуют монадологией. Монады абсолютно просты, лишены частей. В отличие от геометрических точек, мыслимых пространственно, они суть метафизические, непространственные точки.

Обобщая понятие силы, первоначально обоснованное им применительно к физике, противопоставляя ее величине, фигуре и движению, Лейбниц объявляет силу, по существу, главным атрибутом монады. «Постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы». Динамизм Лейбница неотъемлем от монадной субстанции, ибо «субстанция есть существо, способное к действию»<sup>27</sup>.

Такой динамизм, противоположный механицизму картезианского типа, во многом возвращает Лейбница на позиции органицизма. Они в особенности углубились у немецкого философа в связи с его пристальным вниманием к биологическим объектам, к тем открытиям, которые были сделаны тогда в этой области. Отсюда виталистическое убеждение Лейбница в том, что повсюду разлита «первичная активная сила, которую можно назвать жизнью». Даже в неорганических телах скрыты органические монадные силы, сообщающие им определенную структуру, которая тем более свойственна тем телам, которые мы называем органическими.

**Монадный плюрализм** означает, что каждому телесному образованию присуща только своя степень жизненной силы. Положение о неповторимой индивидуальности каждой

<sup>25</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 313–314.

<sup>26</sup> Там же. С. 314.

<sup>27</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 384.



монады представляет собой онтологическую проекцию закона тождества, который называется теперь законом тождества неразличимых (*lex identitatis indiscernibitium*). Согласно этому принципу, не может быть двух вещей, даже двух капель воды, в точности похожих друг на друга. Субстанциальный плюрализм метафизики Лейбница с необходимостью сопровождается сменой количественного подхода к природе, характерного для механицизма Декарта, Гоббса или Спинозы, ее качественной интерпретацией.

Другое важнейшее положение метафизики Лейбница, вытекающее из того же закона тождества неразличимых, утверждает постепенность всех переходов в природе и в человеческом сознании, в котором огромную роль играют неуловимо малые, бессознательные представления. Эту особенность бытия Лейбниц назвал законом непрерывности (*lex continuitatis*) – одним из основных в его метафизике. Он сформулирован в очевидной связи с открытым им дифференциальным исчислением, основанным на бесконечно малых величинах. Согласно этому закону, все процессы природы протекают посредством предельно минимальных количественных прибавлений. Отсюда широко известное положение метафизики Лейбница, согласно которому природа не делает скачков<sup>28</sup>.

**3.** Говоря о том, что вся природа – это своего рода россыпь духовных единиц, Лейбниц тем самым отвергал мнение, согласно которому психическое есть сознательное, т.е. постигаемое, благодаря способности субъекта сосредоточиться на своем «Я». Тем самым психические явления и их представленность на уровне сознания были разделены. Представление о психическом расширилось, так как в его сферу включалось не только сознание, но и бессознательное<sup>29</sup>.

**Душа в теории Лейбница** – это тоже монада, которая отличается более отчетливым восприятием и сознанием. Человеческая душа обладает способностью к апперцепции, т.е. обладает способностью к сознанию и самосознанию. Поскольку монады отличаются друг от друга по своим свойствам и не существует двух совершенно тождественных монад, то и души людей отличаются друг от друга, делая каждого человека уникальным и неповторимым. Обладая способностью внутреннего самоопределения, монада всегда остается неизменной и независимой, замкнутой единицей, которая, по определению Лейбница, «не имеет окон». Это положение, с точки зрения мыслителя, доказывало невозможность внешнего влияния человека, в том числе и со стороны другого лица. Оно стало одним из самых дискутируемых в ходе развития философии, поскольку такое понимание сущности личности не объясняет роль культуры в ее саморазвитии, роль другой личности в формировании самосознания и мировоззрения человека. Представители феноменологии и частично экзистенциализма, вспоминая эту мысль Лейбница, доказывали, что отсутствие «окон» характерно именно для процесса личностного самоопределения, развития, экзистенции, которая является замкнутой и не поддается воздействию. Если в работах западных философов идея Лейбница сопоставлялась с замкнутым пространством, «одиночными клетками», из которых человек стремится выйти к другим людям, к культуре, то в русской философии (Н.О. Лосский, С.Л. Франк) эта проблема разрешалась с помощью интуиции. Именно интуитивное познание, озарение является тем механизмом, который распаивает «окна души – монады», раскрывая ее навстречу другим душам и абсолютной истине.

Вместе с тем и сам Лейбниц не отрицал связь монады с окружающей действительностью, говоря о том, что она представляет собой «живое зеркало Вселенной». Основой этой связи является восприятие, которое активно и субъективно, так как каждой монаде присуще стремление (активность) и индивидуальность. Одной из важнейших идей Лейбница было положение о том, что субъективность познания есть результат не пассивного усвоения материала, но активного его постижения. Поэтому собственная точка зрения естественна для человеческих понятий и не противоречит их истинности, как это считали большинство философов, начиная с Демокрита<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 384–385.

<sup>29</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 203.

<sup>30</sup> Там же. С. 203–204.

Лейбниц утверждал, что каждый человек воспринимает окружающий мир по-своему, исходя из своих собственных представлений и опыта. Не существует первичных и вторичных качеств предметов, о которых учили Демокрит и Дж. Локк, так как даже на начальной стадии познания человек не может пассивно воспринимать сигналы окружающей действительности. Получаемый в результате такого восприятия образ окружающего мира включает в себя как свои собственные свойства, так и свойства, привнесенные субъектом, и их невозможно различить. Таким образом, каждый человек создает свою картину мира, но вместе с тем эти представления по сути своей тождественны и в отражении главных свойств и качеств окружающей действительности совпадают. Это позволило сделать Лейбницу вывод о принципиальной познаваемости мира.

**Душа-монада** обладает единством и целостностью, организуя по этому принципу всю психическую жизнь человека. Лейбниц описывал ее как непрерывный процесс, охватывающий сознательное и бессознательное (введение понятия бессознательного - его величайшая заслуга). Используя достижения в области математики, Лейбниц представлял сознание не в виде суммы элементов, а в виде интеграла.

Обращаясь к **проблеме взаимосвязи души и тела**, мыслитель подверг критике взгляды Р. Декарта о возможности воздействия души на тело. Лейбниц считал, что душа и тело совершенно не зависят друг от друга и функционируют по разным законам, хотя и действуют так, что создается впечатление их взаимосвязи. Объясняется это не законами природы, а божественной мудростью. Она проявилась в «предустановленной гармонии» между психическим и физическим. Обе сущности – душа и тело – совершают свою работу в силу собственного внутреннего устройства. Но так как они запущены в движение с величайшей точностью, складывается впечатление их зависимости друг от друга. Они подобны паре часов, которые в любых условиях неизменно показывают одно и то же время, хотя и движутся независимо. Впоследствии идея «предустановленной гармонии» получила в философии сознания и психологии название психофизический параллелизм<sup>31</sup>.

**Теория познания Лейбница.** В разработке своих основных принципов теории познания Лейбниц во многом следовал Р. Декарту, хотя и подвергал критике его теорию врожденных идей. Он отвергал положение, согласно которому существует заранее данное понятие или идея как таковая. Разум, по Лейбницу, располагает лишь врожденными принципами, т.е. тенденциями или зародышами, обладающими способностью развиваться до осознания идей. Лейбниц не отвергает и чувственного познания, и опыта в процессе познания. Он принимает главный тезис сенсуализма о том, что «нет ничего в разуме, чего бы не было в чувствах», но дополняет этот тезис существенной оговоркой: «кроме самого разума», т.е. врожденной способности к мышлению и образованию понятий.

Чувственное познание выступает у философа как предпосылка рационального познания. Разумное познание раскрывает действительное, необходимое и существенное в мире, тогда как чувственное - случайное и эмпирическое. Отсюда вытекает и концепция двух ступеней истины Лейбница. Чувственное познание может дать лишь эмпирические истины. Заключение, которые вытекают из этих знаний, также имеют эмпирический характер. Эти истины всегда касаются лишь единичных явлений. Рациональное же познание, напротив, дает истины общие и необходимые. Здесь необходимость Лейбниц понимает в логическом аспекте. Этот вид истины не может быть установлен на основании чувственного познания или индукции.

В различении двух аспектов истины Лейбниц в значительной мере понимает проблематику истины факта и истины аналитической так, как ее понимает современная логика<sup>32</sup>.

**Проблема свободы и теодицея.** Подобно Т. Гоббсу и Б. Спинозе Лейбниц отказался от понятия свободной воли. Человеческая воля всегда детерминирована, по мысли философа, как внешними, так и внутренними причинами. Поэтому если невозможна свободная воля, то возможна свобода, которую он понимал как «свободу действий» человека и которую необходимо мыслить в единстве с необходимостью.

Человеческая деятельность вплетена во все разновидности необходимости (Лейбниц различал ряд видов необходимости), и поэтому свобода человека может быть так или иначе

<sup>31</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 204.

<sup>32</sup> Там же. С. 205.

ограниченной или – при отсутствии выбора для него – просто невозможной. Выбор осуществляет сам человек, и только «духи» как высшие монады способны к свободе.

Чтобы достичь свободы, человек с помощью своего разума должен преодолеть воздействие страстей, и тогда разум может «детерминироваться к лучшему – это значит быть наиболее свободным». Акт человеческой свободы всегда индивидуален, он зависит и от выбора мотивов человеческих поступков.

Гарантом человеческой свободы выступает у Лейбница и Бог в образе доброго и заботливого патера, отечески опекающего своих чад – духов. Бог ведет все человечество ко все большему совершенству и свободе.

«Предустановленная гармония» служила основой оптимизма философа и применительно к человеку и его социальной жизни выступала как **теодицея (богооправдание)**. С этим термином Лейбница связана фундаментальная проблема христианской теологии, заключающаяся в необходимости оправдать Бога перед лицом того зла, которое царит в человеческом мире<sup>33</sup>.

Немецкий философ **Готфрид Лейбниц** (1646–1716) также критиковал Декарта. Вопреки ему Лейбниц полагает, что душа и тело находятся в состоянии гармонии, хотя механизмы, действующие в них, различны: «... душа и тело подобны паре часов, различных по устройству, но с одинаково поставленными стрелками, в результате их ход определяется различными механизмами, но они показывают одинаковое время». Отвергнув также установленное Декартом равенство психики и сознания, он ввёл понятие о **бессознательной психике**. В душе человека непрерывно идёт скрытая работа психических сил - бесчисленных «малых перцепций» (восприятий). Из них возникают сознательные желания и страсти. Лейбниц полагал, что сознательные состояния не отличаются от бессознательных какой-либо особой сущностью: в душе постоянно наблюдаются переходы сознательных представлений в бессознательные. Конечно, такое понимание бессознательного отличается от психоаналитического, где, как считал **Зигмунд Фрейд**, существует жесткая граница между сознательным и бессознательным.<sup>34</sup>

*Мы тем свободнее, чем больше мы поступаем сообразно рассудку, и тем больше поработаны, чем больше поддаёмся страстям.*

**Готфрид Лейбниц**

Лейбниц писал, что **каждый человек воспринимает окружающий мир по-своему**, исходя из своих собственных представлений и опыта. Не существует первичных или вторичных качеств предметов, о которых говорили Демокрит и (в Новое время) Д.Локк, так как даже на начальной стадии познания человек не может пассивно воспринимать сигналы окружающей действительности. Получаемый в результате такого восприятия образ окружающего мира необходимо включает в себя как свои собственные свойства (первичные качества), так и свойства, привнесённые субъектом (вторичные качества), и их невозможно разграничить. Таким образом, каждый человек создаёт свою картину мира, но вместе с тем эти представления по сути своей тождественны и в отражении главных свойств и качеств окружающей действительности совпадают. Лейбниц сравнивал эту особенность человеческого познания с восприятием города, на который разные люди смотрят с разных точек: «... как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным...»; точно так же образов окружающего мира существует столько, сколько людей. Однако все эти индивидуальные образы «суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения...». Именно в этой тождественности, соответствии свойств вещей природы идеям разума Лейбниц видит критерий истинности знания: «Природа единообразна в том, что касается сути вещей, хотя и допускает разницу степеней большего и меньшего, а также степеней совершенства». Таким образом, субъективность человеческого познания, по Лейбницу, является следствием активности и не противоречит объективности полученных знаний. Это позволило Лейбницу сделать вывод о принципиальной познаваемости мира<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 205.

<sup>34</sup> См.: Руденко А.М. История психологии в схемах и таблицах: учебное пособие для бакалавров и студентов вузов. Ростов н/Д, 2015. С. 28–29.

<sup>35</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 128.

**Душа-монада** обладает единством и целостностью, организуя по этому принципу всю психическую жизнь человека. Лейбниц описывал ее как непрерывный процесс, охватывающий сознательное и бессознательное, все моменты которого объединены между собой таким образом, что новые элементы входят в органическую связь с предшествующим и изменяют их. Используя достижения в области математики, Лейбниц представлял сознание не в виде суммы элементов, а в виде интеграла. Поскольку элементы психической жизни различаются по степени осознанности, Лейбниц выделил так называемые *малые перцепции*, или неосознанные восприятия. Интегрируясь, эти «малые восприятия», переходят на новый уровень психической жизни, становясь осознанными. **Апперцепция**, или осознание, становится возможной благодаря вниманию и памяти. Таким образом, величайшей заслугой Лейбница в области развития психологического знания является разработка понятия о *бессознательном*. Теория Лейбница доказала, что психические процессы протекают реально, безотносительно к их осознаваемости субъектом. Важное место в различных теориях о структуре сознания заняло в дальнейшем и введенное Лейбницем **понятие об апперцепции**.

Поскольку всякая монада в качестве истинной субстанции должна охватывать целое вселенной, пишет **М. Дессуар**, то она не может получать содержание своих представлений извне, а должна развить его из себя. Так это и происходит, повсюду одинаково. Но индивидуальность отдельной души обнаруживает себя в том кругу, внутри которого общее всем душам содержание представлений доводится до той или другой степени ясности. С этой точки зрения существует следующий восходящий порядок перцепирующих субстанций. В самом низу расположены частицы неорганической материи, затем следуют растения; они, несмотря на свое практически механическое устройство, обладают уже влечением и представлением. После растений идут одаренные способностью ощущения и памяти животные; далее люди: им свойственна душа в более узком смысле слова, и, наконец, ангелы и Бог. Различия между этими разрядами одушевленных существ повторяются в человеке и приобретают здесь особенное психологическое значение. Самая низшая ступень в душевной жизни человека – *idée obscure*: то, что она представляет, она не может отличить ни от себя, ни от другого. Вторая ступень – ощущение, или смутная перцепция: дух, имеющий в себе предрасположение к сознанию, хотя и отличает одно представление от другого, но не отделяет себя самого от них и потому не в состоянии распознать соединенных в них частей. Например, видеть зеленый цвет – значит неясно видеть желтый и синий. На третьей ступени, ступени ясного представления душа, владеет своими содержаниями, с одной стороны, так, что путем определения понятий может их сообщить другим, с другой стороны, так, что «Я» противопоставляет себя им. Эту усовершенствованную благодаря ее связи с «Я» форму понимания душевного содержания Лейбниц называет апперцепцией. Она является необходимым условием не только самосознания, но и всякого высшего познания, которым одарена; в отличие от неразвитых энтелехий она представляет собой разумную монаду.

Самое темное, смутное представление соединено неразрывной цепью с самой совершенной апперцепцией. Смутные представления становятся ясными исключительно в зависимости от изменившихся условий, а к последним относится в первую очередь логический анализ. В смутных представлениях уже заключается все то, что обнаруживается затем в ясных. Познание через понятия отличается лишь степенью от чувственных представлений. Прояснение запутанного целого совершается путем осознания бывших до тех пор бессознательными составных частей. Такие составные части называются у Лейбница *petites perceptions*. Они служат поддержанию единства в разнообразных формах душевных состояний<sup>36</sup>.

Проблема жизни, пишет **В.В. Соколов**, более всего интересовала Лейбница в той интенсивной форме ее проявления, которую он называл душой (Тэте). Душами же, согласно автору «Монадологии», можно назвать только такие монады, восприятия которых «более отчетливы и сопровождаются памятью». Душа объединяет человека с животным миром.

В объяснении его жизнедеятельности Лейбниц должен был считаться с картезианским глобально механистическим объяснением. С одной стороны, Лейбниц называет животных машинами. С другой же, он отличает их от механизмов, создаваемых человеческими руками. Это

<sup>36</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 112–113.

«искусственные машины». Разобранные на составные части, они уже перестают быть машинами с определенным назначением. Другое дело животные, эти «естественные машины», в принципе обязанные божественному творчеству. Как бы их ни расчленили, даже в своих мельчайших частях они остаются «машинами», т. е. обладают определенной организованностью. Конечно, во втором случае слово «машина» употребляется метафорически. Но все же сама метафора характерна, ибо она указывает на сближение божественного творчества с человеческим, столько раз констатированное нами выше.

Механистический подход Лейбница к животному организму выразился и в истолковании его рождения и смерти. Отвергая представления как о метемпсихозе, так и о самозарождении животной жизни, философ опирался на открытия микробиологии своего века, в особенности открытие сперматозоидов. Уже Левенгук и другие биологи-микроскописты, сделавшие эти открытия, сформулировали **концепцию преформизма**. Она утверждает, что семенной зародыш животного – не что иное, как его микроскопическая копия, а рост животного после рождения – лишь простое увеличение его размеров<sup>37</sup>.

Лейбниц увлекся этой концепцией. Во-первых, она согласовывалась с теорией аналитических суждений, в которых предикат раскрывает лишь то, что уже мыслится в понятии субъекта. Во-вторых, концепция преформизма, казалось, проливает свет на решение труднейшей проблемы происхождения животных организмов. Противопоставляя столь просто понимаемые метаморфозы организма (иногда называемые также развитием – *developpement*) их мифическому метемпсихозу, Лейбниц подчеркивает практическую неуничтожимость животного рода в природе. Конкретная телесная оболочка организмов стареет и разлагается, но монада-душа, не теряя, ни одного мига времени, организует другую.

Однако это говорит уже не о механическом, а о телеологическом начале любого организма, целесообразно формирующем все органы телесной «машины». Со своей внешней стороны организм может быть понят как механизм, по своей же глубинной сути, выражающей его целостность, он телеологичен. «Души, – говорит автор «Монадологии», – действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих), или движений»<sup>38</sup>.

Таким образом, в отличие от Бэкона, Гоббса, Декарта и тем более Спинозы **Лейбниц** восстанавливает роль конечных, целевых причин, без которых невозможно представить деятельности целостного организма. Но с наибольшей силой эта роль проявляется в деятельности человека.

В человеческом организме **душа трансформируется в дух (l'esprit)**. Этим словом Лейбниц обозначает всю сферу человеческого сознания. Взаимодействие всех его элементов, его целостность еще более интенсивны, чем в собственно животном организме, объединенном действием души. Соответственно возрастает в нем и телеологическое начало.

Уже душа, как познающее начало, обладает перцепциями, т. е. восприятиями, соответствующими ощущению. Эти так называемые малые перцепции, незначительные восприятия характеризуют латентное, бессознательное состояние человеческой психики. Особенно очевидным образом они проявляются, например, во время сна.

Но решающая особенность духа, отличающая его от души, заключена в его способности самопознания, самоуглубления субъекта в свою внутреннюю познавательную деятельность. «Думать о каком-нибудь цвете и сознавать, что думаешь о нем, – две совершенно различные вещи, – точно так же, как самый цвет отличается от меня, думающего о нем»<sup>39</sup>.

Такое рефлексивное самоуглубление, перекликающееся с картезианским *cogito*, Лейбниц называл латинским словом **апперцепция**. Осознанность – их решающее отличие от бессознательности перцепций. С точки зрения рационалистической гносеологии апперцепция представляет большую ценность по сравнению с перцепцией, но она далеко не всегда присуща сознанию человека. Более прямолинейный рационализм Декарта, в сущности, сводил его именно к таким состояниям. Лейбниц же понимал, что вся сфера сознания отнюдь не может быть сведена к апперцепции, к самосознанию. Хотя по содержанию это самая интенсивная форма сознания, по объему это скорее его меньшая часть.

<sup>37</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 386.

<sup>38</sup> Там же. С. 387.

<sup>39</sup> Там же. С. 387–388.

**Апперцепция** выражает активность человеческого сознания, достигающего вершин познавательной деятельности. Предельная активность апперцепции образует цель человеческого сознания и познания. Все низшие проявления сознания должны получать свое обоснование с этих телеологических позиций через высшие его формы.

**Психология Лейбница гармонировала с его методологией.** В своей совокупности они приводили к основному положению его рационалистической гносеологии, согласно которому субъект богаче объекта. Если эмпиризм и в особенности сенсуализм, настаивая на обратном, пытались вывести как познание, так и сознание из опыта, в конечном итоге из внешнего мира, то рационализм Декарта, Спинозы и теперь Лейбница считал такого рода выведение совершенно неприемлемым. И первый и особенно последний из них закономерно примкнули к платоновской традиции с ее убеждением во врожденности идей человеческому духу.

Отправляясь от этой традиции, подкрепленной (и видоизмененной) его собственными математическими и логикогносеологическими изысканиями, в полемике против «Опыта о человеческом разумении» Локка автор «Новых опытов о человеческом разумении» отверг древний сенсуалистический принцип, ставящий ум (разум) в полную зависимость от деятельности чувств. Отверг Лейбниц и соответствующее этому принципу истолкование человеческой души как некоей изначально чистой доски, на которой последующий опыт запечатлевает свои все более усложняющиеся письмена<sup>40</sup>.

Лейбниц в своей теории предпринял и попытку показать динамику развития сознательной жизни из бессознательной посредством **активности души**. Согласно его воззрениям, первоначально внимание определяется силой впечатления – апперцептируются те восприятия, которые обладают достаточной величиной, или несколько слабых или средних восприятий, которые, суммируясь, достигают необходимой силы. Фактически Лейбниц высказал идею, которая впоследствии получила своё воплощение в теории статики и динамики представлений Гербарта: «...сильное представление, поражающее и волнующее...происходит или от величины, или от множества предшествовавших восприятий. Ибо сильное впечатление часто сразу производит действие долгой привычки или множества повторенных умеренных восприятий». Доказав существование бессознательных образов и показав динамику соотношений между осознаваемым и бессознательным, основное внимание Лейбниц уделял именно ясно осознаваемым идеям, с которыми он связывал поведение человека<sup>41</sup>.

Одна из задач, которые Лейбниц пытается разрешить с помощью своей монадологии, отмечают **С.Н. и Е.В. Мареевы**, – это преодолеть механицизм в понимании природы. Естествознание его времени, как мы уже не раз отмечали, объясняло взаимоотношения тел природы чисто внешними механическими взаимодействиями. В понимании устройства мира у Лейбница все иначе. Монады отличаются от механических частиц и тел, у которых источник движения вовне, и отличаются тем, что они – центры сил. В результате монады у Лейбница обладают не только движением, но и энергией. Иначе говоря, они обладают самодвижением.

Но монады Лейбница обладают не только самодвижением, но и духовностью. Лейбниц хочет сохранить за монадой как субстанцией те свойства, которые были у субстанции Спинозы, где воедино соединились мышление и протяжение. Но у Спинозы, как мы видели, то и другое по большому счету соединяются при помощи устройства «мыслящего тела», способного к деятельности. Что же касается Лейбница, то он соединяет эти противоположности непосредственно. Поэтому его понимание духовности, несмотря на приверженность пауке и разуму, оборачивается мистическим спиритуализмом.

«Spiritus» в переводе с латыни означает «дух». И таким «духом» в конце концов можно наделить и кирпич. Но если мы просто наделяем тело духовностью, не объясняя, как такое возможно, то мы как раз вступаем на путь мистицизма. Мистика, которая апеллирует к загадочному и таинственному, всегда была антиподом логики. Полное того, в таком случае тот же кирпич перестает быть материальным телом, а предстает как нечто, обладающее душой, или становится духовной сущностью. Именно на этом пути по большому счету и рождается у Лейбница представление о монадах<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> См.: Соколов В.В. Европейская философия XV–XVI веков: учебное пособие. М., 1984. С. 388; Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 81–84.

<sup>41</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 128–129.

<sup>42</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 367.

Но если основу мира составляют духовные сущности, то как тогда объяснить вполне материальный, телесный облик мира и его механические свойства? Своеобразием духовности этого никак не объяснишь. И здесь Лейбниц начинает фантазировать в том направлении, которое мы наблюдали у Локка с подачи Цицерона, а сегодня наблюдаем у всевозможных экстрасенсов. Речь идет о так называемой «тонкой материи».

В соответствии с такими представлениями дух – не что иное, как «тонкая материя». Но рассуждать в этом направлении можно дальше, хотя и по-другому. Ведь согласно этой логике материю можно воспринимать как нечто вроде «толстого духа». Примерно это и выходит у Лейбница, где материальность оборачивается неким «уплотненным» духом, который еще ничего не ощущает и не осознает. Идеальное и материальное в учении Лейбница связаны между собой бесконечным рядом незаметных переходов. Это переходы от монад, которые являются чистыми духами, к монадам, в которых подлинная духовность еще не проснулась. Но все эти ухищрения не решают проблему происхождения идеального, а только отодвигают ее<sup>43</sup>.

В соответствии со своей идеей «непрерывности» Лейбниц различает монады, которым присуща только перцепция, т. е. пассивное неосознанное восприятие, и монады, способные на более ясные представления. Последние он определяет как монады-души. Более зрелые монады он определяет как монады-духи, которые способны к апперцепции, т. е. наделены сознанием. Что касается низших монад, способных лишь на неосознаваемую перцепцию, то ее Лейбниц сравнивает с аристотелевской энтелехией, которую характеризует в качестве «изначальной силы» и «стремления». Таким образом, энтелехия оказывается у Лейбница началом духовности, коренящимся уже в неживой природе.

Здесь следует отметить еще одну существенную **новацию Лейбница**. Дело в том, что, настаивая на непопулярности деления философов на материалистов и идеалистов, сегодня, как правило вспоминают только Ф. Энгельса. Тем не менее, указанную терминологию ввел Г.В. Лейбниц. И именно он, а не В.И. Ленин, впервые указал на истоки этих двух направлений в философии, рассуждая о них как о линии, идущей от Демокрита и Эпикура, с одной стороны, и от Платона – с другой.

Сам Лейбниц при этом однозначно занимает сторону идеалистов, утверждая, что материализм не может объяснить устройство мира, не нарушая принципа непрерывности. Каждый раз, упираясь в явления духа, материалист, по мнению Лейбница, оказывается в тупике или вынужден редуцировать, т. е. неправомерно сводить духовное к телесному. Но если дух с позиции материи необъясним, то материя с позиции духа, согласно Лейбницу, вполне объяснима. Здесь высшее позволяет объяснять низшее. Иначе говоря, если от материи к духу, по мнению Лейбница, плавно и непосредственно никак не перейти, и мыслящая материя – это бессмыслица, то от духа к материи перейти возможно, и рассуждать о материи как просто неразумном духе правомерно.

Как это ни удивительно, но в этом Лейбниц оказался прав. Ведь его идея материи как бессознательного духа через Шеллинга перейдет к Гегелю и составит своеобразие немецкого идеализма. Но во взглядах Лейбница и Гегеля в то же время существует серьезное различие. Дело в том, что Лейбниц в своем стремлении к «дополнительности» с самого начала отказывается от того, что материальное и идеальное – это противоположности. По большому счету у него монада изначально «немножко» материальна и «немножко» идеальна. Но именно это и не позволяет понять характер взаимоперехода материального и идеального.

У Лейбница дух просыпается в каждой из монад в процессе ее индивидуального развития. И его монадология является довольно искусственной конструкцией. У Гегеля, в отличие от Лейбница, дух просыпается в мировом масштабе, порождая культуру и историю. При этом у Гегеля материя и дух – это диалектические противоположности, которые нуждаются в опосредовании. А потому его система – это преддверие принципиально отличного от Лейбница понимания единства материи и духа<sup>44</sup>.

Разделяя содержание души по степени осознанности значения, **Лейбниц** выделил в душе-монаде **три области** – ясного, отчетливого знания, смутного знания и бессознательного. В своих воззрениях на проблемы познания он стоял на позициях рационализма. Как и все представители этого направления, Лейбниц выделял **три ступени познания**, или три вида идей.

<sup>43</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 368.

<sup>44</sup> Там же. С. 368–369.

1. Первая ступень – это чувственное познание или понятия, которые мы образуем на основе данных наших органов чувств. Таким образом человек получает знание об отдельных качествах предметов, таких, как цвет, звук, запах, вкус и осязаемые качества. Но данные наших органов чувств не дают нам знания сущности познаваемых качеств, и мы пользуемся ими, «как слепой своей палкой».

2. Вторая ступень – это одновременно чувственные и умопостигаемые понятия, которые открывают связи и отношения и строятся на основе обобщений данных органов чувств.

3. Третья ступень – умопостигаемые понятия или знания, которые выводятся из разума и не нуждаются в опоре на чувственное восприятие. Это знание о всеобщем и необходимом.

**Чувственное познание** Лейбниц трактовал как низшую ступень и смутное знание, вторая и третья ступени дают нам идеи понятные и отчетливые. Он не отрицал чувственного познания как такового, но познание всеобщих и необходимых истин связывал именно с разумом. Лейбниц сравнивал чувства с воздухом, который необходим человеку для жизни, но жизнь есть нечто иное, чем воздух. Так и чувства доставляют материал для размышления, хотя «размышление требует еще иного, нежели чувственное».

Высшей ступенью Лейбниц считал умопостигаемые знания и идеи, которые содержатся в области **апперцепции**. Они открываются человеку путём рациональной **интуиции** и являются самыми достоверными, ясными и обобщёнными. Развивая идеи Декарта о роли интуиции в процессе познания, Лейбниц окончательно разделил ее на два вида, говоря о сущностной и опытной интуиции. Он также подчеркивал, что бессознательную часть души можно познать только интуицией, а не логическим мышлением, которое в этом бессильно. Таким образом, частично была введена та связь между интуицией и мистикой, которая затем заняла доминирующее место в отечественной психологии.<sup>45</sup>

Направляя сущностную интуицию на постижение внутреннего мира души-монады, Лейбниц связывал ее с постижением сути идей, но не самого человека, последнее отдавалось опытной интуиции. Так, Лейбниц отрицал непосредственную данность самотождественности «Я», что стало важнейшим положением в психологии XX в., например в концепции В. Джемса. Лейбниц писал, что для того, чтобы убедиться в тождественности двух его «Я» (например, в колыбели и в университете), ему пришлось вспомнить об отношении к нему других. Таким образом, он пытался перевести проблему осознания своей духовной сущности из поиска специфики содержания самосознания во внешний план.

Этот подход был связан с тем, что, замыкая монаду в себе самой (ведь у монады нет окон), Лейбниц тем самым исключал социальное бытие индивидов из процесса сущностного, истинно интуитивного познания. Социальное бытие исчезало потому, что исчезал социальный, личностный смысл вещей, который появляется только в результате анализа переживания субъекта по ходу, по поводу значений как знаков социального окружения. Но именно это и является смыслом собственно психологического исследования, который выпадал, таким образом, из предмета интуитивного знания.

В своей теории познания **Лейбниц** критиковал как тезис Декарта о врожденных идеях, так и представление о душе как о «чистой доске», выдвинутое Локком. В полемике со сторонниками эмпиризма, не учитывавшими организационную роль в психике человека высших интеллектуальных форм, Лейбниц внес коррективы в их известный постулат, согласно которому «нет ничего в разуме, чего не было бы в ощущениях», дополнив его словами «кроме самого интеллекта»<sup>46</sup>.

С другой стороны, Лейбниц не признавал и существования врожденных идей, а говорил о врожденных принципах, склонностях или предрасположениях как о способности индивида к восприятию истин, благодаря которой истины с помощью внешнего опыта могут быть извлечены из души. По его мнению, мысли являются действиями и врожденными быть не могут. Поэтому истины и идеи даны человеку как потенциальное знание, подобно фигуре, которая уже заложена в камне в виде прожилок мрамора, до того, как скульптор начнет высекать эту фигуру.

Обращаясь к проблеме взаимосвязи души и тела, Лейбниц подверг критике взгляды Декарта о возможности воздействия души на тело. Лейбниц считал, что душа и тело совершенно не

<sup>45</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 129–130.

<sup>46</sup> Там же. С. 130.



зависят друг от друга и функционируют по разным законам, хотя и действуют так, что создается впечатление их взаимосвязи. Объясняется это не законами природы, а божественной мудростью. Она проявилась в «предустановленной гармонии» между психическим и физическим. Обе сущности – душа и тело – совершают свою работу автоматически, в силу внутреннего устройства. Но как они запущены в движение с величайшей точностью, складывается впечатление их зависимости друг от друга. Они подобны паре часов, которые в любых условиях неизменно показывают одно и то же время, хотя и движутся независимо. Впоследствии идея «предустановленной гармонии» получила в психологии название **психофизический параллелизм**<sup>47</sup>.

Лейбниц, отмечает **Г.Л. Ильин**, утверждал, что пространство и время субъективны – это способы восприятия монад. Природу ученый рассматривал как привычку Бога (вращение планет, смена времен года, времени суток)<sup>48</sup>.

Лейбниц развернул критику учения Дж. Локка о душе как о «чистой доске». В соответствии с его представлениями душа еще до всякого реального опыта имеет свои индивидуальные особенности, предрасположения, от которых зависит прием внешних впечатлений.

Философ разрабатывал концепцию «малых восприятий», в которой разделил понятия психики и сознания, признавая, что существуют смутно осознаваемые и совсем не осознаваемые психические процессы, он ввел в психологию понятие апперцепции, под которой понимал форму активности души, проявляющуюся даже в процессе элементарных ощущений.

Одним из важнейших его достижений стало **введение понятия о бессознательном**. «Убеждение в том, что в душе имеются лишь такие восприятия, которые она сознает, – подчеркивал он, – является величайшим источником заблуждений». Мыслитель разделил психическое явление и его представленность на уровне сознания. И при отсутствии сознания, считал он, непрерывно продолжается незаметная деятельность психических сил. Лейбниц писал, что хотя и нелегко представить, чтобы какая-нибудь вещь могла мыслить и не чувствовала этого, но ведь люди не сознают и реальность корпускул (мельчайших частиц).

Лейбниц различил перцепцию и апперцепцию, понимая под первой презентацию какого-либо содержания («многого в едином»), а под второй – его осознание, представляющее такой же динамический процесс, как и все остальное во внутреннем развитии монады. Осознание (апперцепция) включает внимание и память. Понятие о бессознательных представлениях (перцепциях) противостояло картезианскому взгляду на сознание, согласно которому за пределами того, что дано интроспективно, могут быть только материальные, физиологические процессы<sup>49</sup>.

Как известно, наряду с Ньютоном Лейбниц открыл дифференциальное и интегральное исчисление, в котором нуждалась быстро развивавшаяся физика, в свою очередь движимая потребностями техники. Это открытие глубоко повлияло на способ изображения Лейбницем элементов душевной жизни и их преобразования. Картина сознания выступила у него в виде интеграла, а не арифметической суммы. Введенное Лейбницем понятие о малых перцепциях (неосознаваемых восприятиях) позволяло объяснить психическую динамику по типу исчисления бесконечно малых величин.

Лейбниц также ввел бинарную систему счисления с цифрами 0 и 1, на котором базируется современная компьютерная техника, создал механический калькулятор, выполняющий сложение, вычитание, перемножение и деление чисел. Среди других его изобретений можно отметить устройство использования энергии ветра при отводе воды из шахт, чертежи подводной лодки. Ученый обосновал необходимость регулярно мерить у больных температуру тела, основал кассу для вдов и сирот<sup>50</sup>.

По **Дэниелу Робинсону**, Лейбниц более, чем кто-либо из философов, интересовался и посвящал свои труды тому вопросу, который окажется в центре современных психологических проблем, то есть бессознательному. Это не значит, что он в каком-либо законченном смысле предвосхитил Фрейда. Употребление этого понятия Лейбницем имело мало

<sup>47</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 130–131; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 365–374.

<sup>48</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 161–162.

<sup>49</sup> Там же. С. 162.

<sup>50</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 162–163; Сарычев С.В. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д, 2010. С. 112–115.

отношения к причинной мотивации и никакого отношения к психопатологии. Вместо этого он обращался к понятию бессознательного для поддержки своих взглядов о неразрушимости монад, о разграничении восприятия и сознания, о различии между простой монадой и рациональным разумом. Он полагал, что монада не исчезает даже во сне без сновидений (поскольку она не может этого сделать), а поскольку она не может также существовать, не подвергаясь каким-либо образом воздействию, восприятие, следовательно, существует по определению. Мы, однако, не осознаем этого восприятия, поскольку оно не сопровождается памятью.

Ряд бессознательных (неощутимых) восприятий, накапливающихся в душе, может суммироваться таким образом, чтобы проникнуть в сознание. В действительности имеется непрерывная шкала, отделяющая сон смерти от высшего сознания. Мы переходим от одного к другому маленькими шагами, один из которых представляет собой некий порог. Более того, мы помним все, что случилось с нами, даже несмотря на то, что большую часть этого мы могли активно не осознавать. Изображения прошлого остаются в душе, оказывая «влияние...гораздо более значительное, чем это думают... Настоящее у чреватое будущим и обременено прошедшим»<sup>51</sup>.

Построить нишу в истории психологии, подходящую для Лейбница, отмечает **Дэниел Робинсон**, так же непросто, как это было в случае со Спинозой. Поскольку он был врагом и эмпиризма, и материализма, его нельзя разместить в рамках философской традиции, ведущей к установлению психологии как экспериментальной науки. Как с очевидностью следует из его работ, он верил в то, что большую часть результатов, поиском которых заняты современные экспериментаторы, можно было бы получить посредством дедукции, а то, что без труда не получается путем дедукции, либо тривиально, либо легко достижимо средствами общедоступного опыта. Мы уже отмечали внимание Лейбница к бессознательному и формальное введение им понятия подсознательного восприятия. Раздел экспериментальной психологии, посвященный сенсорным порогам, обязан в этом отношении Лейбницу, но этот его вклад неоднократно игнорировался. Даже вызовы, которые Лейбниц бросал Локку, едва ли намного превзошли то, что можно найти в Протагоре или Меноне, и Лейбниц первым заметил, что в этом диспуте он занял платоновскую позицию. Его рассуждения по поводу единства сознания, роли памяти в сознании и различиях между сознанием, с одной стороны, и восприятием и памятью, вместе взятыми, – с другой, будут снова и снова всплывать на поверхность как в теоретической, так и в экспериментальной психологии конца девятнадцатого столетия. Возможно, наиболее существенное прямое влияние Лейбница на психологию – и, как мы можем заподозрить, влияние непредвиденное – является результатом произведенной им основательной **критики картезианского дуализма**. Иллюстрируя его недостатки и противоречия, Лейбниц много сделал для ниспровержения авторитета Декарта и освобождения мышления до такой степени, чтобы оно могло породить безыскусную физиологическую теорию. Лейбниц не одобрял сведение ментализма к материализму – он специально противостоял этому; другие, однако, отбросят его предостережения, фокусируясь вместо этого на его успешных опровержениях картезианства<sup>52</sup>.

В отличие от Спинозы, Лейбниц немного сделал для того, чтобы поднять идеализм до философски значимого положения, поэтому мы даже не имеем возможности отнести его к традиции, ведущей к гегельянству. Однако упор на деятельность и единство, два постоянных свойства всей и всякой простой субстанции (включая сознание), будет появляться снова и снова в психологиях Brentano, James, в школе гештальт-психологии и даже в раннем бихевиоризме. Его монизм, как мы отмечали, станет вселять уверенность в тех, кто будет исследовать мозг для того, чтобы раскрыть секреты разума. То, что он наделял душами животных и настаивал на длительной эволюции различных уровней организации и отношений, не будет, безусловно, тормозить развитие экспериментальной психологии интеллекта животных. Его неуклонное обращение к врожденным свойствам и его логические доводы в пользу необходимости априорных предрасположений ума станут стартовым пунктом для одного из влиятельнейших философов всех времен – Иммануила Канта<sup>53</sup>.

Лейбниц, пишет Дэвид Хотерзалль, был современником Локка; двое мужчин знали друг друга и часто переписывались. Лейбниц, известный своими политическими работами, был

<sup>51</sup> См.: Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 314–315.

<sup>52</sup> Там же. С. 315–316.

<sup>53</sup> Там же. С. 316.

также ведущим математиком Германии, известным своим изобретением исчисления вместе с Ньютоном, хотя Ньютон никогда не мог принять тот факт, что Лейбниц задумал исчисление независимо от его собственной работы.

Лейбниц считал, что эссе Локка относительно человеческого понимания одного из самых красивых и оценочных работ периода, но он также считал, что отчет о человеческом разуме Локка был совершенно неправильным. Прочитав проект обдумывания эссе Локка в 1688 году, Лейбница сразу начал опровержение, его новые очерки на понимании. Эти эссе были завершены в 1704 году, годом смерти Локка, но Лейбница удержала свою публикацию, когда ему не хотелось казаться критиками мертвого человека, он так восхищался. Они были опубликованы в 1765 году, почти пятьдесят лет после смерти Лейбница.

Лейбниц не мог согласиться с эмпирическим объяснением содержимого разума Локком. Он допускал, что животные могут быть «эмпириками», т. е. пустыми табличками при рождении, заполненными опытом, и приводил ряд примеров животных, явных продуктом своего опыта: вид трости. Лейбниц мог допустить, что люди могут быть такими продуктами или эмпириками в трех четвертях своих действий, но не во всех. Мы ожидаем, что завтра взойдет солнце, потому что так было всегда в прошлом, что дождь будет падать с неба и что за весной последует лето. Но помимо этого эмпирического знания Лейбниц считал, что существуют необходимые и вечные врожденные истины, «неэмпирическая» четверть. Эта неэмпирическая четверть представляет врожденный интеллект. Локк и Беркли заявили, что в интеллекте нет ничего, что не было бы сначала в чувствах, на что Лейбниц ответил, ничего, кроме самого интеллекта. Согласно Лейбницу, интеллект допускает разум и науку; оно дает нам знание о себе и о Боге и является сущностью человеческого духа.

Лейбниц считал, что философы-эмпирики совершили фундаментальную ошибку, когда отрицали существование врожденных идей, истин, склонностей, привычек и потенциальных возможностей. Вместо листа чистой бумаги, на котором следует писать опыт, разум при рождении представляет собой глыбу мрамора с прожилками. Вены представляют врожденные склонности ума. Рука скульптора высвобождает фигуру из этого мрамора, но фигура существовала еще до того, как резец был поднят. Точно так же идеи присутствуют в уме при рождении, и роль опыта состоит в том, чтобы дать им возможность проявиться.

В своей книге «Монадология» Лейбниц описал систему монад – бесконечное число элементов, составляющих все бытие и деятельность. Монады неразрушимы, несотворимы и неизменны. Они не имеют частей и не могут быть сформированы или разложены. И физический, и ментальный миры были для Лейбница огромным плюрализмом независимых монад. Хотя может показаться, что монады влияют друг на друга, они не взаимодействуют, а следуют параллельными курсами. При описании параллелизма монад Лейбниц использовал свою знаменитую метафору часов: представьте себе две часы или часы, которые идеально согласуются друг с другом. Теперь это может происходить тремя способами. Первый состоит во взаимном влиянии; во-вторых, иметь к ним квалифицированного рабочего, который регулирует их и держит в постоянном согласии; в-третьих, построить эти часы с таким искусством и точностью, чтобы обеспечить их гармонию в будущем.

Лейбниц считал, что Бог построил человеческое тело и разум как два параллельных часа, психологический параллелизм. Для него разум был активным агентом, и его точку зрения можно было бы назвать «психологией деятельности». Как мы увидим, его позиция оказала влияние на более поздних теоретиков психологии «действия». Взгляд Лейбница был взглядом общепризнанного нативиста, или того, кто верит во врожденные идеи, склонности и наклонности. Мы сталкивались с нативизмом ранее в философии Платона, Сократа и Декарта, и мы снова встретимся с ним в психологии Фрэнсиса Гальтона и Грэнвилля Стэнли Холла<sup>54</sup>.

А вот как о Г.В. Лейбнице пишет **Георг Боре**: «Его главной работой, с точки зрения психологии, являются «Новые эссе о человеческом понимании», опровержение Локка, написанное в 1703 году, но не опубликованное до 1765 года.

Его основная мысль заключалась в том, что ум не является пассивной *tabula rasa*, о которой пишет опыт, как предполагали Локк и Аристотель. Ум – это сложная вещь, которая работает и

<sup>54</sup> См.: Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 51–53.

преобразует опыт. «В уме нет ничего, что не было бы в смыслах, – сказал он, перефразируя Локка, – кроме самого ума». Это вдохновило бы Канта и многих психологов в более поздние времена.

Лейбниц также предположил, что, пока мы живы, ум никогда полностью не находится в состоянии покоя, даже в глубоком сне. На самом деле, он часто функционирует, даже когда мы не осознаем этого. Именно эта концепция бессознательного оказала наибольшее влияние на Шопенгауэра, а затем и на Фрейда.

У Лейбница была очень необычная метафизика. Он начал с того же скептического подхода, что и Декарт. Но он закончил идеалистической метафизикой, называемой монадологией, которая превосходит даже метафизику Беркли. Монады – это души. Каждая душа содержит в себе «восприятие» всей вселенной. Дело не в том, что за пределами наших душ существует целая вселенная, которую мы все воспринимаем как объект – души – это все, что есть!

Мы часто ощущаем себя взаимодействующими с другими – «монадой монадой», можно сказать. Но Лейбниц ясно дает понять, что мы только внешне взаимодействуем, каждый в пределах нашей собственной внутренней вселенной. Монады, говорит он нам, «без окон».

Мы сознательно воспринимаем лишь небольшой кусочек этой внутренней вселенной – нашу «точку зрения», можно сказать. Однако я не знаю, как выглядят внутренности моего желудка, или какие мысли у вас есть в этот момент, или что происходит на какой-то планете, вращающейся вокруг Альфы Центавра. Все это и многое другое является «in» мной, но воспринимается только бессознательно.

Хотя каждая душа имеет свою собственную «точку зрения», все души содержат одинаковое общее восприятие вселенной. Это то, что он называл гармонией. Но некоторые души имеют более ясный, более полный, более сознательный взгляд на вселенную внутри, чем другие. Только одна душа полностью сознательна, или, если хотите, содержит все «точки зрения». Эта душа – Бог.

Со временем Лейбниц становился все более изолированным и обедневшим, не имея политического спонсора. Он умер в одиночестве в 1716 году, и на его похоронах присутствовал только его секретарь»<sup>55</sup>.

По **Р.А. Абдурахманову**, Г. Лейбниц (1646–1716) – немецкий философ, математик, инженер и изобретатель; один из создателей теории дифференциального исчисления (разработал ее в 1684 году, за три года до Ньютона). Некоторое время Лейбниц был на службе у Петра I в должности тайного юстиц-советника, ему принадлежит проект организации в Санкт-Петербурге Академии наук. Остатки жизни провел в нищете, был объявлен безбожником, из-за чего после смерти его тело в течение месяца не было погребено.

**Основные труды Лейбница:** «Новые опыты о человеческом разуме» (в некоторых переводах – разумении), «Монадология», «Теодицея». Им были написаны 15 тысяч писем по научным вопросам.

«Новые опыты» по структуре соответствуют «Опытам» Локка, с которыми Лейбниц вел дискуссию.

Основные идеи этого научного труда:

- душа не может представлять собой чистую доску (*tabula rasa*), как считали Аристотель и Локк; в душе от рождения есть некая предрасположенность, как в мраморе есть «прожилки», влияющие на действия скульптора;

- под идеей изначальной предрасположенности души подразумевается, говоря современным языком, определенная генетически обусловленная предрасположенность человека к определенному развитию и поведению. Это положение так же отлично от учения Локка о природном равенстве людей;

- душа – это экран из полотна со складками, она содержит в себе начала понятий и теорий, которые пробуждаются внешними объектами;

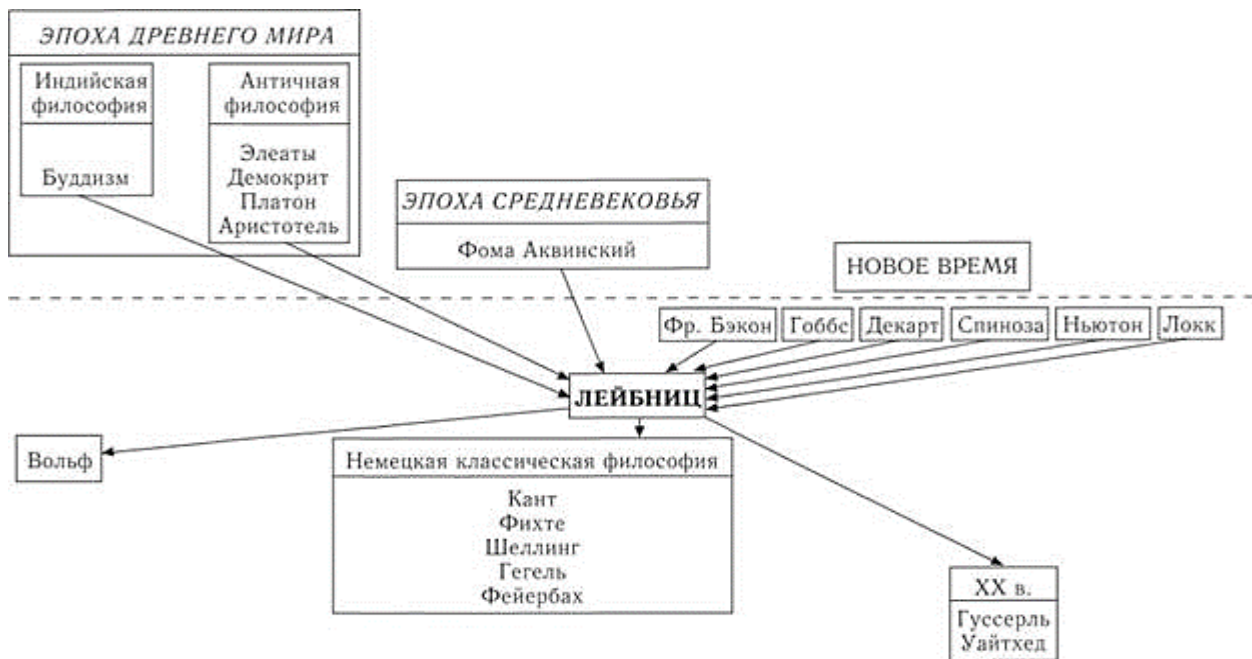
- чувства не могут быть единственным источником знания (эмпиризм). Лейбниц дополняет выражение Локка «нет ничего в интеллекте, чего бы не было в чувствах» словами «кроме самого интеллекта»;

- существует пассивное отражение окружающего мира (перцепция) и активное (апперцепция);

---

<sup>55</sup> Цит. по: Boeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 121–122.

- среди перцепций выделяет «малые перцепции» (то, что запечатлевается в душе, но не осознается сначала), где слово «малые» фактически означает «слабые», неосознаваемые, закладывая тем самым основы будущей теории бессознательного. Это положение также противоречит учению Локка, который не видел психических (душевных) явлений вне их осознания;
- мир вещей и людей – это мир уникальных и неповторимых воплощений духовных монад; в каждой монаде заложен внутренний принцип развития (т.е. каждый человек есть уникал), при этом монада отражает весь мир (т.е. каждый человек микрокосмос – универсум);
- все монады отражают мир, но монады, отличающиеся памятью, обладают еще и душой; таковы души животных (Локк в отличие от Лейбница не признавал души у животных); отличие же человека от животных – в способности осознавать свои восприятия;
- душа и тело действуют по своим законам (параллельно), а гармония между ними предустановлена Богом (высшей монадой, абсолютom). Подход Лейбница к соотношению души и тела позднее получил название психофизического параллелизма<sup>56</sup>.



Лейбницу принадлежит оригинальное учение о возможных мирах. Теоретически могло бы существовать множество различных миров. Эти возможные миры могут отличаться не только набором существующих в них объектов, но и совершенством своего бытия. Так, в одном из возможных миров существовали Сократ и Платон, в другом – только Сократ, в третьем – только Платон, в четвертом – ни того, ни другого; в одном из миров Сократ отказался бежать из тюрьмы и умер от яда, в другом – согласился бежать и т.д.

Бог совершенен, поэтому мир, созданный им, соединяет величайшее многообразие с наилучшим порядком. Бог вложил в этот мир наибольшее знание и счастье, наибольшую благодать, доступные для этого мира. Поэтому наш мир – это **«наилучший из возможных миров»**.

Существование же в мире зла – это есть:

- результат несовершенства людей (метафизическое зло);
- результат невыполнения человеком целей, ради которых он создан (моральное зло);
- средство недопущения большего зла либо достижения большего блага (физическое зло)<sup>57</sup>.

**Судьба учения.** Учение Лейбница о монадах – одно из наиболее оригинальных во всей философии Нового времени. И хотя сама по себе монадология не получила дальнейшего развития, многие идеи Лейбница повлияли на развитие немецкой классической философии, а в XX в. – на развитие феноменологии.

<sup>56</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 67–69.

<sup>57</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 323.

## Т Е М А 8. РАЗВИТИЕ ФРАНЦУЗСКОЙ ПСИХОЛОГИИ В XVIII – НАЧАЛЕ XIX В.

### *Учебные вопросы:*

1. Общая характеристика психологии в XVIII веке. Развитие французской психологии в эпоху Просвещения (общие тенденции и особенности).
2. Психологические взгляды Жюльена Офре де Ламетри.
3. Психологические идеи Этьена Кондильяка.
4. Д. Дидро о процессе познания.
5. П. Гольбах: учение о потребностях. Возможность объективного познания психики.
6. Социальный детерминизм К. Гельвеция. Учение о страстях.
7. Ж.Ж. Руссо: периодизация психологического развития ребенка.
8. Психологические взгляды Пьера Кабаниса.

### **1. Общая характеристика психологии в XVIII веке. Развитие французской психологии в эпоху Просвещения (общие тенденции и особенности).**

Развитие психологии в XVIII в. в отличие от предыдущего столетия, связано в большей степени не с рационализмом, а с сенсуализмом, который, начиная с концепции Д. Локка, приобретал все большее значение не только для объяснения процессов познания, но и для общей характеристики поведения, способностей и личных качеств человека.

Благодаря работам Ф. Бэкона, Р. Декарта и других ученых к XVIII в. была доказана необходимость построения объективной науки, независимой от веры и построенной на разуме. В то же время быстрое развитие промышленности, изменения, в том числе и революционные – в Англии, Нидерландах, социальных условий, структуры общества требовали изучения психологических механизмов перестройки психики, анализа способов влияния на сознание и самосознание человека и его возможностей приспособления к новым условиям жизни. Изучение этих вопросов и привело к идее о прижизненном характере содержания сознания, его связи с внешней ситуацией, а не с внутренним миром, который, так же как и врожденные идеи, достаточно стабилен. Важное место занимали также исследования способов и границ воздействия на содержание сознания и поведение человека, в том числе при помощи обучения и просвещения<sup>1</sup>.

В XVIII в. происходит становление эмпирической психологии во Франции. Этот процесс происходил под определяющим воздействием теории Локка об опытном происхождении человеческого знания и в полемике с Р. Декартом, а также другими рационалистами. У истоков французской эмпирической психологии стоят крупнейшие мыслители – философы Просвещения. Это философы материалисты, атеисты Ж. Ламетри, К. Гельвеций, Д. Дидро, П. Гольбах, а также представители правого умеренного крыла Ф. Вольтер, Э. Кондильяк, Ш. Монтескье и левого радикально-демократического крыла (Ж.-Ж. Руссо).

XVIII век вошел в историю как **век Просвещения и эпоха Великой французской революции**. Наиболее существенные черты французской эмпирической психологии, отличающие ее от английской, – внимание к проблемам активности человеческого сознания, указание на его обусловленность общественными условиями – определяются этим временем как своей социальной базой<sup>2</sup>.

Расцвет материалистической мысли во Франции был подготовлен ньютоновской картиной природы и локковской картиной сознания. Пропагандистами экспериментального знания, острыми критиками диалектики и схоластики выступили Э.Б. Кондильяк (1715–1780), Жюльен Офре де Ламетри (1709–1751), Дени Дидро (1713–1784), Клод Адриан Гельвеций (1715–1771), Жан-Жак Руссо (1712–1778), Поль Анри Тири Гольбах (1723–1789), Пьер Кабанис (1757–1808) и др.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 141.

<sup>2</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 88.

<sup>3</sup> См.: История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 355–365; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 212; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 381–383.

Идею зависимости психики от организации приняли все французские материалисты. Этот подход в сочетании с идеей о психике как продукте особо организованного тела стал предтечей нового, эволюционного взгляда на природу и место человека в ней<sup>4</sup>.

В отличие от Кондильяка полковой врач и философ **Жюльен Офре де Ламетри** (1709–1751) не критиковал, а в какой-то степени явился сторонником и последователем идей Декарта относительно машинообразности телесных функций. Он полагал, что человек со всеми его душевными способностями является чувствующим, мыслящим и стремящимся к наслаждениям автоматом, что, безусловно, является явным упрощением реальной картины.

В последнем утверждении, конечно, кроется слабость и ограниченность его концепции. Тем не менее, вклад Ламетри в историю психологии является достаточно весомым<sup>5</sup>.

Опираясь на новейшие успехи в медицине и естествознании, в том числе опыты голландского врача и естествоиспытателя Г. Бургаве, эволюционные идеи Ж. Бюффона, классификацию растений К. Линнея и др., врач и философ Жюльен Офре Ламетри (1709–1755) защищал естественно-научный подход к проблеме человека и его психике<sup>6</sup>.



Исследования Декарта были продолжены **Жюльеном Офре де Ламетри** (1709–1751). В своей теории Ламетри соединил сенсуализм с учением Декарта о машинообразности поведения живых тел. В трактате «Человек-машина» он утверждал принцип полной подчиненности сознания и характера людей природной необходимости. Его идею зависимости психики

<sup>4</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 145.

<sup>5</sup> См.: Руденко А.М. История психологии в схемах и таблицах: учебное пособие для бакалавров и студентов вузов. Ростов н/Д, 2015. С. 91–94.

<sup>6</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 91.



от организации приняли все французские материалисты. Этот подход в сочетании с идеей о психике как продукте особо организованного тела стал предтечей нового взгляда на природу и место человека в ней<sup>7</sup>.

Развивая сенсуалистический подход в теории познания, **Этьенн Бонно де Кондильяк** (1715-1780) доказывал ведущую роль ощущений в создании картины внешнего мира и возникновении таких психических процессов. Отрицая наличие двух источников знания, он отказался от рефлексии, о которой писал Локк. Изучая теорию о «первом корне» знания, Кондильяк пришел к выводу, что вся психическая деятельность есть преобразованные ощущения.

Сходные идеи развивал и **Шарль Бонне** (1720–1793) считавший, что все психические процессы возникают из ощущений. Он писал о том, что ощущения являются реакцией души на чувственные раздражения, при этом в центре его внимания было изучение физиологических коррелятов ощущений. Бонне пришел к выводу о том, что каждому ощущению соответствует вибрация нервного волокна, поэтому связи (ассоциации) ощущений и идей представляют собой на самом деле связи нервных волокон<sup>8</sup>.



Значительное влияние на дальнейшее развитие психологии оказала и теория **Пьера Жан-Жоржа Кабаниса** (1757–1808). Он выдвинул идею о трех уровнях психической регуляции поведения: сознательный, полусознательный и рефлекторный уровни. У каждого из них имеется своя система органов регуляции, и все они взаимосвязаны. Если по каким-то причинам (травма, патология) невозможно обеспечить регуляцию на данном уровне, его функции на себя берет более низкий. В своих работах Кабанис также доказывал, что ощущения связаны с мозгом, который синтезирует их, образуя мысли, идеи. При этом данные органов чувств соединяются не только с корой мозга, но и с двигательной активностью тела<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 125–126.

<sup>8</sup> Там же. С. 126.

<sup>9</sup> Там же. С. 126–127.



Важные вопросы, которые ученые обсуждали накануне Великой французской революции, формулировались следующим образом: откуда берется неравенство умов?

Зависит ли оно от природы, воспитания или общественного положения?

Одним из главных вопросов в психологической концепции **Клода Антуана Гельвеция** (1715-1771) стало изучение природы и генезиса способностей, их связи с наследственностью и воспитанием человека. Гельвеций пришел к выводу о том, что способности не являются врожденными, а приобретаются в процессе обучения. Такой подход подкреплял его концепцию о всеобщем равенстве людей, индивидуальные различия которых объясняются лишь разным социальным положением и воспитанием.

Именно эти положения Гельвеция стремился смягчить **Дени Дидро** (1713–1784), который писал о том, что наследственность и среда имеют разное значение в развитии отдельного человека и общества. Если умственное состояние народа в целом определяет прежде всего социальная ситуация, то на психику человека влияет и его биологическая природа. Случай только создает условия для развития конкретного человека, но от его индивидуальных способностей зависит, насколько он может воспользоваться этим случаем. Следовательно, человек не освобождается от ответственности, так как он сам решает, что из предоставленного ему судьбой он использует для своего развития и образования<sup>10</sup>.

Другой известный французский ученый – **Жан Жак Руссо** (1712–1778) придерживался прямо противоположной точки зрения, утверждая, что общество портит человека, который от природы добр и честен, прививая ему отрицательные качества и привычки.

Заслугой Руссо можно считать то, что он привел в целостную картину все то, что к этому времени было известно о природе ребенка, о его развитии. Руссо исходил из теории «естественного человека» и писал о необходимости следовать естественному ходу развития внутренней природы самого ребенка, внутренней гармоничности и естественности в развитии человека. Таким образом, требование ученых исследовать индивидуальные особенности человека получило свое практическое обоснование, так как знание этих особенностей помогает взрослому строить обучение с учетом естественного психического развития данного ребенка.

Руссо также создал первую развернутую периодизацию психического развития, однако основание, по которому он разделял детство на периоды, и критерий периодизации были чисто умозрительными<sup>11</sup>.

**2.** Исследования Декарта были продолжены одним из самых ярких ученых того времени – **Жюльеном Ламетри** (1709–1751). Медицинское образование Ламетри получил в Париже, а затем в Лейдене, куда он вынужден был эмигрировать из Франции и где он стажировался у известного врача Бурхаава. После того как был раскрыт псевдоним Ламетри, под которым он опубликовал свой трактат «**Человек-машина**», он был вынужден эмигрировать и из Голландии. По приглашению Фридриха II он переехал в Берлин и продолжил научную работу в Берлинском университете<sup>12</sup>.

**ЛАМЕТРИ ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ДЕ** (Lamettrie, 1709–1751) – фр. философ-материалист, врач. Придерживался позиции эмпирического исследования психики, решая психофизическую проблему в материалистическом духе (психические функции определяются особенностями мозговой и – шире – телесной организации субъекта), поэтому понятие *души*, по Л., ничего не дает для их объяснения. На основании обобщения известных к тому времени фактов (стадии развития человеческого эмбриона, явления регенерации у животных, открытие ископаемых окаменелостей и т.п.) Л. приходит к «организмической» модели психики, рассматривая последнюю в ее эволюционном развитии, вершиной которого является *сознание* человека. Впервые в психологии Л. вводит в круг эмпирического изучения *потребности* живого организма как движущую

<sup>10</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2022. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 128.

<sup>11</sup> Там же. С. 128–129.

<sup>12</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 175–176; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 150–152; Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 91–93; Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 235–238.

силу поведения и необходимое условие возникновения и развития психики: чем больше потребностей, тем более развиты умственные и др. психические «способности». При описании различных психических функций наибольшее значение Л. придавал вниманию как проявлению активной деятельности субъекта по внесению порядка в «поток» представлений.

*Взято из: Большой психологический словарь/ под ред. Б.Г. Мещерякова, В.П. Зинченко. – М., 2005. – С. 256–257.*

**В своей теории Ламетри соединил сенсуализм с учением Декарта о машинообразности поведения живых тел.** Он утверждал, что разделение Декартом двух субстанций представляло не более чем «стилистическую хитрость», придуманную для обмана теологов. Воспитанник янсенистской школы, Ламетри под влиянием своих открытий и социальной обстановки, сложившейся в предреволюционной Франции, стал атеистом и провозгласил материалистические принципы организации души.

**Жюльен Офре де Ламетри** (1709–1751) родился на севере Франции в Сен-Мало, в семье купца, торговца тканями. Первоначально по настоянию отца он обучался богословию, но разочаровался в служении и начал изучать медицину в медицинской школе Парижа, где получил степень доктора медицины. В 1733–1734 гг. Ламетри стажировался в Голландии у Германа Бургаве, врача, химика и атеиста, который считал, что все жизненные процессы в организме можно выразить химическими формулами. Очевидно, что знакомство и сотрудничество с Бургаве сильно повлияло на мировоззрение Ламетри. В 1743–1744 гг. он участвовал в военных действиях, был полковым врачом.

Судьба Ламетри была к нему сурова. Три его работы были «приговорены к сожжению рукой палача», и вердикт был приведен в исполнение. Ламетри пришлось скрываться, бросив семью во Франции. Он был принят ко двору прусского императора Фридриха II, но бегство не защитило его от безвременной смерти. Ламетри погиб в Берлине в возрасте 42 лет. В литературе до сих пор излагаются три разные версии его смерти, сам он в предсмертной записке указал, что его отравили, однако причины его смерти не исследовались, и окончательной версии его кончины не существует.

*Основные работы.* «Естественная история души» (1745), «Человек-машина» (1747).

*Взято из: См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. – М., 2021. – С. 129.*

**Душа действительно существует, считал Ламетри, но ее невозможно отделить от тела.** Поскольку тело – машина, то и человек в целом со всеми его душевными способностями представляет собой всего лишь чувствующий, мыслящий и стремящийся к наслаждению автомат. Под словом «машина» Ламетри подразумевал материально детерминированную систему. **Развивая мысль о самостоятельном, механическом движении тела человека, Ламетри доказывал, что существует единственная субстанция – материя, обладающая свойствами протяжения, мышления и движения.** Выдвижение идеи о том, что движение является таким же свойством материи, как протяжение, – большая заслуга Ламетри. Он писал, что «чувства – лучшие философы – учат нас, что материя никогда не бывает без формы и без движения».

Не менее важно и его положение о том, что **источником активности человека служат его потребности. Он впервые ввел понятие потребности в психологию, выделив биологические и психологические потребности и назвав последние причиной психической активности.** Ламетри также одним из первых психологов начал исследовать внимание, выделив его как отдельный психический процесс и указав его специфику, связанную с тем, что, **не имея собственного продукта, внимание направлено на улучшение деятельности других когнитивных процессов**<sup>13</sup>.

**Процесс познания** представлялся Ламетри следующим образом: от чувственного восприятия вещей мы переходим копытно-экспериментальному исследованию, а затем – к

<sup>13</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 143–144.

рациональному обобщению фактов, которые подвергаются эмпирической проверке. Опыту Ламетри придавал большое значение, но при этом он должен быть подвергнут философскому обобщению. Ламетри говорил, что человек представляет собой «мозговой экран», на котором отображаются внешние предметы, однако, при этом зеркальное отображение предметов происходит лишь в хрусталике глаза, познание же действительности достигается в разуме человека. Ламетри выступал против декартовского положения, что животные лишены какой-либо чувствительности, считая, что все живые существа обладают одинаковой способностью чувствовать, и это характерно не только для человека, но и для всех животных. Этот взгляд он развивает в книге «Человек-машина» (1747). Хотя название произведения указывает на механистический подход к проблеме человека, по своей сути взгляды Ламетри были далеки от понимания человека лишь механистически. Человек, согласно Ламетри, существенно отличается от механических устройств, так как он машина особого рода, способная чувствовать, мыслить, отличать добро от зла. «Человеческое тело – это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения». Человек – это часовой механизм, который заводится не механическим способом, а посредством поступления в кровь питательного сока, образующегося из пищи. Этот питательный сок Ламетри называет «хиласом»<sup>14</sup>.

В 1745 г. он опубликовал книгу «Естественная история души», в которой, используя выводы сравнительной анатомии, доказывал, **что телесное подобие между людьми и животными свидетельствует о сходстве их психической деятельности**. Способность чувствовать Ламетри трактовал как функцию материального тела. В трактате «Человек-машина» он утверждал принцип полной подчиненности сознания и характера людей природной необходимости. Трактат Ламетри ознаменовал крутой поворот в развитии французской философско-психологической мысли к материализму, который стал господствующим направлением во Франции в XVIII в.

Для него также было важным воспитание человека: «Без воспитания даже наилучшим образом организованный ум лишается всей своей ценности». Общественная жизнь – необходимое условие формирования человека.

Человек от природы представляет собой вероломное, хитрое, опасное и коварное животное, что люди рождаются злыми. Добродетель Ламетри считает лишь результатом того воспитания, которое получает человек в процессе жизни в обществе. А возможности воспитания очень большие, так как люди как флюгеры под воздействием воспитания поворачиваются в ту или другую сторону.

В то же время Ламетри в работе «Анти-Сенека» высказывал многие положения, которые представляют его как **вульгарного гедониста**. Надо попытаться подчиниться нашим ощущениям и стремиться сделать их приятными, заявлял он. Под ощущениями, которые приятны для нас, Ламетри имел в виду прежде всего чувства сладострастия. Он считал, что необходимо больше думать о теле, чем о душе, и доставлять больше удовольствие телу. Для счастья, полагал Ламетри, не требуются ум, знания. Человека, испытывающего эти сладострастные ощущения, он называл человеком, «по-свински счастливым». Образ человека, который нарисовал Ламетри и которому он сам стремился следовать, создал ему скандальную известность.

Полагая, что предрассудки и заблуждения составляют основу общественного развития того времени, он полагал, что философия должна культивировать истину. Существующая система законов должна изменяться под воздействием философии. Лишь философия раскрывает заблуждения и несправедливость законов, лишь она имеет определенную точку зрения, чтобы здраво судить о том, что «честно или бесчестно, порочно или добродетельно».<sup>15</sup>

Материя, по мнению Ламетри, способна мыслить в силу своей организации. Понятие об организации стало симптомом важного сдвига в общем толковании принципа детерминизма, ухода от принципа физического детерминизма и ориентированного на физику (физикалистского) взгляда на природу.

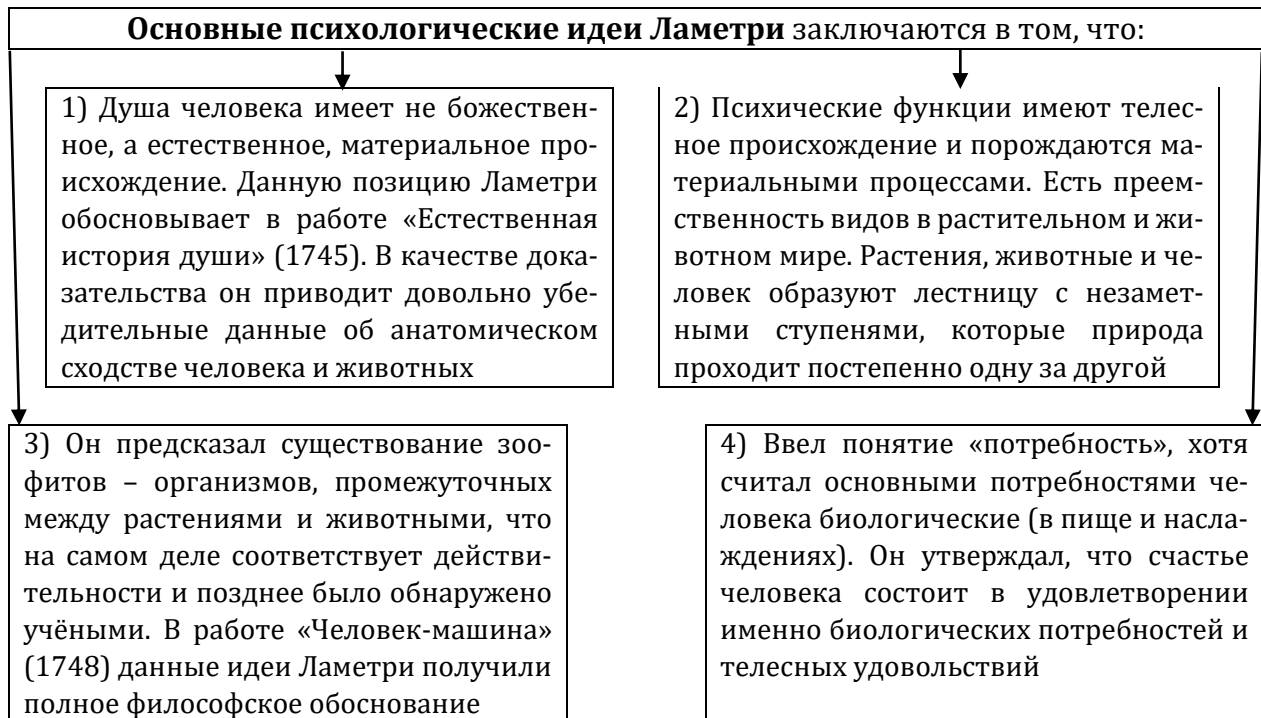
<sup>14</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 214–215.

<sup>15</sup> Там же. С. 216.

*Все различия между дурными и хорошими людьми состоит в том, что у первых частный интерес преобладает над общим, тогда как вторые жертвуют своим собственным благом ради друга или ради общества.*

**Жюльен Офре де Ламетри**

Утверждая, что **психика** представляет собой продукт особым образом устроенного тела, **Ламетри** стремился также ввести объективный критерий, отделяющий психическую жизнь от непсихической. Таким критерием, по его мнению, является степень сложности строения тела. Наиболее сложно устроено тело человека, и именно поэтому **человек** – царь природы, утверждал ученый.



Первая работа Ламетри 1745 г., пишут **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, «Естественная история души» (второе название «Трактат о душе») вызвала нападки духовенства, врачей старой школы и двора, и он был вынужден бежать в Голландию, где опубликовал наиболее известную свою работу «Человек-машина». Она вызвала еще более сильный антагонизм не только по содержанию самих идей, но и по характеру аргументов, которые приводятся для обоснования материалистической концепции души. В тексте используется прямое сравнение человека с животным (он называется животным), приводятся описания поведения тела в предсмертной агонии, опытов сексуального наслаждения (которые прямо сопоставляются с опытами интеллектуального наслаждения), процесса оплодотворения и развития зародыша с комментариями, естественными в лексиконе врача. Можно предположить, что такой текст в середине XVIII в. был воспринят как прямое оскорбление морали и служителями церкви, и философами, и светской знатью. Репутация человека «сомнительными шутками» долго сохранялась за Ламетри, пока в XIX в. исследователь истории материализма немецкий философ Ланге не внес его имя в списки тех, кому принадлежит право называться первыми философами-материалистами<sup>16</sup>.

В первой работе «Естественная история души» Ламетри дает общее обоснование своего понимания материи и ее свойств. Он отталкивается от принятых в философии Нового времени идей о протяженности и движении как основных свойствах материи и присваивает материи третье фундаментальное свойство – чувствительность, имея в виду «живую материю». Отвечая на вопрос о субстанции души, он считает, что душа материальна (протяженна), и располагается

<sup>16</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 129–130.

в нескольких мозговых областях. Фактически он создает своеобразный учебник по общей психологии, выводя из чувствительности – способности испытывать ощущения – все другие психические свойства человека: воображение, память, рассуждение. От устройства органов чувств зависит проницательность и познавательные способности души. Такое понимание психики сближает его позицию с позицией Кондильяка, которого, он, однако, не называет.

Для объяснения соотношения физиологических и душевных процессов Ламетри использует хорошо знакомую метафору часов. Он пишет следующее: «душа в теле играет ту же роль, что и колокольчик в часах. Весь механизм последних – пружины и колеса являются только орудиями, которые своим действием регулируют действия молотка на колокольчик, ждущий этого действия... когда молоток перестает ударять по колокольчику, он ...изолируется от всего механизма часов.... Такова и душа во время глубокого сна». «Ничто так не ограничено, как власть души над телом, и ничто так не обширно, как власть тела над душой»<sup>17</sup>.

Трактат «Человек-машина» был написан Ламетри во время его вынужденного пребывания в Голландии. Текст начинается с анализа существовавших к тому времени представлений о душе. Ламетри жестко критикует представления рационалистов и в первую очередь Декарта, Лейбница и Вольфа за попытки определить «существо, природа которого нам абсолютно неизвестна. <...> Они допустили в человеке существование двух отдельных субстанций, словно они их видели и хорошо подсчитали». Он считает, что большего понимания души можно достичь, если обратиться к опыту врачей – только путем исследования органов тела можно попытаться найти душу. Ламетри приводит следующие аргументы в пользу своей концепции происхождения души от материальных (физиологических) процессов в теле человека – концепции биодетерминизма, а точнее физиологического детерминизма психики<sup>18</sup>.

Первый ряд аргументов содержит перечень описательных признаков связи состояний тела с состояниями души. Ламетри использует понятие «душа», описывая и сенсорные, и эмоциональные, и интеллектуальные психические процессы. Болезненные состояния тела приводят к болезненным состояниям души: «Во время болезни душа то потухает, не обнаруживая никаких признаков жизни, то словно удваивается: так велико охватывающее ее иступление; но помрачение ума рассеивается, и выздоровление снова превращает глупца в разумного человека». Сон – это состояние, в котором душа, следуя за телом, утихает: «взгляните на утомленного солдата – он храпит в окопах под гул сотни орудий, его душа ничего не слышит». «Душа и тело засыпают одновременно. По мере того как затихает движение крови, ...и покой распространяется по всей машине... душа мало-помалу парализуется вместе со всеми мускулами тела». Напротив, если процессы в теле активизируются, активизируются и все состояния души. На состояние души влияет и состояние голода, и состояние сытости: «Человеческое тело – это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения... Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и, наконец, изнуренная, умирает». «Как велика власть пищи! Она рождает радость в опечаленном сердце...» Общепринято убеждение в пагубном влиянии возраста на человеческий разум, который развивается и дряхлеет вместе с телом. Погода и потребляемая пища воздействуют не только на отдельного человека, «но на разум и характер целых народов: у одного народа ум тяжеловесен и неповоротлив, у другого – жив, подвижен и проницателен... подобно телу дух знает свои эпидемические болезни и цингу». Приводя этот перечень наблюдаемых фактов, Ламетри доказывает, что психические процессы производны от телесных и полностью зависят от них<sup>19</sup>.

Второй ряд аргументов, которые использует Ламетри для обоснования материалистической (физиологической) природы души, касается фактов из области сравнительной анатомии животных и человека. Ламетри доказывает анатомическое сходство мозга человека и животных и делает вывод, что «чем более дики животные, тем меньше у них мозга», и тем больше их поведение регулируется инстинктами. Переход от животных к человеку не был резким, и до появления языка человек был животным, которое отличалось от других лишь большей понятливостью. «Слова, языки, законы и искусства появились только постепенно, и с их помощью отшлифовался алмаз человеческого ума. Человека дрессировали, как дрессируют животных;

<sup>17</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 130.

<sup>18</sup> Там же. С. 130–131.

<sup>19</sup> Там же. С. 131.

писателем становятся так же как носильщиком. Геометр научился выполнять самые трудные чертежи и вычисления, подобно тому, как обезьяна научается снимать и надевать шляпку и садится на послушную ей собачку? Таким образом, душа – это лишенный содержания термин, им можно пользоваться только для обозначения мыслительной способности человека.

Помимо сказанного, в работе «Человек-машина» Ламетри приводит доказательства того, что само понятие Бога не требуется для того, чтобы объяснить все свойства природы и человека, что они возникают в результате действия «естественного закона» развития и усложнения живой природы. Кроме того, атеизм освободил бы людей от религиозных войн, а их ум от догматического знания<sup>20</sup>.

В работе «Человек-растение» Ламетри излагает свои взгляды на эволюцию живой природы, и он по праву считается одним из разработчиков эволюционной теории додарвиновского периода. Он исследует признаки функционального сходства строения тела человека с элементами строения растений, их системой питания и размножения и называет человека и растение полярными крайними ступенями лестницы природы – ее «белым и черным», а все другие виды живых организмов как расположившиеся между ними. Он доказывает преемственность видов в растительном и животном мире, пишет: «Какое чудесное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях». Существует мнение, что Ламетри предсказал существование так называемых зоофитов, промежуточных организмов между растениями и животными, которые были открыты много позже. Он пишет: «После растений и минералов, тел без душ, идут существа, имеющие зачатки души: это полипы и все растения-животные, покуда еще неизвестные, но которых со временем удастся открыть...». Более того, Ламетри сравнивает человека с обезьяной и говорит, что они похожи многими свойствами, а «не только зубами», но человек имеет качественное превосходство, так как он способен к общественной жизни, обладает языком, а его «мудрость избрела законы и нравы»<sup>21</sup>.

Ламетри считает основными потребностями человека – биологические потребности в пище и наслаждениях, утверждает, что счастье человека состоит в удовлетворении биологических потребностей и телесных удовольствиях. «Счастье, в сущности зависит от физических причин... Есть люди – и к сожалению, они составляют большинство, – которые постоянно нуждаются в новых, все более острых удовольствиях, но они бывают счастливы только случайно». Такая позиция в этике получила название гедонистической ориентации (греч. hedone – наслаждение), в разные исторические периоды она была и есть более или менее принятой в разных сообществах. Так, аскетичная культура советского периода российской истории сменилась в настоящее время гедонистической культурой периода постсоветского<sup>22</sup>.

В 1745 году, пишут **С.Н. и Е.В. Маревы**, Ламетри публикует работу «Естественная история души» («Трактат о душе»), в которой он пытается представить духовное как свойство материи. Для этого Ламетри отступает от строго механистической трактовки материи у Декарта и считает, что атрибутом материи является не только протяжение, но также движение и потенциальная способность к ощущению. Результатом развития этой способности и является то, что называется душой.

В этой работе Ламетри еще с иронией относится не только к идее человека-машины, но и к идее животного-машины. И это понятно, поскольку он отступает от механистической трактовки движения вообще. В этой работе Ламетри старается также не вступать в конфликт с Господом Богом. Тем не менее, за свои материалистические и атеистические взгляды Ламетри подвергся гонениям и преследованиям со стороны теологов и философов-идеалистов. В 1746 году Ламетри был изгнан из Франции и вынужден эмигрировать в Голландию. Там он и публикует анонимно свой главный труд «Человек-машина» (1748). Однако Голландия была уже не та, что во времена Спинозы, и по постановлению Лейденского магистрата, книга была сожжена палачом. Ламетри находит убежище у «северного Соломона» – прусского короля

<sup>20</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 131–132.

<sup>21</sup> Там же. С. 132.

<sup>22</sup> Там же. С. 132–133.

Фридриха II, где публикует еще целый ряд сочинений, в которых развивает идеи, заложенные в работе «Человек-машина»<sup>23</sup>.

В знаменитом труде Ламетри человек действительно трактуется как машина, хотя и достаточно сложная. «Человек настолько сложная машина, – отмечает он, – что совершенно невозможно составить себе о ней ясную идею, а следовательно, дать точное определение». Тем не менее, с его точки зрения, в человеке все устроено механически. «Остановимся подробнее, – пишет Ламетри, – на этих пружинах человеческой машины. Все жизненные, свойственные животным, естественные и автоматические движения происходят благодаря их действию. Действительно, тело машинально содрогается, пораженное ужасом при виде неожиданной пропасти; веки, как я уже говорил, опускаются под угрозой удара; зрачок суживается при свете в целях сохранения сетчатой оболочки и расширяется, чтобы лучше видеть предметы в темноте; поры кожи машинально закрываются зимой, чтобы холод не проникал во внутренность сосудов; нормальные функции желудка нарушаются под влиянием яда, известной дозы опиума или рвотного; сердце, артерии и мускулы сокращаются во время сна, как и во время бодрствования; легкие выполняют роль постоянно действующих мехов»<sup>24</sup>.

Что касается духовного, идеального и тому подобного, то Ламетри считает, что это выдумки теологов. **Душа** – это «лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи и которым здравый ум может пользоваться лишь для облачения той части нашего организма, которая мыслит». Та же самая «машина», которая перемещается по поверхности Земли, утверждает Ламетри, она же и мыслит. Что касается сути мышления, то мысль, по его мнению, представляет собой только «способность чувствовать» и «мыслящая душа есть не что иное, как чувствующая душа, устремленная на созерцание идей и на рассуждение»<sup>25</sup>.

Иначе говоря, Ламетри не признает качественного различия между чувством и мышлением, между чувствующей и мыслящей душами, как это было у Аристотеля и Декарта. Ламетри, как и другие сенсуалисты, редуцирует, т. е. сводит мышление к ощущениям. При этом он отбрасывает локковское понятие рефлексии, хотя говорит о том, что мыслящая душа, в отличие от чувствующей, устремлена на созерцание идей и на рассуждение. А ведь созерцать идеи и внешние тела – далеко не одно и то же.

Вместе с тем, при всем своем натурализме и механицизме, Ламетри придает значение **образованию**. «Если организация человека, – пишет он, – является первым его преимуществом и источником всех остальных, то образование представляет собой второе его преимущество. Без образования наилучшим образом организованный ум лишается всей своей ценности, так же, как отлично созданный природой человек, в светском обществе ничем не отличался бы от грубого мужика». Но заметим, что машина тем и отличается от человека, что ее не надо образовывать. И если бы человек был машиной, то образование не могло бы поменять его натуры, и он оставался бы «образованной машиной».

«Машина» самого Ламетри оказалась не слишком надежной. Он умер в сорокадвухлетнем возрасте 11 ноября 1751 года. Через три недели одна из немецких газет опубликовала эпитафию, в которой говорилось: «Здесь покоится де Ламетри, галльского происхождения; здесь осталось все его машинное заведение. Горячку он схватил при дворе; она его изъяла из мира, где после себя он оставил глупостей немало. Ныне, раз распалось его машинное тело, сумеет он на покое разумный вывод сделать. Разумный же вывод один: человек не состоит из машин»<sup>26</sup>.

Конечно, уподобление человека машине может и даже должно вызывать иронические ассоциации. И взгляды Ламетри, разумеется, совершенно наивные. Но бескомпромиссная материалистическая позиция Ламетри заострила проблему человека, которая связана прежде всего с проблемой души. Есть она у человека? Или ее нет? А если она есть, то что она собой представляет? Если она – часть организма, «машины», как утверждает Ламетри, то она должна быть как-то пространственно локализована и, стало быть, она есть тело. Следовательно, ее можно вычленивать, показывать и т. д. Если же это не так, то душа идеальна, т. е. является противоположностью тела по всем своим параметрам. «Все философские системы, рассматривавшие человеческую

<sup>23</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 407.

<sup>24</sup> Там же. С. 407–408.

<sup>25</sup> Там же. С. 408.

<sup>26</sup> Там же. С. 408–409.

душу, – пишет Ламетри, – могут быть сведены к двум основным: первая, более древнего происхождения, есть система материализма, вторая – система спиритуализма»<sup>27</sup>.

В 1748 году, почти через 100 лет после смерти Декарта, пишет **Давид Хотерзалль**, Жюльен де Ламетри опубликовал работу под названием «Человек-машина» («Человек-машина»), в которой он разработал расширение механистического материализма. Он утверждал, что люди – это исключительно машины и что их действия можно объяснить исключительно с помощью механистических принципов. Согласно Ламетри, мы отличаемся от других животных только сложностью нашего механизма, а не тем, как утверждал Декарт, тем, что у нас есть разум или, как полагали теологи, тем, что у нас есть душа. Он критиковал представление о человеке как о разумном животном, утверждая, что мы, как и другие животные, движимы исключительно потребностью искать удовольствия и избегать боли – гедонистическими влечениями. Рассматривая мысль, Ламетри полагал, что степени мысли присутствуют как у животных, так и у людей. Он описал познание как континуум, в котором в разных организмах присутствует большее и меньшее количество. Согласно его позиции, говорить об отсутствии рациональности у обезьян и других животных столь же неправильно, как и о совершенной рациональности у людей.

В частности, Ламетри поставил под сомнение предположение, что только люди способны осваивать и использовать символический язык. Он предсказал, что если бы обезьяну обучали языку жестов с такой тщательностью и усердием, как это обычно делается при обучении глухого ребенка, обезьяна проявит явные признаки способности использовать язык. После такой дрессировки такое животное, как предсказывал Ламетри, больше не будет диким человеком.

Более 200 лет как взгляды Ламетри, так и его предложения отвергались. Язык стал рассматриваться как уникальный атрибут человека, функция, которую не способны развить даже наши ближайшие родственники-приматы. Недавние исследования, проведенные сравнительными психологами, показали, что некоторые шимпанзе могут овладеть символическим языком. По поводу этих открытий разгорелась оживленная полемика, показавшая, что они по меньшей мере провокационны<sup>28</sup>.

#### **Основные психологически значимые идеи Ламетри:**

- основа любого познания – ощущения: «Нет более надежных руководителей, чем наши, чувства... Только они могут просветить разум в поисках истины». Этот подход был назван сенсуализмом;

- считал психику (или душу) атрибутом материи;
- все живые существа – это ступени в развитии природы; отличие более высших существ – в их организации и связанных с нею потребностях;
- превосходство человека над животными связано с образованием и воспитанием;
- различная организация и различные потребности живых существ приводят к различию в средствах удовлетворения потребностей и различию в уровне их активности;
- подчеркивал большую роль внимания в психической жизни человека: «Внимание – это ключ, могущий открыть ту единственную часть мозговой ткани, в которой живет идея...»;
- познание начинается с ощущений и сводится к построению, комбинированию полученных образов с помощью воображения и внимания<sup>29</sup>.

**3. Этьен Бонно де Кондильяк (1715–1780)** – французский философ-просветитель, один из основателей ассоциации психологии. Член Французской академии (1768).

Основные работы: «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746), «Тракт о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства» (1749), «Тракт об ощущениях» (1754), «Логика» (написана для средних школ по просьбе польского правительства, 1780), «Язык исчислений» (1798) и др.

Под влиянием Локка в своей работе «Трактате об ощущениях» Кондильяк стремился вывести все знания и духовные способности человека из ощущений. Отвергая декартовскую

<sup>27</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 409.

<sup>28</sup> См.: Horhersall D. History of psychology. New York, 1990. P. 40.

<sup>29</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 73.



теорию врождённых идей, Кондильяк считал, что развитие способностей человека определяется исключительно опытом, упражнениями, воспитанием<sup>30</sup>.

Основная задача, которую Кондильяк ставил перед собой, – это показать, каким образом все наши знания и все способности происходят из чувств, точнее из ощущений. Свою гносеологию он называл **«теорией ощущений»**.

Он выступал против рационалистической концепции в генезисе познавательных способностей, отвергая какие-либо стремления к признанию врожденности этих способностей. Он считал, что все можно вывести из ощущений, и в этом утверждении видел свою заслугу. Он так описал процесс возникновения познания: «Мы начинаем с того, что получаем восприятия, которые осознаем. Затем мы сильнее осознаем некоторые восприятия и это осознание становится вниманием. В силу этого мы с того времени, когда идеи связываются, распознаем восприятия, которые мы получили прежде, и осознаем себя тем же самым существом, которое их имело, это и составляет воспоминание. Когда душа то пробуждает свои воспоминания, то сохраняет их, она вспоминает только их знаки – это воображение, созерцание, память; если она сама распоряжается своим вниманием, то это размышление. Именно размышление различает, сравнивает, сочетает, расчленяет и анализирует, так как это и есть не что иное, как различные способы управлять вниманием. Путем естественного следования из этого образуются суждения, рассуждение, понятие, результат всего этого – разум».

**Аббат де Кондильяк** (светское имя Этьен Бонно, 1714–1780) родился в Гренобле, в обедневшей дворянской семье.

Этьен Бонно де Кондильяк получил теологическое образование и принял сан священника в возрасте 26 лет, но постепенно утратил интерес к теологии. В 1745 г. Кондильяк переехал в Париж и познакомился с Руссо и Дидро, но не примкнул к движению энциклопедистов. В этот период он получил предложение стать воспитателем внука Людовика XV, которое принял. Итогом его девятилетнего опыта обучения юного герцога Пармского стала работа «Курс занятий», включавшая «Искусство мыслить», «Искусство говорить», «Искусство писать» и другие работы, составленные в процессе подготовки к занятиям. Первой философской работой Кондильяка был «Очерк о человеческом разуме», который представлял собой краткое изложение «Опыта о человеческом разумении» Локка.

*Основные работы.* «Трактат о системах» (1749) и знаменитый «Трактат об ощущениях» (1754).

**Взято из: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. – М., 2021. – С. 127.**

**Кондильяк** считал, что надо доискиваться до происхождения наших дней, проследить ход их образования, необходимо сложные идеи расчленять на простые. Анализ включает в себя и элементы синтеза: сочетание идей и их сравнение<sup>31</sup>.

Он отстаивал номиналистическое воззрение, полагая, что общих понятий не существует, они находятся только в нашем уме как имена, которые также выступают лишь как знаки. Он придерживался мнения об естественном происхождении языка и утверждал, что его возникновение связано с насущной потребностью первобытных людей, когда на основе жестов и звуков постепенно развилась речь. Слова членораздельной речи стали выступать как знаки, которые использовались для образования понятий. Всякий язык, считает Кондильяк, – анализ, и всякий анализ – вид языка. Эти взгляды изложены в трактате «Язык исчислений» (опубликованном после его смерти).

Влияние взглядов Кондильяка на последующее развитие философско-психологической мысли было существенным. Он является одним из основоположников ассоциативной психологии.

Развивая сенсуалистический подход в теории познания, отмечает Т.Д. Марцинковская, **Э. Кондильяк (1715–1780) доказывал ведущую роль ощущений в создании картины**

<sup>30</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 212–213.

<sup>31</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 214; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 148–149.

**внешнего мира и возникновении таких психических процессов, как память, мышление, внимание и т.д.** Отрицая наличие двух источников знания, он отказался от рефлексии, о которой писал Локк, утверждая, что **наш опыт основывается только на ощущениях.** В то же время он, как и Локк, исходил из того, что **ощущения не передают всю полноту внешнего мира.** Таким образом, с точки зрения Кондильяка, **разум основывается на комплексе ощущений и именно их перерабатывает, строя собственную картину внешнего мира.**

Целью исследований ученого был **поиск «первого корня» знания, т. е. возникновения восприятия, процесса познания в целом.** Изучая этот вопрос, Кондильяк пришел к выводу, что **вся психическая деятельность есть преобразованные ощущения.** Душа имеет только одну первичную способность – способность ощущения, а все прочие свойства, и теоретические (память, мышление и т.д.), и практические, развиваются позднее на ее основе<sup>32</sup>.

Для доказательства этого положения Кондильяк использовал **модель статуи.** Неодушевленную статую он предлагал наделить единственной способностью – **ощущать.** При этом сначала возникает **обоняние, затем постепенно другие ощущения – вкус, слух, зрение и, наконец, осязание.** Через восприятие плотности у статуи возникает представление о внешнем мире, формируется сознание, а затем и **самосознание, она оживает.** В «Трактате об ощущениях» (1754) он доказывал, что **ощущение, которое повторяется, становится памятью, разные ощущения вызывают сравнение, усмотрение их отношений превращается в суждение.** Так же появляются и другие операции мышления. **Внезапное появление нового ощущения вызывает внимание.** Так появляются ведущие психические процессы.

Различные ощущения вызывают чувства удовольствия и неудовольствия, которые соотносятся с определенными действиями. **Припоминание прежних впечатлений, связанных с удовольствием, превращается в потребность, которая начинает руководить поведением.** Впоследствии возникают аффекты, воля, речь для обозначения своих потребностей, формируется сознание. **Превосходство человека над животными объясняется, по мнению Кондильяка, большим совершенством его ощущений, разнообразием потребностей и идей, а также наличием речи.** Таким образом, **все духовное берет начало в ощущениях, но при своем развитии у человека ощущения освобождаются при помощи речи от чувственного опыта, обобщаются посредством мышления и становятся общими понятиями, моралью, основой духовного совершенства и сознания себя**<sup>33</sup>.

**КОНДИЛЬЯК (Condillac) Этьен (1715–1780)** – французский мыслитель, просветитель, один из авторов Энциклопедии, лидер ассоциативного направления во французской психологии. Чл. Французской академии (1768). Был воспитателем внука Людовика XV – герцога Пармского (1758–1767). Начало его литературной деятельности относится к середине 1740-х гг. (знакомство с Дидро, участие в создании Энциклопедии). Под влиянием Дж. Локка развил сенсуалистическую теорию познания. В первых своих работах трактовал психическое развитие как результат индивидуального опыта, в котором, однако, важную роль играют речь и овладение другими знаками. В дальнейшем отверг предложенное Локком разделение опыта на внешний (ощущение) и внутренний (рефлексия) и отстаивал позиции крайнего сенсуализма (Трактат об ощущениях, 1754, в рус. пер. 1935). В целях придания своим воззрениям наглядности предложил образ статуи, которая первоначально не обладает ничем, кроме способности ощущать. Никаких знаний или идей у нее быть не может, пока она не получит самое простейшее ощущение. Притом в качестве первоощущения К. выбрал несущее наименьшую информацию о внешнем мире обонятельное ощущение. Достаточно того, чтобы один запах сменил другой, чтобы сознание приобрело все то, что Декарт относил за счет врожденных идей, а Локк – рефлексии. Сильное и неожиданное ощущение порождает внимание, когда это ощущение возвращается вновь – перед нами – память, два ощущения дают сравнение, как исходную мыслительную операцию, суждение и т.д. вплоть до самых сложных интеллектуальных операций. Новым важным моментом служит присоединение ощущений осязания. Они дают статуе знание о том, что вне нее находятся предметы. В вопросе о том, существуют ли эти предметы объективно или, как учил Беркли, даны только в восприятии, К. не занимал определенной позиции, склоняясь к скептицизму. Чтобы

<sup>32</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 145.

<sup>33</sup> Там же. С. 145–146.

объяснить, каким образом живое существо (в отличие от неподвижной статуи) способно перемещаться в пространстве, К. наделил свою статую способностью не только ощущать внешние качества, но и испытывать при этом чувства приятного или неприятного, побуждающие двигаться в желаемом или нежелаемом направлении. Отвергая декартовскую идею врожденных идей, К. считал, что развитие способностей в человеке определяется исключительно опытом, упражнениями, воспитанием. Сенсуализм К. и его критика метафизики 17 в. (учений Н. Мальбранша, Г.В. Лейбница и др.) оказали непосредственное влияние на развитие французского материализма. Логика К. была чрезвычайно популярна в конце XVIII – начале XIX в; понимаемая как общая грамматика всех знаков она включала у К. и математику.

*Взято из: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. – М., 2005. – Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. – С. 230–231.*

Отвергая производимое Локком различие двух источников опыта и признавая только один, пишет **А.В. Морозов**, – ощущение, Кондильяк ставит целью своего известного произведения – «Трактата об ощущениях» (1754) – показать эмпирическое происхождение способностей, операций души. При этом он использовал следующий методический прием: вообразив статую, внутренне организованную подобно нам и обладающую духом, лишенным каких бы то ни было идей, не способную пользоваться ни одним из своих чувств, Кондильяк наделяет ее только обонянием и из него выводит все идеи и психические способности: внимание, память, сравнение, рассуждение, потребности, воображение, волю. Осознавая гипотетичность своих построений, Кондильяк был убежден в истинности получаемых выводов, которая подтверждается опытом. Схема рассуждений при этом такова. Статуя получает первое обонятельное ощущение – ощущение запаха. По мере повторения возникает опыт, который дает начало памяти. Ощущения бывают неодинаковой силы. Сильное наличное ощущение приводит к сосредоточению на нем. Оно становится вниманием, либо потому что оно одно имеется налицо, либо потому что оно сильнее всех других ощущений. Следовательно, внимание есть ощущение. С появлением памяти возникают два ощущения – прошлое и наличное. Постепенно внимание по отношению к двум ощущениям дает сравнение. Результатом сравнения является выяснение отношения между идеями – суждение. Значит, суждение есть видоизмененное ощущение. Сравнение двух суждений дает рассуждение<sup>34</sup>.

Так **Этьен Кондильяк** прослеживает образование познавательных деятельности. Удовольствие и неудовольствие – это обязательные эмоциональные спутники ощущений. Если статуя получает обонятельные ощущения, связанные только с неудовольствием, она будет полна неприятным запахом, но у нее не будет стремления освободиться от него. Это стремление возникает лишь после того, как она будет знать другие – приятные – ощущения. Из их сравнения возникает потребность: это внутренняя неудовлетворенность статуи, стремление получить удовольствие и избежать неудовольствия.

Природа потребностей вторична, они – результат познания. На основе потребностей возникает воображение как стремление восстановить образ, отвечающий потребности. Потребность вместе с активным стремлением создают в статуе желание или волю<sup>35</sup>.

Таким образом, **все деятельности души** суть измененные ощущения, их превращения. И все они являются результатом только обоняния. Несмотря на полное одиночество статуи, в ней возникают человеческие чувства и мысли. Здесь Кондильяк полностью игнорирует социальную обусловленность сознания. Характерная для XVIII в. робинзонада выступает в своем гипертрофированном виде.

Обладание другими ощущениями – вкусом, слухом, зрением, которыми Кондильяк наделяет затем статую, не меняет душевной жизни статуи. Коренным образом ее изменяет чувство сопротивления от соприкосновения, то есть, осязание. С осязанием **ощущения**, которые прежде переживались как собственные внутренние состояния, начинают проецироваться на внешний предмет и превращаться в качества этого предмета.

<sup>34</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 88–89.

<sup>35</sup> Там же С. 89–90.

Таким образом, переход от своих ощущений к выводу о существовании других тел осуществляется не с помощью рассуждения, а посредством одного лишь ощущения. Ощущение твердости есть как бы мост, переброшенный между душой и внешними объектами. Представление об углах, расстоянии и других пространственных характеристиках мира человек получает в опыте осязания. Опыт же дает знания о временных отношениях.

Так, опираясь на осязание, Кондильяк обосновывает существование объективной реальности. Этому же служит складывающийся в опыте вывод о зависимости существования статуи от внешних вещей. Развиваемая Кондильяком **теория восприятия** имеет сходство с теорией Беркли и разделялась всей эмпирической психологией<sup>36</sup>.

«Имей мужество пользоваться собственным умом!» – таков девиз эпохи Просвещения. Этот девиз был близок многим деятелям эпохи Просвещения, в том числе и французскому аббату **Этьену де Кондильяку** (1714–1780) (светское имя – Этьен Бонно). В знаменитом «Трактате об ощущениях» (1754) Кондильяк доказывал, что все психические процессы выводятся из ощущений, и оспаривал теорию врождённых идей Декарта. Кондильяк воспользовался воображаемой моделью статуи, которая была бы лишена всех психических способностей, за исключением способности воспринимать обонятельные ощущения. Неожиданное и сильное обонятельное ощущение, считал он, порождает внимание. При повторном воздействии два стимула сравниваются. Это требует участия памяти, способности сравнения и способности выносить суждения, что составляет суть самых сложных действий интеллекта. Кондильяк считал, что каждое ощущение сопряжено с эмоцией удовольствия или неудовольствия, что, в свою очередь, определяет направленность деятельности или волевой импульс. Таким образом, вся деятельность души, как верно считал Кондильяк, возникает из ощущений и их превращений, а человек есть только то, что он приобрел через ощущения.

*Взято из: Руденко А.М. История психологии в схемах и таблицах: учебное пособие для бакалавров и студентов вузов. – Ростов н/Д, 2015. – С. 32.*

В трактовке мыслительных процессов – таких, как «суждения», «умозаключения» – Кондильяк, как и другие философы-материалисты, стоял на позициях материалистического сенсуализма, по существу, не отличая ощущения от мышления. Мышление, по Кондильяку, не только основывается на ощущении, но «суждение, размышление, желание, страсть и т.п. представляют собой не что иное, как само ощущение в различных его превращениях».

Такова **эмпирическая теория Кондильяка**, сущность которой хорошо передает название одного из параграфов его книги «Трактат об ощущениях»: человек есть не что иное, как то, что он приобрел. В трудах Кондильяка много отдельных тонких замечаний, которые касаются важных психологических проблем.

Так, рассуждая о способе существования в сознании идей, о месте их «хранения», Кондильяк отмечает: «...идеи, как и ощущения, представляют собой состояния души. Они существуют постольку, поскольку модифицируют ее; они перестают существовать, как только перестают ее модифицировать. Искать в душе идеи, о которых я совсем не думаю, значит, искать их там, где их никогда не было».

Эти мысли **Э. Кондильяка** перекликаются с современными спорами о природе психического в связи с проблемой идеального и близки той точке зрения, согласно которой психическое отражение есть идеальное явление объектам субъекту и только в этом явлении существует.

Кондильяк замечает, что многое из того, что происходит в нас, ускользает от самонаблюдения. Вообще «мы представляем себе искаженно то, что происходит в нас». Поэтому необходимо известное искусство, чтобы «...распознать все то, что в нас имеется». В этих замечаниях указывается на трудности самонаблюдения<sup>37</sup>.

Под влиянием английского эмпирика Джона Локка, отмечают **С.А. Векилова и С.А. Безгодова**, Кондильяк развивал сенсуалистскую теорию познания, согласно которой основу и начальную ступень процесса познания составляют сенсорные процессы или чувства {senses}

<sup>36</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 90.

<sup>37</sup> Там же. С. 90–91.

в архаичной терминологии. По существу этой позиции придерживались и философы античности Демокрит, Платон и Аристотель. Различие между ними было только в том, что Демокрит полагал, что сенсорные процессы дают истинную информацию о мире, тогда как Платон называл сенсорную информацию не просто ненадежной, но считал, что она вообще не дает истинного или сущностного знания.

«Трактат об ощущениях» в свою очередь был навеян некоторыми идеями Дидро, высказанными в 1751 г. в «Письме о глухонемых». В тексте «Письма...» Дидро предлагал «разложить человека и посмотреть, что он извлекает из каждого органа чувств, которым располагает». В виде шутки Дидро предположил, что если бы человек обладал только одним видом сенсорики, то человечество «распалось бы на пять сект: секту глаз, секту носов, неб, ушей и рук. У всех этих сект было бы одно и то же происхождение – невежество и интересы. Дух нетерпимости и преследования забрался бы вскоре к ним. Что глаза были бы посажены в сумасшедший дом как галлюцинанты, к носам относились бы как к идиотам, неб избегали бы... уши ненавидели бы за их любопытство и надменность, а руки презирали бы за их материализм». Кондильяк использовал идею «разложения способностей человека» для доказательства того, что даже минимально значимая сенсорная способность дает познанию необходимые элементы<sup>38</sup>.

В «Трактате об ощущениях» Кондильяк стремится доказать, что все психические процессы выводятся из ощущений, и оспаривает теорию врожденных идей Декарта и других рационалистов начала Нового времени. Для доказательства Кондильяк воспользовался умозрительной моделью статуи, которая на первом этапе размышлений автора лишена всех психических способностей, за исключением одной, минимально значимой для жизни человека, способностью воспринимать обонятельные ощущения. Сильное, неожиданное обонятельное ощущение порождает внимание, при повторном воздействии два стимула сравниваются, что с необходимостью требует участия памяти, способности сравнения и способности выносить суждения, которые и составляют суть самых сложных действий интеллекта. Каждое ощущение сопровождается эмоцией удовольствия или неудовольствия, что в свою очередь определяет направленность деятельности или волевой импульс. Обоняние дает возможность воспринимать внутренние ощущения, осязание – учитель всех чувств, дает знание о протяженности и пространстве. Таким образом, заключает Кондильяк, вся **деятельности души** – суть ощущения и их превращения, а «человек есть не что иное, как только то, что он приобрел» через ощущения<sup>39</sup>.

#### **Основные психологически значимые идеи Кондильяка:**

- все психические функции человека складываются из ощущений и их различных превращений. Человек есть не что иное, как то, что он приобрел благодаря ощущениям: природа дает человеку органы ощущений, удовольствие и страдание; остальное человек приобретает опытным путем. В качестве метафоры Кондильяк описал мраморную статую, которой было дано только одно ощущение – ощущение запаха. Благодаря этому у нее сформировались все другие психические процессы. Так, сосредоточение на запахе – это внимание, сохранение запахов – это память, сравнение двух запахов дает суждение и т.д.;

- человеку трудно наблюдать все, что происходит в нем самом (т.е. высказывается идея о наличии неосознаваемых явлений)<sup>40</sup>.

**4. Дени Дидро (1713–1784)** – один из наиболее оригинальных мыслителей своего времени – в полемике с Гельвецием высказал ряд материалистических диалектических идей в понимании познания, природы человеческих интересов и страстей. В работах «Мысли об объяснении природы» (1754 г.), «Письмо о слепых в назидание зрячим» (1749 г.), «Разговор д'Аламбера и Дидро» (1769 г.) он утверждал, что материя является единственной субстанцией во Вселенной, в человеке и в животном.

**Д. Дидро** высказывал гипотезу о родственности всех видов органической жизни, происходящих из одного источника – живых молекул, которые рассеяны по всей материи. Эти

<sup>38</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 128.

<sup>39</sup> Там же. С. 128–129.

<sup>40</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 72; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 232–233.

молекулы способны ощущать и образуют в процессе своего развития все более сложные организмы, составляя непрерывную цепь живых существ – от простейших до человеческих.

Он также дал трактовку способностей, в которой отошел от позиции Гельвеция и признал их врожденность. Дидро подверг резкой критике сенсуализм Гельвеция, указав на специфику мышления, и высказав диалектические идеи о соотношении между ощущением и разумом.

Говоря о познании, Дидро подчеркивал, что основой всех понятий являются ощущения. Внешний мир порождает ощущения, которые обобщают наш разум, формируя суждения и понятия, Дидро настаивал на необходимости проверять данные органов чувств опытом, который связывает наше сознание с внешним миром. Постепенно обобщая полученные при наблюдении и опытах разрозненные факты, разум создает истинные понятия о вещах.

В целом, в объяснении общественных явлений, Д. Дидро оставался на идеалистических позициях, защищал идею просвещённости монархии<sup>41</sup>.

Именно положение Гельвеция, пишет **В.В. Константинов**, об отрицании ответственности человека за формирование своих способностей, знаний и за свою судьбу стремился смягчить. Дидро, который в целом разделял его позицию в отношении доминирующего влияния среды на развитие способностей. Дидро писал о том, что наследственность и среда имеют разное значение в развитии отдельного человека и общества. Если умственное состояние народа в целом определяется прежде всего социальной ситуацией, то на психику человека влияет и его биологическая природа, его телесная организация. Он говорил о том, что «законы, нравы, правительства являются главными причинами различий между народами», подчеркивая, что «...общественного воспитания недостаточного для уравнивания отдельных индивидов, но только для больших масс людей». Поэтому случай только создает условия для развития конкретного человека, но от его индивидуальных способностей зависит, насколько он может воспользоваться этим случаем. Следовательно, человек не освобождается от ответственности, так как он сам решает, что из предоставленного ему судьбой он использует для своего развития и образования<sup>42</sup>.

**ДИДРО** (Diderot) Дени (1713–1784) – французский философ, писатель, теоретик искусства, основатель, редактор и один из издателей французской «Энциклопедии». Основоположник материалистического направления во французской психологии. Трактовал все психические проявления как функцию мозга, пропагандируя эту концепцию в работе «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Д. считал, что по всей материи рассеяны живые молекулы - носители чувствительности, от которых в процессе естественноисторического развития человека тянется цепь возрастающих по сложности явлений до максимального расцвета разума человека («Мысли об объяснении природы», 1754). Признавая роль биологических предпосылок развития психики («телесной организации»), отмечал, что умственное состояние народа в целом зависит не от биологических, а от социальных обстоятельств. Д. – автор ряда конкретно-психологических исследований поведения, в частности особенностей психики слепых и глухих, переживаний актера и др. Его идеи сыграли важную роль в приобщении европейской интеллигенции к передовым взглядам на природу человека.

*Взято из: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. – М., 2005. – Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. – С. 160–161.*

Говоря о Д. Дидро, **Т.Д. Марцинковская** отмечает, что он в своих работах «Мысли об объяснении природы» (1754), «Разговор Даламбера с Дидро» (1769) и других произведениях он писал о единстве материального мира, высказывал гипотезу о **родственности всех видов органической жизни, происходящих из одного источника – живых молекул, которые рассеяны по всей материи. Эти молекулы способны ощущать и образуют в процессе своего развития все более сложные организмы, составляя непрерывную цепь живых существ – от простейших до человека.**

<sup>41</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 97–98; Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 172–175; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 152–153; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 238–243.

<sup>42</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 218.

Говоря о **познании**, Дидро подчеркивал, что **основой всех понятий являются ощущения**. Он писал о том, что **человек есть «инструмент, одаренный способностью. Ощущать и памятью. Наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа...»**.

Таким образом, внешний мир порождает ощущения, которые обобщает наш разум, формируя суждения не только субъективны, но часто и не совсем точны. Поэтому он настаивал на необходимости проверять данные органов чувств измерениями и опытом, который связывает наше сознание с внешним миром. Постепенно обобщая полученные при наблюдении и опытах разрозненные факты, разум создает истинные понятия о вещах. Говоря о возможности такого общения, Дидро писал, что «природа подобна женщине, которая, показывая из-под своих нарядов то одну часть тела, то другую, подает своим настойчивым поклонникам некоторую надежду узнать ее когда-нибудь всю...»<sup>43</sup>.

Оппонентом Гельвеция, отмечает **Р.А. Абдурахманов**, был французский философ и просветитель Дени Дидро (1713–1784), один из создателей французской «Энциклопедии или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751–1780). Основные труды: «Мысли к объяснению природы», «Разговор Даламбера и Дидро», «Философские основания материи и движения», «Элементы физиологии».

Основные психологически значимые идеи Дидро:

- люди от рождения неравны;
- не разделял точку зрения Гельвеция, отождествлявшего ощущения и мышление;
- вся материя обладает чувствительностью;
- различие живых существ заключается в их сложности;
- мышление и его продукты носят объективный характер;
- методами познания признавал эксперимент и наблюдение<sup>44</sup>.

**Дидро** оказал огромное влияние на дальнейшее развитие материализма и атеизма, в том числе на философию Л. Фейербаха<sup>45</sup>.

**5.** Активно сотрудничал с Д. Дидро философ-материалист, атеист **Поль Анри Гольбах** (1723–1789 гг.), систематизировавший взгляды французских материалистов XVIII в., последовательно проводивший мысль о природном происхождении психики.

В объяснении общественных явлений П. Гольбах отстаивал материалистическое положение о формирующей роли среды по отношению к личности. В его главной работе – «Система природы» (1770 г.), нет места для духовной субстанции. Человек объявляется совершеннейшей частью природы. Духовное начало в человеке рассматривается как то же самое физическое, но «рассматриваемое только под известным углом зрения, то есть по отношению к некоторым его способам действия, обусловленным его организацией».

Благодаря высокой телесной организации, человек наделен способностью чувствовать, мыслить и действовать. Первой способностью человека являются ощущения. Все прочие вытекают из них. Ощущения через сознание переходят в восприятие. Вместе с тем, П. Гольбах опирался на метафизическое представление о природе человека, сводил социальное к индивидуальному, придерживался идеалистической теории общественного договора<sup>46</sup>.

П. Гольбах подчеркивает определенную роль потребностей в жизни человека, но делает это значительно глубже и последовательнее, чем Д. Дидро. Потребности выступают движущим фактором наших страстей, воли, телесных и умственных потребностей. Потребности человека непрерывны, и это обстоятельство служит источником его постоянной активности.

Для познания психических явлений П. Гольбах призывал обращаться к природе и в ней самой искать истины, привлекая себя в руководители опыта. Он считал, что о психических состояниях мы можем судить по тем внешним проявлениям, поступкам и поведению, которым они сопровождаются и причиной которых эти состояния являются<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 146–147.

<sup>44</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 74.

<sup>45</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 362–364.

<sup>46</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 100.

<sup>47</sup> Там же. С. 101.

Философско-психологические взгляды Гольбаха, отмечает **В.В. Константинов**, исходя из материалистического и атеистического мировоззрения, в частности, его идеи о материальном мире и человек сводились к утверждению первичности и несотворенности материального мира. Признавая существование у материального мира объективных закономерностей, Гольбах утверждает, что человек является частью природы, а следовательно, подчиняется ее законам.

Он писал, что природа есть причина всего, «она существует благодаря себе», «она будет существовать и действовать вечно». «Природа не есть какое-то изделие, она всегда существовала сама по себе, в ее лоне зарождается все, она – колоссальная мастерская, снабженная всеми материалами, она сама изготавливает инструменты, которыми пользуется в своих действиях, все ее изделия являются продуктами ее энергии и сил или причин, которые она заключает в себе, производит и приводит в действие»<sup>48</sup>.

Природа для него – это необъятная и непрерывная цепь причин и следствий. В природе могут существовать лишь естественные причины и следствия. Гольбах утверждал, что все в природе может происходить лишь в силу необходимых причин. Случайность он отрицал, полагая, что она – следствие незнания причин, отождествляя тем самым причинность с необходимостью. Свой принцип детерминизма Гольбах соединял с принципом изменчивости всего в природе. Более того, он выводил второе из первого. Так, он утверждал, что все в природе является следствием естественных причин, а поэтому все в природе должно изменяться. Если природе присуще движение, значит в мире существует универсальная изменчивость. Появление живых существ на земле Гольбах объяснял с помощью «самопроизвольного самозарождения». Вершиной развития животного мира Гольбах считал человека. Процесс познания, по Гольбаху, складывается из сенсуалистических, эмпирических и рационалистических элементов. Гольбах полагал, что «душа приобретает свои идеи на основе впечатлений, последовательно производимых материальными предметами на наши материальные органы».

В основе познания лежит чувственно-эмпирический опыт. Разум же – инстанция, которая дает нам высшее познание. Разум, рациональность **Гольбах** понимал, как способность производить опыты, предвидеть последствия причин, чтобы устранить отрицательные следствия. «Разум показывает истинную природу вещей и объясняет действия, которых мы не можем от них ожидать»<sup>49</sup>.

Он говорил, что человеку не дано знать всего, он верил в неисчерпаемость человеческого познания и проникновения в самые сокровенные тайны природы. Исходя из своей концепции необходимости, Гольбах считал, что человеческая деятельность подчиняется строгой необходимости и поэтому свободы воли нет. «Человек не свободен ни одну минуту своей жизни». «Жить – значит необходимым образом существовать в течение сменяющихся друг друга необходимым образом моментов длительности». «Наша жизнь – эта линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент». Такой механистически-детерминистический подход сочетается у Гольбаха с признанием того, что человек – это социальное существо и должен быть признан свободным, так как содержит в себе самом свойственные его существу причины.

Деятельность человека, утверждает Гольбах, направляется внутренним органом – мозгом, получающим восприятия от предметов внешнего мира. **Воля** же человека выступает как модификация мозга. Волю Гольбах трактовал по-разному. Вначале он был того мнения, что воля определяется чисто биологическими факторами. Он писал, что на социальные катаклизмы могут влиять «излишки едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение какого-нибудь монарха». Но в дальнейшем развил взгляд, что существуют более важные причины действия воли и стал признавать, что мысли – очень сильные мотивы человеческих поступков. Он писал, что «хорошая книга, тронувшая сердце великого государя, может стать могущественной причиной, которая с необходимостью повлечет на поведение целого народа».

Здесь он выступал против системы фатализма, фундамента своего учения. Вопреки фаталистическому призыву «покоримся своей судьбе», Гольбах уже стал призывать

<sup>48</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 220.

<sup>49</sup> Там же. С. 221.



противодействовать бедствиям, которые уготовила для нас природа. Надежным средством против всевозможных слабостей, по мнению Гольбаха, выступает добродетель. Он писал: «Воспитание, закон, общественное мнение, пример, привычка, страх – все это причины, которые должны изменять людей, влиять на их волю, заставляя их содействовать общему благу, направлять их страсти, нейтрализовать те из них, которые могут вредить цели общества»<sup>50</sup>.

Причину распространения христианского вероучения Гольбах видел в притягательности его для народа в силу невежества и тяжелого материального положения. Христианство «стало религией неимущих, оно провозглашало нищего Бога, бедняки проповедовали эту религию беднякам и невеждам, она давала им утешение в их положении, самые мрачные идеи ее отвечали состоянию этих жалких и несчастных людей». Гольбах показал полную иррациональность религии и несостоятельность христианства, основывающегося на Библии. Он писал, что в Библии упоминаются города, которых не существовало во времена Моисея, и другие противоречия. Гольбах делал вывод, что Пятикнижие написано разными людьми в разное время. Ветхозаветная картина мира, по Гольбаху, могла удовлетворить только невежественный народ<sup>51</sup>.

Мысль о возможности объективного изучения душевных явлений открывала реальный путь к научному экспериментированию в области психических процессов. Идеи П. Гольбаха оказали существенное влияние на сторонников утопического социализма XIX в.

После Э. Кондильяка, отмечает А.С. Лучинин, П. Гольбах вновь подчеркивает определенную роль потребностей в жизни человека, но делает это значительно глубже и последовательнее. Потребности выступают движущим фактором наших страстей, воли, телесных и умственных потребностей. Через мотивы, представляющие собой те предметы или представления о них, с которыми связано благополучие организма, потребности приводят в действие наши ум, чувства и волю и направляют их к тому, чтобы предпринять определенные меры для поддержания существования организма. Потребности человека непрерывны, и это обстоятельство служит источником его постоянной активности.

Положение П. Гольбаха о потребностях как основном источнике активности человека имеет огромное значение. П. Гольбах в учении о потребностях утверждал, что одних внешних причин достаточно для объяснения активности человека и его сознания (познавательной, эмоциональной и волевой деятельности). Он полностью отвергал традиционное представление идеализма о спонтанной активности сознания, которая обычно приписывалась идеалистами (Г. Лейбниц, Х. Вольф и др.) особой нематериальной сущности<sup>52</sup>.

Для познания психических явлений П. Гольбах призывал обращаться к природе и в ней самой искать истины, привлекая себе в руководители опыт. Все внутренние движения в человеке, которые принято называть мыслями, страстями и желаниями, указывал он, действительно скрыты и не доступны прямому наблюдению. Но, продолжает философ, о психических состояниях мы можем судить по тем внешним проявлениям, поступкам и поведению, которыми они сопровождаются и причиной которых эти состояния являются.

Вероятно, П. Гольбах, как и многие другие мыслители, говоря об опыте применительно к психологии, не имел в виду эксперимент в его строго научной форме, но мысль о возможности объективного изучения душевных явлений открывала реальный путь к научному экспериментированию в области психических процессов. Ведь объективное наблюдение и есть ключ к научному эксперименту<sup>53</sup>.

**6. Клод Адриан Гельвеций (1715–1771) – один из идейных вдохновителей Великой французской революции, просветитель, энциклопедист.**

Гельвеций защищал тезис о том, что интеллектуально-нравственные качества человека создаются обстоятельствами его жизни. Он доказывал неоспоримое преимущество культуры и общественного воспитания. Вместе с тем, увлеченный критикой реакционной идеологической доктрины, защищая принцип естественного равенства всех людей во всех отношениях,

<sup>50</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 221–222.

<sup>51</sup> Там же. С. 222.

<sup>52</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 154.

<sup>53</sup> Там же. С. 155.

Гельвеции в своих книгах «Об уме» (1758) и «О человеке» (1773) пришел к односторонним выводам. Воспитательное воздействие он возвел в степень силы, способной лепить из людей что угодно<sup>54</sup>.

Для обоснования ведущего значения социальной среды он разводил понятия *души* и *духа*. **Душа** тождественна психике и сознанию и представляет собой врожденное свойство каждого живого существа. Ее содержание сводится к способности ощущать и себялюбие. Поэтому души людей сходны между собой: в них от рождения присутствуют одинаковые свойства – ощущения себялюбие.

Дух же человека определяется его окружением и воспитанием, и именно духовное содержание отличает людей друг от друга.

Среди приобретенных качеств духа особое место отводилось **способностям**, которые, как и все другие духовные качества, не даются от рождения, а приобретаются в процессе жизни. При этом под способностями он понимал возможность хорошо или отлично выполнить определенную деятельность.

Поэтому способности исследовались только в ходе выполнения определенного задания и оценивались по качеству выполнения какой-либо деятельности. При этом совершенно не учитывались быстрота и легкость обучения, скорость переработки информации и другие параметры, которые характеризуют способности в современной психологии. Естественно, что при таком понимании Гельвеция приходил к выводу о том, что способности не являются врожденными, но приобретаются в процессе обучения.

Такой подход подкреплял его **концепцию о всеобщем равенстве людей**, индивидуальные различия которых объясняются лишь разным социальным положением и воспитанием. Но он же приводил, как ни странно, к фатализму, так как человек воспринимался игрушкой судьбы, которая по своей прихоти, по воле случая может поместить его в ту или иную среду, определив его социальный статус и жизненный сценарий. Так, отсутствие каких-либо врожденных особенностей в концепции Гельвеция приводило в значительной степени и к отрицанию ответственности человека за формирование своих способностей, знаний, наконец, за свою судьбу<sup>55</sup>.

**Клод Адриан Гельвеций** (1715–1771) родился в Париже, в семье придворного врача. Отец настаивал на карьере финансиста для сына, но Гельвеций, пробывший некоторое время в должности генерального откупщика, отказался от финансовой карьеры и занялся философией.

Из философов его времени наибольшее влияние на него оказал Локк, под впечатлением от которого была написана основная работа Гельвеция «Об уме». Удивительна судьба этой книги, так как после опубликования в 1758 г. она просуществовала лишь месяц и была осуждена «к сожжению рукой палача» парижским архиепископом, папой римским Климентом XIII и парижским парламентом. Против книги было выдвинуто свыше ста обвинений. Враждебность, с которой была принята работа была неожиданной для автора и вынудила его опасаться за свою свободу. Он хотел бежать из Франции, но под давлением близких был вынужден отречься от своей работы, и делал это не единожды. Вскоре Гельвеций начал писать вторую и последнюю работу «О человеке». На нее ушло около 11 лет, он завершил ее за два с половиной года до смерти и завещал опубликовать посмертно, что и было сделано его издателем.

*Основные работы:* «Об уме» (1758), «О человеке» (1769).

**Взято из: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. – М., 2021. – С. 133.**

К. Гельвеций, отмечает Т.Д. Марцинковская, исходил из того, что основой всех знаний человека являются ощущения. Большую роль он отводил и памяти, которую считал «длющимся, но ослабленным ощущением». Одним из главных вопросов в психологической концепции Гельвеция стало изучение природы и генезиса способностей, их связи с наследственностью и воспитанием человека.

<sup>54</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 217.

<sup>55</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 217–218; Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 251–259.

Для обоснования ведущего значения социальной среды Гельвеций разводил понятия души и духа. Он считал, что душа, отождествляемая с психикой и сознанием, представляет собой врожденное свойство каждого живого существа. Ее содержание сводится к способности ощущать и себялюбию. То есть он, как и Бонне, считал себялюбие главным мотивом наших действий: даже хорошие поступки объясняются стремлением заслужить похвалу, иметь друзей и т.д. *Теория разумного эгоизма*, развиваемая Чернышевским, во многом была связана именно с этими мыслями Гельвеция<sup>56</sup>.

Таким образом, души людей сходны между собой, так как в них от рождения присутствуют одинаковые свойства – ощущения и себялюбие. В отличие от врожденной души дух, по мнению Гельвеция, является совокупностью мыслей, понятий, приобретенных в процессе жизни и обучения. Поэтому дух человека определяется его окружением, воспитанием, и именно духовное содержание отличает людей друг от друга. Среди приобретенных качеств духа Гельвеции особое место отводил способностям, которые, как и все другие духовные качества, не даются от рождения, а приобретаются в процессе жизни. При этом под способностями он понимал возможность хорошо или отлично выполнить определенную деятельность. Таким образом, способности исследовались только в ходе выполнения определенного задания и оценивались по качеству выполнения какой-либо деятельности. При этом совершенно не учитывались быстрота и легкость обучения, скорость переработки информации и другие параметры, которые характеризуют способности в современной психологии. Естественно, что при таком понимании Гельвеции приходил к выводу о том, что способности не являются врожденными, но приобретаются в процессе обучения.

Такой подход подкреплял его концепцию о всеобщем равенстве людей, индивидуальные различия которых объясняются лишь разным социальным положением и воспитанием. Но он же приводил, как ни странно, к фатализму, так как человек воспринимался игрушкой судьбы, которая по своей прихоти, по воле случая может поместить его в ту или иную среду, определив его социальный статус и жизненный сценарий. Так. отсутствие каких-либо врожденных особенностей в концепции Гельвеция приводило в значительной степени и к отрицанию ответственности человека за формирование своих способностей, знаний, наконец, за свою судьбу<sup>57</sup>.

Предметом исследований Клода Адриана Гельвеция (1715–1771 гг.), пишет А.В. Морозов, является проблема – откуда берется неравенство умов? Зависит ли оно от различий в организации, то есть природы, или только от воспитания?

В связи с решением этого вопроса Гельвеций развивает следующие психологические идеи. Человек рождается со способностью ощущать и сохранять ощущения, т.е. с памятью. Опираясь на Кондильяка, отрицая вместе с ним внутренний опыт Локка, Гельвеций показывает, как только из ощущений формируются интеллектуальные способности. Все умственные операции – сравнение, суждение – сводятся к ощущению. «Выносить суждения – значить ощущать»<sup>58</sup>.

Гельвеций игнорирует качественное своеобразие мышления. Выполнять все умственные операции, сравнивать идеи можно при наличии внимания. Внимание предполагает усилие. Делать это усилие побуждает интерес: человек, лишенный желаний, не будет проявлять внимания. При одинаковой заинтересованности в познании каких-либо явлений люди обнаруживают одинаковую способность напрягать внимание.

Интерес предполагает стремление к счастью. **Счастье** – это физические удовольствия. В них начало всех поступков, действий, мыслей, дружбы, любви к ближним и др. Но если все происходит из ощущений, а они – результат работы органов чувств, не зависит ли неравенство умов от их совершенства?

Ссылаясь на опыт, Гельвеций отвергает положительный ответ на этот вопрос: «Все люди с обычной хорошей организацией одарены от природы тонкостью чувств, необходимой для того, чтобы подняться до величайших открытий в математике, химии, политике...».

<sup>56</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 147.

<sup>57</sup> Там же. С. 147–148.

<sup>58</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 95.

Также отрицается связь между памятью и умственным развитием: для больших открытий (а это, по Гельвецию, высшее мерило способностей) достаточно обыкновенной памяти. Он ставит вопрос о связи между умом и географическими условиями, расовыми различиями между людьми, пищей, темпераментом и заключает: «Как бы ни различна была употребляемая народами пища, географическая широта, в которой они живут, наконец, их темперамент, эти различия не увеличивают и не уменьшают умственные способности людей<sup>59</sup>».

**Клод Гельвеций.** Одно из самых значительных исследований умственных способностей человека в эпоху Просвещения было сделано французским философом **Клодом Гельвецием** (1715–1771). В трактате «Об уме» (1758) он доказал, что наиболее важной предпосылкой формирования способностей ума является обладание развитыми чувствами. Иными словами, человек должен иметь хорошо сформированные сенсорные способности, поскольку ум — это — способность замечать и понимать отношения между предметами — зависит от памяти, внимания и общей эмоциональности человека. Гельвеций заметил, что люди становятся глупыми, когда они перестают быть охваченными страстью. Он писал: «...люди похожи на деревья одной породы, семена которых, будучи абсолютно одинаковыми, вырастают в бесконечное множество разнообразных форм, ибо никогда не попадают в одинаковую землю и не испытывают на себе совершенно одинакового действия солнца, ветров, дождя» (*Гельвеций К.*, 1973. С. 329). Стоит ли сомневаться в истинности данных слов? Надо отметить, что очень многие идеи, высказанные Гельвецием в его трактате «Об уме», не потеряли актуальности и до сегодняшнего дня. Например, идея о том, что один ум способен понять второй ум только в пределах своих возможностей. То есть если, образно говоря, один умен на 100%, а другой только на 20%, то этот другой поймет первого лишь в пределах своих 20%. Остальное он не заметит и даже не будет догадываться о его существовании.

**Взято из: Руденко А.М. История психологии в схемах и таблицах: учебное пособие для бакалавров и студентов вузов. – Ростов н/Д, 2015. – С. 34.**

Это означает, что не от силы тела, не от свежести органов и не от большей или меньшей тонкости чувств зависит большее или меньшее умственное превосходство. Впрочем, мало того, что опыт доказывает истинность этого факта; я могу еще доказать, что этот факт потому имеет место, что он не может быть иным...»

Таким образом, с психологической точки зрения все люди обладают одинаковыми предпосылками для развития своих умственных способностей, ума. Почему же не все люди делают великие открытия? Это является результатом двух причин: разного положения, в котором они находятся, и того стечения обстоятельств, которое называют случаем, а также большего или меньшего стремления прославиться, следовательно, более или менее сильной страсти к славе.

Значит, случай и стремление к славе – вот **две причины неравенства умов**. Гельвеций считает целесообразным изучение всех случайностей, способствующих совершению великих открытий, с целью планомерного воспитания великих людей. Хотя Гельвеций и преувеличивает роль случая в великих открытиях, он указывает на реальную особенность творческого процесса, которая продолжает привлекать внимание и целого ряда современных психологов.

Остановившись на другой причине, определяющей неравенство умов, Гельвеций проницательно замечает: «На ум можно смотреть как на совершенную машину, но машину, не двигающуюся до тех пор, пока страсти не приведут ее в движение». Именно страсти являются, по Гельвецию, источником умственной активности. Сила страстей у разных людей различна, но она не зависит от врожденной организации, так как человек рождается не только без идей, но и без страстей.

**Страсть** – это продукт воспитания. Люди загораются страстью, если выполнение дел, на которые она направлена, создает им славу. Но жажда славы – это только замаскированная жажда наслаждений: Гельвеций биологизирует понятие интереса. За славой должны следовать почести, богатство и т. п., что создает условия для получения физических удовольствий.

Хотя Гельвеций и далек от научного понимания общества, все же его указания на влияние общества на человека важны и подводили к новой для эмпирической психологии проблеме общественно-исторической обусловленности психики. **Общий вывод Гельвеция:**

<sup>59</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 96.

«неравенство умов можно объяснить воспитанием», ибо «воспитание делает нас тем, чем мы являемся»<sup>60</sup>.

В трактате «Об уме», пишут **С.А. Векилова** и **С.А. Безгодова**, Гельвеций последовательно отвечает на ряд вопросов, значимых для понимания процесса познания и сути умственных способностей человека. Основу познания, согласно Гельвецию, составляют Две психические способности человека: сенсорные процессы – ощущения и восприятия – и память. Ум – это способность замечать и понимать отношения между предметами, но так как он работает с образами или словами (знаками образов), то никогда не выходит за пределы того, что приходит с ощущением – «здесь положен предел, который он никогда не переступает»<sup>61</sup>.

Ошибки (заблуждения) в познании зависят от невежества, страстей и ложного понимания значения слов. По вопросу страстей Гельвеций высказывается двояко. Он полагал, что существуют страсти (гордыня, страх, тщеславие), которые приводят к заблуждениям, так как не позволяют исследовать предмет всесторонне. Другой вид страстей, например честолюбие, – является двигателем познания. В целом Гельвеций считал, что страсти являются двигателем процесса познания: «люди становятся глупыми, когда они перестают быть охваченными страстью». К словам, о которых у философов нет согласия, Гельвеций относит такие научные понятия, как «материя», «пространство», «бесконечность», а также термины из области морали и этики: «свобода», «честность», «интересы» (личные, отдельных социальных групп, интересы государства и общечеловеческие).

Гельвеций определяет науку как совокупность отложенных в памяти фактов и чужих идей, а ум – как совокупность новых идей. Такое понимание без уточнения носителя и объема информации, конечно, не может удовлетворить современного читателя. Однако автор сделал первые попытки дать определение понятий «наука» и «интеллектуальные способности человека».

В заслугу Гельвецию можно поставить и одну из исторических попыток **классифицировать виды ума** на уровне их описания. Основу классификации составляет семантическое поле связей слова «ум» с употребляемыми прилагательными. В главе «О различных наименованиях ума» он называет следующие **виды ума**:

- гений (тот, кто изобрел или открыл что-то новое);
- художественный и поэтический ум основан на способности изобретать образы;
- тонкий ум (создает идеи, которые можно усмотреть с некоторым трудом);
- сильный ум (создает интересное знание и производит сильное впечатление);
- светлый ум (озаряет светом);
- обширный ум;
- пронизательный, глубокий ум (способен сводить отчетливые идеи к еще более простым и ясным, «пока не будет найдено последнее возможное решение»)<sup>62</sup>.

Предполагается, что любое новое знание доступно невежественному человеку, но его ум должен быть подготовлен к восприятию нового, так как «новую мысль, как и клин нельзя вбивать с широкого конца».

Отвечая на вопрос, что в большей степени влияет на ум – природные способности или средовые факторы, Гельвеций склоняется к так называемой «средовой» позиции. Он пишет, что от природы люди равны, а разнообразие человеческого ума, возникает в результате воспитания. Воспитание представляет собой набор разных факторов, и люди получают разное воспитание, обучаясь даже у одного учителя, так как слушают его исходя из предыдущего опыта, который различается у всех. «Я утверждаю, что никто не получает одинакового воспитания, ибо наставниками каждого являются... и форма правления, при которой он живет, и его друзья, и его любовницы, и окружающие его люди, и прочитанные им книги, и, наконец, случай». Гельвеций использует следующую метафору для пояснения своих мыслей: «Люди похожи на деревья одной породы, семена которых, будучи абсолютно одинаковыми, вырастают в бесконечное множество разнообразных форм, ибо никогда не попадают в одинаковую землю и не испытывают на себе совершенно одинакового действия солнца, ветров, дождя».

<sup>60</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 96–97; Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 155–158.

<sup>61</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 133.

<sup>62</sup> Там же. С. 134.

В числе факторов, влияющих на формирование ума, приведен случай. Гельвеций в действительности уделяет случаю большое внимание. Он пишет, что именно случай «ставит перед нашими глазами известные предметы, следовательно, вызывает у нас особенно удачные идеи и приводит нас иногда к великим открытиям». В качестве примера Гельвеций приводит случай с Ньютоном, который случайно оказался в яблоневом саду и наблюдал падение яблок с веток, что послужило началом его раздумий о силе земного тяготения<sup>63</sup>.

Для развития ума важно наличие собеседника, единомышленника, того, «кто понимает»: «Ум – это звучащая лишь в унисон струна». Для выяснения степени единомыслия между учеными Гельвеций предлагает провести следующий гипотетический эксперимент: «Если поручить десяти умным людям, каждому независимо, отметить в произведении еще не напечатанном, ... новом, те места, которые произвели на них самое сильное впечатление, то я убежден, что каждый из них укажет на различные места... при этом каждый похвалит то место, которое сходно с его способом видеть и понимать вещи».

Отдавая дань проблеме воспитания в последней главе трактата «Об уме», Гельвеций пишет: «**Искусство воспитания**, есть не что иное, как знание средств для образования более крепких и сильных тел, более просвещенных умов и более добродетельных душ». Первая цель достигается упражнениями, как это показали греки. Вторая – выбором предметов, которые заполняют нашу память. Третья – «зажиганием страстей» (честолюбия), с помощью которых человек будет служить общественному благу<sup>64</sup>.

Текст трактата «Об уме» содержит множество отступлений, в которых автор размышляет о взаимоотношениях человека с обществом и властью, социальном расслоении и социальной несправедливости, которые позднее послужили основой для разработки теорий социального устройства общества и в конечном счете основой создания французской социологической школы конца XIX – начала XX в.

Трактат «О человеке» – работа, которая в целом повторяет тематику трактата «Об уме», но в ней более детально обсуждаются социальные вопросы справедливого мироустройства, проблема власти, бедности и социального неравенства перед законом<sup>65</sup>.

#### **Основные психологически значимые идеи Гельвеция:**

- все люди от природы равны, неравными людей делает воспитание, случайность и интерес («Гений есть продукт случайностей», «Случай – господин всех изобретателей»);
- люди не получают одинакового воспитания в связи с разной формой правления в государстве, разными друзьями, любовницами, окружающими людьми, прочитанными книгами и в связи с другими случайностями;
- интерес определяет, воспользуется ли человек предоставленным случаем или проявит безразличие;
- основу мышления составляют ощущения: «Выносить суждения – значит ощущать»<sup>66</sup>.

**7. Жан-Жак Руссо (1712–1778)** – французский мыслитель, философ, писатель, ботаник, музыковед, композитор эпохи Просвещения.

Ж.-Ж. Руссо – автор сотен трудов по философии, социологии, праву, политике, педагогике, естествознанию, языкознанию, музыке, литературе.

Среди них наиболее значительные: «Политическая экономия» (1775), «Рассуждение о происхождении о вечном мире» (1756), «Эмиль, или О воспитании» (1762), «Об общественном договоре, или Принципы государственного (публичного) права» (1762), «Проект конституции для Корсики» (1765), «Рассуждения об управлении Польшей» (1767). Основой понимания сущности государства и права Руссо является убежденность в том, что лучшее для человечества – его естественное состояние существования, идеальная «первоначальная простота», а реальные государство, право, общество – это позор, основанная на обмане и насилии. Учитывая это мыслитель ставил перед собой задачу рационального поиска путей строительства

<sup>63</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 134–135.

<sup>64</sup> Там же. С. 135.

<sup>65</sup> Там же. С. 135–136.

<sup>66</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 73–74.

«закономерной государства». Он подвергал сокрушительной критике современный ему порядок; сформулировал конструктивную теоретическую концепцию государства<sup>67</sup>.

Таким образом если Дидро и Гельвеции рассматривали просвещение, влияние общества как благо для человека, то другой известный французский ученый – **Жан Жак Руссо** (1712–1778) придерживался прямо противоположной точки зрения, утверждая, что общество портит человека, который от природы добр и честен, прививая ему отрицательные качества и привычки<sup>68</sup>.

Свои взгляды на психическую природу ребенка он изложил в известном произведении «Эмиль, или О воспитании». Интересно, что считавшийся в XVIII–XIX вв. одним из наиболее значительных теоретиков воспитания Руссо детей не любил и никогда не занимался воспитанием даже собственных отпрысков, предпочитая отдавать их сразу после рождения в приют. Тем не менее его заслугой можно считать то, что он привел в целостную картину все то, что к этому времени было известно о природе ребенка, о его развитии. Руссо исходил из теории «естественного человека» и, так же как Я. А. Коменский, писал о природосообразном характере обучения. Однако в отличие от Коменского Руссо говорил не о внешнем подражании природе, но о необходимости следовать естественному ходу развития внутренней природы самого ребенка, внутренней гармоничности и естественности в развитии человека. Таким образом, требование ученых исследовать индивидуальные особенности человека получило свое практическое обоснование, так как знание этих особенностей помогает взрослому строить обучение с учетом естественного психического развития данного ребенка.

Существуют не только индивидуальные, но и общие для всех людей закономерности психического развития, изменяющиеся на каждом возрастном этапе, подчеркивал Руссо. Исходя из этого он создал первую развернутую периодизацию психического развития, однако основание, по которому он разделял детство на периоды, и критерий периодизации были чисто умозрительными, не связанными с фактами и наблюдениями, но вытекающими из философских, теоретических взглядов самого Руссо<sup>69</sup>.

Первый период – от рождения до двух лет, – с точки зрения Руссо, надо посвятить физическому развитию ребенка. Он считал, что в это время у детей еще не развивается речь, и был противником ее раннего развития.

Второй период – от 2 до 12 лет – необходимо посвятить сенсорному развитию детей. Будучи сенсуалистом, Руссо считал, что развитие ощущений является основой будущего развития мышления. Поэтому он доказывал, что систематическое обучение должно начинаться после 12 лет, когда заканчивается «сон разума».

Целенаправленное обучение следует осуществлять в третий период – с 12 до 15 лет, когда ребенок может адекватно воспринять и усвоить предлагаемые знания. Однако эти знания должны быть связаны только с естественными и точными науками, а не с гуманитарными, так как моральное развитие, развитие чувств у детей происходит позже.

В четвертом периоде – от 15 лет до совершеннолетия – как раз и происходит развитие чувств у детей после накопления определенного жизненного опыта. Этот период Руссо называл «периодом бурь и страстей» и считал, что в это время крайне необходимо выработать у детей добрые чувства, добрые суждения и добрую волю.<sup>70</sup>

Ж. Руссо создал первую развернутую периодизацию психического развития, однако основание, по которому он разделял детство на периоды, и критерии периодизации были чисто умозрительными, не связанными с фактами и наблюдениями, но вытекающими из философских, теоретических взглядов самого Руссо. Тем не менее, система воспитания и представления о психическом развитии ребенка получила высокую оценку в науке.

---

<sup>67</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 360–362.

<sup>68</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 218–219.

<sup>69</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 219; Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 171–172.

<sup>70</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 219–220; Марцинковская Т.Д. История психологии. С. 148–149; Морозов А.В. История психологии. С. 98–99.

Позднее, в автобиографическом произведении «Исповедь» (изд. 1782–1789 гг.), Ж. Руссо, по собственным словам автора, «обнажил свою душу», чистосердечно признался во всех своих делах и промыслах<sup>71</sup>.

**РУССО** (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778) – французский мыслитель, представитель французского Просвещения, реформатор педагогики, писатель. Родился в семье часовщика, рано лишился матери. Отданный для обучения граверному ремеслу, не захотел этим заниматься и в 16 лет ушел из Женевы, скитался по стране, был бродячим музыкантом, лакеем, домашним учителем, переписчиком нот. Систематического образования не получил, но самостоятельно познакомился с философией. Писал работы по музыкальной эстетике, сочинял оперы, музыкальные комедии и романсы. В 1741 г. Руссо приехал в Париж, где познакомился с Д. Дидро, затем – с Д'Аламбером, П. Гольбахом, по приглашению Д. Дидро принял участие в создании «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751–1780), где вел отдел музыки и для которой написал ряд статей. В 1750 г. вышла работа Руссо «Рассуждения о науках и искусствах», которая привлекла к нему наибольшее общественное внимание. В этой работе Руссо пытался доказать, что развитие наук и искусств не способствует улучшению нравов, а ухудшает их. «Пышность наряда, – подчеркивает он, – может свидетельствовать о богатстве человека, но здоровый и сильный человек узнается по другим признакам, телесная сила скрывается не под златотканой одеждой придворного, а под грубым одеянием землепашца. Не менее чужды нарядности и добродетели, представляющие собою силу и крепость души». За эту работу, позднее, он получил премию Дижонской Академии. Затем вышли его «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755) и «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), где в форме художественного произведения, он выступил с политическими обличениями социального неравенства.

Его книга «Эмиль, или О воспитании» (1764) за религиозное вольнодумство была приговорена к сожжению, а сам он из-за преследования властей вынужден был покинуть Францию и перебраться в Швейцарию, однако на этом политические преследования не закончились. В это время творчество Руссо претерпевает значительные изменения, он порывает с просветителями, обостряется его полемика с Вольтером.

С 1766 г. по 1767 г. Руссо ищет прибежища в Англии по приглашению философа, и одно из крупнейших деятелей шотландского Просвещения Дэвида Юма, но затем снова возвращается во Францию. С 1770 г. он - в Париже. В это время он писал мемуары и вел достаточно уединенный образ жизни, зарабатывая на хлеб переписыванием нот. После смерти его прах, по решению Законодательного собрания, в 1791 г. был перенесен в Париж. Мировоззрение Руссо основывалось на агностицизме: он исключал возможность рационального познания сущностей материи и сознания из-за того, что разум ведет к заблуждению. Достоверно лишь то, что дано в чувственном познании, и существовать для человека означает, прежде всего, чувствовать. В основе идеи Руссо лежит врожденное чувство справедливости, конкретные эмоции являются ее отзвуком. Над эмоциями надстраиваются и благоразумие, и разум. Человек имеет смертное тело и бессмертную душу. Руссо был сторонник деизма – если бог не понимаем на уровне логики, он все же возможен как факт личного чувственного переживания: насущно необходимо живое участие бога в жизни человека. Свое религиозное миропонимание он описал в «Исповедании веры савойского vicария», вставленного в роман «Эмиль...». Руссо – один из теоретиков концепции «общественного договора», в соответствии с которым возникновение общества трактуется как акт передачи индивидом своих прав политическому организму. Утвердил новое литературное направление сентиментализма и возродил к жизни литературную традицию исповедей. Дал развернутую феноменологию отчуждения: в «Прогулках одинокого мечтателя» (1776) психологически очень точно описал эмоциональные состояния, присущие одиночеству. Благодаря всему этому привлек внимание к проблеме психологии переживаний и серьезно повлиял на экзистенциалистскую философию и психологию. Дал свое понимание роли искусства. Искусство, под которым Руссо понимал прежде всего аристократическое искусство, ведет к деградации общественных нравов, но если оно станет верным природе, будет воспроизводить жизнь во всей ее естественности, то сможет служить возрождению нравственности. Противопоставлял испорченности

<sup>71</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 99; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 259–278; Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 410–417.



и моральной развращенности «культурных» наций «простой и чистый» нрав народов, находящихся на патриархальных ступенях развития (отсюда его призыв «Назад, к природе!»). По своим педагогическим взглядам противостоял официальной педагогике, отвечавшей требованиям феодальной культуры. Исходил из постулата о том, что все дети появляются на свет без пороков, но общество, где царит произвол и неравенство, подавляет их лучшие устремления. В силу этого воспитание детей необходимо проводить вдали от общества, на лоне природы. Воспитание и *общение* детей с природой нужно, чтобы пробудить в них дремлющие до этого моральные *чувства*, прежде всего доброту. Исходя из сенсуалистической гносеологии, рекомендовал, чтобы ребенок шел к теоретическим знаниям от наглядных фактов действительности. Воспитатель же должен возможно полнее учитывать естественные склонности и способности детей.

***Взято из: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. – М., 2005. – Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. – С. 411–412.***

Жан Жак Руссо (1712–1778), пишет **Б. Рассел**, хотя и философ в том смысле, как это понималось под словом «философ» во Франции XVIII века, не был тем, что теперь было бы названо философом. Тем не менее, он оказал мощное влияние на философию, так же, как и на литературу, на вкусы, обычаи и политику.

Какое бы ни было наше мнение о его достоинствах как мыслителя, мы должны признать его огромное значение как социальной силы. Это значение проистекает главным образом из его призыва к сердцу и к тому, что в его время было названо «чувствительностью». Он является отцом движения романтизма, вдохновителем систем мышления, которые выводят не относящиеся к человеку факты из человеческих эмоций, и изобретателем политической философии псевдодемократической диктатуры, противопоставляемой традиционным абсолютным монархиям. Уже начиная с Руссо, те, кто рассматривали себя как реформаторов, разделились на две группы: тех, кто стал последователем Руссо, и тех, кто стал последователем Локка. Иногда они сотрудничали, и многие не видели несовместимости их взглядов. Но постепенно эта несовместимость стала совершенно очевидной. К настоящему времени Гитлер представляет результат руссоистских тенденций, а Рузвельт – локковских<sup>72</sup>.

Биография Руссо была изложена им самим в «Исповеди» чрезвычайно детально, но без рабской заботы об истине. Он наслаждался, представляя себя великим грешником, и иногда страдал преувеличением в этом отношении. Но имеется избыток посторонних свидетельств, что он был лишен всех обыкновенных добродетелей. Это не беспокоило его, поскольку он полагал, что имел теплое сердце, которое, однако, никогда не было для него помехой в его низких поступках против его лучших друзей. Я буду касаться его жизни лишь в той мере, в какой это необходимо для понимания его мыслей и его влияния.

Он родился в Женеве и получил воспитание как ортодоксальный кальвинист. Его отец, который был бедняком, сочетал профессии часового мастера и учителя танцев. Его мать умерла, когда он был ребенком, и его воспитала тетка. Он оставил школу двенадцати лет и был отдан на обучение различным ремеслам, но он ненавидел занятие ремеслом и в шестнадцать лет бежал из Женевы в Савойю. Не имея средств к существованию, Руссо пришел к католическому священнику и представился в качестве желающего быть обращенным. Формальное обращение состоялось в Турине в Институте для новообращенных. Процедура продолжалась девять дней. Руссо представляет мотивы своих действий совершенно корыстными: «Я не мог скрыть от самого себя, что святое дело, которое я собирался сделать, было, по существу, действием бандита». Но это было написано после того, как он возвратился к протестантизму, и есть основание полагать, что в течение нескольких лет он был искренне верующим католиком. В 1742 году Руссо торжественно провозгласил, что дом, в котором он жил, в 1730 году был чудесно спасен от огня молитвами епископа.

Возвратясь из института в Турине с двадцатью франками в кармане, он стал лакеем у знатной дамы по имени де Верцелли, которая умерла три месяца спустя. После ее смерти у него была найдена лента, принадлежавшая ей, которую он в действительности украл. Он

<sup>72</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 627.

утверждал, что ее ему дала некая горничная, которую он любил. Ему поверили, и она была наказана. Его оправдание странно: «Безнравственность никогда не была от меня дальше, чем в этот жестокий момент. И когда я обвинял бедную девушку – это противоречиво, но это действительно так, – моя привязанность к ней была причиной того, что я делал. Я вспомнил о ней и свалил свою вину на объект, который первым пришел мне на память». Это хороший пример того, как в этике Руссо чувствительность занимает место всех обыкновенных добродетелей<sup>73</sup>.

После этого инцидента к нему дружески относилась мадам де Варенс, обращенная, подобно ему, из протестантизма, – прелестная дама, которая получала пенсию от короля Савойи в знак признания ее заслуг перед религией. В течение девяти или десяти лет большую часть времени он провел в ее доме. Он называл ее «тапан» даже после того, как она стала его любовницей. Некоторое время он делил ее с доверенным слугой. Все жили в величайшей дружбе, и, когда доверенный слуга умер, Руссо испытывал горе, но утешал себя мыслью: «Хорошо, что, во всяком случае, я получу его платье».

В ранние годы его жизни были периоды, когда он жил, как бродяга, путешествуя пешком и имея самые ненадежные источники существования. В один из таких периодов у товарища, с которым он путешествовал, на улицах Лиона случился эпилептический припадок. Руссо воспользовался собравшейся толпой, чтобы покинуть своего товарища в самый разгар припадка. В другой раз он стал секретарем человека, которому представился как архимандрит, путешествующий к гробу Господнему. А однажды он имел дело с богатой дамой, изображая себя шотландским якобитом по имени Даддинг.

Однако в 1743 году с помощью знатной дамы он стал секретарем французского посланника в Венеции, пьяницы по имени Монтегю, который передоверил всю работу Руссо, но не заботился о том, чтобы платить ему жалованье. Руссо работал хорошо, и неизбежная ссора возникла не по его вине. Он прибыл в Париж, чтобы постараться добиться справедливости. Каждый допускал, что он прав, но в течение долгого времени ничего не делалось для восстановления справедливости. Раздражение этой волокитой настроило Руссо против существующей формы правления во Франции, хотя в конце концов он получил жалованье, которое причиталось ему<sup>74</sup>.

Приблизительно в это время (1745) он встретился с Терезой Левассер, которая была служанкой отеля в Париже. Он жил с ней до конца своей жизни (это не мешало ему заниматься другими делами). Он имел от нее пять детей, которых отдал в воспитательный дом. Никто не мог понять, что привлекало его в ней. Она была безобразна и невежественна. Она не умела ни читать, ни писать (он научил ее потом писать, но не читать). Она не знала названий месяцев и не умела считать деньги. Ее мать была жадной и скупой. Обе они использовали Руссо и его друзей в качестве источника дохода. Руссо утверждал (правдиво или нет), что у него никогда не было любви к Терезе. В последние годы она пила и бегала за конюхами. Вероятно, ему нравилось чувствовать, что он, несомненно, был выше ее в финансовом и интеллектуальном отношении и что она была полностью зависима от него. Он всегда чувствовал себя неуютно в обществе великих и искренне предпочитал простых людей: в этом отношении его демократическое чувство было вполне искренним. Хотя он никогда не вступал с ней в официальный брак, но обращался с ней почти как с женой, и все знатные дамы, которые находились с ним в дружеских отношениях, вынуждены были ее терпеть.

Его первый литературный успех пришел к нему довольно поздно. Дижонская академия объявила премию за лучшее сочинение на тему «Принесли ли науки и искусства пользу человечеству?» Руссо ответил отрицательно и получил премию (1750). Он утверждал, что науки, письменность и искусства являются худшими врагами морали и, создавая бедность, являются источниками рабства, ибо как могут быть опутаны цепями те, кто ходит нагим, подобно американским дикарям? Как можно ожидать, он за Спарту и против Афин. Он прочитал «Жизнеописания» Плутарха в возрасте семи лет, и они оказали очень сильное воздействие на него. Он особенно восхищался жизнью Ликурга. Подобно спартамцам, он принимает успех в войне как испытание достоинства. Тем не менее, он восхищается «благородным дикарем», которого искинутые европейцы могут победить в войне. Наука и добродетель, утверждает он,

<sup>73</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 627–628.

<sup>74</sup> Там же. С. 628–629.

несовместимы, и все науки имеют неблагородное происхождение. Астрономия проистекает из суеверий астрологии, красноречие – из честолюбия, геометрия – из скупости, физика – из тщеславного любопытства. И даже этика имеет своим источником человеческую спесь. Об образовании и об искусстве книгопечатания следует сожалеть. Все, что отличает цивилизованного человека от необученного варвара, есть зло<sup>75</sup>.

Получив премию и внезапно достигнув славы этим сочинением, Руссо начал жить в соответствии с принципами, изложенными в этом сочинении. Он усвоил простой образ жизни и продал свои часы, сказав, что ему больше не надо знать времени.

Идеи первого сочинения были разработаны во втором трактате – «Рассуждение о неравенстве» (1754), который не был премирован. Он утверждал, что «человек по натуре своей добр и только общество делает его плохим» – антитеза доктрине первородного греха и спасения в церкви. Подобно большинству политических теоретиков его века, он говорил о естественном состоянии, хотя отчасти гипотетическом, как о «положении, которое не существует больше, возможно, никогда не существовало, вероятно, никогда не будет существовать и о котором тем не менее необходимо иметь представление, для того чтобы правильно судить о нашем теперешнем состоянии». Естественный закон должен быть выведен из естественного состояния, но, поскольку нам не известно о естественном человеке, невозможно определить закон, первоначально предписанный или наилучшим образом подходящий ему. Все, что мы можем знать, – это то, что воля тех, кто подчинен ему, должна сознавать свою подчиненность, и это должно прямо вытекать из голоса природы. Он не возражает против естественного неравенства в отношении возраста, здоровья, ума и пр., но только против неравенства, возникающего из-за привилегий, дозволенных обычаем.

Происхождение гражданского общества и последующего социального неравенства следует искать в частной собственности: «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое», – и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества». Он утверждает далее, что заслуживающая сожаления революция вводит металлургию и земледелие. Зерно есть символ нашего несчастья. Европа – это наименее несчастный континент, потому что она имеет больше всех зерна и железа. Чтобы уничтожить зло, необходимо лишь отвергнуть цивилизацию, так как человек по природе добр и дикарь, когда он сыт, находится в мире со всей природой и является другом всех существ<sup>76</sup>.

Руссо послал это сочинение Вольтеру, который ответил (1775): «Я получил вашу новую книгу против рода человеческого и благодарен вам за нее. Не было еще случая, чтобы такие способности использовались для того, чтобы сделать всех нас глупыми. Каждый стремится, читая вашу книгу, ходить на четвереньках. Но, так как я утратил эту привычку за более чем шестьдесят лет, я чувствую, к несчастью, что не смогу приобрести ее вновь. Не могу я отправиться и на поиски дикарей Канады потому, что болезни, на которые я осужден, вызывают необходимость пользоваться услугами европейского хирурга, потому, что в тех местах продолжается война, и потому, что наш пример сделает дикарей почти такими же плохими, как мы сами».

Неудивительно, что Руссо и Вольтер в конце концов поссорились. Чудо в том, что они не поссорились раньше.

В 1754 году, когда он стал знаменитым, родной город вспомнил о нем и пригласил посетить его. Он принял приглашение, но, поскольку только кальвинисты могли быть гражданами Женевы, он вновь вернулся к своей старой вере. Для него уже стало обычаем говорить о себе как о женевском пуританине и республиканце, и после своего обращения он думал жить в Женеве. Он посвятил «Рассуждение о неравенстве» отцам города, но они не были довольны этим. Они не желали быть только равноправными обыкновенными горожанами. Их оппозиция не была единственным препятствием к жизни в Женеве. Кроме того, было другое, даже более серьезное, и оно заключалось в том, что приехал Вольтер, для того чтобы жить там. Вольтер был создателем пьес и энтузиастом театра, но Женеве по пуританским соображениям запретила все драматические представления. Когда Вольтер попытался добиться отмены запрещения, Руссо встал на сторону пуритан: дикари никогда не играют пьес; Платон не одобрял их;

<sup>75</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 629–630.

<sup>76</sup> Там же. С. 630.

католическая церковь отказывалась женить или хоронить актеров; Боссюэ называет драму «школой разврата». Случай для нападения на Вольтера был слишком хорош, чтобы его упустить, и Руссо сделал себя поборником аскетической добродетели<sup>77</sup>.

Это не было первым публичным разногласием этих двух знаменитых людей. Поводом для первого публичного разногласия было землетрясение в Лиссабоне (1755), о котором Вольтер написал поэму, где высказывал сомнение в том, что провидение правит миром. Руссо негодовал. Он комментировал: «Вольтер, по видимости, всегда веривший в Бога, в действительности никогда не верил ни во что, кроме дьявола, поскольку его лицемерный Бог есть преступное бытие, которое, согласно ему, находит всю свою радость в том, чтобы причинять зло. Абсурдность этой доктрины особенно возмущает в человеке, который одарен всяческими благами и который с высоты своего собственного счастья стремится вселить в своих близких отчаяние путем жестокого и ужасающего изображения серьезных бедствий, от которых он сам свободен».

Руссо, со своей стороны, не видит основания для таких волнений по поводу землетрясения. Это очень хорошо, что некоторое количество людей должно быть убитыми теперь и в будущем. Кроме того, жители Лиссабона пострадали потому, что они жили в семиэтажных домах. Если бы они были рассеяны в лесах, как это следовало бы людям, то они не пострадали бы.

Вопросы теологии землетрясений и морали сценических игр вызвали жестокую вражду между Вольтером и Руссо, в которой все философы приняли чью-либо сторону. Вольтер смотрел на Руссо, как на злого сумасшедшего: Руссо говорил о Вольтере, что это «трубадур бесчестья, прекрасный ум и низкая душа»<sup>78</sup>.

**8. Пьер Кабанис (1757–1808)** – знаменитый французский врач и философ, считал медицину главным средством совершенствования человеческого рода, говорил, что, воздействуя на тело, можно добиться и изменения духа.

Кабанис дополнил исследования Ламетри и Дидро о взаимосвязи психики и телесной организации человека, выдвинув идею о трех уровнях психической регуляции поведения. Изучая по заданию Конвента вопрос о возможности применения гильотины при казнях, он пришел к выводу о том, что после отсечения головы никакие ощущения возникнуть не могут. Те же движения, которые наблюдаются в этот момент, являются чисто рефлекторными. Таким образом, в **регуляции деятельности выделяются сознательный, полусознательный и рефлекторный уровни**. У каждого из них имеется своя система органов регуляции, и все они взаимосвязаны. Если по каким-то причинам (травма, патология) невозможно обеспечить регуляцию на данном уровне, его функции на себя берет более низкий.

**В своих работах Кабанис также доказывал, что ощущения связаны с мозгом, который синтезирует их, образуя мысли, идеи.** При этом данные органов чувств соединяются не только с корой мозга, но и с двигательной активностью тела. В связи с этим Кабанис поставил вопрос о применимости способов объяснения деятельности элементарных уровней к более высоким. Предваряя положения вульгарного материализма, Кабанис также писал о том, что следует рассматривать «мозг как особый орган, специально предназначенный для производства мысли, так же как желудок предназначен для пищеварения...» Таким образом, сознание в его концепции не уступало по степени реальности другим функциям организма, хотя он подчеркивал нематериальность мысли, которая объективируется во внешнем плане словом и жестом. Слабость его позиции была связана не с материализацией самой мысли (как позднее в вульгарном материализме), а с отчуждением мысли от ее объекта, т. е. его интересовал акт мышления не как процесс отражения, переработки и обобщения данных о внешних объектах, о мире, а как процесс внутримозговой механики. Это и привело Кабаниса к физиологизации сознания, отрицанию собственно психологической сущности интеллекта<sup>79</sup>.

Главное внимание, пишет **В.В. Константинов**, обращалось на «физиологическое изучение» человека. Он разделял идею об эволюции природы и природном развитии человека.

<sup>77</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 630–631.

<sup>78</sup> Там же. С. 631.

<sup>79</sup> См.: Марцинковская Т.Д. История психологии: учебник. М., 2006. С. 140–150.

В теории познания К. утверждал, что все понятия являются результатом ощущений и что без чувствительности человек не мог бы составить представлений об окружающем мире и осознать свое собственное существование.

Обсуждая вопрос о природе мышления, Кабанис предложил следующую формулу: «Чтобы получить правильную идею о действиях, результатом которых является мысль, мы должны рассматривать мозг как особый орган, специально предназначенный для ее производства, так же как желудок и кишки предназначены для пищеварения, печень – для очищения желчи, слюнные железы – для изготовления слюны. Впечатления, достигающие мозга, приводят его в деятельное состояние, подобно тому как пищевые продукты, попадая в желудок, вызывают выделение в достаточном количестве желудочного сока и движения, благоприятствующие их растворению»<sup>80</sup>.

Эта формула ознаменовала новый шаг в естественнонаучном объяснении сознания. **Впервые однозначно утверждалось**, что сознание не есть локализованное в мозгу духовное начало субстанциального или феноменального характера, а функция этого телесного органа, не уступающая по степени реальности и телесности другим функциям организма.

Общей у этой функции с другими является, по Кабанису, принципиальная схема переработки поступающего извне материала в новые продукты. Процесс мышления осуществляется следующим образом. «Впечатления достигают мозга посредством нервов: в то время они еще изолированы и бессвязны. Мозг приходит в активное состояние; он начинает действовать: и вскоре обращает их в идеи, которые получают внешнее выражение в языке мимики и жестов или в знаках слов и письма». Противники материализма, игнорируя позитивное содержание естественнонаучных трудов Кабаниса, приписали ему вульгарно-материалистическую идею о том, что мозг выделяет мысль, как печень желчь. Это было искажением его позиции, согласно которой внешним продуктом мозговой работы является объективация мысли в слове и жесте.

Нравственные побуждения человека формируются под влиянием возраста, пола, темперамента, климата и условий жизни. Одним из главных средств совершенствования человеческого рода Кабанис считал медицину, поскольку она способна, воздействуя на тело человека, добиваться изменения и его духа. В нравственной природе человека он видел основу общественной жизни<sup>81</sup>.

**КАБАНИС** (Cabanis) Пьер Жан Жорж (1757–1808) – французский врач и философ материалистической ориентации. Был непосредственным участником Великой французской революции. Конвент поручил ему выяснить, причиняет ли нож гильотины физические страдания. Сознательные ощущения после отсечения головы невозможны. Этот вывод базировался на выдвинутом Кабанисом представлении о трех уровнях поведения: рефлекторном, полусознательном и сознательном. Для каждого имеется своя система органов. Преимущество между ними выражена в том, что низшие центры при отпадении высших способны к самостоятельной активности. Кабанис опирался на методологические принципы, выработанные предшествующим поколением материалистов. Прежде всего, он был непоколебимо уверен в том, что сознание и тело нераздельны и, стало быть, влияние психического (морального) на организм не может означать ничего иного, кроме влияния мозговой системы как органа мысли и воли на другие органы. Соединение учения об ощущениях как первоэлементах ума с физиологическим представлением о чувственном раздражении как первоэлементе рефлекторной мышечной реакции было вторым важным принципом. Чувствительность, из которой, согласно ставшему к тому времени общепринятым убеждению, синтезируются все человеческие идеи, соединялась не только с мозгом, но и с ответной двигательной активностью тела. В соответствии же с теорией уровней возникал вопрос о применимости способа объяснения, принятого для элементарных уровней к высшему. Обсуждая вопрос о природе мышления, Кабанис предложил следующую формулировку: чтобы получить правильную идею о действиях, результатом которых является мысль, мы должны рассматривать мозг как особый орган, специально предназначенный для ее производства, так как желудок и кишки предназначены для пищеварения, печень – для очищения желчи, слюнные железы – для изготовления слюны. Впечатления, достигающие мозга,

<sup>80</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 223.

<sup>81</sup> См.: Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 223–224; См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 93–94.

приводят его в деятельное состояние, подобно тому как пищевые продукты, попадая в желудок, вызывают выделение в достаточном количестве желудочного сока и движения, благоприятствующие их растворению. Эта формула ознаменовала новый шаг в естественнонаучном объяснении сознания. Впервые однозначно утверждалось, что сознание не есть локализованное в мозгу духовное начало субстанционального или феноменального характера, а функция этого телесного органа, не уступающая по степени реальности и телесности другим функциям организма. Общей у этой функции с другими стала, по Кабанису, принципиальная схема переработки поступающего извне материала в новые продукты. Процесс мышления осуществляется следующим образом.

Впечатления достигают мозга посредством нервов; в то время они еще изолированы и бессвязны. Мозг приходит в активное состояние; он начинает действовать... и вскоре обращает их в идеи, которые получают внешнее выражение в языке мимики и жестов или в знаках слов и письма. Вход и выход этой системы доступны объективному наблюдению. Но что представляет собой внутренний процесс? Могут сказать: разве нам известны органические движения, посредством которых осуществляются функции мозга? Но и действия, посредством которых нервы желудка определяют различные операции, из которых состоит пищеварение... не менее скрыты от нашего исследования. Следовательно, речь идет о том, что между начальной и конечной фазой процесса мышления, также как и процесса пищеварения, лежит неизвестный нервный процесс. И в этом общем виде схема Кабаниса была важным приобретением детерминистической психофизиологии. Противники материализма, игнорируя позитивное содержание естественнонаучных трудов Кабаниса, приписали ему вульгарно материалистическую идею о том, что мозг выделяет мысль, как печень – желчь. Это было искажением его позиции, согласно которой внешним продуктом мозговой работы является объективизация мысли в слове и жесте. Слабость позиции Кабаниса была обусловлена тем, что он обособлял идейный продукт не от мозга (представляя его якобы как выделяемое, секрет), а от объекта. Без познавательной и действенной связи с объектом психическое невозможно ни на одном уровне. Относя переработку идей за счет внутримозговой механики, Кабанис становился на путь физиологизации не только индивидуального, но и общественного сознания.

*Взято из: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. – М., 2005. – Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. – С. 199–200.*

Дальнейшее углубление механизма в трактовке психики, отмечает **А.В. Морозов**, произошло у последнего представителя французского материализма эпохи Просвещения **Пьера Жана Жоржа Кабаниса** (1757–1808 гг.).

В своем труде «Отношения между физической и нравственной природой человека» он поставил задачу «разоблачить тайны человеческой природы» путем обращения к физиологическим основаниям для объяснения способностей, характера, нравов людей и народов и пришел к следующему выводу: «Чтобы составить себе точное понятие об отношениях, результатом которых является мысль, следует рассмотреть головной мозг как отдельный орган, предназначенный исключительно для ее производства, подобно тому, как желудок и кишки совершают пищеварение, печень вырабатывает желчь, окологлазничная, подчелюстная и подъязычная железы отделяют слюну.

Впечатления, дойдя до мозга, возбуждают в нем деятельность, подобно тому, как пища, попадая в желудок, вызывает в нем более обильное выделение пищеварительного сока и движения, способствующие ее растворению. Отправление первого состоит в сознании каждого отдельного впечатления, в выражении его знаком, в сочетании различных впечатлений, в сравнении их между собой, в составлении суждений, подобно тому, как отправления второго состоят в действии на питательные вещества, вызывание его к деятельности, в растворении их, в уподоблении соков нашей природе... головной мозг в некотором смысле переваривает впечатления... он органически выделяет мысль»<sup>82</sup>.

Эти идеи сделали Кабаниса предшественником вульгарного материализма XIX в.

---

<sup>82</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 93–94.

### **Основные психологически значимые идеи Кабаниса:**

- на основе изучения физиологии человека делает вывод о том, что мысль выделяется мозгом так же, как желчь печенью;
- головной мозг «переваривает» поступающие в него «впечатления», производит идеи, которые внешне выражаются в словах, мимике и жестах. Впоследствии этот подход был назван вульгарным материализмом;
- изучая строение человеческого организма, можно понять строение человеческого общества;
- выделял три уровня поведения: рефлекторное, полусознательное и сознательное;
- если орган сознания отсечен, то и страданий нет (когда французский Конвент поручил Кабанису выяснить, не приносит ли нож гильотины страдание, он пришел к отрицательному выводу: движения обезглавленного тела носят рефлекторный характер);
- в конце жизни признал самостоятельное существование души<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления. М., 2006. С. 75.

## Т Е М А 9. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

### *Учебные вопросы:*

1. Х. Вольф: разделение эмпирической и рациональной психологии. Психологический параллелизм.
2. Теория познания И. Канта. Психология как наука о сознании. Трихотомия души (сознания). Проблема воли. Категорический нравственный императив.
3. Проблемы психологии в диалектике субъективного духа Г.В. Ф. Гегеля. «Феноменология духа».
4. Психологические идеи в антропологической философии Л. Фейербаха.
5. Психологические идеи в философском наследии И.Г. Фихте и Ф.В.И. Шеллинга.
6. Психологическое учение И.Ф. Гербарта. Ассоциация представлений.
7. Человек в мире воли и этика А. Шопенгауэра.

**1.** Эпоха Просвещения в **Германии** была представлена по большей части литераторами – И.В. Гете, Г.Э. Лессингом, Ф. Шиллером, И.Г. Гердером – и немногими философами, такими как Х. Вольф и И. Гербарт, которые по взглядам были близки идеологии просветителей Франции и Англии. Вместе с тем, в это же время над своими философскими системами работали И. Кант и Г. В. Ф. Гегель, чья классическая философия содержательно вышла за пределы этой эпохи, но по временному признаку относится к ней. Ключевым признаком немецкой философии эпохи Просвещения является рациональность, выбор разума из всех прочих выборов, именно разум должен занять центральное место в мире и философии<sup>1</sup>.

**Христиан Вольф** (нем. Christian Freiherr von Wolff, 1679–1754) – немецкий философ, математик. Христиан Вольф родился в Бреслау (ныне Вроцлав) в обедневшей дворянской семье. Начальное образование он получил в лютеранской школе родного города. В 1699 г. он поступил в Йен-ский университет, где изучал математику, физику и теологию. В 1703 г. защитил докторскую диссертацию «Универсальная практическая философия, написанная математическим способом» в Лейпцигском университете. После этого по году преподавал в университетах Гданьска, Веймара и Гессена. В 1707 г. по рекомендации Лейбница Вольф становится профессором Галльского университета (Саксония). Его лекции по физике и математике пользовались у студентов большой популярностью. В 1711 г. при финансовой поддержке Лейбница Вольф избирается членом Берлинской Академии наук. В 1723 г. Вольф был изгнан из университета королем Фридрихом I по наветам университетской общественности, которая была против провозглашаемого Вольфом отделения моральной философии от религии. Вольф уехал в Марбургский университет (земля Гессен), где преподавал до 1740 г. В этот период у него учились М. В. Ломоносов и Д. И. Виноградов, впоследствии известные русские ученые. В 1740 г. король Пруссии Фридрих II Великий пригласил Вольфа преподавать в Галльский университет, где в 1743 г. Вольф был избран ректором университета и оставался на этом посту до конца жизни. Он был членом Берлинской, Парижской, Петербургской Академий наук и Лондонского Королевского общества.

**Основные труды:** «Разумные мысли о Боге, мире и человеке» (1720), «Разумные мысли об общественной жизни человека» (1721), «Онтология» (1730), «Космология ; (1731), «Эмпирическая психология» (1732), «Рациональная психология» (1734), «Натуральная философия» (1736), «Законы природы» (1740–1748), «Моральная философия» (1750–1754)<sup>2</sup>. Х Вольф был первым, кто ввел различия теоритического и эмпирического прикладного знания.

<sup>1</sup> См.: Морозов А.В. История психологии: учебное пособие для вузов. М., 2003. С. 108–118; Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 136.

<sup>2</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 136–137; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 225; Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 115–119.



**Философское учение.** Важным достижением для немецкой философии было то, что многие труды Вольф писал на немецком языке, чем, по его мнению и мнению других философов, развивал немецкую философскую мысль, так как считал, что логика языка и логика мышления связаны между собой, кроме того, это способствовало распространению его философской системы в широкой аудитории.

Христиан Вольф известен систематизацией и классификаций научного знания. В основание всех наук он положил логику как пропедевтический курс, базовый для формирования научного мышления. В этом смысле он следует декартовскому рационалистическому принципу приоритетности мышления по отношению к опыту в контексте получения научного знания. Во главу своей системы наук он ставил философию как науку возможности, т.е. знания обо всех вероятных вещах, способах и причинах их появления.

#### Классификация наук Х. Вольфа

Разделы наук	Отдельные науки	Предмет частных наук
Философия (метафизика)	Онтология	Бытие и мышление
	Психология	Душа
	Рациональная космология	Физический мир
	Естественная теология	Бог
Теоретические науки как прикладная часть философии	Физика	Общие свойства и законы пространственно-временного мира
	Механика	Общие связи и движение тел
	Телеология	Действующие и целевые причины вещей, их связи и движения
	Практическая философия (этика, политика и экономика)	Принципы и законы общественной жизни людей, основанные на естественном праве
Эмпирические науки как прикладная часть философия	Частные естественные науки (астрономия, геология, ботаника, биология, физиология и др.)	Науки о частных явлениях природы
	Частные общественные науки	Конкретные правила и способы ведения хозяйственной, правовой и моральной жизни

**Психологическое учение.** Благодаря выходу в свет работ Вольфа «Рациональная психология» и «Эмпирическая психология» термин «психология» прочно закрепился за областью знаний о душе и сознании. В основании психологических идей Вольфа лежит понимание активного сознания как основы психической жизни человека и его способности к познанию себя и других вещей, а также способности сознания выделять себя среди других вещей мира. Ему принадлежит **теория двух способностей души:** познания и желания. В способностях души отражены два основных психических процесса: мышление и воля. Вольф выделяет основные функции сознания: перцепция, апперцепция и познание<sup>3</sup>.

*Рациональная психология* – это наука о тех вещах, которые возможны благодаря человеческой душе, т.е. ее способностям отражать и осознавать. Вольф предполагает, что сознание имеет структуру и закономерности, которые могут быть познаны благодаря эмпирическому содержанию нашего сознания.

*Эмпирическая психология* Вольфа пронизана идеями, близкими ассоцианизму, в которых он пытается связать деятельность психических процессов с воздействиями внешнего мира и работой нервной системы и головного мозга.

По **Х. Вольфу**, эмпирическая психология занимается фактами внутреннего опыта и непосредственно вытекающими из них последствиями. Рациональная психология

<sup>3</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 137–138.

отыскивает – большей частью дедуктивным путем – основание для всего, доступного опыту, в сущности, и природе души. Такое разъединение могло бы привести к выяснению разницы между описанием и объяснением. Однако на практике, в своем историческом влиянии оно стало поводом к уравнению в правах спекуляции и опыта. Уже в первых положениях психологии Вольфа мы находим их смешение. Душа определяется как та простая вещь, «которая сознает самое себя и другие вещи вне себя», и это означает, что стремление к деятельности (таков факт опыта) в простой вещи (это умозрение) порождает множественность содержаний. Далее Вольф называет в качестве основной силы души *vis repraesentativa*, подразумевая активность или, точнее, объединяющую силу сознания, которая как таковая остается всегда неизменной и меняет только свои предметы<sup>4</sup>.

Многие сформулированные им закономерности восприятия нашли продолжение в **психологической науке**. Например, вытеснение образов восприятия более сильными ощущениями вызывало поначалу саркастические реакции и эксперименты со стороны французских ученых, но впоследствии З. Фрейд актуализировал проблему вытеснения информации уже с точки зрения психоаналитической концепции, и благодаря этому феномен вытеснения прочно вошел в психологическую науку. К другому виду взаимодействия образов представлений Вольф отнес восстановление целого по его части, что экспериментально будет доказано в гештальт-теории. Интересна у Вольфа теория памяти, которую он определяет не как способность к сохранению и воспроизведению информации, а как способность к осознанию той или иной информации, как отнесенной к прошлому. Таким образом, при вторичном восприятии информации актуализируется, то, что было связано с ней в прошлом. Вольф также дает практические советы по улучшению работы памяти, в частности, регулярное повторение способствует закреплению в памяти необходимой информации. Вольф также обращается к проблеме внимания, определяя его как способность к сосредоточению на одном из множества воспринимаемых явлений. Память и внимание, подчеркивает Вольф, имеют возможность быть количественно исчисляемыми, что говорит о возможности и желательности психометрии. Впоследствии этот тезис, как и многое в учении Вольфа, будет опровергнут И. Кантом, что отодвинет появление измерительных процедур в психологии на столетие<sup>5</sup>.

Впоследствии некоторые психологические взгляды Х. Вольфа найдут отражение в концепциях И. Канта, И. Гербарта и других.

Считается, отмечают **С.В. Сарычев** и **И.Н. Логвинов**, что Вольф систематизировал и популяризировал идеи Лейбница. Подобно Лейбницу, Вольф придерживался параллелизма в решении психофизической проблемы, наделял душу спонтанной активностью и лишал знания о теле какой бы то ни было объяснительной ценности.

**Система Вольфа** была компромиссом между эмпирическими и рационалистическими идеями в психологии. Этот компромисс выразился уже в разделении Х. Вольфом психологии на две науки: эмпирическую («Эмпирическая психология», 1732) и рациональную («Рациональная психология», 1734). Именно после этих книг широкое распространение получило слово «психология» применительно к изучению душевной жизни человека.

В эмпирической психологии Вольфа проявилась тенденция XVIII столетия к изучению фактов о жизни души вместо утомительных схоластических споров о существовании души. Однако эмпирия Вольфа была очень скудна. Вольф смутно указал на возможность измерения в психологии. Величину удовольствия можно измерять осознаваемым нами совершенством, а величину внимания – продолжительностью аргументации, которую мы в состоянии проследить. Однако дальнейшие шаги в этом направлении были подавлены отрицательным отношением к ним И. Канта. Предметом рациональной психологии были спекулятивные рассуждения о сущности, месте пребывания, свободе и бессмертии души.

Именно в рациональной психологии Х. Вольф выдвинул теорию способностей, продолжив различение в душе познавательных и желательных способностей, которое проводилось в средние века. Желательные способности объявлялись производными от

<sup>4</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 117.

<sup>5</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 138–139.

познавательных. Из познавательного акта сначала возникает удовольствие (или страдание), потом суждение о достоинстве объекта и, наконец, аппетит – стремление к объекту. Оно возникает из сознания его доброкачественности (или отвращения от объекта, в котором мы открываем зло). Более сильные проявления чувственного аппетита назывались аффектами<sup>6</sup>.



В «**Психологическом лексиконе**» содержится материал о Х. Вольфе, подготовленный А.И. Лапкиной и Т.Д. Марцинковской, где указано, что<sup>7</sup>:

«**ВОЛЬФ (Wolff) Христиан** (1679–1754) – немецкий психолог и философ, представитель рационалистической психологии, автор теории о психологии способностей. Изучив в Йене математику, философию и богословие, В. получил право преподавания в Лейпцигском университете (1703). При поддержке Г.В. Лейбница в 1706 г. получил должность профессора по кафедре математики в Галле. Его лекции, которые затрагивали не только математику, но и философские проблемы, имели большой успех. Эта популярность, а также рационалистическая, антисхоластическая направленность лекций привела к увольнению В. из ун-та. Он находит прибежище в Марбурге, однако после восхождения на престол Фридриха Великого по его приглашению возвращается к профессорской деятельности в Галле. В. является автором теории, получившей название «психология способностей». Позитивная роль этой теории обусловлена тем, что господствовавшей до того времени в умственной жизни Германии схоластике и мистике был противопоставлен рационалистический взгляд на мир и психические качества человека. В. принадлежит также большая заслуга в разработке немецкой психологической терминологии, заменившей прежнюю, латинскую. Само слово «**психология**», предложенное в 1590 году немецким ученым **Гокле-ниусом**, стало в Европе общеизвестным после выхода книг В. «Эмпирическая психология» (1732) и «Рациональная психология» (1734). На долю первой относилось описание фактов, наблюдение за явлениями. Перед рациональной же психологией была поставлена задача

<sup>6</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 129–131.

<sup>7</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 106–108.

дедуктивно выводить явление из сущности и природы души. В качестве объяснительной основы выдвигалось понятие о способности. С ним соединялась идея спонтанной активности души. Главной силой считалась способность представления, выступающая в виде познания и желания. Душа развивает заложенное в ней образы вещей: смутные – на уровне чувственного познания, ясные и отчетливые – на уровне разума. С каждым представлением, считал В., сопряжено стремление. Если с представлением объекта связывается мысль об удовольствии, душа стремится удержать это представление. При мысли о неудовольствии возникает противоположное стремление. В. с большой педантичностью описал различные классы психических явлений, разделив их на иерархически расположенные группы. Возник своеобразный «анатомический театр человеческой души» – для каждой из групп предполагалась соответствующая способность как ее причина и основание.

В психологической концепции, представленной учением о способностях, отразились достижения западноевропейской психологии, связанные со стремлением построить эмпирическую психологию, подобную экспериментальной физике, найти физиологическое основание для всех психических процессов. В; полагал, что мозговые процессы, коррелирующие с представлениями, порождают мышечные движения, которым соответствуют желания и волевые импульсы. В одном ряду, таким образом, как бы выстраивается нигде не прерывающаяся цепь физических событий, а в другом – психических. Оба ряда неразрывно связаны между собой. Этот принцип параллелизма был выдвинут Лейбницем, преемником которого считал себя В. Однако Лейбниц в соотношении души и тела видел лишь частный случай соотношения монад во вселенной, В. же соотносил психические и физические процессы внутри самой монады. Тем самым душа-монада отделялась от вселенной и получала в качестве коррелята уже не безграничное многообразие мира, а единичное тело. Так психофизическая проблема (вопрос об отношении психических явлений к природе в целом) была превращена В. в психофизиологическую (вопрос об отношении психических явлений к мозгу). Однако главным объектом критики стало в дальнейшем учение В. о способностях. Он возводил его к учению Аристотеля о потенциальном и актуальном. Но у Аристотеля актуализация способностей была связана с усвоением внешних по отношению к этой способности объектов, от которых она неотделима. У В. же представления об объектах суть самопорождения нематериальной сущности. Будучи отделена от реального взаимодействия организма с объектом, способность неизбежно становится самостоятельной, ничем не обусловленной силой. Из научного понятия она превращается в мифологического деятеля. Но отвергая понятие о способностях, которое было подвергнуто решительной критике Гербартом, немецкая психология оставляла в неприкосновенности другую идею В. – о спонтанной активности души, порождающей в силу собственных творческих потенций весь мир представлений и стремлений. Идея психической причинности перешла от Лейбница через В., Канта и Гербарта к Вундту, писавшему об апперцептивной активности души, являющейся основой высших психических функций».

#### **Основные идеи и научные открытия Вольфа:**

- использовал в своих трудах термин «психология», который благодаря ему получил распространение в Европе;
- выделял два вида психологии: эмпирическую и рациональную; эмпирическая психология должна заниматься описанием фактов, полученных на основе наблюдения за явлениями; рациональная психология призвана на основе дедукции выводить явления из сущности души;
- причиной психических явлений считал способности; именно способность является причиной психической активности;
- главная способность – это способность представления, которая обуславливает познавательные способности, а те, в свою очередь, обуславливают желательные способности (так, познание вызывает удовольствие, затем суждение об объекте и, наконец, стремление к нему);
- высказал мысль о возможности измерения в психологии; так, например, величину внимания можно измерить продолжительностью аргументации, воспринимаемой человеком»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 76.

**2. Иммануил Кант** (нем. Immanuel Kant, 1724–1804) – немецкий философ, представитель немецкой классической философии. Иммануил Кант родился в Кенигсберге в небогатой семье ремесленника Иоганна Георга Канта и был четвертым из девяти детей. По совету и на деньги пастора местного прихода, рано заметившего одаренность мальчика, Иммануила отдали в гимназию «Фридрихс-Коллегиум». После ее окончания в 1740 г. Кант поступает в Кенигсбергский университет, но закончить ему его не удается из-за финансовых трудностей, постигших семью после смерти отца. С этого времени в течение 10 лет он работает домашним учителем в окрестностях Кенигсберга. В 1755 г. он заканчивает обучение в университете и защищает сразу несколько диссертаций, что позволяет ему преподавать в Кенигсбергском университете. Следует отметить, что лекции Канта пользовались большой популярностью. В течение сорока лет он читал в университете различные дисциплины, но научной деятельностью продолжал заниматься до 1803 г.

Кант известен педантичностью и строгим распорядком дня, что позволило ему при слабом здоровье дожить до преклонных лет<sup>9</sup>.

**Основные труды:** «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Новая теория движения и покоя» (1758), «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762), «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770), «О различных человеческих расах» (1775), «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798).

Иммануил Кант, пишет **И.С. Нарский**, родился в прусском королевстве в 1724 г. в Кенигсберге, где и провел почти всю свою жизнь. Он был сыном скромного седельного мастера, окончил гимназию, а в 1745 г. – местный университет, где большое влияние на него оказал вольфианец и ньютонианец М. Кнутцен. Затем он 9 лет работал домашним учителем в разных городах Восточной Пруссии.

В 1755 г. Кант в качестве приват-доцента начал в Кенигсбергском университете чтение лекций по метафизике и многим естественнонаучным предметам, вплоть до физической географии и минералогии. Не имея постоянного содержания, он терпел горькую нужду, в 1765 г. был вынужден согласиться на очень скромную, должность помощника библиотекаря при кенигсбергском королевском замке. Попытки его получить профессию все это время оставались тщетными, и только в возрасте 46 лет (это был 1770 год, которым датируют < начало «критического» периода в философской биографии Канта) он получил, наконец, профессорскую кафедру логики и метафизики (позднее он был деканом факультета и дважды ректором университета)<sup>10</sup>.

К этому времени сложился однообразный, но – до мелочей продуманный распорядок жизни Канта, который был направлен им на то, чтобы укрепить слабое от рождения здоровье и полностью направить все силы на научную деятельность. Только иногда его отвлекали от книг крупные политические события: война американцев за независимость, которой он, симпатизировал, и взятие Бастилии восставшими парижанами. В 1794 г. Кант был избран в члены Российской Академии наук и ответил благодарственным письмом. Существенные рубежи в жизни Канта обозначены в меньшей степени внешними событиями и в большей – переломными моментами внутренней эволюции его творчества. Один из этих моментов уже отмечен выше – это 1770 г., начало «критического» периода его философии. В 1781 г. в Риге вышла в свет «Критика чистого разума» – главный гносеологический труд Канта (второе издание – в 1786 г.). – Ему было в это время 5,7 лет. К 1783 г. относится публикация им краткого изложения этого труда, вышедшего в свет под названием «Пролегомены ко всякой будущей метафизике...», причем некоторые вошедшие сюда разъяснения перекочевали затем во второе издание «Критики чистого разума». В 1788 г. появляется «Критика практического разума», содержащая его этическое учение, которое получило дальнейшее развитие в «Метафизике нравов» (1797). Третья,

<sup>9</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 139.

<sup>10</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 15.

завершающая часть философской системы Канта, его «Критика способности суждения», рассматривающая философию природы и искусства, была напечатана в 1790 г.<sup>11</sup>

В 1793 г. Кант, обойдя цензуру, напечатал в Кенигсберге главу из трактата «Религия в пределах только разума», направленного против ортодоксальной религии. Затем вышла в свет и вся книга, что вызвало протесты церковников, а в Берлине он опубликовал статью «Конец всего сущего», в которой он обошелся с христианской догматикой еще более непочтительно, высмеяв сказку о страшном суде и иронизируя над идеей посмертного наказания за грехи. Указывает он и на абсурдность сосуществования в христианской вере двух несовместимых измерений – времени и вневременной вечности.

Король Фридрих Вильгельм II сделал Канту выговор за «унижение» им христианства и потребовал от него обещания по вопросам религии публично больше не выступать. После смерти этого короля Кант счел себя от данного обязательства свободным и в работе «Спор факультетов» (1798) снова возвратился к очень вольному истолкованию Библии, отвергая догму божественного откровения и настаивая на том, что так называемое «священное писание» следует считать «сплошной аллегорией». Кант убежден в том, что «разум должен быть вправе говорить публично» и никакие запреты правительства не могут отнять у него это право, хотя подданные обязаны это приказание исполнить, коль скоро они себя таковыми считают<sup>12</sup>.

Только в последнем десятилетии XVIII в. Кант приобрел довольно широкую известность. В 1797 г. Кант, 1 чувствуя наступление старости, оставил преподавательскую деятельность, но продолжал свои философские исследования. «Opus postumum», изданный только в 80-х годах XIX в., обнаруживает нарастание внутренней несогласованности, раздвоенности мышления Канта. Спустя семь лет, в 1804 г., он умер. Могила Канта с портиком над ней, так называемая Stoa Kantiana, бережно сохраняется ныне в Калининграде советскими людьми, торжественно отметившими в 1974 г. 250-летие со дня рождения великого философа. В Калининградском университете создан научный кабинет-музей Канта. Литература о Канте огромна, а с 1896 г. издается специальный журнал «Kant-Studien»<sup>13</sup>.

**Философское учение.** Научное творчество Канта можно описать его выражением: «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 мне». Первая половина его творчества (докритический период) посвящена проблемам космологии, математики, биологии. Кант – автор теории происхождения Солнечной системы из газовой туманности, которая до сих пор не опровергнута. В докритический период Канта также занимали вопросы приливов и отливов на Земле, естественного происхождения рас и классификации биологических организмов. С 1770 г. Кант пересмотрел свои научные взгляды и обратился к проблемам онтологии гносеологии, морали и эстетики. Именно с изменением направления научной мысли связывается начало критического периода в его творчестве, когда появились его три известные «Критики». Следует отметить, что термин «критика» употреблялся Кантом в значении «анализ, всестороннее рассмотрение». Исходя из теории способностей души, предложенной Вольфом, способности к познанию и способности желания, Кант пишет первые две критики – «Критику чистого разума», посвященную проблемам познания, и «Критику практического разума» о проблеме воли и морального выбора<sup>14</sup>.

**Теория познания** исходит из положения, что мир как ноумен (вещь в себе или вещь для себя) не познаваем, поскольку человеческому разуму не дано проникнуть в сущность вещей, при этом мир как феномен (вещь, данная для познания), явленный человеку, возможен для познания. Так Кант решает проблему противостояния рационалистического и эмпирического способов познания. Кант утверждал возможности как априорного (доопытного), так и апостериорного (опытного) познания. Причем для априорного познания характерны аналитические суждения, а синтетические суждения соответствуют как

<sup>11</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 15–16.

<sup>12</sup> Там же. С. 16.

<sup>13</sup> Там же. С. 16–17.

<sup>14</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 139–140.

априорному (математика, естествознание), так и апостериорному знанию. Под опытом Кант понимает соединение феноменологии мира с активным сознанием познающего. В восприятии мир предстает нам в двух априорных формах – времени и пространстве, иных измерений для явлений в мире не существует. Чувственный опыт на уровне рассудка синтезируется априорными категориями, упорядочивающими его и раскрывающими связи и отношения между явлениями опыта. Кант выделяет **четыре группы категорий по три в каждой группе**: количества (единство, множество, цельность); качества (реальность, отрицание, ограничение); отношения (субстанция и принадлежность, причина и следствие, взаимодействие) и модальности (возможность и невозможность; существование и несуществование; необходимость и случайность). Разум же является управляющей рассудком инстанцией, критериально определяющей адекватность полученного знания.

Кант, отмечает **И.С. Нарский**, считает, что совершенное знание носит в принципе внеэмпирический, т. е. априорный, характер. Проблема здесь, действительно, глубока, и решить ее не так-то просто. Кант же при ее постановке метафизически упрощенно противопоставил абсолютное знание относительному, несовершенному и идеалистически начал ее решать, противопоставив деятельность «чистого» сознания чувственному опыту. Он выделяет две рубрики: знание эмпирическое (апостериорное) и «чистое» (априорное).

На это деление перекрестным образом он накладывает другое – деление на знание аналитическое (erlautende, т. е. объясняющее) и синтетическое (erweiternde, т. е. расширяющее, приращивающее). Различие между этими видами знания было введено Кантом около 1765 г. под влиянием идей вольфианцев Ламберта и Крузия. По существу же содержания это различие проводится Кантом вслед за Юмом согласно принципу: вытекает содержание предиката из содержания субъекта данного научного суждения или же, наоборот, не вытекает, а добавляется к нему «извне». В наше время различие аналитичности и синтетичности выступает в логике как деление суждений на два вида в зависимости от того, логическая, т. е. вытекающая лишь из значений терминов в определенной семиотической системе, или же фактическая истинность им присуща. В результате у Канта возникают четыре рубрики гносеологической классификации суждений, которые следует прокомментировать<sup>15</sup>.

#### Гносеологическая классификация суждений по Канту

	Аналитические	Синтетические
Апостериорные	Их существование невозможно	Существуют в составе несовершенного знания, например: «в Сибири добывают много золота», «этот дом стоит на пригорке», «некоторые тела тяжелы»
Априорные	Существуют в составе совершенного знания, например: «все обусловленное предполагает наличие условия», «квадрат имеет четыре угла», «тела протяженны»	Существуют в составе совершенного знания, например: «все, что случается, имеет свою причину», «во всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным»

Опытные суждения, согласно Канту, всегда синтетичны, поскольку их предикаты черпают знание из внешнего опыта именно как нечто новое для познающего сознания. С другой стороны, очевидно, что «все аналитические суждения априорны...», если понимать под априорностью внеопытность, а потому аналитических апостериорных суждений не бывает. Но как решить вопрос о существовании синтетических априорных суждений? Вопрос о них очень важен потому, что наука нуждается в суждениях, которые одновременно расширяли бы наше знание по содержанию и были бы при том достоверными, всеобщими и необходимыми, каковыми они, в случае их опытного происхождения, быть не могут. «...Необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 28.

<sup>16</sup> Там же. С. 28–29.

Для ответа на поставленный вопрос Кант оценивает источники достоверного знания в различных науках. Формальную логику он рассматривает как науку, которая не расширяет содержания знания, «имея дело только с чистой формой мышления», а потому ее утверждения – это аналитически-априорные суждения. Эмпирическое естествознание находится на уровне синтетически-апостериорных суждений. А как обстоит дело с математикой?

В математике, как это видно из примеров на схеме, также имеют место аналитически-априорные суждения, но математику к ним Кант сводить отказывается (здесь Кант отвергает взгляд Лейбница, сводившего математику к аналитическим предложениям, которые все опираются на закон противоречия). Он ссылается на то, что математические суждения способны приносить приращение знаний, а значит, они синтетичны. Поскольку же они универсальны и общеобязательны, они внеопытны и уже в этом смысле «априорны». Итак, они суть синтетические априорные суждения, и в этом соединении синтетичности и априоризма состоит идеал научного знания.

Значение термина «*a priori*» в теории познания Канта обладает несколькими оттенками. Априорное – это то, что имеет какое-то, далее не уточненное, внеопытное – в этом смысле «чистое (*reine*)» – происхождение. Ведь если познание людей начинается с опыта, это не значит, что оно все происходит из опыта. В значении «внеопытного» данный термин появился у средневекового логика Ж. Шарлье (конец XIV – начало XV в.), и в этом значении им пользуются Лейбниц и Х. Вольф. Кант допускает, что истоки априорного, может быть, в принципе не удастся уточнить; выясняя их, «мы всегда будем двигаться назад до бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания». Априорное может называться «прирожденным только в том смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте». В рассуждениях Канта об идеалах поведения появится и иной мотив: априорное указывает не на сущее, а на должное и притом общеобязательное. Главное для прояснения термина «*a priori*» пока, т. е. на данном этапе рассмотрения нами учения Канта, состоит в том, что внеопытность априорного означает, что гносеологически оно «раньше» всякого, в том числе психологического, опыта. Значит, априоризм Канта противоположен психологизму Юма<sup>17</sup>.

По Г. Скирбекку и Н. Гилье, типы сознания, которыми оперирует Кант, это:

- 1) аналитическое (априорное, *a priori*) познание, представленное, например, утверждением «все холостяки являются неженатыми мужчинами»;
- 2) синтетическое (апостериорное, *a posteriori*) познание, представленное, например, утверждением «этот дом является белым»;
- 3) синтетическое априорное познание, представленное, например, утверждением «все, что случается, имеет причину».

Первый тип познания относится к связям между понятиями. Второй – к оформленным чувственным впечатлениям, и третий – к постижению «форм».

Кант считает само собой разумеющимся, что существуют «синтетические априорные суждения». Вопрос заключается в том, как они возможны, а не в том, возможны ли они. Ответ состоит в том, что «синтетические априорные суждения» возможны благодаря тому, что всем познающим субъектам присущи определенные формы, которые служат условиями упорядоченного опыта.

Что Кант подразумевает под «синтетическим *a priori*»? Он определяет термины следующим образом:

*A priori*: независимое от опыта – примером служит суждение «холостяки являются неженатыми мужчинами».

*A posteriori*: зависимое от опыта – примером служит суждение «лом является белым».

Аналитическое:

- 1) суждение, в котором логический предикат «содержится» в логическом субъекте,
- 2) суждение, в котором отрицание логического предиката ведет к логическому противоречию – например, «все холостяки являются неженатыми мужчинами» (или «все тела протяженны»).

<sup>17</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 29–30.



Синтетическое:

- 1) суждение, в котором логический предикат не «содержится» в логическом субъекте,
- 2) суждение, в котором отрицание логического предиката не ведет к логическому противоречию – например, «этот дом является белым» (или «все тела имеют тяжесть») <sup>18</sup>.

В итоге приходим к следующей таблице

Суждение	Синтетическое	Аналитическое
априорное	«Все, что происходит, имеет свою причину»	«Все холостяки являются неженатыми мужчинами»
апостериорное	«Этот дом является белым»	

Иными словами, аналитические априорные суждения соответствуют типу познания, возникающему в результате анализа связей между понятиями, как его трактовали рационалисты и эмпирицисты. Синтетические апостериорные суждения соответствуют опытному познанию, как его понимали рационалисты и эмпирицисты. Щекотливым оказывается статус синтетических априорных суждений. Они являются утверждениями, которые не зависят от опыта (априорными). В то же самое время они являются и синтетическими, поскольку логический предикат «не содержится» в логическом субъекте. Кант убежден, что такие суждения (Urteile) существуют и что их примером будет утверждение «все, что происходит, имеет свою причину». Это утверждение явно противоречит точке зрения эмпирициста Юма, который интерпретировал бы его либо в качестве аналитического априорного суждения (мы можем так определить «все случающееся», что по определению оно будет считаться «имеющим причину»), либо в качестве синтетического апостериорного суждения (это утверждение является обобщением частных случаев, и, следовательно, мы не знаем, будет ли оно истинным в будущем) <sup>19</sup>.

Кант утверждает, что все происходящее имеет причину, и что нам нет необходимости обращаться к опыту, чтобы знать, что все происходящее имеет причину (так как причинность принадлежит к нашим формам мышления). Утверждение «все, что происходит, имеет свою причину» относится к фундаментальным принципам естествознания механике Ньютона), которые, по мнению Канта, общезначимы и необходимы.

Кант также полагает, что, в частности, утверждение «прямая линия является самым коротким расстоянием между двумя точками» может служить примером синтетического априорного математического суждения.

Согласно Канту, математика и естествознание являются хорошо обоснованными науками. Используемые ими упорядочивающие формы присущи всем субъектам.

Итак, Кант опровергает то, что называл эмпирицистским скептицизмом. Ведь рефлексивное постижение условий познания демонстрирует, что две вышеупомянутые науки опираются на надежное основание <sup>20</sup>.

Проблема **морального закона**, рассмотренная в контексте учения о чистой воле, определяющейся как рациональный и свободный выбор между нравственным и аморальным, синтезируется в **категорическом императиве**: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» <sup>1</sup>. Моральный закон формулируется чистым разумом как основа мироздания и бытия человека в нем. Мораль есть условие для человеческого счастья, но и средство его достижения. Дело далекого будущего, по мнению Канта, – достижение того состояния, когда свободный выбор морального поведения будет составлять счастье человека. Пока сущность человека такова, что моральный выбор заставляет преодолевать внутренние стремления и склонности к удовольствиям человека рациональным выбором в пользу нравственности <sup>21</sup>.

<sup>18</sup> См.: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 449–450.

<sup>19</sup> Там же. С. 450–451.

<sup>20</sup> Там же. С. 451.

<sup>21</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 140; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 15–176.

**Категорический императив** (от лат. – «повелительный»), термин введен И. Кантом: «...поступай только согласно той максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» и «...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 средству».

*Взято из: Кант И. Сочинения. – М., 1956. Т. 4, ч. 1. – С. 260, 270.*

Понятие **морали** Кант связывает с безусловным долженствованием, т.е. с ситуациями, когда мы сознаем, что должны поступать так-то и так-то просто потому, что так надо, а не по каким-то другим причинам. В качестве безусловных, моральные требования возникают из разума, только не теоретического, а «практического», определяющего волю. Человеческая воля не автоматически следует моральным предписаниям (она не является «святой»), подобно тому, как вещи следуют законам природы. Эти предписания выступают для нее в качестве «категорического императива», т.е. безусловного требования. Безусловность «**категорического императива**», выражающего моральный закон, определяет бескорыстность нравственных мотивов и их независимость от эгоистичных устремлений, «чувственных склонностей»<sup>22</sup>.

Категорическим императивам Кант противопоставляет гипотетические императивы, лишенные морального содержания и имеющие вид «ты должен сделать нечто ради чего-то».

У Канта есть **несколько формулировок категорического императива**. Приведем две из них, позволяющие лучше понять существо его мысли. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла всегда стать и принципом всеобщего законодательства». Расшифровывая это правило, Кант получает следующий вывод: «Поступай так, чтобы человечество и в твоём лице, и в лице всякого другого всегда рассматривалось тобою как цель и никогда только как средство». Несомненна близость этой формулировки к словам из Евангелия: «Не сотвори другому того, чего себе не желаешь». В отличие от евангельского измерения моральный пафос кантовского требования определялся чистым долгом. Только в долге Кант видит то, что способно поднять человека над самим собой, дать состояться ему как личности в свободе и независимости от природного механизма<sup>23</sup>.

**Кантовский категорический императив** формулирует принцип безусловного достоинства личности. С его точки зрения, человек не может быть принесен в жертву ни так называемому «общему благу», ни светлому будущему. Высшим мерилем отношений между людьми с позиций категорического императива является не чистая полезность, а значимость личности.

**Категорический императив** основан на признании важности тех свойств и признаков (прежде всего разума и свободы), по которым все люди могут быть отнесены к единой категории рода человеческого<sup>24</sup>.

По Канту, отмечают **Г. Скирбекк** и **Н. Гилье**, главное, чтобы нравственно хорошей была воля, а не последствия действий. Здесь Кант отличается от утилитаристов, отставивших консеквенциональную этику. Они считали морально хорошими те действия, которые ведут наибольшей «полезности» (счастью, удовольствию) для наибольшего числа людей.

Более того, кантовская этика моральной воли является этикой долга. Кант говорит, что реально мы можем проверить свои моральные убеждения соответственно нашей способности действовать вопреки удовольствию, из чувства долга. Это, конечно, не означает, что Кант ставит на первое место неудовольствие и боль. Но это показывает, насколько Кант далек от всех форм гедонизма (этики наслаждений).

<sup>22</sup> См.: История философии: учебник для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М., 2005. С. 378.

<sup>23</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 300.

<sup>24</sup> См.: История философии: учебное пособие: в 2 ч. / под ред. Ч.С. Кирвеля. Мн., 2021. Ч. 1. С. 301; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 375.

Итак, это безусловное моральное обязательство «ты должен» укоренено в нас точно так же, как трансцендентальные формы: пространство, время, причинность и т.д. Это означает, что каждый человек подчинен данному моральному обязательству. Мораль, таким образом, имеет абсолютное и безусловное обоснование. Другими словами, Кант обосновывает абсолютную мораль путем ссылки на «субъект», тогда как Платон ссылается на «объективные» идеи<sup>25</sup>.

В этой связи важно уяснить, как кантовская эпистемология проводит различие между трансцендентальным эго и эмпирическим эго. Его эпистемология устанавливает фундаментальное различие между тем, что мы воспринимаем, и вещь в себе. Воспринимаемое представляет сферу необходимости, потому что здесь все постигается в свете причинных отношений. Это же относится к человеку. В той мере, в какой мы воспринимаем наше собственное эго, мы понимаем его как причинно обусловленное. Но сознание, которое осознает, не является сознанием, которое осознается т; есть самосознанием). В отношении самосознания, (то есть сознания, которое осознается), мы не можем сказать, что оно причинно обусловлено, так как причинная детерминация является результатом подведения явлений под наши трансцендентальные формы, и самосознание заведомо не воспринимается нами таким образом. Верно, что мы можем обратиться к предыдущему состоянию сознания, но только потому, что мы сейчас, в текущем акте рефлексии, сами являемся сознанием, которое осознает, а не воспринимаемым сознанием. Итак, сознание, которое осознается, так называемое трансцендентальное эго, представляет собой вещь в себе. Следовательно, трансцендентальное эго относится к сфере свободы в противоположность эмпирическому эго, которое относится к сфере необходимости. (Использованные до сих пор аргументы основывались только на представлении о том, что сознание в качестве вещи в себе не может рассматриваться в качестве причинно определенного, так как само это осознающее сознание не дано в опыте. В дальнейшем мы приведем такие аргументы в пользу свободы трансцендентального эго, которые вытекают из так называемых практических постулатов)<sup>26</sup>.

Следовательно, согласно Канту, имеется различие между человеком как разумным существом и человеком как природным существом. Как разумное существо, человек подчиняется абсолютным моральным обязательствам в форме законов, которые он как автономное существо устанавливает для себя на основе разума. Как природное существо, человек подчиняется этим законам, хотя они и могут противоречить его естественным склонностям.

Резкое различие трансцендентального эго и эмпирического эго, человека как разумного существа и как природного существа, имеет следствием то, что этика становится независимой от эмпирических факторов. Этика имеет свое основание в человеке как разумном существе. Можно сказать, что данное обстоятельство защищает этику от любой критики, исходящей из эмпирических фактов. Но в то же самое время должна существовать определенная связь между этими сферами (трансцендентальным и эмпирическим). Как она реализуется? Кант полагал, что посредником между этими двумя сферами является воля. Дело в том, что на волю оказывают влияние наши естественные склонности и одновременно воля подчиняется закону, который мы устанавливаем нашим свободным разумом.

Кант говорит, что это безусловное моральное обязательство обладает статусом категорического императива. Этот императив имеет следующую форму: Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом<sup>27</sup>.

Из этой формулировки следует, что Кант понимает моральное обязательство в качестве общезначимого. Мерилом моральности действия является то, что оно должно быть справедливым для каждого, находящегося в той же самой ситуации. Например, лгать аморально, так как мы не можем сделать ложь универсальной нормой.

Кант рассматривает следующий пример. Возникает своего рода самопротиворечие, когда мы пытаемся универсализировать максиму из того, что во избежание

<sup>25</sup> См.: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 455.

<sup>26</sup> Там же. С. 455–456.

<sup>27</sup> Там же. С. 456.

экономических затруднений было бы правильно давать обещания, которые мы не собираемся выполнять. Иначе говоря, не все максимы могут быть универсализованы. Например, мы не в состоянии универсализовать максиму о невыполнении обещаний. Если мы превращаем эту максиму в универсальный закон, то на практике возникает противоречие. Мы не можем последовательно желать такой максимы. Требование действовать на основе принципов, которые могут быть универсализованы, связано с требованием действовать по отношению к другим так, как они бы действовали по отношению к самим себе. Мы все этически обязаны не рассматривать других людей только в качестве средств достижения наших собственных целей. Ведь каждый человек является целью для себя самого. Верно, что часто мы вынуждены рассматривать других людей как средство, но мы не должны смотреть на них только как на средство<sup>28</sup>.

Кантовский категорический императив является так называемой «метанормой», то есть нормой, которая устанавливается для других норм и фигурирует как идеальный стандарт для принятия решения о том, являются ли общезначимыми или нет конкретные нормы относительно действий. Но нормы для правильных действий не только легитимируются или оправдываются с помощью такой метанормы. Необходимо также, чтобы разные люди в различных ситуациях были в состоянии правильно применять нормы для правильных действий. Кроме того, для Канта существует напряженность между признанием категорического императива и применением этой метанормы в конкретных ситуациях. Ее применение требует постижения того, как лучше всего может быть понята конкретная ситуация. (Это поднимает вопрос о том, как мы, в качестве действующих лиц, можем убедиться, что обладаем адекватными понятиями для интерпретации ситуаций, в которых мы себя обнаруживаем).

Моральный закон в форме категорического императива имеет отношение к нам постольку, поскольку мы являемся разумными существами (*Ding an sich*). Категорический императив априорен, ибо не основан на опыте. Если он не аналитичен, то он синтетический. Следовательно, категорический императив является синтетическим априорным суждением. Выразим это утверждение по-другому: Долг всех разумных существ действовать на основе универсальных законов является общезначимым и не зависит от того, что люди фактически делают и к чему они фактически стремятся. Поэтому категорический императив, выражающий этот долг, не зависит от эмпирических факторов и им предшествует – он априорен. Кроме того, концептуальный анализ не может вывести этот долг из понятия разумного существа или воли, основанной на разуме. Поэтому категорический императив, выражающий этот долг всех разумных существ, не аналитичен, а синтетичен. Итак, категорический императив является практическим, синтетическим априорным суждением<sup>29</sup>.

В дополнение к безусловному категорическому императиву, Кант вводит различные гипотетические императивы. Они выражаются с помощью умозаключений следующего вида: «если вы хотите достичь определенной цели, то вы должны действовать таким-то способом». Эти императивы не абсолютны, так как не предполагается, что здесь цель является благом в себе и для себя. Эти императивы телеологичны в том смысле, что они соединяют средства с целями. Приведем несколько примеров таких императивов. Если ты хочешь получить лучшие оценки, то должен больше работать над домашними заданиями». «Если мы хотим победить нашего противника, то должны произвести много оружия». Гипотетический императив является выражением инструментально-целевой (*means-to-an-end*) рациональности. При этом цель гипотетически рассматривается в качестве обоснованной, и попыток ее рациональной легитимации не предпринимается. Рациональность заключается в том, чтобы найти наилучшие средства достижения этой цели. Иначе говоря, рациональность приобретает инструментальный характер: на основе подтвержденного эмпирического знания проводятся расчеты и разрабатывается конкретная стратегия действий. Действие является успешным, когда эта стратегия легко приводит нас к поставленной цели. Гипотетический императив имеет вид «если вы хотите достигнуть цели А, то должны использовать стратегию В». Таким образом, согласно Канту,

<sup>28</sup> См.: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 457.

<sup>29</sup> Там же. С. 457–458.

формулирование гипотетических императивов означает не что иное, как постулирование причинных связей. При этом средства понимаются в качестве причин, приводящих к поставленной цели. Исходя из этого, Кант полагает, что оправдание гипотетических императивов является фактически функцией «теоретического», а не по длинному «практического» использования разума.

Если целью являются дефицитные материальные блага: хлеб, земля, деньги, получение которых ограничено имеющимися ресурсами, и если каждый стремится к такой цели из-за эгоистических побуждений, то возникает ситуация, в которой каждый сражается против каждого (Гоббс). Требуя, чтобы мы рассматривали окружающих нас людей в качестве целей в себе, Кант дистанцируется от такой асоциальной ситуации. Окружающие меня люди в моих расчетах и действиях должны трактоваться не только в качестве средств или противников, препятствующих достижению целей, но и как партнеры, имеющие законные цели в себе и для себя. Требуя универсализации максим действия (Handlungsmaximen), Кант дистанцируется и от «макиавеллевской» стратегии. В ситуации, когда индивид манипулирует другими и внушает им определенные идеи, он вынужден скрывать от них свои собственные убеждения и цели. Универсализируя максимы действия, мы противодействуем манипуляционным методам достижения господства.

И требование смотреть на наших ближних как на цель в себе, и требование универсализации содержатся в кантовском категорическом императиве. Они являются своего рода гарантией для гражданского сообщества: техническая или инструментальная стратегия по достижению эгоистических целей никогда не должна быть абсолютной. Уважение к моральному закону, согласно Канту, должно пониматься как выражение взаимного признания, которое делает возможным формы жизни, регулируемые нормами, а не ображениями стратегии по достижению цели. Итак, моральный закон и уважение к нему делают возможным гражданское сообщество

В своей аргументации Кант исходит прежде всего из внеисторических индивидов, а не социализированных личностей. Поэтому его позиция является несколько абстрактной. Например, на практике мы сталкиваемся со следующими вопросами. Должны ли мы рассматривать как цель в себе тех, кто не действуют по отношению к другому, как цели в себе? Как же мы должны практически рассматривать тех, кто угнетает других, в качестве цели в себе?

Ясно, что категорический императив формален. Он должен быть абсолютно обязательным всегда и для всех людей. Но в конкретных ситуациях непременно наличествуют эмпирические факторы, которые приводят к тому, что являющееся нравственно правильным для одного человека не всегда таково для другого. Например, в ситуации автомобильной аварии полицейский и врач должны действовать по-разному, основываясь на требовании универсальности. Полицейский не должен оперировать, а врач – регулировать движение транспорта. Для них универсальное требование будет иметь вид, соответственно, «выполний долг врача в ситуации автомобильной аварии» и «будь полицейским в ситуации автомобильной аварии». (Но в чем заключается критерий того, что мы находимся в одной и той же ситуации?)

Кант полагал, что его категорический императив опровергает то, что он понимал под юмовским этическим скептицизмом. Но Юм также считал, что когда мы нейтральны и беспристрастны, то приходим к правильному моральному суждению. Таким образом, имеется определенная параллель между Юмом и Кантом, так как они утверждают, что практическим критерием для правильной морали является универсальность, то есть то, что нормы для действия могут быть универсальными. Но, согласно Юму, универсальность основывается на сходных чувствах всех беспристрастных наблюдателей, тогда как Кант полагает, что использует более надежное основание, чем чувства: категорический императив необходимо вложен во всех нас точно так же, как и трансцендентальные формы познания<sup>30</sup>.

Здесь следует сделать уточнение. Верно, что моральные принципы, которые находятся в нас, «почти похожи» на трансцендентальные формы познания. Но мы можем нарушать моральные принципы, чего не в состоянии сделать с естественными (например,

---

<sup>30</sup> См.: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 459–460.

физическими) законами. Следовательно, утверждать, что категорический императив вложен в нас, означает не то, что все мы действительно являемся моральными, а то, что во всех нас наличествует требование обладать моральной волей.

Согласно кантовской теории познания, мы не можем обладать знанием о чем-либо другом, кроме как об оформленном опыте и о формах опыта. Но, основываясь на принципе долга «ты обязан», Кант полагает, что мы можем придти к определенным предположениям, о которых мы ничего не можем знать, но которые тем не менее предъявляют себя нашей совести. Кант называет эти предположения «практическими постулатами»:

1. Если все мы обладаем абсолютным требованием долженствования «ты должен», то допускается, что «мы можем» («Должен влечет может»). Иначе это требование было бы бессмысленным. Итак, мы должны обладать свободной волей<sup>31</sup>.

2. Абсолютный принцип долга влечет за собой то, что мы должны искать совершенство. Но оно невозможно в земной жизни. Значит, мы должны быть бессмертными для того, чтобы требование совершенства имело смысл.

3. Все это влечет за собой существование мирового морального порядка. Он, помимо прочего, порождает гармонию между долгом и следствием, в результате которой наши действия, основанные на моральной воле, приводят к хорошим последствиям. Следовательно, должен существовать моральный «распорядитель мира». Иными словами, должен существовать Бог.

Изложенные умозаключения не являются ни аргументами в пользу существования Бога, ни доказательствами жизни после смерти или свободной воли. Согласно Канту, мы не можем ничего знать о вещах, о которых идет речь в этих умозаключениях, но они все же представляют себя в нашей совести. Эти вещи при над-» лежат практическому (моральному), а не теоретическому разуму<sup>32</sup>.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант обобщает все идеи относительно **природы человека**. «Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, – это человек, ибо он для себя своя последняя цель». Основным критерием выделения человека из животного мира Кант считает способность человека к самопознанию, т.е. осознанию своего Я, что возвышает его над всеми живыми существами. **Человеческое Я** может восходить в эгоизм, который выражается в трех ипостасях: логический эгоизм, эстетический эгоизм и моральный эгоизм. Логический эгоист убежден в истинности своих суждений, эстетический | эгоист довольствуется только критерием своего вкуса, цель морального эгоиста – только собственные желания и выгоды. Поэтому для человека важно нести в своем Я плюрализм, быть гражданином всего мира, т.е. соотносить мысли, чувства и желания со всем миром<sup>33</sup>.

Способность к осознанию выражается в двух способностях: внимании и абстрагировании, второе из которых ценнее, поскольку отвлекает от наличной ситуации и помогает объективному осознанию. **Самосознание** выражается в **двух способностях**: чистой и эмпирической апперцепции. Первая – сознание рассудка (рефлексия), вторая – внутреннее чувство. Внутреннее чувство – весь эмпирический опыт человека. Он дан нам в представлениях, осознаваемых четко и смутно и неосознаваемых, ускользающих от нашего сознания. Так же представления как образы восприятия могут быть пассивными в виду пассивности порождающих их ощущений активными в форме суждений в виду спонтанности апперцепции. В данном случае Кант следует логике Юма. Чувственное, по мнению Канта, не запутывает познание – познание выглядит запутанным из-за недобросовестной деятельности рассудка, призванного синтезировать чувственный опыт. Кант выделяет пять внешних чувств: осязание, зрение, слух (более объективные) и вкус и запах (более субъективные). Внутреннее же чувство – осознание того, что человек испытывает посредством ощущений, что и составляет эмпирический опыт человека. Кант описывает также законы усиления внутренних ощущений (сенсбилизации и сенсорной адаптации) – контраст, новизна, смена, нарастание. В описании чувственных способностей Кант обращается к

<sup>31</sup> См.: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 460.

<sup>32</sup> Там же. С. 461.

<sup>33</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 140–141.

творческой способности, реализующийся путем воображения (пассивного и активного с участием воли), сродства и ассоциаций. Репродуктивное воображение следует отличать от памяти, которая способна произвольно воспроизводить впечатления прошлого. Кант называет **позитивные способности памяти**: быстро запоминать, легко вспоминать и долго помнить – редко встречающимися вместе. Запоминание бывает механическим и с участием рассуждений, второй вид запечатления надежней и удобнее для воспроизведения. Забывание Кант связывает с рассредоточением и потерей концентрации на запоминаемой информации. В качестве примера он приводит читательниц романтических историй, когда сюжет романа способствует воображению и отвлекает от основного содержания, поэтому оно не может быть впоследствии воспроизведено. Еще одной способностью, протекающей из чувственного восприятия, Кант считает способность предвидеть, которая основывается на понимании причинно-следственных связей. В познании значима **рациональная деятельность**, которая определяется рассудком, способностью судить и разумом. «Если рассудок есть способность давать правила, а способность суждения – способность находить особенное, поскольку оно подходит под правило, то разум есть способность выводить особенное из общего и это особенное представлять по принципам и как нечто необходимое. – Таким образом, разум можно определить как способность судить по основоположениям и (в практическом отношении) поступать по ним». Также Кант выделяет интеллектуальное воображение, которое отличает гения и формирование которого связано с освобождением духа от стереотипов в познании. Кант считал, что направленность гения связана с его этнической принадлежностью. Стоит упомянуть, что Кант одним из первых описал национальные характеры<sup>34</sup>.

Рассматривая способность желанья, Кант ориентируется на чувства удовольствия и неудовольствия как мотивирующие факторы человеческого поведения. Кант выделяет **два вида удовольствия**: чувственное и интеллектуальное. Первое реализуется через внешнее чувство (наслаждение) или через воображение (вкус); второе – через воображаемые понятия или через идеи. В этой части Кант описывает аффекты как создаваемые ощущением неожиданности, из-за которых теряется присутствие духа. Кант считает, что рассудок и аффект не могут сосуществовать. Аффекты тем не менее могут быть полезны для здоровья в качестве разрядки, а страсти как крайнее выражение аффекта вредны всегда. Кант разделяет аффекты на стенические и астенические, т.е. активизирующие субъекта и наоборот, тормозящие его активность.

Кант обращается также к **проблеме темперамента**, определяя его двояко: с физиологической точки зрения как конституцию и комплекцию и с психологической как способности чувства и желанья, связанные со свойствами крови. Кант разделяет темпераменты на темпераменты чувства и темпераменты деятельности с возбуждением жизненной силы и ее ослаблением. Он утверждает, что существует **четыре типа темперамента**: сангвинический, меланхолический, холерический и флегматический. К темпераментам чувства он относил меланхолический и сангвинический, первый – чувствительный, и всякое воздействие оставляет в нем глубокий след, второй, наоборот, даже при оказании на него сильного воздействия реагирует непродолжительно и поверхностно. Темпераменты деятельности: холерический и флегматический. Первый вспыльчив и безудержен, его деятельность быстра, но непродолжительна. Второй медлителен, но если берется что-то делать, то всерьез и надолго. Флегматики явно импонируют Канту поэтому он им приписывает рассудительность и благоразумие. По мнению Канта, нет смешанных темпераментов, так как все они составляют противоположность друг другу, и переход одного качества в другое в данном случае невозможен. Характер базируется на темпераменте, но создается человеческой волей и самовоспитанием. В учение о характере Кант включает физиогномику и характер пола, нации, расы и рода. В принадлежности к полу, нации, расе и человеческому роду Кант видит детерминанты поведения. Вместе с тем, описывая эти особенности, он ориентируется на традиционные представления об особенностях психологии пола,

<sup>34</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 141–142; Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 128–140.

этнической психологии и взаимосвязи психологических черт с особенностями физиогномики, свойственные тому времени.

Несмотря на подробные психологические описания во многих трудах, Кант отказывает **психологии** в праве быть наукой. Во-первых, психология – временная наука, поскольку изучает изменения сознания во времени, в этой связи к ней должна быть применима математика, но, по мнению Канта, психология неисчислима, так он опровергает суждение Вольфа о необходимости психометрии. Во-вторых, в психологии немислим эксперимент, так как это противоречит основному моральному принципу Канта, человек не может быть средством, в данном случае научного познания. В третьих, сознание как нумен не может быть постигнуто. В этой связи психология должна остаться в русле описательной науки – философской антропологии.

Так, несмотря на неограниченный вклад в различные отрасли психологии, продолжив лейбническую линию разделения сознания на перцепцию и апперцепцию, реализующуюся намного позднее в экспериментальных исследованиях Вундта, **Кант не оставляет места для психологии как самостоятельной науки**. Его моральная философия послужит критерием для выделения высшей степени морального сознания Л. Колбергом, придет сама модель морального сознания будет предложена в русле кантовской логики взаимосвязи нравственности со степенью интеллектуального развития<sup>35</sup>.

Общая доктрина И. Канта об априорных условиях, или формах чувственного опыта будет положена в основу теории специфической энергии чувств И. Мюллера, оказавшей значительное влияние в зарубежной психофизиологии<sup>36</sup>.

По **А.В. Гулыге**, в окончательном виде философско-психологическая система И. Канта может быть представлена так<sup>37</sup>:

<i>Способности души</i>	<i>Познавательные способности</i>	<i>Априорные принципы</i>	<i>Применение их к</i>
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	Природе
Чувство удовольствия и не-удовольствия	Способность суждения	Целесообразность	Искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	Свободе

На схеме философская система Канта в ее окончательном виде. Способности суждения отведено промежуточное место между рассудком и разумом. И сам Кант недвусмысленно говорит о критике способности суждения как средстве, «связующем обе части философии в одно целое». Так озаглавлен соответствующий раздел введения к третьей «Критике». Кант пришел к своеобразному преодолению дуализма науки и нравственности путем апелляции к художественным потенциям человека. Формула философской системы Канта – истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция.

Кант видит в эстетике «пропедевтику всякой философии». Это значит, что систематическое изучение философии следует начинать с теории красоты, тогда полнее раскроется добро и истина.

По **Г.В. Гриненко**, И. Кант полагал, что всякое знание о мире, которым мы обладаем, выражается в суждениях (предложениях). А все суждения можно поделить, с одной стороны, на аналитические и синтетические, а с другой – на априорные и апостериорные.

**Аналитические суждения** – это такие суждения, где то, что утверждается о некотором объекте, уже заведомо содержится в понятии об этом объекте. Например: «Все тела имеют протяженность». Это суждение является аналитическим, поскольку в понятие (материального) тела заведомо входит свойство «быть протяженным», и никакой

<sup>35</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 142–143; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 225–226. Робинсон Дэниел Н. Интеллектуальная история психологии. М., 2005. С. 316–327; Хант М. История психологии. М., 2009. С. 123–126.

<sup>36</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 162.

<sup>37</sup> См.: Гулыга А.В. Кант. М., 1987. С. 182–183.



непротяженный объект нельзя считать телом. Аналитические суждения – тавтологии, они не дают нам никакой новой информации об объекте.

**Синтетические суждения** – это такие суждения, где то, что утверждается о некотором объекте, не содержится в понятии об этом объекте. Например: «Некоторые лебеди – черные». Это суждение является синтетическим, поскольку признак «быть черным» не входит в понятие «лебедь».

В аналитических суждениях то, что утверждается об объекте, логически выводимо из понятия об этом объекте; в синтетических суждениях то, что утверждается об объекте, как бы присоединяется к понятию этого объекта, синтезируется с ним<sup>38</sup>.

**Априорные суждения** – это до- и внеопытные суждения, т.е. предшествующие соответствующему опыту и не зависящие от него.

**Апостериорные суждения** – это послеопытные суждения, т.е. высказанные после того, как мы что-то узнали на своем опыте, и описывающие это опытное знание.

Априорными являются все аналитические суждения; а, например, суждение «Некоторые лебеди – черные», высказанное после открытия Австралии, является апостериорным.

Деление всех суждений сразу по двум этим основаниям позволяет нам выделить четыре возможных типа суждений.

#### Виды суждений

Виды	Аналитические	Синтетические
Априорные	1) аналитические и априорные	3) синтетические и – априорные
Апостериорные	2) аналитические и апостериорные	4) синтетические и апостериорные

Однако, по Канту, аналитические апостериорные суждения (2) невозможны, так как аналитические суждения вообще не зависят от опыта, а значит, всегда являются только априорными (I). (Обращение к опыту не имеет никакого смысла, если то, что утверждается об объекте, содержится в самом понятии этого объекта<sup>39</sup>).

Существование синтетических апостериорных суждений (4) не вызывает сомнений и не представляет проблем: мы на опыте узнаем что-то о некотором объекте и после этого утверждаем, что данный объект обладает некоторым свойством, которое не следует логически из имеющегося у нас понятия об этом объекте. Так, из понятия «лебедь» не следует, какого цвета могут быть лебеди. До открытия Австралии опыт европейцев говорил о существовании только белых лебедей, после открытия Австралии европейцы узнали, что бывают и черные лебеди.

Но возможны ли синтетические априорные суждения (3), в которых мы до получения соответствующего опыта и независимо от него присоединяем к понятию об объекте некоторые свойства, не выводимые логически из этого понятия?

Синтетические априорные суждения не только существуют, но и играют важнейшую роль в познании: ими являются почти все законы науки. Например, когда мы говорим, что между любыми двумя телами

действует сила притяжения, прямо пропорциональная их массе и обратно пропорциональная квадрату расстояния (закон всемирного тяготения), мы утверждаем, что этот закон действует между всеми телами. С одной стороны, свойство притяжения не входит в понятие тела и не может быть логически выведено из него, следовательно, это суждение синтетическое; а с другой стороны, наш человеческий опыт ограничен и не охватывает свойства всех существующих тел, следовательно, это суждение априорное. Но такую же форму всеобщности и необходимости имеют и все другие законы науки.

Отсюда следует постановка центральной проблемы философии Канта, вокруг которой разворачивается анализ всех остальных проблем чистого разума: как возможны синтетические априорные суждения?

<sup>38</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 369.

<sup>39</sup> Там же. С. 370.

Различая три основных сферы знания, Кант конкретизирует этот вопрос: как возможны синтетические априорные суждения в математике? В теоретическом естествознании? В метафизике?

Кант различает у человека познавательные способности трех типов – чувственность, рассудок, разум, – каждый из которых он считает основным в соответствующей сфере знания<sup>40</sup>.

#### Познавательные способности человека

Вид познавательной способности	Характеристика	Сфера знания
Чувственность	Способность к ощущениям, чувственным созерцаниям	Математика (арифметика и геометрия)
Рассудок	Способность к понятиям и суждениям	Теоретическое естествознание
Разум	Способность к умозаключениям, доводящим до «идей»	Метафизика

Сам синтез чувственных данных, приходящих в сознание извне, из объективно существующего мира, с формой внешнего (пространство) или внутреннего (время) чувственного созерцания, присущего субъекту – человеку, называется у Канта трансцендентальной апперцепцией.

Трансцендентальный (у Канта) – выходящий за пределы эмпирического опыта и относящийся к априорным формам познания, которые организуют эмпирический опыт в научное познание. На уровне чувственного познания – это пространство и время, на уровне рассудка – это 12 категорий рассудка.

Апперцепция – это воздействие общего содержания психической деятельности человека и всего его предыдущего опыта на восприятие предметов и явлений. Так, например, наш прошлый опыт может заставить нас с подозрением и опаской отнестись к впервые увиденному объекту, но сходному с тем, который доставил вам ранее неприятности («Обжегшись на молоке, дуешь на воду»). По Канту, характер апперцепции в первую очередь определяется априорными формами сознания<sup>41</sup>.



#### Трансцендентальная апперцепция

Законы математики (геометрии и арифметики) получают форму всеобщности и необходимости в процессе трансцендентальной апперцепции за счет форм чувственного созерцания. И именно благодаря этим формам (пространству и времени) синтетические суждения являются априорными. Если наш ум был бы организован по-другому, то известные нам ныне законы математики не выглядели бы для нас как всеобщие и необходимые.

Как возможны синтетические априорные суждения в теоретическом естествознании? Теоретическое естествознание есть область действия рассудка. Рассудку присущи

<sup>40</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 371.

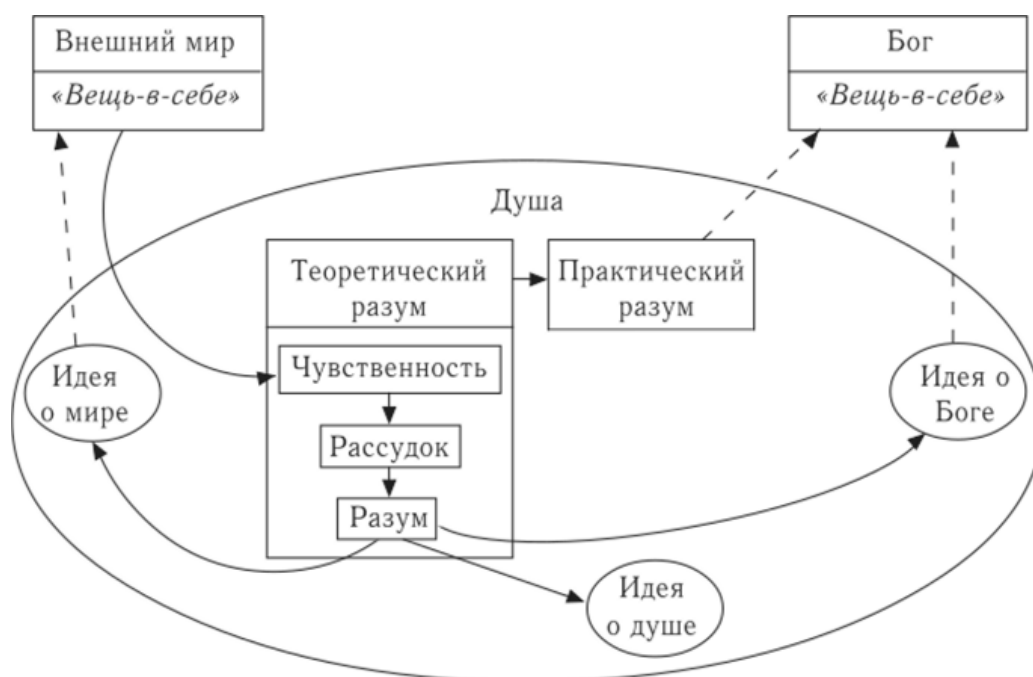
<sup>41</sup> Там же. С. 372.

12 категорий (единство, множество, цельность, реальность, субстанция, причинность и т.д.) как чистых априорных понятий. Все эти категории принадлежат самому рассудку, а не изучаемым объектам. В процессе познания происходит соединение (синтез) чувственного созерцания с категориями рассудка. Так, законы естествознания получают форму всеобщих и необходимых, т.е. синтетических априорных, суждений. Важнейшей предпосылкой такого синтеза является единство нашего сознания. Оно выражается прежде всего в том, что любые природные объекты рассудок мыслит как подчиняющиеся трем законам, принадлежащим опять-таки самому рассудку, а не объектам внешнего мира, а именно: закону сохранения субстанции, закону причинности, закону взаимодействия субстанций.

Таким образом, теоретическое естествознание конструирует картину мира («вещь-для-нас»), исходя из форм и законов рассудка, а не природных объектов. Поэтому «вещь-в-себе» и «вещь-для-нас» не тождественны. Природные объекты сами по себе («вещь-в-себе») остаются нам неизвестными и непознанными<sup>42</sup>.

Как возможны синтетические априорные суждения в метафизике? Метафизика (теоретическая философия) есть область действия разума. Кант понимает разум как способность к умозаключениям, приводящим к образованию идей. По Канту, идеи – это понятия о безусловном. Но так как все, что мы получаем в своем опыте, всегда обусловлено, то идеи есть то, что не может быть воспринято чувствами в опыте. **Разум образует три идеи:**

- идею о душе как безусловной целокупности всех обусловленных психических явлений;
- идею о мире как безусловной целокупности бесконечного ряда причинно обусловленных явлений (причин и следствий);
- идею о Боге как безусловной причине всех обусловленных явлений.



**Порождение разумом трех идей о безусловном:**  
(трансцендентные сущности (т.е. находящиеся за пределами души))

В своем опыте мы всегда имеем дело только с обусловленными явлениями, поэтому возможными являются только:

- психология как наука об обусловленных психических явлениях, а не о душе как безусловной целокупности всех обусловленных психических явлений;

<sup>42</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 373.

– естественные науки об обусловленных и отдельных явлениях, происходящих в мире, но не о мире как безусловном целом (это последнее доказывается, в частности, антиномиями чистого разума: попытки мыслить мир как единое целое приводят нас к противоречиям)<sup>43</sup>.

Невозможна наука о Боге как безусловной причине всех обусловленных явлений. Существование Бога – это проблема веры, а не разума. В сфере же теоретического разума существование Бога не может быть доказано, а все ранее известные средневековые доказательства (пять доказательств Фомы Аквинского) могут быть опровергнуты, что и делает Кант<sup>44</sup>.

**Кант (Kant) Иммануил** (1724–1804), – говорится в первом томе «**Психологического лексикона**», – немецкий философ и естествоиспытатель. Родоначальник немецкой классической философии. Основатель принципов экспериментальной и гештальтпсихологии. Родился в г. Кенигсберге и прожил там всю жизнь. В 1745 г. закончил Кенигсбергский университет, где впоследствии преподавал (доцент, 1755–1770; проф., 1770–1796). В научной деятельности К. обычно выделяют два периода: «докритический» (1746–1770) и «критический» (1770–1804). Докритический период связывают с выходом в свет первой работы К.: «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746), где он рассматривал вопросы бытия, природы, естествознания, уделяя большое внимание проблеме развития. Новаторство К. проявилось и в том, что он был первым философом, преодолевшим метафизическое (механистическое) миропонимание, которое хоть и рассматривало окружающий мир в изменении, но вне его саморазвития, ибо материальные предметы в нем полагались изолированными, статичными и не связанными между собой. В центре интересов К. были также вопросы космологии, в частности, происхождение и развитие солнечной системы, история Земли и перспективы ее развития, история происхождения человеческих рас и т.п. В книге «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) он представил космогоническую гипотезу об образовании планетной системы из первоначальной «туманности», т.е. из огромного облака диффузного вещества. Эта теория, по оценке Ф. Энгельса, была величайшим продвижением в астрономии со времени Николая Коперника. Впервые было поколеблено представление о том, что природа не имеет никакой истории во времени. В этот период К. был полон оптимизма и уверенности в возможности постигнуть то, что обычно представлялось недоступным пониманию. Последующие его работы – «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766) и др. – были также полны свободного полета воображения и остроумия. Тем не менее уже в этих сочинениях он размышлял над проблемами метафизики и метафизического метода, о его соотношении с методами математики и опытного знания; о способности мышления (в виде чистого логического понятия и умозаключения) выразить структуру действительности и т.п.<sup>45</sup>

В 1770 г. К. защищает диссертацию: «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира», которая отражала явное смещение его интересов на вопросы «метафизики нравственности», деятельности разума, механизмы познания, логики и т.п. С этого времени научная деятельность К., получившая название «критицизма», была посвящена трем основным темам: гносеологии, этике и эстетике, объединенной с учением о целесообразности в природе. Каждой из этих тем соответствовал фундаментальный труд: «Критика чистого разума» (Рига, 1781, 1787), «Критика практического разума» (Рига, 1788) и «Критика способности суждения» (Берлин, 1790). «Критика чистого разума» считается основным трудом К. Во втором ее издании был существенно переработан ряд разделов и введен параграф «Опровержение идеализма». Трактат посвящен определению и оценке источников, принципов и границ научного знания; состоит из предисловий, введения, «Трансцендентального учения о началах» (включающего «Трансцендентальную эстетику» и «Трансцендентальную логику», в свою очередь подразделяющуюся на

<sup>43</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 374.

<sup>44</sup> Там же С. 374–375.

<sup>45</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 202–203; Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 642–657.

трансцендентальную аналитику и диалектику) и «Трансцендентального учения о методе», указывающего путь к построению всей системы трансцендентального идеализма. Понятие критики в системе К. обозначало точное выяснение познавательной способности, к которой обращается философия, психология и др. отрасли знания, а также исследование границ, дальше которых в силу устройства нашего сознания не может простираться компетенция разума. Метод проверки этих способностей и есть, по К., критический (или трансцендентальный) метод (от лат. *transcendens* – выходящий за пределы, перешагивающий). Суть его не в познании предметов и их свойств, а в исследовании самого познания и его видов – т.е. априорных (внеопытных или доопытных) условий возможности познания. Труды К. являлись и до сих пор являются предметом исследования для многих выдающихся ученых, философов, историков, которые принимали или отвергали его теории. Так, анализируя труды К., В.Ф. Асмус (1973) писал, что основу всех трех «Критик» составляет учение К. о явлениях и о вещах, как они существуют сами по себе («вещах в себе»). Познание начинается с того, что «вещи в себе» воздействуют на внешние органы чувств и вызывают в нас ощущения. Однако ни ощущения нашей чувственности, ни понятия и суждения нашего рассудка, подчиненные субъективным условиям восприятия, не дают достоверного знания об объектах или «вещах в себе», которые, по К., остаются непознаваемыми. Правда, эмпирические знания о вещах могут неограниченно расширяться и углубляться, но это, по К., не приближает нас к познанию «вещей в себе».

Анализируя далее в своем трактате логику, К. проводит различие между обычной (формальной) логикой, которая исследует формы мысли как таковые (отвлекаясь от их предметного содержания), и трансцендентальной логикой, которая исследует в формах мышления то, что сообщает знанию априорный, всеобщий и необходимый характер. Основной для него вопрос – об источниках и границах познания – К. формулирует как вопрос о возможности априорных синтетических (т.е. дающих новое знание) суждений в каждом из трех главных видов знания – математике, теоретическом естествознании и метафизике (умозрительном познании истинно сущего). Решение этих трех вопросов в «Критике чистого разума» совмещается К. с исследованием трех основных способностей познания – чувственности, рассудка и разума. «В основе математики лежат созерцания пространства и времени. Формы их перестают у К. быть формами существования самих вещей и становятся только априорными формами чувственности. В основе этих созерцаний лежат «чистые», т.е. не зависящие от опыта и предшествующие ему (априорные) формы пространства и времени, что и обуславливает всеобщность и необходимость математических истин»<sup>46</sup>.

В теоретическом естествознании условием возможности априорных синтетических суждений являются двенадцать категорий, сводимые К. в четыре разряда: качество (реальность, отрицание, ограничение), количество (единство, множество, цельность), отношение (субстанция–свойство, причина–действие, взаимодействие), модальность (возможность–невозможность, действительность–недействительность, необходимость–случайность). Эти категории рассматривались К. как неизменные формы мышления, упорядочивающие опыт. «Но чтобы возникло подлинное знание, необходимо соединение (синтез) чувственного созерцания с категориями рассудка, высшим условием которого является единство нашего сознания. Поскольку всеобщие и необходимые законы опыта принадлежат не самой природе, а только рассудку, который вкладывает их в природу, постольку естествознание, по К., само строит свой предмет – со стороны его логической формы».

В метафизике исследование возможности синтетических суждений К. приурочивает к исследованию разума, порождающего «идеи», т.е. понятия о безусловной целостности, или единстве обусловленных явлений (понятия о душе, мире и боге). В результате он пришел к выводу, что все три умозрительные науки традиционной философии, в которых исследовались эти идеи, – «рациональная психология», «рациональная космология» и «рациональная теология» – науками не являются. Метафизика же в качестве науки может сохранить себя, по К., не как учение «о вещах сверхчувственного мира», а только как учение

<sup>46</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 203–204.

о границах человеческого разума. Т.о., К. радикально изменил представление о самом предмете, сути и назначении метафизики: она не должна больше оставаться онтологией, т.е. рассуждать о бытии вообще, переходя от него к бытию отдельных конкретных вещей. Ее предметом (до разработки всех других философских разделов) должна стать гносеология (или эпистемология), т.е. более тщательное изучение того, что мы можем знать и как мы можем знать посредством исследования способа работы нашего ума<sup>47</sup>.

В «Трансцендентальной диалектике» К. вскрывает видимость трансцендентальных суждений разума, т.е. тех суждений, которые выходят за пределы эмпирического применения категорий. Он показывает, что эти суждения представляют собой трансцендентальные и логические иллюзии. При этом логические иллюзии исчезают быстро, стоит лишь проявить больше внимания к логическим правилам, тогда как трансцендентальные иллюзии очень живучи. Причины этого К. усматривает исключительно в самом разуме, который содержит в себе основные правила и принципы своего применения и которые лишь внешне имеют характер объективных основоположений. На самом деле имеет место отождествление субъективной необходимости соединения понятий с объективной необходимостью определения вещей в себе. Трансцендентальная диалектика, являясь логикой иллюзий, обнаруживает эти обманы, но устранить их не может, поскольку они имеют естественный и неизбежный характер. Поэтому К. называет трансцендентальную диалектику «естественной», т.е. диалектикой неотъемлемо присущей разуму, поскольку она «не перестает его обольщать, несмотря на раскрытие ее обманов, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые необходимо вновь и вновь устранять. Ярчайшим проявлением трансцендентальных иллюзий являются, по К., антиномии чистого разума, имеющие исключительно диалектический характер и возникающие в человеческом разуме при попытке мыслить мир как единое целое, подразумевая в качестве предпосылки идею безусловного или абсолютного. Неизбежные противоречия, по К., возникают в нашем уме тогда, когда понятие бесконечного или абсолютного применяется к конечному миру опыта, где наличествует только преходящее, конечное и обусловленное. Отсюда возникают четыре антиномии: 1) мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве – мир не имеет начала во времени и бесконечен в пространстве; 2) всякая сложная субстанция состоит из простых частей – ни одна вещь не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого; 3) причинность по законам природы недостаточна для объяснения всех явлений; существует свободная (спонтанная) причинность – нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы; 4) к миру принадлежит безусловно необходимая сущность как его причина – нет никакой абсолютно необходимой сущности ни в мире, ни вне мира, как его причины. Учение К. об антиномиях было всесторонне развито немецкой классической философией, как фундаментальная предпосылка диалектической логики. Но в диалектике Г.В.Ф. Гегеля понятие антиномия было преобразовано в понятие синтетически разрешимого противоречия, являющегося неотъемлемой характеристикой развивающегося духа, исторического бытия и мышления.

Возвращаясь к критицизму, отметим: К. понимал, что его критика стремится ограничить компетенцию разума, но в то же время полагал, что потери в познании ведут к приобретению в вере. Т.к. Бог не может быть найден в опыте, не принадлежит к миру Явлений, то, по К., невозможно ни доказательство его существования, ни его опровержение. Религия становится предметом веры, а не науки или теоретической философии. Вера в Бога, по К., необходима, поскольку без этой веры невозможно примирить требования нравственного сознания с непререкаемыми фактами зла, царящего в человеческой жизни<sup>48</sup>.

В следующей работе, «Критике практического разума», К. на основе критики теоретического разума построил свою этику или метафизику нравов. Исходной ее предпосылкой оказалось сложившееся у К. под влиянием Ж.Ж. Руссо убеждение в том, что всякая личность – самоцель и ни в коем случае не должна рассматриваться как средство осуществления каких бы то ни было задач. К. писал, что единственным определяющим основанием

<sup>47</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 204.

<sup>48</sup> Там же. С. 205.

свободы и доброй воли может быть только необходимым и общезначимым моральный закон практического разума – категорический императив: требование поступать так, чтобы максима индивидуальной воли могла иметь силу принципа всеобщего законодательства. Это требование, по К., является собственным априорным законодательством практического разума, способностью воли действовать на основании представления о законе независимо от чувственных склонностей, природных причин и эмпирических условий. Сознание необходимости следовать моральному закону К. называл моральным величием или долгом, а уважение к нему – моральным чувством. В разделе учения о методе К. рассматривает способы воздействия объективных законов практического разума на человеческую душу, их влияние на нормы поведения людей.

Последним трактатом критического периода была работа «Критика способности суждения», в которой К. дал обоснование единства форм познавательной (чувственной) и целеполагающей (нравственной) деятельности. Их связь, по К., обнаруживается в способности рассматривать явления согласно принципу целесообразности природы. Данный принцип всецело трансцендентален – посредством его задается априорное общее условие, в свете которого вещи становятся объектами нашего познания. Целесообразность природы, согласно К., позволяет специфическим образом созерцать природные феномены. О субъективной, т.е. формальной, целесообразности мы судим эстетически, посредством чувства, тогда как об объективной, т.е. природной целесообразности – согласно понятиям, т.е. логически. Т.о., первый тип суждения строится на основании вкуса, второй – на основании рассудка и разума. В зависимости от типа суждения подразделяется и критика способности суждения, а именно: на эстетическую и телеологическую критику. Если первая есть способность судить о формальной целесообразности на основании чувства удовольствия-неудовольствия, то вторая – это способность судить о реальной целесообразности на основании рассудка и разума. В итоге трансцендентальная способность суждения связывает теоретический разум с практическим<sup>49</sup>.

Изобилующее противоречиями учение К. оказало огромное влияние на последующее развитие научной и философской мысли. Своим учением об антиномиях разума К. сыграл выдающуюся роль в развитии диалектики. Он гносеологически обосновал человеческую свободу, доказав, что человек активен и в принципе способен производить новое – и в теоретической и практической деятельности. Разделяя в целом многие идеалы просветительского новоевропейского рационализма, К. вместе с тем впервые четко обозначил проблему границ и условий человеческого познания, решительно поколебав притязания науки на универсальное знание и универсальные цели. Эта тенденция вызвала последующее развитие различных философских и психологических систем (философия жизни, феноменология, экзистенциализм, гештальтпсихология, общая и экспериментальная психология и др.). Создав глубоко противоречивое, дуалистическое учение об источниках познания, К. дал мощный толчок философам следующих поколений в их попытках устранить эту половинчатость (И.Г. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, Л. Фейербах и мн. др.). Дальнейшее развитие немецкой философии было связано попытками создать целостный, полный идеализм. Этот идеализм в специфической форме оказал колоссальное воздействие на развитие новейшей философии, психологии и всей духовной культуры и истории XIX–XX вв.<sup>50</sup>.

Идеи немецкого философа Иммануила Канта (1724–1801), отмечают **С.В. Сарычев** и **И.Н. Логвинов**, оказали заметное влияние на развитие психологии, в особенности его теория познания. Основу этой теории составляет учение о вещах и явлениях, как они существуют сами по себе, о «вещах в себе». Согласно Канту, познание начинается с воздействия «вещей в себе» на нас, т. е. носит эмпирический характер. Из воздействий внешних вещей мы получаем содержание познания.

<sup>49</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 205–206.

<sup>50</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С. 206; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 423–443; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 267–361.

Необходимой предпосылкой познания, условием, на котором зиждется наше опытное знание, являются **формы**. Различаются априорные формы восприятия и априорные формы мышления<sup>51</sup>.



**Формами восприятия являются пространство и время.** Все внешние явления мы представляем как существующие в пространстве. Все представления нас самих существуют во времени, время есть форма внутреннего чувства. Пространство и время как формы чувственности обладают трансцендентной идеальностью (таких объектов, как время и пространство, нет) и эмпирической реальностью (как способы, посредством которых осуществляются представления о предметах и обо мне самом)<sup>52</sup>.

Априорные формы мышления присоединяются к содержанию, полученному эмпирическим путем, и устанавливают связи между многообразными содержаниями для получения из них знания. Их две группы: категории рассудка (их 12) и идеи чистого разума (их 3). В связи с исследованием априорных форм рассудка Кант развивает учение об апперцепции. **Апперцепция** – это активная сила, которая осуществляет синтез первоначально хаотических представлений. Она имеет две формы – первоначальное синтетическое единство апперцепции, или трансцендентальное единство самосознания (для познания необходимо единство самосознания) и трансцендентальное единство апперцепции, или объективная апперцепция (направленная на объект, она синтезирует отдельные впечатления от объекта в целостное знание, вносит единство в хаотическое многообразие чувственности и создает объект).

Психологически важные положения содержатся в учении Канта о **трансцендентальных схемах**, в котором разрешается вопрос о применении категорий к эмпирической

<sup>51</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 131.

<sup>52</sup> Там же. С. 132.



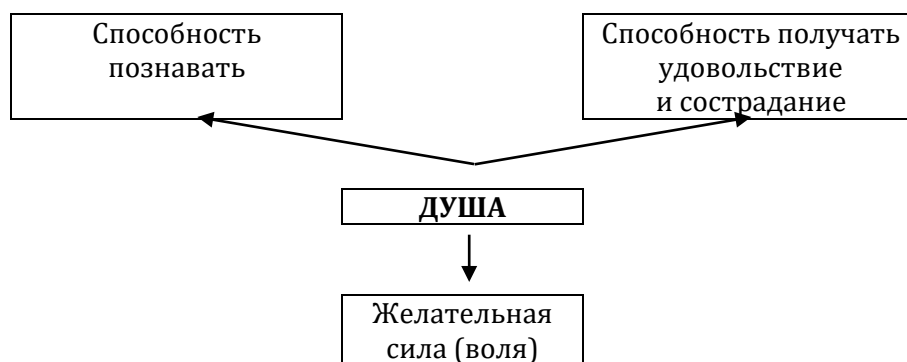
действительности, данной человеку в восприятии. Схемы – новый элемент сознания, соединяющий в себе разнородные познавательные способности. В силу этого Кант называет схемы также чувственными понятиями. Они являются продуктом деятельности воображения. Та- ким образом, «вещи в себе» становятся «вещами для нас»<sup>53</sup>.

**И. Кант** подверг «двойную» психологию Вольфа суровой критике. В контексте обоснования возможности теоретического знания и самой науки Кант ставит вопрос о том, при каких условиях возможна психология как наука: «... эмпирическое учение о душе должно всегда оставаться далеким от ранга науки о природе в собственном смысле, прежде всего потому, что математика неприменима к явлениям внутреннего чувства и к их законам», а также потому, что в психологии невозможен эксперимент, «поскольку многообразие внутреннего наблюдения может быть здесь расчленено лишь мысленно и никогда не способно сохраняться в виде обособленных элементов, вновь соединяемых по усмотрению; еще менее поддается нашим заранее намеченным опытам другой мыслящий субъект, не говоря уже о том, что наблюдение само по себе изменяет и искажает состояние наблюдаемого предмета.

**Учение о душе**, по мнению Канта, никогда не может стать чем-то большим, чем историческое учение, т. е. может стать описанием природы души, но не наукой о душе. Кант оказался неправ, считая невозможным эксперимент и математику в психологии, но проницательно указал на их необходимость для того, чтобы психология стала самостоятельной наукой.

В психологии И. Канта считают **основателем трихотомии души**. Уже во введении к «Критике способности суждения» (1790) он отличил познавательную способность души от способности чувствовать удовольствие и страдание и от желательной силы. Однако более подробно эта классификация дается в «Антропологии» (1798). Понятие воли в собственном смысле Кант не разбирает в своей «Антропологии». Нов других работах касается соотношения желаний и воли: разница между ними в том, что воля побуждается разумом, тогда как желание имеет источником чувствования удовольствия и страдания). Классификация Канта перешла в XIX в. и стала господствующей.

На основе результатов критики теоретического разума Кант построил свою **этику**. Исходной ее предпосылкой оказалось сложившееся у него под влиянием Руссо убеждение в том, что всякая личность – самоцель и ни в коем случае не должна рассматриваться как средство осуществления каких бы то ни было задач, хотя бы это были задачи всеобщего блага. Основным законом этики Кант провозгласил формальное внутреннее повеление – категорический императив, которому в ситуации нравственного выбора следует отдавать предпочтение перед чувствами и нравственными законами<sup>54</sup>.



Биографы И. Канта, пишет **Г.Л. Ильин**, делят его жизнь на два периода: 1) *докритический* (в этот период Кант писал научные работы о земле, о небе, выдвинул гипотезу о происхождении Земли) и 2) *критический*, начало которому положила книга «Критика чистого разума», изданная в 1781 г. (за ней последовали «Критика практического разума» и «Критика способности суждения»). В «Критике практического разума» рассматривались

<sup>53</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 132–133.

<sup>54</sup> Там же. С. 134–135.

проблемы морали, поведения человека, а в «Критике способности суждения» – эстетическое отношение человека к миру<sup>55</sup>.

Переход, от докритического к критическому периоду Кант называл **коперниканским переворотом в философии**.

Кант считал, что объект сам по себе непознаваем, называл его «вещью в себе». С его точки зрения мы можем познать только явление, феномен (вещь для нас). Он избегал затрагивать тему о существовании мира самого по себе. Философ писал: «Человек не только явление природы – феномен – подвластное ее законам, но и носитель сознания, духа – ноумен, способный самостоятельно принимать решения и делать выбор».

Особого рассмотрения требует **кантовская диалектика**.

Кант видел противоречивость вещей, противоречия разума. Но он их понимал и не принимал, находился как бы на полпути от рассудочной логики к диалектике.

Кант знаменит своими **антиномиями** (антиномия – столкновение двух противоречащих утверждений, которые одинаково признаются существующими). Он рассмотрел четыре антиномии:

1) антиномия конечности и бесконечности пространства и времени. В частности, Кант выдвинул два утверждения: «мир имеет начало» и «мир не имеет начала». Он доказал, что каждое из этих несовместимых утверждений верно. Рассматривая сначала утверждение «мир имеет начало», Кант отодвинул прошлое в бесконечность и спросил, как наступило настоящее время, если до нас была бесконечность, и сделал вывод о том, что мир имеет начало. Для того чтобы доказать утверждение о том, что «мир не имеет начала», он представил, что мир ограничен во времени, а это значит, что и до него было время (до начала мира); и это время есть пустое время, чего быть не может, следовательно, мир не имеет начала;

2) антиномия простого и сложного. «Все просто и все сложно». Разные люди решают эту антиномию по-своему: для одних мир прост, для других – сложен;

3) антиномия природной причинности и свободы воли. Кант утверждал, что человек, с одной стороны, существо чувственное, подчиненное законам природы, но с другой – вольное существо. Отсюда вытекает кричащее противоречие: человек действует как звено в причинной цепи, но в то же время он свободно действующее существо;

4) антиномия необходимости и случайности<sup>56</sup>.

**Кант** первый из философов Нового времени осознанно подошел к **учению о категориях**. Он считал, что категории играют фундаментальную роль в мышлении. Но, к сожалению, он не развил эти идеи, а только обозначил их. В деталях учение о категориях было разработано лишь Г. Гегелем.

В своих этических представлениях Кант придерживался так называемой **этики долга**. Он считал, что моральное поведение человека зависит от того, как человек представляет себе долг. Морально он действует тогда, когда соотносится в своих представлениях с вечным, неизменным нравственным законом, который Кант назвал **категорическим императивом**, «поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим законом». («Поступай лишь согласно такому правилу, которое ты мог бы желать возвести в общий закон».) В пояснение Кант приводил несколько примеров.

Данное лицо до такой степени несчастно, что жизнь стала ему в тягость, и оно спрашивает, позволительно ли ему наложить на себя руки. Где искать ответа на этот вопрос? В категорическом императиве. Что было бы, если бы самоубийство сделалось общим законом? Было бы то, что прекратилась бы жизнь. Таким образом, самоубийство несогласно с нравственностью.

Или другой пример. Человек спрашивает себя, позволительно ли ему обманывать других людей. Согласно категорическому императиву этого делать нельзя. Если бы все люди обманывали друг друга, если бы обман стал общим законом жизни людей, то никакое общество было бы невозможно.

Категорический императив Канта представляет собой не что иное, как золотое правило нравственности, правило «общего жития» людей, известного со времен Конфуция.

<sup>55</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 177.

<sup>56</sup> Там же. С. 177–178.

Кант резко противопоставлял любовь, склонности, желания человека его долгу. Долг, по мнению Канта: «Это – то великое, что возвышает человека над самим собою (как частью чувственного мира)...» Из теории Канта следовало, что человек поступает нравственно, когда поступает согласно своему долгу, и не нравственно, если он действует по своим склонностям<sup>57</sup>.

По И. Канту, **цель христианства** – споспешествовать любви к осознанию своего долга, и ему удастся это, так как его основатель говорит не в качестве командира, требующего подчинения своей воле, а в качестве друга людей, который закладывает в сердца себе подобных их собственную, правильно понятую волю действовать так, как если бы они сами себя подвергли надлежащему испытанию<sup>58</sup>.

Свободный способ мышления – равнодалекий как от раболепия, так и от распушенности – вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлением о законе их долга. Чувство свободы в выборе конечной цели внушает им любовь к моральному закону». В трактате о религии те же мысли: «Высшая, для человека никогда не достижимая вполне цель морального совершенства конечных творений есть любовь к закону. Соответственно этой идее в каждой религии принцип веры должен был бы быть таким: «Бог есть любовь».

Бог есть любовь. Кто только не повторял эту евангельскую истину, кто только не мудрствовал над ней лукаво. Бог есть любовь, скажет Гегель, и увидит здесь логико-диалектическую проблему: любовь – это тождество противоположностей, высшая ее форма – «любовь общины», опосредованная «обесценением всякой особенности». Любовь есть сам бог, отзовется Фейербах, но слово «бог» прозвучит для него лишь как метафора, христианство он отвергнет решительным образом. Для Канта христианство – высший этап нравственно-религиозного развития человечества. Все остальное – шаг назад.

А откуда взялась любовь? Кант и здесь старается мыслить исторически. Любовь – дар не небес, а земли, метаморфоза полового инстинкта. Стиснутое рамками запрета не удовлетворенное до конца низменное животное вожделение трансформируется в высший элемент культуру. Кант рассуждает о социогенезе. «Человек вскоре замечает, что половое возбуждение, покоящееся у животных на преходящем, большей частью периодическом влечении, способно у него принять характер длительный и более интенсивный благодаря воображению, которое поддерживает эту эмоцию, умеряя ее, но делая в то же время тем продолжительнее и единообразнее, чем больше предмет удален от чувства, в результате чего избегается пресыщение как необходимое следствие полного удовлетворения животной потребности... Отказ был волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность в любовь, просто приятное ощущение в переживание красоты сначала в человеке, а затем и по отношению к природе». Кант говорит, что это «маленькое начало» оказалось важнее всех последующих достижений культуры<sup>59</sup>.

У преемников Канта не раз возникал спор по поводу бессознательных влечений человека. Что первично – страх или запрет? По Канту, первично воображение, нагоняющее страх и парализующее действие. Усиливающее и очищающее страсть. Может быть, ограничения, которые вынужден был накладывать на себя философ, помогли прийти к этому выводу.

Интерпретируя Библию, помимо инстинкта питания и любви, Кант называет еще два мощных культуроформирующих стимула. Ожидание грядущего, мысль жить для потомства, надежда на лучшую будущую жизнь (но уже не для себя, а для своих детей). И наконец, желанье самому быть целью (а не средством для других)<sup>60</sup>.

Итак, Кант предстал в еще одной необычной ипостаси. Ранее мы разглядели в нем ироника, теперь перед нами апологет любви и ее аналитик. Христианство он приемлет как нравственный принцип, как программу человеколюбия. Совершенствуя эту программу, он пытается обосновать ее теоретически. От церковной догматики он далек. Догмы Кант превращает в гипотезы. «Бог как гипотеза» – это фраза из кантовских черновиков. Там же

<sup>57</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 178–179.

<sup>58</sup> См.: Гулыга А.В. Кант. М., 1987. С. 214.

<sup>59</sup> Там же. С. 215.

<sup>60</sup> Там же. С. 215–216.

можно прочитать: «Бог – не существо вне меня, а лишь моя мысль». Сомнения не покидали Канта. Но богоборцем он не был.

В середине 70-х годов Кант (об этом свидетельствуют его письма к Лафатеру) пришел к моральному истолкованию религии. «Вместе с Иовом» он считает теперь «преступлением льстить богу». Склонять колени или падать ниц с целью показать свое благоговение перед небесными силами противно человеческому достоинству, равно как и обращение к их изображениям. В этом случае «вы поклоняетесь не идеалу, который представляет вам ваш собственный разум, а идолу, сотворенному вами самими». Кант перестал ходить в церковь. Его учение противоречило официальной догме. Столкновение с властями стало неизбежным<sup>61</sup>.

А вот как пишет об И. Канте **Георг Боре**<sup>62</sup>: «Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 года в Кенигсберге, Пруссия (ныне Калининград, Россия). Он был шотландского происхождения и имел пиетистское воспитание и образование. (Пиетизм – это форма протестантизма, похожая на методизм, т.е. очень консервативная). Поступил в Кенигсбергский университет, где получил докторскую степень. Он преподавал в качестве приват-доцента, который является частным учителем или репетитором, оплачиваемым его учениками. Это означало бедную жизнь, пансионаты и холостяцкую жизнь.

Он начинал с интереса к науке – физике, астрономии, геологии, биологии. Фактически, он ввел небулярную гипотезу, предполагая, что первоначально закрученные газы конденсировались к Солнцу и планетам – в основном, то, что мы понимаем в реальности сегодня. Он также вновь вводит идею Лукреция об эволюции растительной и животной жизни.

В 1781 году он опубликовал «Критику чистого разума». Критика означает критический или тщательный анализ, а чистый разум означает разум, который приводит к знанию, которое не требует эмпирического доказательства, того, что также называется априорным (предварительным) знанием.

Он сказал, что «пробудился от своего догматического сна», читая Юма. Это frequently неправильно понято, чтобы означать, что он был возмущен. Он сказал, что догматически принимает традиционные представления о разуме. Юм просветил его! Тем не менее, верно и то, что Юм бросил ему вызов, в некотором смысле, чтобы спасти такие понятия, как причина и следствие, которые, по мнению Канта, были необходимы для существования науки. Он взял за дело своей жизни спасение Вселенной от всепроникающего скептицизма Юма.

Во-первых, он проводит различие между апостериорным и априорным знанием: «Это вопрос, который стоит исследовать, существует ли какое-либо знание, независимое от опыта и всех чувственных впечатлений. Такое знание называется априори и отличается от апостериорного знания, имеющего свои источники в опыте. То, что существует подлинное априорное знание, что мы можем развиваться независимо от всякого опыта, показано на блестящем примере математики.

Хотя все наши знания начинаются с опыта, из этого не следует, что оно возникает полностью из опыта. Ибо вполне возможно, что наше эмпирическое знание представляет собой соединение того, что мы получаем через впечатления, и того, что наша собственная способность познания (подстрекаемая впечатлениями) обеспечивает от самого себя, – дополнение к впечатлениям, которые мы не отличаем от этого сырья (т.е. впечатлений) до тех пор, пока долгая практика не пробудит наше внимание и не сделает нас способными отделить одно от другого.

Что же это за априорные способности нашего ума? Первым этапом работы ума над опытом является трансцендентальная эстетика, которая утверждает, что весь чувственный опыт синтезируется «через» понятия времени и пространства. Пространство не представляет никакого свойства вещей в себе и не представляет их в их отношении друг к другу. Пространство есть не что иное, как форма всех проявлений внешнего смысла. Это субъективное состояние чувствительности, при котором для нас возможно только внешнее восприятие.

Поскольку способность подвергаться воздействию объектов должна предшествовать всякому восприятию этих объектов, можно легко понять, как форма всех явлений

<sup>61</sup> См.: Гулыга А.В. Кант. М., 1987. С. 216.

<sup>62</sup> См.: Boeree George C. History of psychology. Open Knowledge Books 2018. P. 137–143.

(т.е. пространство) может быть дана до всех восприятий и таким образом существовать в уме априори, и как, как чистая интуиция, в которой все объекты должны быть определены, она может содержать, до всякого опыта, принципы, которые определяют отношения этих объектов. Поэтому исключительно с человеческой точки зрения мы можем говорить о пространстве, о протяженных вещах. Если мы отойдем от субъективного, то представление пространства не будет означать ничего.

Время есть чисто субъективное условие нашего человеческого восприятия, и, кроме субъекта, есть ничто. То, что мы поддерживаем, является эмпирической реальностью времени, его объективной обоснованностью всех объектов, которые позволяют когда-либо быть данными нашим чувствам. Поскольку наше восприятие всегда чувственно (т.е. чувствами), нам никогда не может быть дан ни один объект в опыте, который не соответствовал бы условиям времени. С другой стороны, мы отрицаем время каких-либо претензий на абсолютную реальность; мы отрицаем, что она принадлежит вещам абсолютно, как их условие или свойство независимо от какого-либо упоминания о форме нашего восприятия. Свойства, принадлежащие вещам сами по себе, никогда не могут быть даны нам через органы чувств. Это, таким образом, то, что составляет идеальность времени.

Итак, время и пространство необходимы для восприятия, хотя сами они не могут восприниматься отдельно от событий «в» них. Следующим шагом является трансцендентальная аналитика, которая говорит, что ум применяет определенные категории мышления к идеям. Без этих категорий, говорит Кант, мы вообще не смогли бы думать, и Юм не смог бы придумать свои аргументы. Юм, например, считал, что причина и следствие не являются объективно реальными; Кант говорит правильно! – они являются *Priogri*, в уме:

1. Количество: единство, множественность, тотальность.
2. Качество: реальность, отрицание, ограниченность.
3. Соотношение: вещество и случайности, причина и следствие, взаимность между активным и пассивным.
4. Модальность: возможно-невозможно, существование-небытие, необходимость-случайность.

Наконец приходит трансцендентальная диалектика. Кант считал, что ум стремится к полному знанию. Но она ограничивается только работой с явлениями, внешностью. Он не может достичь ноумены, вещи-в-себе. Явления – это все, что у вас есть, но они не реальны; ноумены реальны, но вы не можете их иметь. Итак, чтобы открыть этот реальный мир, мы пытаемся его построить. К сожалению, мы ошибаемся, пытаясь использовать категории (логику), «предназначенные» для явлений, в конечной реальности! Таким образом, мы получаем противоречия, которые непримиримы. В отношении причины и следствия и свободы воли: Если, однако, мы можем законно воспринимать объект в двух смыслах, а именно: как явления и как вещь-в-себе; и если принцип причинности применим к вещам только как к явлениям, а не как к немужествам, то мы можем, без всякого противоречия, думать об одном и том же, когда оно феноменально, как обязательно соответствует принципу причинности и до сих пор не свободно, и все же, не подчиняется этому принципу и, следовательно, свободно.

Предположим, что мораль обязательно предполагает свободу воли, в то время как спекулятивный разум доказал, что о такой свободе даже нельзя думать. В этом случае свобода, а вместе с ней и мораль, должны были бы освободить место для механической интерпретации природы. Но наша критика выявила наше неизбежное невежество в отношении вещей-в-себе, ограничила наши знания простыми явлениями. Таким образом, поскольку мораль требует только того, чтобы свобода не влекла за собой противоречия, нет никаких причин, по которым свобода была бы лишена воли, рассматриваемой как вещь в себе, просто потому, что она должна быть отвергнута ей как явлению.

В конечном счете, Кант обнаружил, что существование Бога, души и конечной реальности не является чем-то, что вы можете доказать, потому что доказательство основано на явлениях и категориях. Вместо этого они эвристичны, то есть мы верим в эти вещи, потому что они полезны для нас! Спасая науку и религию от Юма, он доказал, что их нужно принимать на веру! Ученые и церковные деятели со всех сторон критиковали «Критику»,

которая по иронии судьбы гарантировала ее успех. В то время у Канта не было проблем с цензурой, потому что Фридрих Великий – сам блестящий человек – правил Пруссией в то время. К несчастью для Канта и многих других, он умер в 1786 году.

В 1788 году Кант написал «Критику практического разума». Практический разум относится к принятию моральных решений. В этой книге он утверждает, что у каждого есть совесть, моральный закон в душе, мало чем отличающийся от категорий «Критики чистого разума». Этот нравственный закон он называет Категорическим Императивом, который сформулирован двояко. Во-первых, это вариация Золотого Правила: что бы вы ни делали, подумайте, каким был бы мир, если бы все делали то же самое. Другой немного глубже: относитесь к людям (включая себя) только как к цели, а не как к средству для достижения цели. Никогда не используйте их, мы бы сказали сегодня.

Чтобы иметь мораль, Кант считал, что нам нужна свободная воля. Если вы не можете сделать выбор, как вы можете быть ответственными? Если вы не несете ответственности за все, что вы делаете, как животное или робот, то, что вы делаете, не является ни плохим, ни хорошим! Кроме того, он чувствовал, что нам нужна идея бессмертия. Поскольку правосудие редко происходит в течение жизни, нам нужна жизнь после смерти, чтобы позаботиться об этом. И для того, чтобы существовала вечная жизнь, или свободная воля, или вообще хорошая и плохая, мы должны верить в Бога.

Он говорит, что, хотя мы никогда не сможем доказать существование Бога (или бессмертия, или свободной воли, или хорошего и плохого), мы должны действовать так, как если бы Он (и они) существовали. Религиозные мыслители того времени совершенно не заботились об этом образе мышления! Гораздо позже Ганс Вайхингер воскресит эту идею в своей книге «Философия как будто».

Кант написал гораздо больше. В 1790 году он написал «Критику суждения» о суждениях о красоте. Он отмечает, что наше чувство прекрасного основано на чувстве, а не на разуме. Мы, кажется, «видим» гармонию, силу и чудеса в некоторых вещах. Как будто Бог так устроил вещи!

В 1793 году, когда ему было 69 лет, вышла книга «Религия в пределах L imits of Reason Alone». Здесь он утверждает (в отличие от Гоббса и Руссо), что мы рождаемся с потенциалом как для хорошего, так и для плохого. Тем не менее, он признает, что много зла исходит от цивилизации, а не от нашей первобытной природы. На самом деле, многое из того, что мы сейчас считаем плохим, вероятно, изначально было необходимо для выживания в примитивных условиях!

Он также сказал, что, хотя существует врожденное нравственное чувство, оно должно развиваться моральным наставлением. По этой причине он считает, что религия необходима, хотя он также указывает, что религия не должна быть догматической, и что такие убеждения, как первородный грех, божественность Христа и эффективность молитвы, являются просто суевериями.

В 1795 году он написал «О вечном мире», изложив основы международного права. В 1798 году он выступил с «Конфликтом факультетов», доказывая важность академической свободы. Он умер 12 февраля 1804 года после продолжительной болезни и был торжественно похоронен в Кенигсбергском замке.

Над его могилой написано: Звездное небо надо мной; Я являюсь моральным законом внутри себя.

Великий современный историк психологии Дэн Робинсон однажды сказал, что сегодня почти каждый психолог является либо юмеанцем, либо кантианцем. Юмеанцы рассматривают свою науку как статистический анализ совокупности опыта. Все, что мы можем знать, это вероятности, основанные на том, что произошло в прошлом.

Кантианцы считают свою науку более прочно основанной, в некотором смысле, на структуре ума. И все же они тоже могут позволить себе небольшую уверенность. Хьюменов можно найти среди большинства экспериментаторов, включая бихевиористов. Кантианцы чаще встречаются среди когнитивистов и психоаналитиков. Есть, как мы увидим, альтернативы. Но они остаются в меньшинстве».

Кант, пишет **Томас Лихи**, говорил: «Больше всего меня пугают две вещи: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне». Как Платона оскорблял кажущийся когнитивный и моральный релятивизм софистов, так и Канта оскорблял кажущийся когнитивный релятивизм Юма и кажущийся моральный релятивизм французских натуралистов. В своей новой метафизике Кант попытался опровергнуть скептицизм Юма и спасти достоверность великой схемы Ньютона, согласно которой гравитация управляет звездным небом. В своей новой этике Кант опроверг моральный скептицизм, обосновав моральное суждение когнитивно сформированными формальными правилами, которыми руководствуется строгая моральная воля.

Кант начал, как и Юм, с базовой декартовой схемы, но развил ее совсем по-другому. Кант называл мир опыта – мир, воспринимаемый в картезианском театре, – феноменами. Мир вещей в себе он назвал ноуменами. Как и почти все в восемнадцатом веке, Кант считал ньютоновскую физику парадигмой подлинного человеческого знания. Наука опирается на наблюдения и поэтому необходимо проверяется опытом, т. е. явлениями. В такой постановке вопрос о человеческом познании Истины зависит от природы, а не от природы ноуменов. Затем Кант исследовал, как явления

возникают в уме, утверждая, что разум обязательно структурирует опыт универсальными способами, которые претендуют на Истину явлений, потенциально действительных. Кант считал, что эмпирическая философия заблуждается, потому что она сделала естественное и интуитивное предположение, что внешние, ноуменальные объекты навязываются рассудку, который с ними соотнобразится. Концепция впечатлений Юма ясно выражает это предположение: в восприятии объекты накладываются на ум, как перстень с печаткой накладывает узор на воск. Для Канта философия Юма продемонстрировала, что должно быть что-то неправильное в наивном предположении, что разум приспосабливается к объектам, потому что он исходит из скептицизма. Кант перевернул скрытое предположение Юма с ног на голову: вместо того, чтобы разум пассивно приспосабливался к объектам, Кант предлагал, чтобы объекты приспосабливались к разуму, который активно навязывает опыту врожденные априорные категории. Например, Юм не мог найти оправдания утверждению, что каждое событие имеет причину, потому что сами причины ускользают от наблюдения. Кант утверждал, что в то время как в ноуменах это может быть правдой, в феноменах мир, который мы знаем и с которым имеет дело наука, действительно имеет причину, потому что разум налагает причинность на опыт<sup>63</sup>.

Идея Канта состоит в том, что человеческий разум, или, точнее, человеческое Трансцендентальное Эго, или Я, навязывает опыту определенные Трансцендентальные Категории Понимания, такие как трехмерное пространство, число и причинность. В употреблении Канта трансцендентальное означает логичное и необходимое. Он полагал, что доказал, что его Категории были логически необходимыми предпосылками для любого вида опыта любого сознательного существа. Таким образом, по отношению к явлениям из области того, что могут знать люди, мы можем утверждать определенные Истины, такие как «Каждое событие имеет причину» или «Объекты существуют в трехмерном пространстве». Таким образом опровергается скептицизм Юма относительно возможности неопровержимого знания<sup>64</sup>.

Пренебрегая психологическими знаниями Юма, Кант мало заботился о психологии. Кант считал, что психология, определяемая как интроспективное изучение психики, не может быть наукой по двум причинам. Во-первых, он не думал, что достаточное количество аспектов сознания можно измерить количественно, чтобы сделать возможными ньютоновские уравнения о разуме. Во-вторых, согласно Канту, любая наука состоит из двух частей: эмпирической, включающей наблюдения и исследования, и рациональной, или метафизической, включающей в себя философские основания, оправдывающие притязания эмпирической науки на получение знания. Кант считал, что он обеспечил метафизическое обоснование физической науки в своем описании человеческого опыта, «Критике чистого разума». Там он показал, что основные предположения физики, такие как

<sup>63</sup> См.: Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 168–169.

<sup>64</sup> Там же. P. 170.

универсальная причинность, обязательно верны для человеческого опыта. Таким образом, физика является целостной наукой.

Кант утверждал, что рациональная психология – это иллюзия. Объектом рациональной психологии является мыслящая субстанция, или душа – декартовское «я мыслю». Однако мы не переживаем душу – Трансцендентальное Эго – напрямую; оно не имеет содержания, будучи чистой мыслью, и имеет лишь ноуменальное, а не феноменальное существование. В терминах Локка Кант утверждал, что не существует интроспективной способности к рефлексии, потому что «я» не может наблюдать свои собственные мысли. Конечно, существует эмпирическое эго, совокупность наших ощущений или ментального содержания, и мы можем изучать его посредством интроспекции. Однако эта эмпирическая психология, в отличие от эмпирической физики, не может быть наукой; поскольку у него не было своего рационального аналога, Кант мало думал о нем. Тем не менее Кант верил в науку или, по крайней мере, в дисциплину, связанную с человечеством; он назвал это амбропслогией, изучением (logos) людей (антропов). Антропология Канта была наукой, а не современной антропологией, изучающей человеческие интеллектуальные способности, человеческие аппетиты и человеческий характер<sup>65</sup>.

По Р.А. Абдурахманову, в научной и творческой деятельности И. Канта выделяются два основных периода<sup>66</sup>:

а) докритический период. Была написана «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), где дана концепция развития Вселенной из туманности (фактически отрицалась идея Сотворения мира) и выдвинута идея бессмертия души (души переселяются на Вселенную с центром на Сириусе);

б) критический период. Написаны работы: «Критика чистого разума» (1781) – мистическая теория познания; «Критика практического разума» (1788) – критическая этика; «Критика способности суждения» (1790) – критическая эстетика и учение о целесообразности природы; «Антропология» (1798) и другие.

#### **Основные психологически значимые идеи:**

##### **1. Кант о науке о душе:**

- наука о душе не может существовать, так как с помощью математики нельзя изучать душевные (т.е. психические) явления (критика Вольфа);
- с душевными явлениями нельзя проводить опыты (т.е. эксперименты), поскольку проведение опыта искажает наблюдаемые душевные явления;
- наука о душе может стать учением, которое будет описывать историю развития душевных явления и систематизировать их;
- выделил в структуре души три части: познавательную, чувствующую и желающую;
- воля подчиняется разуму, а желание проистекает из удовольствия и страдания.

##### **2. Кант о познании:**

- источником опыта являются внешние воздействия, но познает субъект с помощью заведомо свойственных человеку (т.е. априорных) форм познания;
- априорные формы познания являются предпосылками любого познания и независимы от нашего опыта, т.е. трансцендентальны (от лат transcendens – выходящий за пределы);
- человек познает мир с помощью трех основных познавательных способностей: чувственности, рассудка и разума, где чувственность – это способность к ощущениям, рассудок – способность к понятиям и суждениям, а разум – способность к умозаключениям, достигающим до “идей”; идеи же – это понятия разума о единстве и взаимной обусловленности всех явлений;
- знание о предмете, получаемое человеком, верно, но ограничено в своей истинности, поскольку человек познает лишь внешние проявления вещей, тогда как внутренняя сущность вещей непознаваема («вещь в себе»);
- предметы познаются благодаря апперцепции – активной силе, которая осуществляет синтез первоначально хаотических представлений;

<sup>65</sup> См.: Leahey Thomas Hardy. History of psychology. From Antiquity to Modernity. New York and London, 2018. P. 170–171.

<sup>66</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 76–77.



- научное познание ограничено; все, что непознаваемо – от Бога;
- разум по своей природе раздваивается из-за | возникающих противоречий или антиномий (например, мир и конечен и бесконечен; поведение человека зависит от различных причин и, в то же время, свободно; время есть и его нет); выход из этого состояния раздвоения – ограничить знание верой.

### 3. Кант об этике:

- всякий человек – самоцель и не может быть – средством достижения чего-либо;
- основной закон этики – категорический императив (т.е. требование, имеющее безусловную форму); согласно этому закону человек должен относиться к человеку и человечеству в целом как к цели, а не как к средству: относиться к другим так, как хотел бы, чтобы относились к нему;

- возникающие в жизни человека противоречия между тем, что ему хочется, и тем, что требует нравственный долг, Кант предлагает всегда решать в пользу второго;

- человек знает о нравственных законах априори;

- Кант провозглашает равенство всех людей в способности к свободному поведению;

- умысел (т.е. мотивация) придает нашему поведению моральную ценность.

### 4. Кант об эстетике:

- эстетика – это «незаинтересованное удовольствие»;

- высшее искусство – поэзия, которая способна изобразить идеал, в том числе – идеал человека<sup>67</sup>.

Говоря об И. Канте, **И.С. Нарский** отмечает, что употребляемая им терминология отличается некоторым «коварством». Так, «трансцендентальный» фигурирует у Канта как антипод «трансцендентного», но иногда значения этих двух терминов у него начинают совпадать. Однако в принципе их следует строго разграничивать.

«Трансцендентальный» означает у Канта «то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом». Имманентно опыту применяются как раз трансцендентальные формы. Таким образом, трансцендентальными будут доопытные, но именно к опыту применяемые средства, и трансцендентальное познание занимается «не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов». Можно сказать, что способности трансцендентальны, а их результаты априорны; трансцендентальное обуславливает возможность априорного, поэтому трансцендентальным знанием Кант называет знание, касающееся «возможности или применения априорного познания» т. е. знание, исследующее априоризм.

Что касается «трансцендентного», то этим термином обозначается то, что находится за пределами опыта и к опыту не относится, а также основоположения, которые пытаются выйти за пределы опыта, «повелевающие переступить» его границы. Таким образом, следует отличать трансцендентное от апостериорного как почти диаметрально друг другу противоположные области, тогда как трансцендентальное далеко не абсолютно противоположно трансцендентному: разум пытается узнать кое-что об области трансцендентного именно при помощи трансцендентальных способностей (другое дело, что больших успехов на этом пути он не достигает). Поэтому Кант называет иногда вещь в себе «трансцендентальным объектом». Кроме того, указанные два термина сближаются по значению вследствие того, что, трансцендентальное «я» (апперцепция) оказывается если не своеобразным порождением «я» трансцендентного, то каким-то его непонятным «собратом»<sup>68</sup>.

Что касается **эстетики**, то вслед за учеником Х. Вольфа А. Баумгартеном по учебнику которого долгие годы Кант преподавал философию, он понимает под «эстетикой» учение о чувственности вообще как учение гносеологическое, а не только касающееся созерцания предметов искусства. Чувственное созерцание – это начало всякого познания.

<sup>67</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 78–79; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С.

<sup>68</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 36–37.

Важным составным элементом науки о чувственном познании и познании вообще Кант считает учение о «вещи в себе». В рамках философской системы Кант «вещь в себе» исполняет несколько различных и по-своему вполне определенных функций. Основных таких функций четыре.

Первое значение понятия о вещи в себе в философии Канта призвано указывать на наличие внешнего возбудителя наших ощущений и представлений. Но к этому же примешано и другое – половинчатое, полуматериалистически-агностическое – понимание «вещи в себе» как символа непознанной пока части объекта уже в сфере явлений. В этом смысле Кант рассуждает, например, о невоспринимаемых человеком звездах, а точнее, об источнике их существования: «...если бы даже они и были даны как вещи в себе безотносительно к возможному опыту вообще, то все же они для меня ничто». В таком варианте первого значения вещь в себе оказывается «вещью самой по себе», как иногда вообще переводят этот термин Канта на русский язык. Вне нас существуют тела, но «представление о теле в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще предметам самим по себе».

Второе значение «вещи в себе» у Канта состоит в том, что это всякий в принципе непознаваемый предмет. Юм сказал бы, что мы не знаем, существуют ли вещи в себе; Кант заявляет, что мы не знаем в принципе, что они собой представляют. Мы знаем о вещи в себе лишь то, что она существует, и до некоторой степени то, чем она не является. Последнее знание отрицательно по содержанию, и Кант утверждает, что «это не настоящее знание»<sup>69</sup>.

Третье значение кантовской «вещи в себе» объемлет все то, что лежит в трансцендентной области, т. е. находится вне опыта и сферы трансцендентального. В этом смысле область вещей в себе весьма широка, ведь к ней относится все то, что выходит за пределы субъекта, и вещи в себе в первом значении термина оказываются только частной рубрикой в рамках широкого класса объектов сверхчувственной реальности. Среди потусторонних вещей Кант в своей этике постулирует бога и бессмертную душу, т. е. традиционные предметы объективного идеализма. Еще более широким оказывается четвертое и в общем идеалистическое значение «вещи в себе», – как у царства недостижимых идеалов вообще, причем это царство в целом само оказывается познавательным идеалом безусловного высшего синтеза. Вещь в себе оказывается в этом случае объектом веры. Но это понимание не отделяет в принципе от вещи в себе как того, что пробуждает нашу чувственность. Это отделение произвели потом неокантианцы, и притом в ущерб либо первому, либо четвертому значениям вещи в себе, но неверно было бы приписывать его Канту<sup>70</sup>.

Любопытны, с точки зрения **И.С. Нарского**, рассуждения Канта о долге и счастье человека. Кант утверждал, что «всякая примесь личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце», что «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»<sup>71</sup>.

Но тот же Кант допускал, что «забота о своем счастье может быть даже долгом...», и вовсе не утверждал, что следует поступать непременно вопреки естественным стремлениям и приятным переживаниям. Некоторое внутреннее противодействие, возникающее в человеке, может служить залогом того, что к намеченному им действию его побуждает не эгоизм, но искать это противодействие в себе во что бы то ни стало Кант не предлагает. Все, что он в этом отношении требует, сводится к правилу: следуй своему долгу, не обращая внимания на то, отразится это или нет на твоём эмпирическом счастье. А выполнение долга само приносит «аналог счастью.... самоудовлетворенность»<sup>72</sup>.

Что касается отношения к другим людям, то Кант советует действовать морально вне зависимости от того, какое чувство вызывает в нас объект нашего действия. Но если это чувство враждебное, то действовать вопреки ему – «неприятная заслуга», а «ненависть к человеку всегда отвратительна». Если нет в душе чувства любви, то пусть хотя бы будет

<sup>69</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 38–39.

<sup>70</sup> Там же. С. 43.

<sup>71</sup> Там же. С. 128–129.

<sup>72</sup> Там же. С. 129.

чувство уважения. Продолжает использовать Кант и термин «человеколюбие», понимая, впрочем, под ним только «навык склонности к благодеянию вообще»<sup>73</sup>.

Итак, Кант не стремится к противопоставлению долга счастью и к превращению долга в неприятную обязанность, в преодолении отвращения к которой пришлось бы упражняться людям. Вовсе не его идеалом является и холодное равнодушие или неприязнь к людям. Зато в его резком акценте на долг как таковой есть и глубоко реалистичский момент; ожидать, что все люди будут в отношении друг к другу проявлять симпатию и любовь, было бы обратной стороной наивного просветительского натурализма. Зато вполне правомерно требовать от них соблюдения долга. С другой стороны, Кант дальновидно предупреждает против неосмотрительного доверия к тем людям, которые внешне ведут себя безупречно, но внутренне движимы корыстолюбием и другими низменными побуждениями. Вновь мы видим, что для Канта важна не только форма поступка, но ее определенное соотношение с содержанием.

Кант прав, что судить о людях надо не только по их поступкам, но и по мотивам, которыми они при совершении этих поступков руководствовались. Не лишено оснований ни недоверие Канта к прекраснотушным обещаниям «осчастливить всех», ни его упование на общий нравственный интерес, который призван возвыситься над пестротой многообразия частных эмпирических стремлений. Но он не учитывает того, что поступки все же никак не менее важны, чем их мотивы, и -приучение к правильным поступкам есть одно из средств воспитания нравственных чувств. Ведь «в начале было дело». Нельзя м вырывать пропасть между долгом и счастьем. Неверно превращать человека в служителя долга как такового, наоборот, долг должен быть таким, чтобы он служил счастью людей. А с другой стороны, сознание выполненного долга разве не делает людей счастливыми? Гуманистические стремления никогда не ослабляют верно понимаемого долга, а, наоборот, способствуют его исполнению. Из всех мотивов нравственного поступка Кант избирает предельно общий и потому неизбежно наиболее формально понятый мотив, максимально далекий от чувственности. Но он ошибся, так как «никакая нравственность не существует без чувственности, т. е. как чистая нравственность. Другими словами, как чистую совесть обозначают совесть, никогда не бывшую в употреблении». Долг практикуемый, сталкивающийся с чувственной действительностью, проникающей в нее, не может оставаться долгом, замкнутым в своей «чистой» самодостаточности<sup>74</sup>.

Интересны для психолога рассуждения Канта о **соотношении морали и свободы**. В этом плане Кант утверждает, что человек должен добровольно и свободно подчиняться зову категорического императива, выполняя его с наивозможной полнотой. Ведь насильственная мораль лишена смысла.

Однако практический интерес требует, чтобы мораль и свобода утвердились именно в посюсторонней, практической жизни, а не в жизни потусторонней. Недаром Кант придал категорическому императиву, между прочим, и такую форму: поступай так, чтобы максимы твоего поведения могли бы стать всеобщими законами природы. Значит, эти максимы должны, так сказать, оттеснить эгоистическое поведение людей на периферию их деятельности, если не вытеснить его совсем. Иными словами, для реализации категорического императива как раз требуется, чтобы основы всеобщего морального законоположения стали максимами, т. е. субъективными правилами поведения в эмпирической жизни. И это, по мнению Канта, происходит. «Практическая свобода может быть доказана опытом»<sup>75</sup>.

Понятие **свободы** Кант употребляет в четырех смыслах: во-первых, это свобода как особая трансцендентальная способность. Это независимость рассудка от причин в рядах явлений, позволяющая ему выступать в роли чувственно необусловленного начала упорядочения этих рядов, которое и вносит в них эту причинность как априорный результат трансцендентальной деятельности. Априорное есть «практически необходимое», но оно же – теоретически способное «начинать событие спонтанно».

<sup>73</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 129.

<sup>74</sup> Там же. С. 129–130.

<sup>75</sup> Там же. С. 131–132.

Во-вторых, Кант принимает «относительное» понятие свободы в мире явлений. Поскольку этот мир пронизан строгой необходимостью, то свобода в нем может существовать только в виде осознанной необходимости в опыте, наподобие «свободы» модуса-человека у Спинозы, который признал только факт своей внешней зависимости и примирился с ним. Кант называет ее свободой «в космологическом смысле»<sup>76</sup>.

В-третьих, это собственно свобода в умопостигаемом мире вещей в себе, «высший принцип свободы», «причинность через свободу». Ее аналогом является «свободная необходимость» субстанции и та познанная глубокая необходимость, до которой возвышается человек в системе Спинозы, когда его обуревают активная «интеллектуальная любовь к богу». Аналогия эта далеко не случайна. Ведь и у Канта люди должны стать сопричастными трансцендентной свободе: чем более я принуждаю себя только понятием долга, тем более «идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира»<sup>77</sup>.

В-четвертых, Канту приходится пользоваться обыденным понятием свободы как способности к произволу (*Willkür*) в эмпирическом мире. Это возможность человеческой воли выбирать между различными принуждениями чувственности или же стать независимой от принуждений чувственности вообще. Схоласты называли это «полной свободой выбора (*liberum arbitrium indifferentiae*)», объясняя ею появление зла среди людей. И когда Кант делает акцент на нее, то он невольно приближается и к ортодоксально религиозным взглядам. Вообще говоря, это лишь «свобода в негативном смысле». Она есть причина антиморального («злого») поведения, но без нее было бы невозможно утверждение морали в царстве легальности, хотя одной только ее для этого недостаточно. Откуда она берется у Канта, непонятно<sup>78</sup>.

Кроме этих четырех видов свободы у Канта исследователи выделяют еще несколько. Если многие считают, что число всех ее видов не более трех, соответственно трем видам субъекта у Канта, то польский комментатор Е. Трембицкий добавляет к ним *arbitrium brutum*, т. е. патологически-капризный произвол, не содействующий действию морали, а, наоборот, препятствующий ее проникновению в эмпирический мир, а также политическую свободу в смысле свободы от рабства и насилия вообще. Действительно Кант пишет, что «свобода есть возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право». Среди принципов государственной жизни он указывает «свободу» в смысле права повиноваться только тем законам, на которые гражданин сам изъявил согласие. С другой стороны, для граждан любого государства требуется и такая свобода: «...ни один не может принудить меня быть счастливыми так, как он хочет...». Больше всего беспокоит Канта проблема «рабства», под которым он имеет в виду также и крепостную зависимость. «Нет ничего ужаснее, когда действия одного человека должны подчиняться воле другого... рабство есть наивысшее зло в человеческой природе... Человек, зависящий от другого, уже не человек». Ратует Кант и за свободу совести, мысли и слова<sup>79</sup>.

Ф. Бёверсон выделяет у Канта еще такой вид свободы, как «эстетическая свобода» гения. Однако все дополнительные виды свободы возникают от соединения основных их видов, которые к тому же взаимодействуют друг с другом. Так, космологическая свобода есть косвенный продукт трансцендентальной спонтанности. Свобода как умение «обуздывать свои аффекты и укрощать свои страсти» есть результат взаимодействия трансцендентной свободы с разумным произволом в мире феноменов. В этом смысле Кант пишет, что «практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы (т. е. на идее трансцендентной свободы), которая и составляет настоящий источник затруднения в вопросе о возможности свободы»<sup>80</sup>.

Однако у Канта, отмечает далее **И.С. Нарский**, антиномия свободы осталась загадкой. По существу, как и прежде, остается без ответа вопрос о том, как трансцендентное опыту в теоретическом отношении делается ему имманентным практически. По-прежнему непонятно, почему «чистая» свобода «не препятствует естественному закону

<sup>76</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 133.

<sup>77</sup> Там же. С. 133–134.

<sup>78</sup> Там же. С. 134.

<sup>79</sup> Там же. С. 134–135.

<sup>80</sup> Там же. С. 135.

явлений», каким образом моральное долженствование (Sollen) вторгается в природную необходимость (Müssen) и как вообще потусторонний мир связан с посюсторонним, сущность – с явлениями. Онтологического обоснования действия категорического императива в сфере легальных, а тем более безнравственных поступков у Канта не получилось.

Он прибегает поэтому к обоснованию психологическому. Для совершения легальных поступков неповрежденному человеку не приходится себя пересиливать. Но последовать зову морального долга совершенно «свободно», не переживая деформации своих естественных склонностей и побуждений и не вступая с ними в трудную борьбу, невозможно. Недостаточной поддержкой человеку в его нравственных борениях оказывается следующий механизм: категорический императив воспитывает его характер, а именно учит «отбросить» притязания себялюбия и развивает чувство уважения к долгу, которое «ослабляет тормозящее влияние склонностей». Для реализации категорического императива в эмпирической жизни, пусть не абсолютной, но только регулятивной нужны иные, более сильные и убедительные основания, которые одновременно были бы психологическими условиями.

Кант выдвигает три таких условия, которые он считает необходимыми допущениями, постулатами. Три постулата практического разума суть условия *sine qua non* применимости, а значит, осмысленности категорического императива в мире явлений. Это обоснование проникновения свободы в сферу природы. Три постулата Канта составляют его глубинную онтологию, т. е. «метафизику»<sup>81</sup>.

Первый постулат требует полной автономии человеческой воли, т.е. ее свободы – произвола (Willkür), сразу же перерастающей в свободу, нравственно ориентированную. Кант даже пишет, что «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же», хотя свобода и закон нравственности – не одно и то же. Поэтому он вливает содержание (первого постулата в лаконичную формулу: «Ты должен (sollst), значит ты можешь». Доказать, что морально мыслящий человек получает в свои руки оружие свободы, Канту не удалось, и ее наличие он просто-напросто постулирует, хотя это и выглядит как попытка практического обоснования философских положений.

Что касается логической стороны вопроса, то исследования по деонтической логике показывают, что выводить способность к выполнению нормы только из того факта, что эта норма нами принята, конечно, неверно. Но в минимальном своем значении «норма обязывает при том условии, что субъект способен ее выполнить» формула Канта вполне корректна. Разумеется, ссылка на «способность» или же «неспособность» не должна служить ширмой для уклоняющегося от обязанностей: ситуация «ты можешь» должна оцениваться объективно<sup>82</sup>.

В решении третьей антиномии космологической идеи теоретического разума свобода указывалась ранее Кантом в модусе возможности. Теперь она указывается в модусе допустимости (регулятивности), так что категорический императив оказывается регулятивным и там, где он хочет нарушить подчинение воли природе, и там, где природа отсутствует вовсе. Регулятивным в обоих мирах! Только что действие свободы обосновывалось Кантом путем ссылок на свойства времени. Теперь свобода, объясняя действие категорического императива, сама обосновывается им в качестве собственно морального принципа. Аргументация замыкается в кольцо, образуется логический круг.

Несмотря на это Кант рассуждает дальше. Если свобода существует, хотя бы и в регулятивном виде (но Кант верит, что она есть), то что же могло бы, спрашивается, преодолеть в человеке предрасположение «предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы» и направить его на применение свободы в целях претворения морального закона в жизнь? Отвечая на этот вопрос, Кант еще раз стирает грань между моральным и легальным поведением и нарушает свой принцип несовместимости категорического императива со стремлением к счастью. Делая уступку этике французских материалистов, он признает теперь, что счастье есть «необходимое следствие нравственности». Но эта уступка затушевана посредством проведения тонких разграничений: Кант

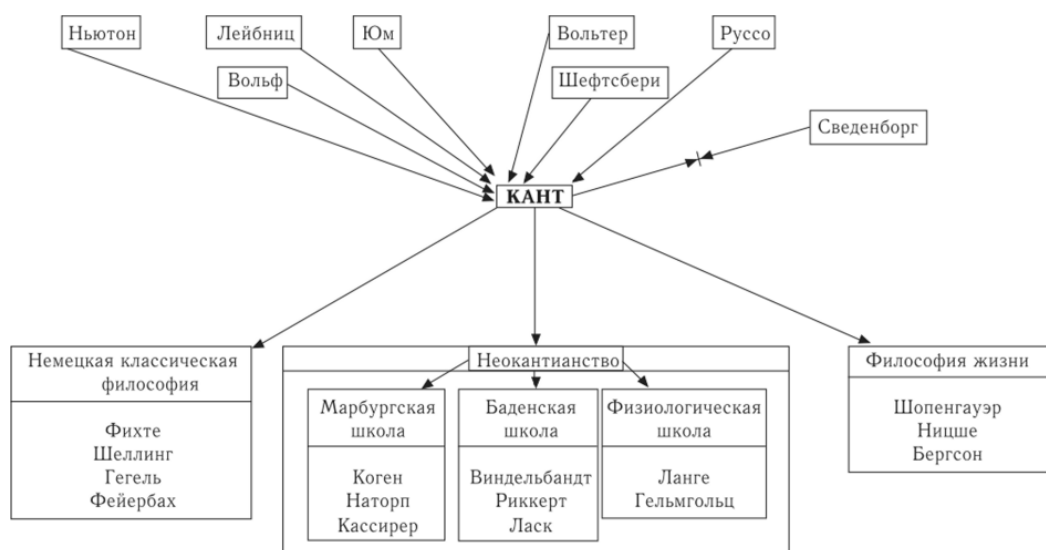
<sup>81</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 136–137.

<sup>82</sup> Там же. С. 137.

поясняет, что «мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья». Высшее благо (summmum bonum) представляет собой сочетание морального состояния и счастья, а потому задача состоит в том, чтобы «привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым». Вводит Кант новый оттенок и в понятие счастья: счастлив не тот, кто наслаждается или добивается, что все происходит по его воле и желанию, но тот, кто удовлетворен своим поведением. Так эгоизм превращается в бескорыстие, а бескорыстие, со своей стороны, сближается с расчетливостью. И философ соглашается с тем, что никто не может быть полностью уверен в том, что он исполнил свой долг совершенно бескорыстно<sup>83</sup>.

Кант признает, что почти никто и никогда не смог бы жить только идеей долга, отказавшись от всякой надежды на счастье. И без такой надежды у людей не хватило бы душевных сил исполнять свой долг несмотря на собственное внутреннее сопротивление и внешние ему препятствия. Отсюда второй постулат практического разума: должно существовать бессмертие души человека.

Бессмертие человеческой души необходимо, по словам Канта, прежде всего потому, что только в перспективе трансцендентной бесконечности можно рассчитывать на полное осуществление категорического императива. Правда, в чем может состоять это «осуществление» в потустороннем мире, непонятно: ведь императив предписывает действия только в мире посюстороннем, а ноуменальные «действия» среди вещей в себе были бы чем-то сродни схоластическим фикциям. Однако только полная реализация императива приносит приятное сознание выполнения долга, откуда и появляется чувство быть достойным счастья. Это чувство, по сути дела, сродни религиозной надежде на посмертное воздаяние за те горести и бедствия, которые многим честным и порядочным людям приходится претерпеть в их земной жизни, где столь часто эмпирическое счастье выпадает на долю не добродетели, а порока. Антиномия практического разума, указывающая на то, что добродетель не гарантирует счастья, а поиски счастья далеко не означают обретения добродетели, так что реальная добродетель и счастье несовместимы, хотя подлинное счастье нуждается в добродетели, а несчастная добродетель вопиет о вознаграждении, – эта антиномия разрешается Кантом путем перенесения всех упований добродетельной личности в тот самый сверхэмпирический мир, в котором сулит блаженство «страждущим и обремененным» христианская церковь. Опять непонятно, в чем могло бы состоять ноуменальное счастье, которое старательно отграничивается Кантом от традиционных религиозных представлений о загробном блаженстве. Однако он называет счастье, ноуменальной причиной которого была бы завершенная добродетель, «святостью»<sup>84</sup>.



**Кант: истоки и влияние**

<sup>83</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 138.

<sup>84</sup> Там же. С. 139.

**3. Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (нем. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) – немецкий философ, представитель немецкой классической философии. Георг Вильгельм Фридрих родился в Штутгарте в семье чиновника Георга Людвига Гегеля. Отец вкладывал деньги в образование сына, поэтому помимо школы Гегель занимался с учителями дома. В 1788 г. Георг завершил обучение в гимназии. В этом же году он поступил в Тюбингенский теологический институт при Тюбингенском университете, где в 1790 г. защитил магистерскую диссертацию по философии и еще три года посвятил богословию. В 1793 г. он успешно сдал экзамены, но священником становиться не хотел. В студенческие годы он дружил с учившимися с ним будущим философом Фридрихом фон Шеллингом и поэтом Фридрихом Гельдерлином, которые оказали большое влияние на его мировоззрение.

После окончания университета он становится домашним учителем сначала у детей швейцарского аристократа фон Штайгера в Берне, а с 1797 по 1800 г. в другой богатой семье во Франкфурте-на-Майне. В 1799 г. умер отец Гегеля, оставив ему наследство. На эти и заработанные во время преподавания деньги он решает начать академическую карьеру. Сначала он преподает в Йенском университете, затем в Гейдельбергском и с 1818 г. – в Берлинском. В 1830 г. Гегеля назначают ректором Берлинского университета. В 1831 г. Гегель умер во время эпидемии холеры в Берлине. Он был женат, у него было три сына: внебрачный Людвиг, погибший в 1831 г. во время службы в армии, Карл, ставший историком, и Иммануил, выбравший теологическую карьеру<sup>85</sup>.

**Основные труды:** «Наука логики» (1812–1816), «Философия природы», «Философия духа»: «Феноменология духа» (1807), «Философия права» (1821), «Философия истории», «Лекции по эстетике», «Философия религии», «Лекции по истории философии».

**И.С. Нарский** подробно дает следующую биографию Г.В.Ф. Гегеля.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 г. в Штутгарте, в семье крупного чиновника Вюртембергского княжества. Из гимназии он вынес любовь к гуманитарным наукам и свои познания в них углубил затем, находясь с 1788 по 1793 г. в стенах Тюбингенского лютеранского теологического института. Но если мировоззрение Гегеля-гимназиста складывалось под воздействием немецких просветителей и античных драматургов, то в институте он увлекается «Эмилем» и другими сочинениями Руссо. Под впечатлением событий буржуазной революции во Франции он вступает в только что организованный местный политический клуб, в заседаниях которого участвует и Шеллинг, студент того же института, в своих юношеских мечтаниях, пожалуй, более смело ниспровергавший авторитеты и догмы, чем его друг. Но жирондистский этап революции они приветствовали в равной мере горячо и участвовали оба в посадке символического «древа, свободы». В письме Шеллингу от 17 апреля 1795 г. Гегель сделал общий вывод, что народы Европы поднимаются против деспотизма, а спустя тридцать лет продолжал считать это время «великолепным восходом солнца»<sup>86</sup>.

Философское развитие молодого Гегеля проходит сравнительно замедленными темпами. Он на пять лет старше Шеллинга, но был сначала под его влиянием и гораздо позднее его выступил со зрелыми работами. Шеллинг и другие студенты-богословы увлечены Кантом, но Гегель к нему пока почти равнодушен. Он идет своим путем, неспешно, но неуклонно.

Долгое время ранние сочинения Гегеля не привлекали к себе внимания исследователей. Но в 1907 г. ученик Дильтея Г. Ноль издал их, снабдив названием «Теологические рукописи», хотя было бы вернее назвать их антихристианскими и республиканскими. Впрочем, дать им такую оценку, как это сделал Д. Лукач тоже не вполне правильно: Гегель колеблется в своих суждениях, а вопросы философской интерпретации христианского богословия и личности Христа действительно сильно его занимали. Поздней весной 1796 г. рукой молодого Гегеля было записано: «Я изложу принципы истории человечества и разоблачу до конца все эти жалкие творения рук человеческих – государство, конституцию, правительство, законодательство. Наконец, дело дойдет до идей морального мира, божества,

<sup>85</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 143.

<sup>86</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 241.

бессмертия. Разум сам опрокинет любую ложную веру и будет преследовать духовенство»<sup>87</sup>. К тюрингенскому периоду жизни Гегеля относятся фрагменты «Народная религия и христианство» (1792–1794). В них нашли свое отражение туманные мечтания молодого философа о «народной религии», которая отбросит всякие церковные узы и провозгласит идеи свободы и братства. В какой-то мере здесь проявился известный яacobинский мотив.

Годы с 1793 по 1796 Гегель провел в швейцарском городе Берн в должности домашнего учителя. К этому времени относятся его набросок «Жизнь Иисуса» (1795), в котором он превращает Христа в проповедника кантовской этики, а затем неоконченная рукопись «Позитивность христианской религии» (1795–1796). В ней нашли свое выражение симпатии молодого Гегеля к республиканизму, идеализация им античной демократии и дохристианских религий, отрицание христианства как «позитивной» религии несвободы.

Третий период жизни молодого Гегеля – франкфуртский (1797–1800). Возвратившись из Швейцарии, он продолжил карьеру домашнего учителя во Франкфурте-на-Майне. Политические взгляды его в это время меняются, события яacobинского периода французской революции отвращают его от республиканских идеалов, другим становится и его отношение к христианской религии. Он пытается оценить ее диалектически – она не обречена навечно на ретроградную «позитивность» и могла бы стать прогрессивной. Так пишет Гегель в новой, также не оконченной работе «Дух христианства и его судьба» и в новом введении к рукописи о позитивности христианства. Его интересы привлечены теперь трудами английских экономистов: меркантилиста Д. Стюарта (1712–1780) и основателя трудовой теории стоимости А. Смита (1723–1790), а в брошюре «О новейших внутренних отношениях Вюртемберга...» (1798) он высказывается за конституционные ограничения королевской власти и за объединение Германии.

Исключительно важным в философском развитии Гегеля был последний период его формирования – Йенский (1801–1807), когда он набрасывает «Первую систему...» (1801–1802), готовит другие наброски и создает свою первую большую книгу «Феноменология духа» (1807). Усилиями Фихте и Шеллинга университет в Йене стал центром духовной культуры Германии эпохи наполеоновских войн, теперь славу Йенского университета начал умножать Гегель. В 1801 г. он впервые появляется на страницах печати, публикуя работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», где он на стороне последнего. Концепцию тождества субъекта и объекта он защищает и на страницах «Критического философского журнала», издаваемого им совместно с Шеллингом в Йене, но вскоре между ними намечается разрыв<sup>88</sup>.

Гегель продолжает размышлять над экономическими проблемами, и итоги размышлений нашли отражение в обоих его основных сочинениях Йенского периода. В «Йенских набросках системы» (1804–1806), состоящих из фрагментарных черновиков будущего учения, Гегель высказывает яркие мысли о роли труда и экономических отношений в жизни людей – подчас более прогрессивные, чем в позднейших его сочинениях.

В современных условиях, пишет он, «множество людей осуждено на совершенно отупляющий, нездоровый и необеспеченный труд – труд на фабриках, мануфактурах, рудниках». Все более «выступает противоположность большого богатства и большой нищеты, которой ничем невозможно помочь... У кого есть, тому прибавится». Труд становится все более «механическим», появляется «абстрактный труд». И Гегель мечтает о будущих временах, когда «труд снова станет конкретной потребностью, то есть потребностью отдельного» человека.

В отличие от будущей «Философии права», Гегель пишет в «Йенских набросках системы» о «низших», трудящихся сословиях – «крестьянском» и ремесленном. С горечью он констатирует господство золотого тельца: «...у человека столько реальности, сколько у него денег. Воображение исчезло»<sup>89</sup>. Но неизбежность и прогрессивность капиталистических общественных преобразований для Гегеля несомненна. Позднее, в статье «Отчеты

<sup>87</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 242.

<sup>88</sup> Там же. С. 243.

<sup>89</sup> Там же. С. 243–244.



сословного собрания королевства Вюртемберг» (1817), он со всей отчетливостью заявит, что мечтать о возвращении к жизни античных идеалов бесполезно.

Гегель связывает свои мечты о прогрессе уже не с отвлеченными представлениями о свободном «эллинском духе», а с буржуазно-демократическими реформами, считая их необходимыми для Германии, как воздух. Он убежден, что единственный путь к объединению страны и этим реформам лежит через победы Наполеона, и, судя по его более поздним письмам, сожалел о его падении: от его пронизательности не ускользнуло, что в торжестве над Наполеоном куются цепи такой реставрации, которая есть «самая чудовищная реакция...». Но в 1807 г. все было по-другому: в битве под Иеной прусские войска были разгромлены, французы вступили в город и разграбили квартиру философа. Прихватив с собой рукопись «Феноменологии духа», Гегель бежит в Бамберг<sup>90</sup>.

Оккупация прервала деятельность Иенского университета, и Гегель решил попробовать свои силы в журналистике. В течение полутора лет (1807–1808) он редактирует Бамбергскую газету. Но наполеоновская и банарекая цензура вскоре закрыли ее, и Гегель отошел от активной публицистики. С конца 1808 г. до августа 1816 г. он находится в Нюрнберге в качестве директора местной гимназии и преподавателя философской пропедевтики. К этому времени относится работа над главным его трудом – «Наукой логики» (1812–1816).

Только в 1816 г., когда Гегелю было уже под 50 лет, он получил кафедру философии в Гейдельбергском университете, где создает сжатое изложение всей своей системы – «Энциклопедию философских наук». Происходит сдвиг его политической позиции вправо, о чем историк философии Г. Ирлиц пишет так: «...Гегель оказался вынужден занять сложную и неудовлетворительную промежуточную позицию, в которой он избежал бы как измены своим неколебимым политическим убеждениям, так и конфликта с властями эпохи реставрации». Но убеждения все же прежними не остались: он пришел к выводу, что темп социального прогресса замедлился и так должно и быть. «...Мировой дух скомандовал времени вперед, – замечает он Ф. Нитхаммеру в письме от 5 июля 1816 г. – Этой команде противятся, но целое движется, неодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути»<sup>91</sup>.

В свете этих слов известное заявление Гегеля во вступительной лекции 28 октября 1816 г., что «прусское государство в особенности построено на разумных началах» уже не кажется столь странным для 10–20-х годов XIX в. По сравнению с прочими германскими и даже остальными континентальными государствами Пруссия была передовой страной, здесь была упразднена личная зависимость крестьян, и Гегель надеялся на проведение в ней дальнейших, буржуазных по тенденции, реформ. Но уменьшения требований Гегеля к действительности отрицать невозможно: он готов мириться с теми отрицательными последствиями, которые принесло бы теперь объединение Германии под державой прусского короля и силой штыков его армии. Требования снизились, но не исчезли: даже и в сокращенном виде они продолжали ждать своей реализации (не получив ее и после смерти философа), поскольку сословное представительство не стало действенным фактором политической жизни Пруссии, не были введены ни равенство граждан перед законом, ни суды присяжных заседателей.

С конца 1818 г. начинается последний, берлинский период деятельности Гегеля. Имя и труды его постепенно становятся широко известными, лекции тщательно записываются и изучаются. Вторым изданием (1827) публикуется «Энциклопедия философских наук», в 1821 г. появляются «Основоположения философии права», а пять лет спустя – «Философия права», последняя изданная Гегелем книга, главный повод для распространения затем об авторе молвы как об «официальном» прусском философе. Но в правительстве Гегеля поддерживали очень немногие лица и прежде всего либерально настроенный министр Альтенштейн, и уже во всяком случае не король и его непосредственное окружение. На лучших учеников Гегеля обрушивались преследования, а преемник (1840) Альтенштейна консерватор Эйхгорн старался искоренить память о философе<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 244.

<sup>91</sup> Там же. С. 245.

<sup>92</sup> Там же. С. 245–246.

В последние годы жизни Гегель оставался противником абсолютизма и идей «Священного союза», но ему приходилось и здесь идти на компромиссы. Значит ли это, что «Гегель не был человеком, сделанным из одного куска (aus einem Guß)? В его сердце гнездились различные и отчасти противоположные тенденции»? Говорят, что новость о июльской революции 1830 г. во Франции не слишком его обрадовала. Да, но только потому, что он понимал, что на это известие прусское правительство ответит охранительными действиями и отказом от реформ.

После неожиданной смерти Гегеля 14 ноября 1831 г. издаются по лекционным записям «Философия истории», «Лекции по эстетике» и «Лекции по истории философии». Незадолго до кончины философ возвратился к тексту «Феноменологии духа» и начал над ним редакционную работу, но успел продвинуться в ней недалеко.

Гегель стал готовить второе, расширенное издание «Науки логики», но смерть оборвала его работу, когда он успел обогатить дополнениями только первую часть труда («Учение о бытии»). Поэтому дошедший до нас его текст удивляет непропорциональностью: вторая часть произведения («Учение о сущности») по размеру значительно меньше первой, хотя она является главной частью<sup>93</sup>.

**Философское учение и психологические идеи.** Философия Гегеля считается вершиной философской мысли, а сам Гегель – последним философом, рассматривающим общие закономерности мироздания. Следующий период развития философии уже носит название философской неклассики. Гегель предложил свою философскую систему и метод. Метод Гегеля – диалектика, принцип всеобщего развития через отрицание отрицания, борьбу и единство противоположностей и перехода количественных изменений в качественные. Диалектика Гегеля развивается на уровне понятий, поскольку понятия наполняются живым содержанием, обнаруживая свое бытие в мире. Диалектическая схема Гегеля триединая: «тезис» – позитивное утверждение, «антитезис» – отрицающее тезис утверждение, «синтез» – качественно новое утверждение, отрицающее антитезис и несущее в себе как черты тезиса, так и антитезиса. Далее синтез становится тезисом, и схема повторяется уже на новом уровне развития. Гегель был сторонником бесконечного прогресса, поэтому метод предполагает сколь угодно возможное усложнение бытия.

Отправная точка сущего – дух, который отождествлялся Гегелем с бытием. Одним из важных принципов гегелевской философии является опредмечивание духа, впоследствии частично нашедший отражение в методологическом принципе единства сознания и деятельности С. Л. Рубинштейна

**Чистый дух** – мышление, изучается логикой. Инобытие духа осуществляется в природе, которая описывается силами трех наук: механики, физики и органики. Воплощенный дух, учение о котором занимает третий раздел системы Гегеля, имеет три ипостаси: субъективный, объективный и абсолютный дух. Субъективный дух выражается в индивидуальном сознании, объективный дух – это выкристаллизовавшееся общее из многих индивидуальных сознаний и опредметившееся в законах и становление общества, абсолютный дух – синтез общественного сознания, выраженный в ценностях. Субъективный дух является предметом антропологии, феноменологии духа и психологии. Объективный дух изучают право и история абсолютный дух – искусство, религия и философия<sup>94</sup>.

Наибольший интерес для психологии представляет **учение о субъективном духе**. Гегель предполагал **три главные формы (Gestaltungen) субъективного духа**: душа, сознание, дух как таковой. Гегель предполагал, что первая ступень развития субъективного духа там, где он наиболее тесно связан с телом, это «дух в себе». К этой ступени развития субъективного духа относятся: темперамент, характер, половой диморфизм, возрастной диморфизм, принадлежность к расе, а также различные состояния (сон/бодрствование). Гегель подробно описывает различия в психологии представителя: разных возрастов, национальностей, характеров, женщин и мужчин. В этой же части Гегель дает определение ощущений как формы смутной деятельности духа в его бессознательной и чуждой

<sup>93</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 246.

<sup>94</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 144.

рассудка индивидуальности. В данном контексте значимо, что впоследствии психологическая наука воспримет подобное деление. Например, в книге Б.Г. Ананьева «Человек как предмет познания» в гносеологической модели человека уровень человека как индивида представлен именно в тех содержательных аспектах, что и в антропологии Гегеля.

Ко второй ступени развития субъективного духа («дух для себя»), изучаемой феноменологией духа, – относится преобразование восприятия через рассудок в сознание и самосознание. «Сознание составляет ступень рефлексии или отношения духа, его развития как явления. “Я” есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является предметом этой для себя-сущей рефлексии». Компоненты сознания, например образы восприятия, создаются путем синтеза ощущений. Более сложные элементы сознания конструируются по тому же принципу. Вершиной развития сознания является самосознание, когда Я = Я, это абстрактная свобода и чистая идеальность<sup>95</sup>.

И третья фаза развития духа («себя внутри себя определяющий дух») – это начала теоретического духа (разум), практический дух (воля), свободного духа (мораль). На этой ступени душа сливается с сознанием, и оба конечных порождают бесконечный дух. Именно эта ступень развития субъективного духа должна оказаться предметом психологии по Гегелю. В этом смысле психология рассматривает деятельность духа, его опредмечивание. «Психология рассматривает поэтому способности или общие способы деятельности духа как такового – созерцание, представление, припоминание и т.д., вожделения и т.д., – частью независимо от содержания, которое проявляется в эмпирическом представлении, а также в мышлении, равно как в вожделении и в воле, частью же независимо от обеих форм – от души и от сознания, – так что они берутся в душе как природная определенность, а в самом сознании как существующий для себя предмет этого сознания. Это не есть, однако, какая-либо произвольная абстракция; самое существо духа состоит в том, чтобы возвышаться над природой и природной определенностью, равно как над переплетением с внешним предметом, т.е. над материальным вообще, как это вытекает из самого понятия духа. Его дело сводится теперь к тому, чтобы реализовать это понятие своей свободой, т.е. снять лишь форму непосредственности, чтобы снова начать сначала. Содержанием, которое поднимается до созерцаний, являются его ощущения, – равно как его созерцания, превращающиеся в представления, – и непосредственно затем представления, превращающиеся в мысли и т.д.». У основных принципов построения отечественной психологии, начиная с первой четверти XX в., много общего с гегелевским пониманием предмета психологии. Вероятно, это обусловлено тем, что один из основателей советской психологии С.Л. Рубинштейн свою докторскую диссертацию, защищенную в Марбургском университете, посвятил критике метода Гегеля, т.е. подробному его анализу.

Можно сказать, что Гегель изменил представление о психологии как науке и дал ей направление развития не только в контексте изучения структуры сознания, но и в контексте проявления человеческого духа в бытии<sup>96</sup>.

Гегель, пишет **Г.В. Гриненко**, понимает реальность (или бытие в целом) как некую абсолютную идеальную сущность – Мировой разум, Логос, Дух, Сознание, Субъект, которую он называет Абсолютом. Важнейшее свойство Абсолюта – творческая активность, развитие, развертывание. В своем развитии он проходит различные стадии, проявляясь или развертываясь в различных формах существования и стремясь при этом к своей высшей цели – к самопознанию<sup>97</sup>.

Построение Абсолюта в виде триады имеет в европейской философии давнее и традиционное обоснование и восходит к учению о христианской Троице.

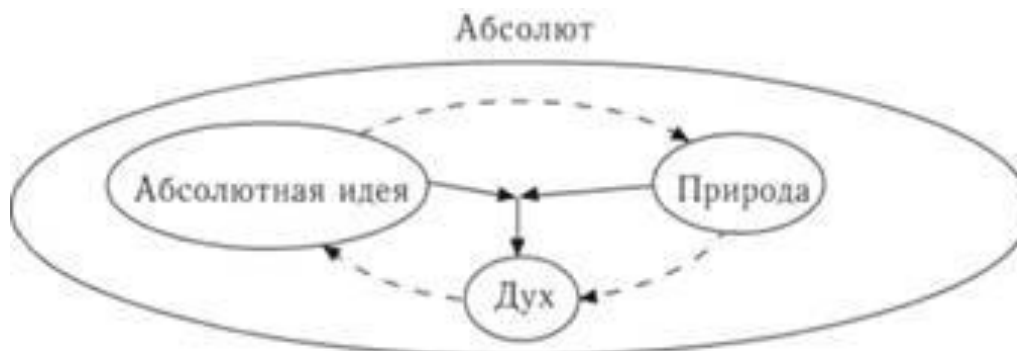
У Гегеля нет объяснения того, как из Абсолютной идеи рождается Природа или из Природы – Дух; он всего лишь утверждает сам факт такого порождения. Так, например, в «Феноменологии духа» он говорит, что Абсолютная идея, познав собственное содержание,

<sup>95</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 144–145.

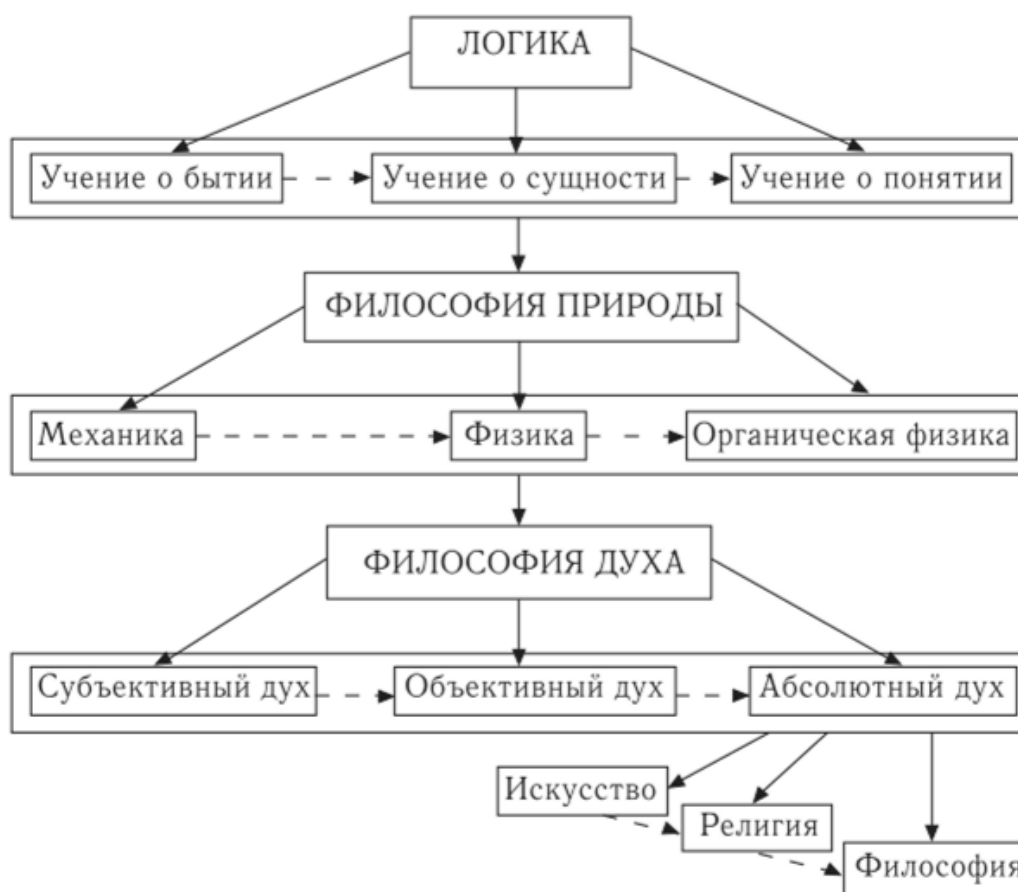
<sup>96</sup> Там же. С. 145–146.

<sup>97</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 395.

«решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве Природы». Аналогично, говоря о рождении Духа, он только замечает, что при этом Абсолютная идея покидает природу, преодолев собственное инобытие, и возвращается к самой себе в качестве Абсолютного духа<sup>98</sup>.



**Стадии развития Абсолюта**



**Философская система Гегеля**

При этом необходимо учитывать, что, по Гегелю, весь этот процесс развертывания Абсолюта происходит не во времени, он носит характер вневременного – находящегося в вечности. Отсюда и вывод о вечном существовании природы; о протекании во времени можно говорить только относительно событий человеческой истории, связанных с развитием Духа. Поэтому процесс развития Абсолюта оказывается у Гегеля и развитием по

<sup>98</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 396.

замкнутому кругу: одновременно вечной и непрерывной борьбой (и единством) противоположностей – Абсолютной идеи и Природы, и вечным результатом (синтезом) этих противоположностей – Духом. Важнейшая идея Гегеля состоит в том, что конечный результат (синтез) не может рассматриваться в отрыве от процесса его порождения, «голый результат» есть «труп».

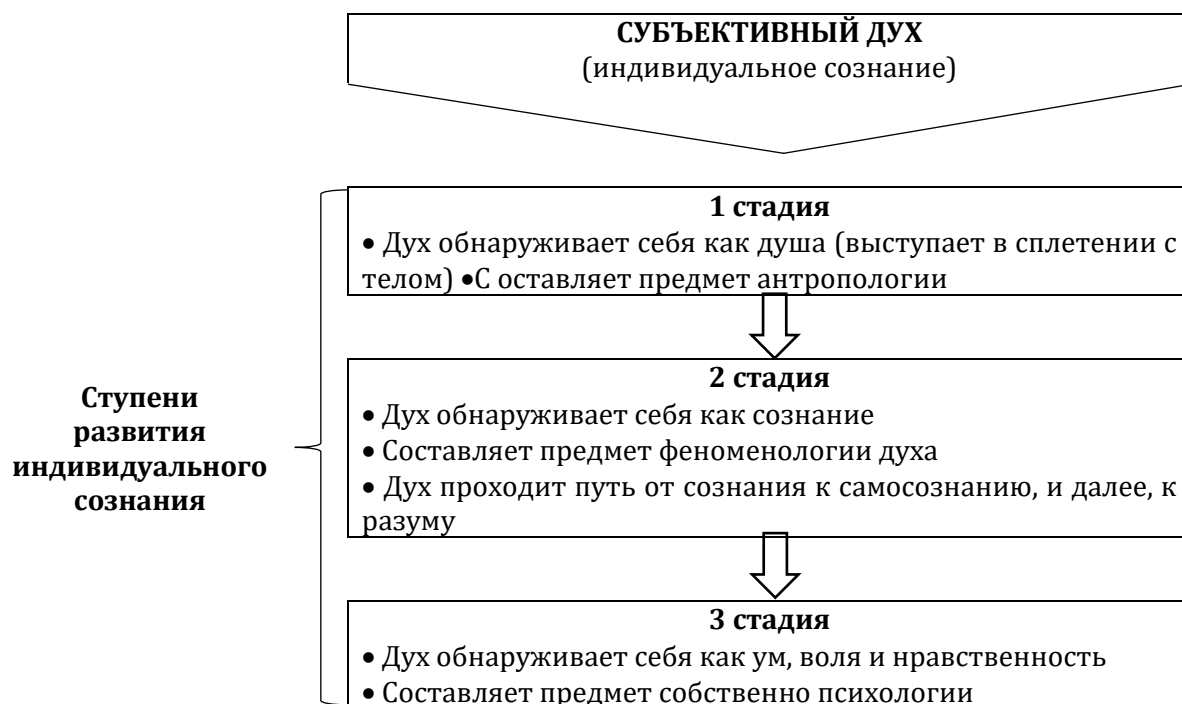
Структура философского знания. Трем основным стадиям развития Абсолюта соответствуют и три части философии.

### Стадии развития Абсолюта и структура философии

Стадия развития	Характеристика	Части философии
Абсолютная идея	«бытие-в-себе»	логика
Природа	инобытие, или «бытие-для-другого»	Философия природы
Дух	«бытие-в-себе-и-для-себя»	философия духа

В идеалистической философской системе Георга Фридриха Вильгельма Гегеля (1770–1831), отмечают **С.В. Сарычев и И.Н. Логвинов**, сихология составляет один из разделов учения о субъективном духе (индивидуальном сознании). Согласно схеме Гегеля, дух просыпается в человеке сначала в виде слова, речи, языка. Орудия труда, материальная культура и цивилизация являются производной формой воплощения силы духа. Исходная точка развития, следовательно, усматривается в способности человека к познанию самого себя через освоение тех образов, которые до этого заключены внутри духа как неосознанные и произвольные состояния. Объявляя мышление субъектом, Гегель сближает идею с понятием бога. Но в отличие от теистического бога, идея обретает волю, сознание и личность только в человеке.

**Индивидуальное сознание**, согласно Гегелю, проходит в своем развитии **три ступени** (знаменитая гегелевская триада)<sup>99</sup>.



На первой ступени дух выступает в непосредственном сплетении с телом (дух как душа); составляет предмет антропологии. Здесь рассматриваются разнообразные формы психического склада людей в связи с их расовыми, возрастными и физиологическими особенностями, понятия характера и темперамента, а также ощущения.

<sup>99</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 135–136.

На второй ступени – рефлексии – дух представляет сознание. Явления сознания составляют предмет феноменологии духа. Здесь рассматриваются вопросы развития сознания. Оно проводит путь от сознания вообще к самосознанию, и от него – к разуму.

На третьей ступени рассматривается дух, как он обнаруживает себя в качестве ума (теоретический дух, т.е. познание), воли (практический дух) и нравственности (свободный дух). Эта ступень развития духа составляет предмет собственно психологии.

Раскрываемые в системе Гегеля проблемы отчуждения духа и его опредмечивания – в морали, праве, государстве, религии ит. д. – приблизили **психологию** к новому пониманию человеческого сознания. Оно обнаруживается не только в слове, но в самых разнообразных проявлениях творческой активности человека, в практике. В то же время источники мышления, его бесконечной творческой мощи остаются здесь необъясненными вследствие идеализма.

В центре гегелевской диалектики, последовательной смены стадий объективации духа, упомянутых выше, находится **категория противоречия**. Оно понимается как внутренний импульс движения духа вообще. Это движение восходит от абстрактного к конкретному, все более полному, расчлененному внутри, истинному результату<sup>100</sup>.

Гегель, отмечает **Г.Л. Ильин**, продолжил философскую работу Канта, предложив свое понимание его категорий, свое решение кантовских антиномий и представление о человеке и человечестве.

Используя исторический подход, Гегель пытался раскрыть генезис философского знания, начинающегося с чувственной достоверности и доходящего до знания философского.

Он рассмотрел проблему становления индивидуального сознания. Сначала сознание противостоит предмету, который не зависит от него и не знает своей природы, а также сущность предмета. На второй стадии сознание овладевает своей собственной общественной природой и сознает себя в качестве участника исторических событий. Когда сознание ретроспективно обзревает свой собственный путь, то поднимается на третий этап своего развития и доходит до абсолютного знания.

Гегель подверг критике кантовскую «вещь в себе», считая ее пустой абстракцией и полагая, что вещь в себе – это неразвитый предмет (когда же предмет получает развитие, то он становится предметом для себя)<sup>101</sup>.

Гегель был уверен, что в основе всего существующего лежит Абсолютный Дух, который напоминает Бога средневековых немецких мистиков тем, что не знает самого себя вследствие своей бесконечности. Для самопознания ему необходимо проявление. Самораскрытие Абсолютного Духа в пространстве – это природа; самораскрытие во времени – история.

Философ утверждал несостоятельность формальной логики Аристотеля и вместо нее предлагал использовать так называемую спекулятивную логику, включающую в себя диалектику – науку о развитии, позволяющую разрешать кантовские антиномии. К законам диалектики он отнес единство и борьбу противоположностей, переход количества в качество, отрицание отрицания.

Из них вытекали категории: количества и качества, связанные мерой, существенное отношение, возможность, необходимость и случайность, причинность, взаимодействие, свобода. Свободу Гегель понимал как постигнутую в понятии необходимость, подобно Спинозе. Философ раскрыл содержание такой категории, как закон, который для него выступал как существенное явление<sup>102</sup>.

Развитие, согласно с диалектикой, проходит три стадии: тезис, антитезис и синтез. Эта триада прослеживалась Гегелем в историческом развитии любых понятий. Рассматривая с данной позиции ход истории, Гегель представлял Античность как тезис, Средневековье – как антитезис (поскольку оно отрицало Античность) и Новое время – как синтез Античности и Средневековья. Свою философскую систему Гегель рассматривал как завершение развития философии. Это и был, по слова Энгельса, «конец немецкой классической философии». Более таких всеобъемлющих философских систем не создавалось.

<sup>100</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 136–137; Константинов В.В. История психологии: учебник для вузов. СПб., 2019. С. 227–229.

<sup>101</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 179.

<sup>102</sup> Там же. С. 179–180.

Философия истории занимала важную часть философии Гегеля. По его мнению, историю движут противоречия между национальными духами, которые суть мысли и проекции Абсолютного Духа. Когда у Абсолютного Духа исчезнут сомнения, он придет к Абсолютной Идее Себя, в результате чего история закончится и настанет Царство Свободы. Напряженное столкновение мыслей Абсолютного Духа выражают войны между народами. В них Гегель усматривал диалектический момент – антитезис.

Важную роль в развитии истории играют герои – воплощения национальных духов. Герой – это человек, чьи сверхусилия получают санкцию национального духа. Впоследствии идея героев повлияла как на леворадикальную (концепция революционеров), так и на праворадикальную мысль (фюрер-принцип).

Гегель выдвинул идею объективной закономерности, прокладывая себе путь независимо от конкретных людей и их действий. Исходя из своей концепции о развертывании абсолютной идеи, Гегель называл это «хитростью мирового разума», который пользуется индивидуальными интересами для достижения собственных целей.

Гегель показал, что познание есть исторический процесс. Поэтому истина, по его мнению, постоянно развивается. Она не является данным навсегда готовым результатом познания. Логические формы, в которых развивается истина, имеют объективный характер<sup>103</sup>.

Много внимания уделял Гегель таким категориями как добро, зло, мораль, нравственность, брак. Основное понятие морального сознания – **добро**, «абсолютная конечная цель мира». Творить добро, заботясь не только о своем благе, но и о благе других, велит нам долг. Выяснение роли долга – заслуга практической философии Канта; Гегель признает это, но видит себя вынужденным сказать о ней и свое критическое слово. Слабое место кантовского категорического императива, требующего поступать так, как должны поступать все, – «пустой формализм». Императив был бы хорош, «если бы мы уже обладали определенными принципами, указывающими, что нам делать». По этой же причине, считает Гегель, нельзя полагаться на одну только совесть, которая «есть глубочайшее внутреннее одиночество». Совесть, говорит Гегель, есть порождение современного мира, предшествующие эпохи имели перед собой лишь внешние регуляторы поведения – религию и право.

Когда воля как самосознание ставит себя выше всеобщего, делает своим принципом произвол в поступках, возникает **зло**. «Злая воля волит то, что противоположно всеобщности воли». Откуда берется зло? Человек по природе своей ни добр, ни вол. Но как только природное в человеке соотносится с волей как со свободой и знанием этой свободы, возникает возможность как для добра, так и для зла. Ребенок или малообразованный человек в меньшей степени отвечает за свои поступки. Но полностью при этом ответственность не снимается. Паскаль справедливо напоминает о последней молитве распятого Христа: «Господи, прости им, ибо не ведают, что творят». Эта молитва была бы излишней, если бы неведение оправдывало бы поступок, и совершающие его, следовательно, не нуждались бы в прощении.

Но дело этим не ограничивается. Помимо неведения, есть еще куда более страшная причина зла – безосновательное убеждение в собственной правоте. Если человек видит добро в злом поступке другого, он лицемерит, если же он переносит это на свое поведение, то мы сталкиваемся с вершиной извращенности – субъективностью, выдающей себя за абсолют<sup>104</sup>.

Не следует думать, что Гегель рассматривает лишь отрицательные возможности субъективной стороны морального сознания. Субъективность, подчеркивает он, должна уметь не только растворить внутри себя объективное содержание, но точно так же снова развить его из себя. А в эпохи, в которые действительность представляет собою пустое бездуховное и лишенное устоев существование, индивиду дозволено бежать от действительности в область внутренней духовной жизни.

Выше морали Гегель ставит нравственность. Для него это различные, понятия. **Мораль** характеризует личную позицию индивида, в нравственности проявляются органические формы общности людей – семья, гражданское общество, государство. В этих социальных институтах дух обнаруживает себя как нечто объективное и как подлинная

<sup>103</sup> См.: Ильин Г.Л. История психологии: учебник для вузов. М., 2022. С. 180–181.

<sup>104</sup> См.: Гулыга А.В. Гегель. М., 1970. С. 140; Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 667–681.

свобода. «Существует ли индивидуум, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуумов». Нравственность – вечная справедливость, по сравнению с которой суетные предприятия индивидов являются лишь игрою волн<sup>105</sup>.

**Нравственность** рассматривается Гегелем прежде всего в ее наличной, то есть современной философу' форме. При этом поразительно, что он с легкостью отвлекается от всех тех аспектов, которые так или иначе выпадают из намеченной им схемы. Семья, например, интересует его исключительно в качестве института, в котором реализуется первоначальное единство людей. Любовь для Гегеля не уникальное переживание, а форма нравственной связи двух индивидов. **Брак** – прежде всего правовое состояние. «Брак отличается от сожителства тем, что в последнем имеет значение главным образом удовлетворение естественной потребности, между тем как в браке эта потребность оттесняется на задний план. Поэтому в браке говорят, не краснея, о таких естественных происшествиях, упоминание о которых при внебрачных отношениях вызвало бы чувство стыда». Гегель не против развода, он признает возможность расторжения брака, но «законодательства должны в высшей степени затруднять осуществление этой возможности и охранять право нравственности против каприза»<sup>106</sup>.

Гегель придает большое значение **брачной церемонии**. В ней он видит не просто формальность, без которой можно было бы обойтись, так как главным является любовь. Эту идею отстаивал Ф. Шлегель в «Люцинде», но Гегель называет ее аргументацией соблазнитель. «Относительно связи между мужчиной и женщиной следует заметить, что девушка, отдаваясь чувственно, жертвует своей честью, с мужчиной же, имеющим, кроме семьи, еще и другое поле нравственной деятельности, дело обстоит не так. Предназначение девушки состоит существенно лишь в браке». **Женщины** могут быть образованны, но для высших наук, как философия, и для искусства они не созданы. **Государство подвергается опасности**, когда женщины находятся во главе правительства, ибо они действуют не согласно требованиям всеобщего, а руководствуясь случайными склонностями и мнениями<sup>107</sup>.

В «Философии духа» Гегеля, отмечают **С.Н. и Е.В. Мареевы**, в отличие от его же ранней работы «Феноменология духа», где прослеживается историческое становление духа, речь идет о том, что, собственно, предшествует этому духу в качестве некоей «природной души». С другой стороны, речь идет о том, что предшествует «природной душе» и всей природе вообще – о некоем Абсолюте, который в общем-то тоже оказывается духом. Причем «Философия духа» Гегеля тоже включает феноменологию, но здесь она уже занимает срединное положение между «Природной душой» и «Объективным духом». «Природная душа» у Гегеля переходит в «объективный дух» через сознание. Поэтому можно сказать, что «природная душа», или все то, что он называет «субъективным духом», – это бессознательный дух. Но здесь возникает противоречие в определении, потому что дух, который не осознает себя, не есть дух, а есть природа. Таким образом, у Гегеля мы находим смешение природного и духовного, и это сильно запутывает суть дела, из-за чего понять его «Философию духа» совсем непросто.

Как уже было сказано, то, что Гегель называет духом, делится у него на субъективный дух и объективный дух. Причем под тем и другим он имеет в виду совсем не то, что имеют в виду обычно. То и другое у Гегеля – ступени развития духа вообще. Объективный дух проявляется в праве, моральности, нравственности, гражданском обществе и государстве. Абсолютный дух проявляется в религии, искусстве и философии. Последнее Маркс впоследствии назовет формами общественного сознания. Что же касается субъективного духа, то по этому поводу Гегель пишет: «Три главные формы субъективного духа суть: 1) душа, 2) сознание и 3) дух как таковой. Как душа дух имеет форму абстрактной всеобщности; как сознание – форму обособления; как для себя сущий дух – форму единичности»<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> См.: Гулыга А.В. Гегель. М., 1970. С. 140–141.

<sup>106</sup> Там же. С. 141.

<sup>107</sup> Там же. С. 141–142.

<sup>108</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 479.



Соответственно, учение о субъективном духе распределяется у Гегеля на три раздела: антропологию, феноменологию и психологию. При этом антропология выступает у Гегеля как учение о природном человеке. А, начиная с Фейербаха, она будет пониматься как учение обо всем человеке. Разница в данном случае существенная, и она определяет различия в понимании предмета и места антропологии в учении Гегеля, с одной стороны, и в философской антропологии, получившей популярность в XX веке, – с другой.

Дело в том, что у Гегеля антропология в дальнейшем снимается в конкретном учении о человеке как духовном существе, т. е. у него природное по сути снимается в духовном. В противоположность этому, в философской антропологии наших дней природное полагается рядом с духовным, и их соединяют просто при помощи союза «и». Современные антропологи часто определяют человека, как существо и духовное, и природное, присоединяя иногда к этому еще одну позицию – и социальное. Сущность человека, таким образом, у современных антропологов двоятся и даже троится. И в этом не видят ничего странного.

Итак, **душа** понимается Гегелем, во-первых, как природная душа, а во-вторых, как мировая душа. Понятие мировой души у Гегеля во многом похоже на понятие мировой души у пантеистов. Что касается природной души, то она у Гегеля отличается от известных аристотелевских растительной и животной души, и прежде всего тем, что она занимает у него опять же некоторое срединное положение. «Душа, – пишет Гегель, – находится посередине между лежащей позади нее природой, с одной стороны, и вырабатывающимся из природного духа миром нравственной свободы – с другой»<sup>109</sup>.

Такая трактовка положения души между природой и духом, как уже было сказано, чревата тем, что в ее понятие могут попадать как элементы природы, так и элементы духа. А в результате то и другое смешивается, как это часто выходит у некоторых естественнонаучно мыслящих философов, у которых вульгарный материализм напрямую переходит в такой же вульгарный спиритуализм. Но Гегель понимает всю разницу между природой и духом и поэтому пытается отмежеваться от крайних проявлений натурализма, в том числе, например, в понимании истории. «Всемирная история, – замечает он, – столь же мало находится в связи с переворотами в солнечной системе, сколько и судьбы отдельных людей с положениями планет». Поэтому, кстати, Гегель отвергает астрологию как лженауку. Но все это касается смешения природного и духовного, а значит исторического. А как быть с душевным, с тем, что касается души?

Здесь у Гегеля и начинаются главные сложности, поскольку он не может признать душу чисто природным образованием, как это делает Аристотель, у которого душа растения и животного предстает прежде всего формой живого тела. Аристотель, как уже отмечалось ранее, промежуток между душой животного и разумной душой человека ничем не заполняет. И, по сути, в своем трактате «О душе» он совершает прыжок от природы к духу, подобный тому, о котором затем заявит предшественник Гегеля Шеллинг.

У Гегеля, в отличие от Аристотеля или Шеллинга, переход от природы к духу является снятием. А снятие в гегелевской диалектике есть отрицание как переход в принципиально иное качество, но такое отрицание, когда прежнее содержание в преобразованном виде погружается в основание нового процесса. Так физические процессы продолжают действовать в основе химических процессов, а химические реакции – в основе процессов физиологических<sup>110</sup>.

И тем не менее, в случае перехода от природы к духу у Гегеля о подлинном диалектическом снятии говорить не приходится. И прежде всего потому, что Гегель вынужден был с самого начала приписывать природной душе качества духа, и иначе перейти от природы к духу он не может. Ведь сама природа оказывается у Гегеля проявлением духа. И общая траектория мирового развития у него выглядит так: дух – природа – природная душа – субъективный дух – объективный дух – Абсолютный дух.

В этом свете становится явным основное противоречие гегелевского идеализма. Ведь, с одной стороны, дух у него есть результат исторического развития человеческой

<sup>109</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 480.

<sup>110</sup> Там же. С. 480–481.

деятельности и человеческого сознания, а, с другой стороны, он как бы «просыпается» в природе. Именно слово «просыпается» Гегель употребляет в «Йенской реальной философии», в которой содержится первый набросок «Феноменологии духа». Что касается «Философии духа», то в ней напрочь исчезают те элементы историзма в трактовке становления духа, которые характерны для «Феноменологии духа». В «Философии духа» Гегель часто говорит о природе как непосредственной предшественнице духа, в которой он, тем не менее, уже содержится. «Для нас, – пишет Гегель, – дух имеет своей предпосылкой природу, он является ее истиной, и тем самым абсолютно первым в отношении ее»<sup>111</sup>.

То, что дух, по Гегелю, имеет своей предпосылкой природу и, вместе с тем, является «абсолютно первым в отношении ее», выглядит как формальное противоречие в системе Гегеля. Оно объясняется, правда, тем, что тот «дух», который предшествует природе, совсем не тот «дух», который имеет ее своей предпосылкой. Природа здесь только «средний термин», через который идет процесс умозаключения, с которым часто сравнивает развитие духа Гегель. Иначе говоря, природа у Гегеля есть только средство саморазвития духа. «В-себе-и-для-себя-сущий дух, – пишет Гегель, – не голый результат природы, но поистине свой собственный результат; он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает: из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той, и другой...».

Переход субъективного духа в объективный, или переход природной души в объективный дух, происходит, как было уже сказано, через сознание. Но само сознание не вытекает непосредственно из природы. Поэтому оно появляется у Гегеля, как «бог из машины», или как некий внутренний свет, который вдруг просветляет нашу душу и делает наше бытие осознанным. Здесь Гегель выделяет различные, следующие друг за другом формы сознания, начиная с чувственного сознания. Но сознание, как замечает сам Гегель, в существенном отношении есть рефлексия, а эта последняя снимает непосредственность чувства и способна показать как раз то, что в самой абстрактной чувственности еще никакого сознания еще нет<sup>112</sup>.

Тем не менее, рефлексия, как пытается показать Гегель, осуществляется в чувственной форме. Но для этого нужны как минимум два чувства, одно из которых может контролировать другое. И надо сказать, что Гегель, вслед за Аристотелем, придает здесь особое значение осязанию и руке как орудию орудий. Осязание Гегель называет чувством как таковым. «Оно, – пишет Гегель, – преимущественно сосредоточивается в пальцах, почему и называется осязанием (Tastsinn). Осязание есть конкретнейшее из чувств, ибо его отличительная сущность состоит не в отношении к абстрактно-всеобщему, или идеально-физическому, или к обособляющимся определенностям телесного, но в отношении к массивной реальности последнего»<sup>113</sup>.

**Осязание**, по Гегелю, есть самое реальное чувство, потому что оно связано с механическим взаимодействием нашего тела с другими телами. Здесь на нас непосредственно действует материя. «Вообще, – замечает он, – только для осязания существует материальное для-себя-бытие». Это «для-себя-бытие» материального существует только для осязания. «К различным способам этого для-себя-бытия, – пишет далее Гегель, – относится, однако, не только вес, но и способ сцепления частиц тела – жесткость, мягкость, упругость, хрупкость, шероховатость, гладкость. Однако наряду с косной, твердой телесностью для осязания реально существует также и отрицательность материального как чего-то для себя существующего – именно теплота. Под ее действием изменяется удельный вес и сцепление частиц тела. Это изменение касается и того, вследствие чего тело, в сущности, есть тело. Постольку можно сказать, что в том воздействии, которое вызывается теплотой, для осязания равным образом становится реальной телесность плотных тел. Наконец, фигура (Gestalt) тела в своих трех измерениях также зависит от осязания, ибо всякая вообще механическая определенность подлечит всецело его функции»<sup>114</sup>.

Итак, **сознание**, по Гегелю, есть нечто идеальное в качестве снятия непосредственно чувственного. «Для понимания души, – пишет Гегель, – и еще более духа самым важным

<sup>111</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 481–482.

<sup>112</sup> Там же. С. 482.

<sup>113</sup> Там же. С. 482–483.

<sup>114</sup> Там же. С. 483.

является определение идеальности, которое состоит в том, что идеальность есть отрицание реального, но притом такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше». Здесь мы вновь упираемся в вопрос, как именно снимается реальное и превращается в идеальное и какую роль в этом снятии играет сознание. Ведь одно дело чувство животного и другое дело – чувство, наполненное разумом, т.е. чувство человека.

Тот дух, который предшествует природе и вместе с ней является своей собственной предпосылкой, согласно Гегелю, есть Логическая идея. Как организована эта идея внутри себя, идет речь у Гегеля в первом томе «Энциклопедии философских наук» под названием «Наука логики». Она-то и есть гегелевский «философский» Бог, который творит мир, и прежде всего, мир природы. Но творит он ее, как и христианский Бог, из ничего. Однако из ничего, как понимали уже древние, ничего не бывает. И здесь гегелевская философия вызывает те же возражения, что и христианский креационизм.

То, что Гегель вынужден приписывать природе, и прежде всего природной душе, духовные качества, делает его непоследовательным в отношении ко всякого рода мистике. Так выступая против астрологии, он, тем не менее, всерьез говорит о сомнамбулизме. О нем Гегель пишет следующее: «Тот факт, что сомнамбулический индивидуум ощущает в себе те же вкусы и запахи, что и другой индивидуум, с которым он находится во взаимоотношении, что он знает как свои собственные другие, имеющиеся у этого второго индивидуума созерцания и внутренние представления, – все это свидетельствует о том субстанциальном тождестве, в котором душа, поскольку она, как конкретная, является поистине имматериальной, способна находиться с другой душой»<sup>115</sup>.

Сомнамбулизм как бы подтверждает существование мировой души. «Душа есть нечто всепроникающее, – пишет в связи с этим Гегель, – а не что-то существующее только в отдельном индивидууме»<sup>36</sup>. Таким образом, в вопросе природы сомнамбулизма Гегель вновь отступает от трактовки объективного духа как мира культуры и сближается с теми, для кого объективный дух – имматериальная мировая душа. В этом случае идеальность души уже нельзя представить как снятие природного и материального, а только как его прямое отрицание в виде чего-то внеприродного и бестелесного. И здесь преформизм вновь ставит рамки диалектической мысли Гегеля, вынуждая его вернуться к традиционным христианским представлениям.

**История** оказывается у Гегеля «шествием духа по земле». Здесь корень мистификации, которую претерпевает у Гегеля мировая история. Тем не менее, заслуга Гегеля в том, что история у него окончательно превращается из внешней череды событий в закономерный процесс, имеющий внутреннюю логику.

История, утверждает Гегель, есть «прогресс в осознании свободы». С этой точки зрения он выделяет три этапа в мировой истории: во-первых, древность, когда восточные народы знали, что свободен один, т. е. деспот; во-вторых, греко-римский мир, в котором было известно, что свободны некоторые, т. е. свободные граждане, а рабы были несвободны и, наконец, современный Гегелю христианско-германский мир, как его называет Гегель, когда прогресс в осознании идеи свободы дошел до того, что свободны все<sup>116</sup>.

**Мировой дух**, согласно Гегелю, осуществляет свои цели в истории так, что он заставляет человеческие страсти работать на себя. Люди стремятся к тому, чтобы осуществить свои собственные цели, но, вместе с тем, они осуществляют цели Мирового духа, которые они совсем не имели в виду. В этом, согласно Гегелю, состоит «хитрость» Мирового разума. Аналогичным образом, утверждает он, действует человек по отношению к природе. В искусственных условиях, созданных человеком, природные тела взаимодействуют по своим законам, но при этом осуществляют человеческие цели.

Свободные действия выдающихся личностей, подобных Наполеону, считает Гегель, продиктованы целями, гораздо более близкими целям Мирового духа.

<sup>115</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 484–485.

<sup>116</sup> Там же. С. 485.

В этом и состоит, по его мнению, особенность выдающихся личностей. Они вернее угадывают «дух эпохи», т. е. потребности общества, и видят дальше, чем обычные люди. И именно поэтому великие люди действуют свободно, доказывает Гегель, а не потому, что творят историю совершенно произвольно. Таким образом у Гегеля выходит, что свобода есть осознанная и реализованная человеком необходимость.

По сути, в «таинственной руке», действующей в истории, можно без труда узнать историческую закономерность. При этом законы истории предзаданы великому человеку, как и всем другим людям. Здесь следует вновь напомнить, что гегелевская система отличается преформизмом, суть которого в предзаданности любых законов как историческому, так и природному бытию.

У Гегеля выходит, что люди, созидаящие свою жизнь, получают готовыми законы собственной жизни. Человек – творец существования, но не сущности истории. В этом одна из особенностей «философии истории» Гегеля, против которой впоследствии выступят его последователи, и прежде всего К. Маркс<sup>117</sup>.

Здесь нужно уточнить еще один момент в учении Гегеля, связанный с понятием «объективный дух», о котором постоянно упоминает Гегель и в котором легко узнается общественная основа нашей жизни. Мы часто говорим о «духе эпохи», и в общем знаем, что имеем в виду. Имеются в виду те господствующие настроения, которые свойственны тому или иному обществу в определенные исторические периоды. Мы говорим также, что та или иная идея витает буквально в воздухе. И от этого не становимся духовидцами. Просто, как заметил Руссо, всеобщее не есть общее всем. И господствующее настроение, которое царит в обществе, не есть простое механическое сложение настроений отдельных его членов. Оно порождается и усиливается чисто общественными органами: государством, религией, искусством, а в настоящее время так называемыми «средствами массовой информации». К. Маркс в этом случае использовал термин «общественное сознание». И это опять-таки не сумма сознаний отдельных людей, а обладающее определенной автономией сознание общества. И идеализм в понимании такого сознания начинается только там, где оно объясняется не из определенных условий общественной жизни, а истолковывается как сущее само по себе, как нечто, существующее до всякой реальной истории. И как раз так в конечном счете поступил Гегель.

Чтобы стать свободным, **Абсолют** у Гегеля должен осознать себя. Ведь без сознания нет свободы. А осознать себя Абсолютный Дух, отражаясь в предметном теле человеческой культуры. Таким образом, Гегель не может обойтись без предметной деятельности по созиданию тела культуры, т. е. без материального производства, промышленности. Но все здесь переворачивается «вверх ногами». Не дух у Гегеля есть функция развития материальной жизни, а наоборот – развитие материальной жизни есть функция духа. И тем не менее, для такого взгляду на вещи у Гегеля тоже есть свои веские основания<sup>118</sup>.

Гегель, замечает **М. Дессуар**, нередко высказывался о презируемой им «наблюдающей» психологии. Поскольку она стремится охватить все собственно индивидуальное как характерология (или психогностика), она становится бессмысленнее самого сухого отчета о различных видах насекомых и мхов. Последние, относясь к элементу случайного отъединения, позволяют наблюдению приблизиться к ним без понятий, тогда как сознательная индивидуальность принадлежит своей сущностью общему элементу духа. Поэтому-то познание человека остается на почве одного лишь мнения и никогда не перейдет в богатую содержанием науку. Однако и стремящаяся к общему эмпирическая психология, чисто опытным путем усваивающая и расчленяющая фактический материал, не вникает более глубоко в понятие разума. Она находит множество независимых друг от друга фактов и самое большее, удивляется тому, «что в духе, точно в мешке, может помещаться рядом такое многообразие столь разнородных, случайно столкнувшихся вещей; особенно же тому, что они показывают себя не мертвыми, покоящимися вещами, а беспокойными движениями». Законы ассоциации, ложно прилагаемые к установлению сочетания, – это формы

<sup>117</sup> См.: Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 486.

<sup>118</sup> Там же. С. 487.

соотношений, но их никогда не следует называть законами, так как «уже само слово ассоциация указывает на свободную, не подлежащую предварительному учету группировку». Уже то обстоятельство, что найдено множество законов, должно было бы предостеречь от выдвигания этой произвольной игры представлений, лишенных руководящей мысли, за действительную закономерность, тем более что не должно быть никакой разницы, является ли связующим элементом образ или категория рассудка. Столь же мало может выяснить свое собственное происхождение и объяснить свои силы и постепенное проявление со временем отдельных способностей. Хотя исследования в области детской психологии или рассуждения кондилляковского толка обнаруживают похвальное стремление к цельности и необходимой связи, но они грубо ошибаются, желая сделать начальное существенным.

Чувственность – исходный пункт, но не принцип душевной жизни. И еще на одно отрицание напрашивается сенсуалистическое учение о развитии. Если верить ему, то к материальной основе присоединяется всегда только что-либо положительное. Отрицательное в деятельности духа совершенно забывается, то отрицательное, благодаря которому материя одухотворяется и исчезает как чувственное. В противоположность этому Гегель видит истинную задачу в отыскании самых низших форм душевной жизни и в обнаружении их противоречивости. Это противоречие и должно толкнуть сознание на путь развития высших форм, а когда и они окажутся столь же шаткими, – к самым высоким формам<sup>119</sup>. Надлежащую связь он находит в восходящем – в отношении ценности – порядке. Все образы-формы, которые нам показывает опыт, связаны для того, кто постигает их смысл, внутренней принудительностью в одну цепь. В этом ряду каждому явлению обеспечено определенное место по принципу ценности, т.е. поскольку оно способствует достижению цели всего ряда. Начинают с низшего, наиболее отдаленного от цели явления и постепенно продвигаются вперед до высшего продукта. Таким образом и ряд психологических явлений получает значение постепенного выполнения поставленной цели. Требование Гегеля гласит: истинная наука сознания должна быть диалектической. Место беспорядочной множественности ощущений или способностей должен занять необходимый порядок, необходимый потому, что он покоится на доказанном философией назначении человека подниматься со все возрастающей независимостью от природы к свободе. Гегель рассматривает явления сознания как фазу в движении Абсолютного и отводит поэтому учению о «субъективном духе» определенное место в изображении общего процесса: он хочет показать, по каким ступеням восходит дух, проявляя свою способность к свободе, т.е. к пребыванию с собой и в себе, а именно через постоянное отрицание данных состояний. Нужно уловить это внутреннее стремление вещей. Гегеля не столько интересует точное исследование или хотя бы только описание фактического материала – материал он зачастую просто заимствовал из непроверенного опыта, сколько решительное проведение изложенного общего взгляда<sup>120</sup>.

Три больших шага – и вся область психологии пройдена. Первая часть, антропология, рассматривает субъективный дух в его непосредственном сплетении с телом, или дух как душу. Поскольку дух находится под властью тела, он обнаруживает известные свойства, присущие человеку с рождения и неизменные. Сюда относятся расовые различия, темпераменты, возрастные ступени, смены сна и бодрствования и многое другое. Мы поражены обилием сведений обо всех этих вещах, особенно о жизни во сне, о ясновидении, физиогномике, душевных болезнях, ибо, во-первых, мы считаем такие проблемы слишком сложными, чтобы можно было ставить их во главу угла, и, во-вторых, наша психология вообще охотно обходит их молчанием. Но умозрительная психология была в некотором смысле более близкой к жизни, чем наука настоящего времени. Ощущениям одинаково уделяли внимание обе, но как различен их метод рассмотрения! Сам Гегель, определивший ощущения как заключения (органы чувств играют роль среднего понятия), не останавливался на этом подробно, но в среде его учеников и последователей мы находим исследования, на основании которых мы можем составить себе представление о направлении его мыслей.

<sup>119</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 150–151.

<sup>120</sup> Там же. С. 151–152.

Когда, например, идет речь о сочетании пространственного и цветового элемента в зрительном восприятии, то пытаются вскрыть априорные отношения между этими составными частями, чтобы тем самым снять покровы с рационального строения целого; ни в коей мере не задаются целью исследовать «внешнее» совокупное действие, которое, по всей вероятности, можно изучить и экспериментально. Внутренняя устойчивость, или рациональная структура, восприятия образует предмет описания, поскольку описание вообще практиковалось последователями Гегеля. Аналогично обстоит дело и с вопросом о воспроизведении представлений. Гегель говорит: «Дух есть идеальная пространственность, которая может скрывать в себе бесконечное содержание с обеспеченным для него местом. В этом безграничном протяжении навсегда сохраняется, следовательно, преходящее с течением времени ощущение». Не следует называть это странное положение явно бессмысленным, а общеупотребительное объяснение единственно правильным, так как они вообще не имеют друг с другом ничего общего. Во всяком случае, заслуживает критического рассмотрения вопрос, ценно ли что-нибудь в указанном положении и что именно<sup>121</sup>.

Вторая часть психологии Гегеля, феноменология, рассматривает феноменальный дух на стадии рефлексии как чувственное сознание, рассудок, самосознание и разум. Сознание – акт, которым дух отличается от всего, что не есть «Я». Оно улавливает сначала объекты в их разьединенности, затем – в общности, после – законы и силы и, наконец, приходит к прозрению, что, представляя себе объекты, оно представляет само себя. Собственная цель изложения – внести единство в высшие формы душевной жизни, но не «единство ящика», как говорит самый преданный ученик Гегеля, почти дословно повторяя Платона. Единство заключается скорее в том, чтобы познать моменты субъективного духа как различные способы деятельности духа в его естественном развитии. Поэтому было крайне вредным недоразумением, когда после Гегеля в душе узрели покоящуюся субстанцию. Столь же решительно Гегель отвергает обычное разделение представления и воли, так как оба понятия по существу одно и то же и в свободе соединяются воедино.

Изложением мыслей о свободе заканчивается третья часть всего труда, названная психологией в более узком смысле. Предмет этой психологии – дух, обнаруживающийся теоретически в качестве ума, практически – в качестве воли и свободно – в качестве нравственности. Действенным путем ум приходит к познанию, что во вселенной осуществляется разумная цель и зарождается нравственность, т.е. воля, цели которой лежат в общем содержании разума. Под теоретическим духом подразумеваются созерцание и представление, воспоминание и воображение – слова, употреблявшиеся, правда, и раньше, но не обозначавшие того же самого. Здесь становится еще яснее, чем в предшествовавших разделах, насколько Гегель отодвигает на задний план психологические – в нашем смысле – проблемы. Он уверен, что разделенный на части распорядок душевного содержания дал ему понимание самого содержания, отсюда у него масса имен и их определений, словно определения и указания места объясняют происходящие в нас процессы, например когда мы распознаем и усваиваем, чувствуем и хотим<sup>122</sup>.

Главную цель своей философии духа Гегель видит в том, чтобы снова ввести «понятие» в познание духа: он уточняет, что тем самым будет раскрыт смысл аристотелевских книг о душе. Их родственность, сказывающаяся во многом, вплоть до основных философских взглядов, находит границу как раз в понимании духа, которое у Гегеля свободнее, богаче и менее рационалистично, чем у Аристотеля<sup>123</sup>.

Итак, **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770–1831), немецкий философ.

Основные труды Гегеля: «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1812–1816), «Энциклопедия философских наук» (1817), «Философия права» (1821), а также лекции по философии, истории, эстетике, философии религии, истории философии.

Основные психологически значимые идеи Гегеля:

- все сущее – развитие «абсолютной идеи»;
- абсолютная идея – божественна;

<sup>121</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 152–153.

<sup>122</sup> Там же. С. 153–154.

<sup>123</sup> Там же. С. 154–155.

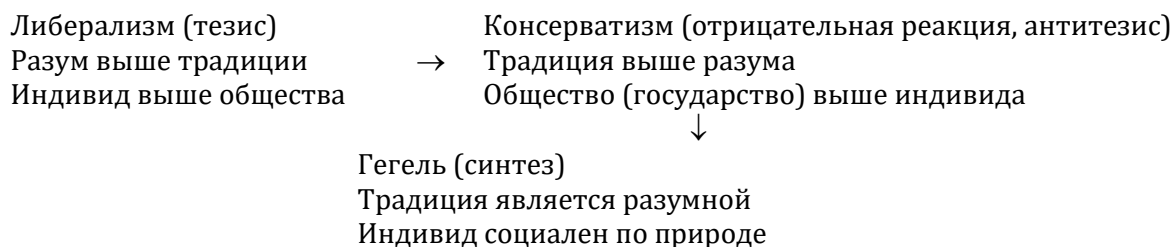
- законы бытия – это законы мышления; изучая законы мышления, мы познаем окружающий мир, в том числе душу человека;
- источник движения и жизни – противоречие; движение и развитие осуществляется по схеме: тезис – антитезис (отрицание) – синтез (отрицание отрицания); синтез есть разрешение противоречия путем «снятия» прежнего отрицания и восстановления на новом уровне, в новой форме того, что ранее отрицалось;
  - сущность вещей познаваема;
  - истина всегда содержит в себе различные, в том числе противоположные стороны реальности;
    - активность мышления человека – это самопознание «абсолютной идеи»;
    - познание идет от абстрактных представлений к конкретным представлениям;
    - логика – это наука об идее в себе и для себя;
    - философия природы – это наука об идее в ее инобытии (т.е. об идее, отчужденной от самой себя);
      - материя – это внешнее, доступное восприятию проявление «абсолютной идеи»;
      - материя не существует вне движения;
      - главные формы природного бытия «абсолютной идеи» – механика, физика, органика (геология, ботаника, зоология); но природа у Гегеля не развивается – развивается лишь «абсолютная идея»;
      - философия духа – это наука об «абсолютной идее» на заключительном этапе ее развития, когда она превращается в «абсолютный дух», т.е. преодолевает свое отрицание в форме природы и развивается как самосознание человечества (идея на этой стадии снова существует для себя и в себе); история человечества сводится, таким образом, к истории его духовного развития – познания и самопознания;
        - философия духа состоит из учения о субъективном духе (антропология, феноменология, психология), учения об объективном духе (право, нравственность, учение о государстве) и учения об абсолютном духе как высшей ступени самопознания «абсолютной идеи» (искусство, религия, философия);
          - субъективный дух – это дух в форме отношения к самому себе;
          - субъективный дух (т.е. индивидуальное сознание) проходит в своем развитии три стадии, где первая – это стадия сплетения с телом (природный дух или дух как душа); вторая – стадия рефлексии (или дух как сознание) и третья – дух как познание (теоретический дух), воля (практический дух) и нравственность (свободный дух). Третья стадия развития субъективного духа и является предметом психологии;
          - Гегель выделяет четыре разновидности психологии: а) житейскую, направленную на «случайную единичность духа», б) рациональную, в) эмпирическую и противостоящую этим трем – г) истинно философскую психологию, постигающую субъективный дух (индивидуальное сознание);
            - дух на ступени психологии выступает как единство души и сознания, как сам себя определяющий дух;
              - теоретический дух воспринимает то, что наличествует и включает в себя созерцание, представление, мышление;
              - созерцание проходит развитие от ощущения (чувства) к вниманию и далее переходит в представление;
              - представление проходит стадии воспоминания, воображения, памяти и далее переходит в мышление;
              - мышление есть последняя и главная ступень в развитии интеллекта, которая проходит стадию рассудка, суждения и понимания;
              - практический дух должен создать нечто такое, чего еще не существует во внешней форме, и включает в себя: а) практическое чувство свободы, б) влечение, произвол, в) счастье;
              - свободный дух выступает как единство (снятие) стадий теоретического и практического духа;
              - расы и нации – это различные ступени самоопределения «абсолютного духа»; расы – это особые природные духи, нации – это местные духи;

- природные свойства людей – это совокупность природных задатков, в том числе талант и гениальность, но задатки подтверждаются, лишь совершенствуясь;
- под темпераментом Гегель понимает всеобщий род и способ, в котором индивидуум проявляется в действии;
- характер – это есть нечто, всегда отличающее людей друг от друга; в характере индивидуум при? обретает свою постоянную определенность; великий характер проявляется только при осуществлении великих целей<sup>124</sup>.



### Гегель: истоки и влияние

В первом приближении, пишут Г. Скирбекк и Н. Гилье, гегелевская философия может быть упрощенно описана следующим образом. Либералистские философы поместили разум выше традиции, а индивида выше общества. Консервативная реакция обратила это отношение и поставила традицию выше разума, а общество (государство) выше индивида. Гегель утверждал, что он нашел диалектический синтез либерализма и консерватизма, подлинный синтез, который сохраняет либерализм и консерватизм в качестве частичных истин<sup>125</sup>.



<sup>124</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 87–90; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 240–464; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 407–438.

<sup>125</sup> См.: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учебное пособие. М., 2000. С. 495.



**4.** Фейербах был выдающимся представителем классической немецкой философии, одним из крупнейших материалистов домарксистского периода. Будучи первоначально гегельянцем, он встал затем на позиции материализма, значительно развил его и подверг критике основы идеализма и религии. Идеи Фейербаха сыграли большую роль в развитии прогрессивной немецкой культуры. Материализм Фейербаха оказал плодотворное влияние на многих передовых мыслителей.

**Людвиг Фейербах** (1804–1872) родился в семье юриста. В 1823 г. он поступил в Гейдельбергский университет, где изучал теологию. Разочаровавшись в богословии, он в 1824 г. переехал в Берлин и два года слушал в университете лекции Гегеля.

Уже в этот период Фейербаха не удовлетворял абстрактный характер гегелевской философии. Он начал заниматься естественными науками. Тем не менее в это время он был еще идеалистом-гегельянцем. Сблизившись первоначально со старогегельянами, Фейербах вскоре порвал с ними и вместе со Штраусом и Бауэрами стал одним из видных деятелей младогегельянства<sup>126</sup>.

В 1828 г. Фейербах в качестве приват-доцента начал читать лекции в Эрлангенском университете. В 1830 г. он анонимно издал свое сочинение «Мысли о смерти и бессмертии», в котором с позиций гегельянства отвергал бессмертие души. В противовес христианской догме личного бессмертия, он признавал бессмертие человеческого рода, универсального разума, родового сознания. Вскоре стало известно, кто является автором этого смелого для того времени произведения. Реакционеры начали травлю Фейербаха, и он был уволен из университета.

Убедившись в полной невозможности проявить себя на академическом поприще, Фейербах в 1837 г. переселился в небольшую деревню Брукберг в Тюрингии, где прожил безвыездно двадцать пять лет.

Это уединение философа не было, однако, результатом примирения его с условиями тогдашней немецкой действительности. Не будучи политическим борцом, он прибег к своеобразной форме пассивного протеста против царившего в Германии социального гнета.

Продолжая поддерживать связи с младогегельянами, Фейербах печатает ряд своих произведений в «Галлеских ежегодниках» и приобретает большое влияние на радикальные круги немецкого общества. Цензура всеми средствами препятствовала появлению работ Фейербаха.

В конце 30-х годов Фейербах стал особенно резко критиковать теологию и сблизаться с материализмом. В 1839 г., в своей работе «К критике философии Гегеля», он порвал с идеалистической философией. Это было начало нового, материалистического, периода в развитии его мировоззрения.

В 1841 г. была опубликована знаменитая книга Фейербаха «Сущность христианства». Она явилась уже настоящим триумфом материалистической философии. Переведенная на многие европейские языки (первый русский перевод П.Н. Рыбникова издан в 1861 г. в Лондоне), эта работа сыграла исключительно большую роль в истории прогрессивной общественной мысли. Имя Фейербаха стало символом борьбы, с темнотой, суевением и деспотизмом. Реакционеры начали травить великого материалиста.

В последующих сочинениях – «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842), «Основные положения философии будущего» (1843) и «Сущность религии» (1845) – Фейербах завершает обоснование своих материалистических взглядов и наносит серьезный удар гегелевской идеалистической философии и идеализму в целом. Прогрессивную роль сыграли труды Фейербаха в развитии атеизма и в критике религии<sup>127</sup>.

В философии **Людвига Андреаса Фейербаха** (1804–1872) утверждается материалистический подход к пониманию психики. Темой его философского учения является «человек как субъект мышления, тогда как прежде мышление само было для меня субъектом и рассматривалось мною как нечто самодовлеющее». Согласно антропологическому

<sup>126</sup> См.: История философии. Т. 2. М., 1957. С. 123.

<sup>127</sup> См.: История философии. Т. 2. М., 1957. С. 124; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 491–500.

принципу человек рассматривался в единстве тела и души: «... противоположность между телом и душой даже логически несостоятельна. Противоположности, выражаясь логически, относятся к одному и тому же роду сущности»<sup>128</sup>.



Человек есть одновременно материальный объект и одновременно мкслящий субъект. Фейербах не отрывал и не противопоставлял человека природе, считал его продуктом и частью природы. При этом специфическая социальная сущность человека, его активное практическое отношение к природе Фейербахом не раскрываются. Таким образом, **антропологизм Фейербаха** базируется на биологической (а не социальной) трактовке природы человека<sup>129</sup>.

Указав на принципиальную недостаточность интроспективной психологии, в которой явления сознания рассматриваются в их обособлении от всех реальных связей, Фейербах подчеркивает обусловленность сознания объективными материальными процессами, прежде всего мозговыми, и ставит задачу их изучения: «... в психологии нам влетают в рот жареные голуби, в наше сознание и чувства попадают только заключения, а не послышки, только результаты, а не процессы организма... Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и само по себе оно не мозговой акт... Напротив, что для меня, или субъективно, есть чисто духовный нематериальный нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный чувственный акт».

Важную часть философского учения Фейербаха составляет **этика**, исходящая из единства взаимосвязи «Я» и «Ты», т. е. из понятий рода и межличностного общения. Стремление к счастью, рассматриваемое как движущая сила человеческой воли, влечет за собой сознание нравственного долга, поскольку стремление к собственному счастью перерастает рамки эгоизма и недостижимо вне человеческого единения<sup>130</sup>.

Обратимся к главному произведению Фейербаха «**Сущность христианства**» (1841). Книга открывается постановкой важнейшего вопроса: в чем сущность человека, каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? Ответ Фейербаха – разум, воля, сердце. «В воле, мышлении и чувстве заключается высшая, абсолютная сущность человека как такового и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? – Разум. Любви? – Любовь. Воли? – Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными... Истинно совершенно, божественно только то, что существует ради себя самого»<sup>131</sup>.

Впоследствии Фейербаху пришлось отречься от обвинения в эгоизме, он говорил, что его эгоизм – это не тот эгоизм, который является характерной чертой филистера и буржуа и составляет прямую противоположность всякому дерзанию, всякому воодушевлению, всякой гениальности и любви. «Я понимаю под эгоизмом человека соответствующее его природе, а стало быть, и разуму... его самопризнание, самоутверждение по отношению ко всем неестественным и бесчеловечным требованиям, которые предъявляют к

<sup>128</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 132–133.

<sup>129</sup> См.: Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 409–411.

<sup>130</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 134.

<sup>131</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 322.

нему теологическое лицемерие, религиозная и спекулятивная фантастика, политическая грубость и деспотизм». И все же, как широко ни понимать эгоизм, узок сам его принцип. Любовь – это не эгоизм, а его преодоление. Шеллинг говорил о преодолении божественного эгоизма. Фейербах чувствует слабость собственной позиции и в «Сущности христианства» сам себя опровергает: «Эгоизм есть по существу монотеизм, поскольку он имеет целью только одно – себя самого. Эгоизм объединяет, сосредоточивает человека на самом себе, дает ему твердый, цельный принцип жизни, но ограничивает его теоретически, так как делает его равнодушным ко всему, что не касается непосредственно его личного блага»<sup>132</sup>.

В трудах Фейербаха **материализм** появился на свет как здоровый, жизнеспособный, но еще неразвитый ребенок, которому надлежит еще усвоить премудрость предков. Фейербах боится назвать свое детище подобающим ему именем. Термин «материализм» его отпугивает. «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина – только антропология... Эта точка зрения дает мне целостность и индивидуальность». Термин «антропология» нам знаком по итоговой работе Канта, где с позиций критицизма была изложена философская теория человека. Интерес к антропологическим проблемам ставил мыслителей в оппозицию к спекулятивным учениям. Фейербах имел все основания сказать о себе: «...Ф. ни идеалист, ни материалист! Для Ф. Бог, дух, душа, Я – пустые абстракции, но такие же пустые абстракции для него – тело, материя, вещество. Истина, сущность, действительность для него только в чувственности».

Сущность человека, по Фейербаху, – это сам человек, конкретный индивид. Кант, Фихте, Гегель поставили вопрос об общественной природе человека. Фейербах в курсе дела, о себе он говорит: «...сущность человека Ф. полагает только в общности...». К сожалению, дальше констатации факта он не идет и, по сути, ограничивает сущность человека конкретным индивидом. Можно подумать, что Фейербах забыл уроки Гегеля: то, что он называет сущностью, на самом деле – явление. Человек – социально-природное существо. Для Фейербаха – только природное.

В **трех сущностных принципах человека** (разум, воля, сердце), провозглашенных Фейербахом, можно без труда узнать знакомые нам по Канту три способности человеческой души; в соответствии с ними были написаны три его «Критики», в каждой из которых содержится глубокий анализ этих способностей, их взаимной связи, пределов применения и т.д. А у Фейербаха? Простая констатация факта, призыв исходить из конкретного индивида и ничего более<sup>133</sup>.

Главное в содержании учения Фейербаха, отмечает **А.В. Гулыга**, – атеизм. Фейербах сводит религиозный мир к его земной основе, сущность религии – к сущности человека. Делает это он более осмотрительно и тонко, чем французские материалисты XVIII в. Религия для Фейербаха – не злокозненный обман, а необходимая и весьма важная форма духовности человека. «Основу религии составляет чувство зависимости человека...». Внешне эта формула напоминает формулу Шлейермахера (над которой иронизировал Гегель). Разница состоит в трактовке. Фейербах вкладывает в нее натуралистический смысл: религию порождает чувство зависимости от природы, затем возникает чувство взаимозависимости людей. Атеисты, говорит Фейербах, объявляли причиной религии страх. Но это неполное и недостаточное определение. Когда опасность миновала, страх переходит в радость по поводу того, что ничего не случилось, в благодарность высшей силе, устранившей угрозу. Религиозный культ рождает чувство благоговения, т. е. страха и любви одновременно. Поэтому чувство зависимости, по Фейербаху, – единственное верное объяснение религии<sup>134</sup>.

Фейербах отрицает Бога, но... не религию. «Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее». Фейербаха не устраивают современные формы религии, и прежде всего христианство. Существенная часть христианства – вера в чудо. «Но что такое чудо? Это не что иное, как осуществившееся супранатуралистическое желание... Чудо насыщает голодных, исцеляет слепорожденных, глухих и хромым, спасает людей от опасностей жизни, воскрешает мертвых по просьбе их родственников.

<sup>132</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 322–323.

<sup>133</sup> Там же. С. 323.

<sup>134</sup> Там же. С. 326.

Следовательно, чудо удовлетворяет человеческие желания, которые не всегда имеют в виду только себя, как, например, желание воскресить мертвого, но всегда претендуют на чудесную силу, чудесную помощь и поэтому являются сверхъестественными...»<sup>135</sup>.

**Фейербах** указывает на психологические корни веры в Бога: религия сулит исполнение желаний. Человек, по крайней мере благоденствующий, страшится смерти и желает бессмертия. Христианские догматы учитывают и эту сторону психологии человека. «...Воскресение Христа есть удовлетворенное желание человека непосредственно увериться в своем личном существовании после смерти – в личном бессмертии как в чувственном, несомненном факте». Чем больше человек отчуждается от природы, тем субъективнее и противоестественнее становится его духовный мир, тем больше он боится природы и тех естественных вещей и процессов, которые ей присущи. Свободный, «объективный» человек тоже замечает отрицательные стороны природы, но считает их неизбежным следствием и потому подавляет свое чувство как ложное. «Субъективный» человек, живущий только эмоциями, подчеркивает эти стороны природы с особым отвращением, он считается не с законами логики и физики, а только с произволом своей фантазии, он устраняет все, что ему не нравится, оставляя то, что ему по душе. Ему нравится чистая, незапятнанная дева, и в то же время ему нравится мать, но только такая мать, которая, не испытав беременности, уже носила бы ребенка на руках. Так возникает образ Богородицы<sup>136</sup>.

Итак, **сущность христианства** – чувство, человеческие переживания в их облегченном варианте. Приятнее страдать, чем действовать; приятнее быть спасенным и освобожденным другим, чем самому освободиться; приятнее любить, чем добиваться. Для чувства необходим субъективный, личный объект. Чувство успокаивается только на одной личности, множество дробит его. Поэтому политеизм, по Фейербаху, уступает место монотеистической религии. Христианство отличается от языческих верований утверждением субъективизма. Индивид, оторванный от природы, от других людей, от общества, – вот объект попечения в христианской религии. Христианский Бог – это обожествленная личность, очищенная от всего того, что человек мыслит как ограничение и зло. В споре Канта и Гегеля о доказательствах бытия Бога Фейербах, разумеется, на стороне Канта: из одного только понятия нельзя выводить бытия. Но Кант, по его мнению, не прав в том, что вообще разбирал вопрос о бытии Бога как логическую проблему. Действительное, эмпирическое бытие дают только чувства. Следовательно, и опровергать бытие Бога надо на уровне чувств, указывая на ту чувственную способность в человеке, которая рождает представление о высшем существе. Сила воображения есть истинное место пребывания неосознанного, но чувственного по существу бытия – бытия Бога<sup>137</sup>.

**Религия** рассекает мир человека надвое; наряду с действительным возникает мир фантастический, господствующий над первым. «Теология раздваивает и отчуждает человека». В религиозных верованиях человек объективирует, опредмечивает собственное несовершенство; все нерешенные земные проблемы он переносит на небо.

Фейербах усвоил исторический взгляд на религию. Причем, если для его предшественников христианство выступало как высшая форма религии (для Канта – олицетворение морали, для Шеллинга – откровение Божье, для Гегеля – манифестация разума), для Фейербаха христианство – исторически преходящая форма<sup>138</sup>.

Он выступает против христианской формулы «Бог есть любовь». Любовь здесь только предикат, а Бог – субъект. «...Чем же является этот субъект в отличие от любви?.. В положении «Бог есть любовь» субъект является Тьмою, в которой прячется вера; а предикат – светом, которым впервые освещается сам по себе темный субъект. В предикате я проявляю любовь, а в субъекте – веру. Любовь не наполняет всего моего духа: я оставляю еще место и для не любви, когда я мыслю Бога как субъект в отличие от предиката. Поэтому я не могу не терять из виду или мысль о любви, или мысль о субъекте и должен жертвовать то любовью ради личности Бога, то личностью Бога ради любви. История

<sup>135</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 326–327.

<sup>136</sup> Там же. С. 327.

<sup>137</sup> Там же. С. 327–328.

<sup>138</sup> Там же. С. 328.

христианства достаточно подтверждает это противоречие... Это теоретическое противоречие должно было неизбежно проявиться и практически. Неизбежно, – ведь любовь в христианстве замарана верою, она не берется свободно и в чистом виде. Любовь, ограниченная верой, – не подлинная любовь... Здесь мы имеем любовь проклинающую, ненадежную любовь, которая не дает мне никакой гарантии, что она не превратится в ненависть, ведь если я не признаю Символа Веры, то я выпадаю из сферы царства любви, делаюсь предметом проклятия и гнева Божия, так как существование неверных оскорбляет Бога и является как бы сучком в его глазу. Христианская любовь не преодолела ада, так как она не преодолела веры. Любовь сама по себе находится вне сферы веры, а вера – вне сферы любви. Но любовь является не верующей потому, что она не знает ничего более божественного, чем она сама, потому что она верит только в самое себя, как абсолютную истину... Истинная любовь себе довлеет...»<sup>139</sup>.

**Фейербах** ратует за религию без Бога, религию любви человека к человеку. Любовь есть универсальный закон разума и природы. Поэтому она должна быть высшим и первым законом человека. «Человек человеку Бог – таково высшее практическое основаноначало, таков и поворотный пункт всемирной истории. Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, моральные отношения сами по себе суть истинно религиозные отношения». Фейербах обожествляет простые законы человеческого общежития и нравственности. Он придает религиозный смысл половой любви и браку: «...любовь к женщине есть основание всеобщей любви. Кто не любит женщины, не любит человека»<sup>140</sup>.

**Этика Фейербаха – эвдемонизм**, т.е. учение, обосновывающее нравственность стремлением к счастью. Каждый индивид имеет право на счастье и стремится к нему. Даже такое, казалось бы, противоположное счастью действие, как самоубийство, можно объяснить тем, что человек избирает смерть, чтобы уйти от зол и несчастий. Всеобщих образцов счастья нет, оно индивидуально. «Какова страна, каков народ и человек, таково и его счастье. Чем ты, европеец, являешься, тем не являюсь я, азиат, именно индеец... и, следовательно, то, что является твоим счастьем, не является моим, то, что тебя ужасает, меня приводит в восторг». Вместе с тем Фейербах понимает, что только «общественный человек» является человеком, люди живут и могут быть счастливы не сами по себе, а в общении с другими людьми. Где вне Я нет Ты, не может быть речи о морали. Как, однако, совместить индивидуальные запросы с общезначимыми императивами? Этот вопрос, встающий при чтении Фейербаха, остается без ответа. А заключительные строки работы «Эвдемонизм» (1867–1869) содержат лишь «негативный» принцип поведения человека, указание на то, чего он не должен делать: «Мое моральное требование к людям ограничивается единственно тем, чтобы они не делали ничего злого»<sup>141</sup>.

**Гуманистическая устремленность учения Фейербаха** не может не импонировать. Он прав, утверждая любовь как конструктивный принцип человеческих отношений. Ненависть деструктивна, это оружие ломки, борьбы, орудие созидания – любовь. Но у Фейербаха нет социальной теории. Идеалист Гегель, рассматривая человека как порождение его собственного труда, изучал на этой основе смену общественных форм. Материалист Фейербах видит в человеке лишь детище природы и в результате приходит к выводу: стержень движения общества образует смена религии. В этом ярче всего проявляется узость антропологического принципа.

В области **эстетики** Фейербах не создал разработанной системы воззрений, хотя он и придавал этой сфере большое значение: «...эстетика есть первая философия». Его соображения о художественном творчестве разбросаны по разным работам. Но в них проводится четкая мысль: искусство – сфера высокой чувственности. Другая его особенность состоит в том, что в отличие от религии искусство не выдает свои творения за действительность. Это сфера высокой иллюзии.

<sup>139</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 328–329.

<sup>140</sup> Там же. С. 329.

<sup>141</sup> Там же. С. 329–330.

Фейербах оставил заметный след в культурной жизни своего отечества. Это обстоятельство известно у нас меньше, и к нему следует привлечь внимание читателя. Г. Геттнер, известный литературовед, критик и эстетик, выступивший в 40-х годах прошлого века против засилья гегельянщины в науке об искусстве, опубликовал в 1844 г. работу «К оценке Людвиг Фейербаха», в которой писал: «Раскрытие внутренней противоречивости предшествующей, так называемой спекулятивной философии и устранение-ее – таково великое эпохальное деяние Людвиг Фейербаха»<sup>142</sup>.

Фейербахианцем был писатель Готфрид Келлер. Открыто признавал приверженность к фейербахианству Рихард Вагнер, который был не только композитором, но и теоретиком искусства. Вагнер посвятил Фейербаху свою работу «Произведение искусства будущего», которая открывалась словами: «Только Вам, уважаемый господин Фейербах, могу я посвятить этот труд, ибо с ним я возвращаю Вам Вашу же собственность». Вагнер не льстил и не кривил душой: он действительно до поры шел в русле идей немецкого материалиста, пока не увлекся учением Шопенгауэра.

**Главная заслуга Фейербаха** – утверждение реального человека как конкретной индивидуальности. Но это только постановка проблемы, оплаченная потерей ряда достигнутых предшественниками диалектических идей. Пришло время для разработки проблемы человека как клетки социального организма и одновременно самоценной величины. В 1841 году, когда вышла «Сущность христианства», в Йене прошел диспут по докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Ее автором был Карл Маркс<sup>143</sup>.

Итак, **Людвиг Андреас Фейербах** (1804–1872), немецкий философ-материалист.

Основные труды Фейербаха: «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842), «Основные положения философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1851).

Основные психологически значимые идеи Фейербаха:

- реальный субъект разума – человек (сравнить с Гегелем), а человек – продукт материальной природы;
- наука, в том числе философия, должна исходить из чувственных эмпирических данных;
- потустороннего мира не существует, философия должна заменить религию, давая человеку уверенность в своих способностях достигнуть счастья в реальном мире, в течение его жизни;
- человек есть универсальный и высший предмет философии, а антропология (учение о человеке, его сущности и природе) должна стать наукой наук;
- духовное и телесное, субъективное и объективное, физическое и психическое, мышление и бытие – едины;
- сущность человека проявляется в его чувственности;
- религия, сверхчувственное есть отражения чувственного содержания человека, его страхов, страданий, стремлений, идеалов, надежд;
- истинной сущностью новой религии является любовь людей друг к другу, т.е. провозглашается религия без Бога;
- природа есть единственная реальность, а человек – ее часть;
- психические процессы зависят от мозговых процессов, но не сводятся к ним;
- сознание есть непосредственное выражение единства субъекта и объекта;
- источник человеческих ощущений – в природе;
- мир познаваем, благодаря чувственному восприятию и осмыслению результатов этого восприятия;
- ощущения человека качественно отличны от ощущений животных;
- истинность мышления проверяется через сопоставление его результатов с чувственными данными; здесь – противоречие: не все, что мыслится, можно подтвердить чувственным восприятием;

<sup>142</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 330.

<sup>143</sup> Там же. С. 330–331.

- человек действует по велению чувственности;
- формы чувственности многообразны, в том числе – это любовь к жизни, стремление к счастью, эгоизм, чувственная потребность и т.д.;
- свобода человека – это стремление к счастью на основе познания законов необходимости, это единство человека с условиями, в которых проявляется его сущность; из этого следует вывод, что необходимо сделать условия жизни человека человеческими;
- все люди от природы равны;
- человек является эгоистом и альтруистом; противоречие одного и другого снимается через любовь одного человека к другому;
- пороки человека объясняются условиями его жизни, их несоответствием природе человека.

Таким образом, немецкая классическая философия способствовала дальнейшему осмыслению природы психических явлений, развитию методологических основ психологических исследований<sup>144</sup>.

**5.** Видным представителем немецкой идеалистической философии конца XVIII и начала XIX в., выступившим вслед за Кантом, был **Иоганн Готлиб Фихте** (1762–1814). Фихте родился в семье ремесленника. Бедность, как говорил Гейне, сидела у его колыбели. Благодаря случайным обстоятельствам он получил возможность учиться.

Под влиянием работ Канта Фихте начал заниматься философией. В 1794 г. он стал профессором Иенского университета, а затем Берлинского и Эрлангенского. Основные произведения Фихте следующие: «Наукоучение» (1794), «О назначении ученого» (1794), «Назначение человека» (1800), «Замкнутое торговое государство» (1800), «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1801), «Речи к немецкой нации» (1808)<sup>145</sup>.

Родился Фихте, пишет **И.С. Нарский**, в бедной многодетной семье сельского ткача-ремесленника в Восточной Саксонии, и только случайные обстоятельства (незаурядные способности мальчика вызвали любопытство титулованного мецената) дали ему возможность получить образование. Он учится в университетах Иены и Лейпцига и все более углубляется в занятия философией. Начиная с 1784 г., Фихте в течение ряда лет приходится довольствоваться положением домашнего учителя в Швейцарии и разных местах Саксонии. Известия о падении королевской династии Бурбонов застают его в Цюрихе. Он с увлечением читает Руссо и проникается революционно-демократическими убеждениями. На подготовленную почву падают и семена учения Канта. Фихте отрешается от жесткого спинозистского детерминизма и обращает усилия своего кипящего ума на отыскание теоретического обоснования свободы.

Идея свободы захватывает всю душу Фихте. Она, как нельзя более, созвучна его внутреннему складу! Фихте был человеком горячим и страстным, неугомонным и деятельным. Это был философ-пророк, проповедник и воспитатель. Современники свидетельствуют о присущей ему бескомпромиссной честности и убежденности в своей правоте, о его прямолинейности и настойчивости, силе воли и трудолюбию. Из своего родного поселка Рамменау он принес напористость и грубоватость, и в философский мир вошел как бы немецкий санкюлот. Гейне писал, что «форма фихтевских сочинений – живая, но ей присущи все недостатки его жизни: она беспокойная и путаная... Фихтево «Я» вполне согласовывалось с его непреклонным, упрямым, железным характером». Сам Фихте любил говорить, что каков человек, такова и его философия. Но глубинные корни его философии восходили, конечно, далеко не к особенностям его личного характера<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 90–92; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 465–526.

<sup>145</sup> См.: История философии. Т. 2. М., 1957. С. 55; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 443–455.

<sup>146</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 179–180.

Важную роль в судьбах Фихте сыграла его поездка в 1791 г. в Кенигсберг для встречи с Кантом. Он показал учителю свое первое сочинение «Опыт критики всякого откровения», и Кант признал в своем госте сильный и оригинальный ум, способствовал публикации его работы, а когда молва приписала ее авторство Кангу (на титульном листе имя автора указано не было), то публично разъяснил недоразумение, и Фихте сразу приобрел широкую известность. Но Кант не признал прямой генетической связи идей Фихте со своими собственными, а позднее и более решительно от них отмежевался. Менаду тем такая связь была: в своем «Опыте...» (1792) Фихте писал о боге как об опредмеченном моральном идеале, отвергая всякие ссылки на откровение и представление о нем как о личности. Исходя из Каятовых мотивов, но развивая их далее, он стал «снимать» религиозные проблемы моральными и истолковывать идеи бога как отчуждение субъективного содержания личности. Отчуждение – вот «принцип религии»<sup>147</sup>.

Ярким мыслителем заинтересовался Гете, и по его рекомендации Фихте в 1794 г. занял должность профессора Йенского университета, где с большим успехом вел лекционные курсы в течение пяти лет, пока реакционеры не изгнали его, использовав неосторожное отождествление в одной из лекций бога с человеческой совестью, а в предисловии к журнальной публикации атеистического эссе К. Форберга – божественного мироправления с моральным порядком. Вольнолюбивые устремления Фихте еще до этого вызвали желание саксонских властей избавиться от непослушного философа, и в 1799 г. он с горечью писал: «Я для них демократ, якобинец, в этом все дело...».

В годы венской профессуры Фихте создал основной абрис своей философской системы. Еще в 1794 г. он публикует «Основы всеобщего «аукоучения», в которых ставит задачу дедуцирования теории науки, в смысле онтологии и гносеологии одновременно, из фундаментальных утверждений, полученных из учения Канта. Затем последовали два варианта «Введения» и восемь разных опытов изложения самого наукоучения. В 1796 г. Фихте печатает «Основы естественного права согласно принципам наукоучения», а два года спустя – «Систему учений о нравственности...».

Будучи вынужден в результате травли, организованной его феодально-клерикальными противниками, покинуть Йену, Фихте в течение последующего пятилетия часто бедствовал, а жил по преимуществу в Берлине, не прекращая писательской деятельности. К 1800 г. относятся манифест его философского идеализма «О назначении (Bestimmung) человека» и экономическая утопия «Замкнутое торговое государство» – попытка побудить прусское правительство к реформам (оценку этих миссионерских усилий Фихте мы дадим ниже). В следующем году он выпускает в свет брошюру под названием: «Ясное, как: солнце, сообщение широкой (großere) публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию»<sup>148</sup>.

В 1805 г. философ получил предложение о занятии кафедры в далеком Харькове, но его остановило незнание русского языка, а полученное примерно в это же время предложение из Эрлангена заставило отбросить все колебания. В течение двух лет им были прочитаны лекции не только в Эрлангене, но и в Берлине и Кенигсберге, а часть из них опубликована. Так возникла брошюра «О сущности (das Wesen) ученого», уже не столь прогрессивная, как аналогичный лекционный цикл на эту постоянно волновавшую его тему десять лет тому назад. В 1806 г. появляется работа по философии истории «Основные черты современной эпохи», отвергающая, между прочим, романтическую идею о господстве инстинктов над разумом. Но дистанция, отделявшая Фихте от романтиков, стала сокращаться: его берлинские лекции о религии, в которых он преобразует обычное для него понятие мирового «Я» в бога, вызвали даже обвинение со стороны близкого к романтикам Шеллинга в плагиате<sup>149</sup>.

В 1806 г. Наполеон вторгся в Пруссию и вскоре оккупировал всю Германию. Фихте с головой окунулся в общественную деятельность. Сначала, пока еще шли сражения, он предложил свои услуги в качестве проповедника в войсках, а в 1807–1808 гг. прочитал в

<sup>147</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 180.

<sup>148</sup> Там же. С. 181.

<sup>149</sup> Там же. С. 181–182.



оккупированном Берлине и затем издал диалог о патриотизме и смелые «Речи к немецкой нации», в которых идеалистические спекуляции соединялись с патриотическими призывами, но кое-где и с рассуждениями о национальном превосходстве его соотечественников над соседними народами. В новооснованном (1809) Берлинском университете Фихте стал деканом философского факультета и -первым его ректором, снова прочитав цикл лекций об общественном предназначении ученого, но весной 1812 г., когда Фридрих Вильгельм III передал, между прочим, Наполеону 20 тыс. своих солдат для участия в походе на Россию, страстный патриотизм и независимое поведение философа -стали особенно нетерпимыми для французских императорских властей и «нежелательными» для прусской королевской администрации. Фихте увольняют в отставку.

Все изменил разгром оккупантов в России. Фихте теперь принимает самое активное участие в буржуазно-демократическом движении за национальное восстановление Германии. Он читает зажигательные лекции, одна из которых – «О понятии истинной войны» (1813). В ней идет речь о войне освободительной, причем он -связывает установление в ее результате прочной справедливости и мира с ликвидацией феодального абсолютизма и даже с установлением «равновесия -имуществ» между различными слоями общества. Сам Фихте вступает добровольцем в ополчение. В январе 1814 г. он умер от тифа, которым заразился от жены, работавшей в военном госпитале. Посмертно публикуется ряд его лекций 1810–1813 гг.<sup>150</sup>.

Как же выглядит, по Фихте, духовная жизнь человека? В «Основах всего учения о науке» философ обещал перейти от рассмотрения познания к рассмотрению познаваемого, но дальше обещания не пошел, его внимание по-прежнему приковано к решению вопроса о том, как возникает объект, как «работают» чувства и т. д. О том, что составляет содержание деятельности человека, мы узнаем из работы, созданной почти одновременно с «Основами всего учения о науке». Это лекции «Об обязанностях ученых» (1794). В них изложены мысли Фихте о человеке, о нравственном и социальном мире. Первая лекция названа «О назначении человека самого по себе». Человек – самоцель, он должен определить себя сам, а не под воздействием чего-то чуждого. В этом смысле «человек есть то, что он есть». Причем Фихте отнюдь не проповедует эгоцентризм, он не рассматривает человека в отрыве от других людей, от общества. В этике, как и в теории познания, Фихте не солипсист, не индивидуалист, ему важно лишь подчеркнуть деятельное начало в человеке. Человек должен быть самим собой; средство для достижения этой цели – культура. Любую философию, любую науку Фихте считает пустой, если она не служит самоутверждению человека. Человек– общественное создание, он ищет себе подобных для общежития. Человек противоречит своему определению, если живет в изоляции. Государство – средство для создания совершенного общества, государство в конце концов исчезнет, цель любого правления – сделать себя излишним. Фихте, впрочем, заглядывает в далекое будущее. Пройдут мириады лет, пока это станет возможным, но Фихте уверен, что на пути человеческого рода лежит такая точка, где станут излишними все государственные связи<sup>151</sup>.

Что касается современного ему общества, **Фихте** называет его низшей ступенью – этапом получеловечества, или рабства. Люди не созрели еще для осознания своей свободы и самостоятельности, иначе они хотели бы видеть вокруг себя свободные существа. Руссо однажды заметил: иной мнит себя господином других, но на деле больший раб, чем они. Фихте поправляет его: каждый, считающий себя господином, – раб, он будет униженно ползать перед любым сильным, кто его подчинит. Но кто дал право делить общество на сословия? Морального оправдания неравенству нет и быть не может. Полное равенство всех членов – последняя цель любого общества. Благодаря обществу устраняется физическое неравенство людей, установленное природой. Что касается сословного деления, то, коль скоро оно существует, человек должен сам выбирать сословную принадлежность, сам определять свое место в обществе и находить применение своим способностям для общего блага<sup>152</sup>.

<sup>150</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 182.

<sup>151</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 151–152.

<sup>152</sup> Там же. С. 152.

Последнее для Фихте – главное. Человек порожден обществом и живет для общества. «Чувство достоинства и силы растет, если мы говорим себе то, что сказать по силам каждому: я составляю необходимое звено великой цепи, которая протянулась в вечность от первого человека до полного самосознания человечества, всё, что было среди людей великого, благородного и мудрого, – все благодетели рода человеческого, чьи имена вписаны в историю, и те, кто остался в ней неизвестным, – все они работали на меня, я – урожай от семян, ими посеянных, я вступаю на землю, ими обжитую, иду по их стопам. И меня охватывает желание продолжить начатое ими дело, сделать счастливее и мудрее наш общий братский род». Дальнейший прогресс человеческого рода зависит, по мнению Фихте, от развития науки. Поэтому он и обращается к ученым, растолковывает им их назначение, которое состоит в том, чтобы служить обществу. Ученый может принести больше пользы, чем кто-либо другой, причем учить людей надо не словами, а в первую очередь делами. Служите всеобщим примером, призывает Фихте ученых, вы – соль земли.

Кант, мы помним, более сдержанно и критично относился и к науке, и к ученым. Следуя Руссо, он видел противоречия социального, в том числе и научного, прогресса, опасался накопления знаний без учета того, приносят ли они благо человеку. Фихте верит во всемогущество знания, о Канте он пока не говорит ничего дурного, но Руссо бранит за проповедь лени и бездействия. Что касается социальных противоречий, то Фихте не сомневается в том, что их можно ограничить и устранить. Всё большие надежды он возлагает на государство, о его устранении (даже в далеком будущем) он теперь не помышляет – он занят философским обоснованием науки о государстве и праве. Кант пока еще этого не сделал: его «Метафизика нравов» появится через год после того, как Фихте опубликует свои «Основы естественного права согласно принципам учения о науке» (1796) – наиболее последовательное изложение практической философии Фихте раннего периода. Обратимся к этой работе. Она достойна внимания<sup>153</sup>.

Здесь Фихте снова подчеркивает **общественную природу человека**: «Понятие человека относится не к единичному человеку, ибо такового нельзя помыслить, а только к роду». Индивидуальность – это взаимосвязанное понятие, это не только «я», но и «он», мою индивидуальность дополняет другая. Человек становится человеком только среди людей. Право – необходимое условие существования свободных существ в обществе. Если хочешь быть свободным, ты должен ограничить свою свободу понятием свободы других. Так возникает правовое отношение. Если в работе «Очерки по исправлению суждений публики» Фихте рассматривал право как частный случай морали (изображая сферу права как малый круг внутри большого – «сферы совести»), то теперь он противопоставляет право морали. В этике Фихте – ригорист куда больший, чем Кант. Кант говорил, что каждый человек – цель сам по себе. Фихте ему возражает: человек только инструмент нравственного закона. «Целью для каждого служат другие, а сам он – никогда... Он является целью только в качестве средства реализовать разум; только для того он здесь; если бы не это, ему вообще незачем было бы быть»<sup>154</sup>.

**Моральный закон** категорически обязывает, в то время как право лишь разрешает вести себя определенным образом. Иногда мораль противостоит праву, запрещает нам использовать наше право. Мы вправе наказать любого правонарушителя, но из моральных побуждений подчас воздерживаемся от этого. Мораль предполагает наличие доброй воли, право не принимает в расчет побуждения; оно может осуществляться даже в обществе, состоящем из отъявленных негодяев. Право социально, мораль индивидуальна. Нет смысла говорить о праве, когда человек один противостоит природным предметам, здесь только совесть регулирует его поведение в отношении земли, природных богатств живых существ. Когда же рядом с человеком появляется другой, по отношению к тем же природным предметам возникает правовое отношение. Право проявляется всегда во внешнем чувственно воспринимаемом мире. Преступление, совершенное в мыслях, ненаказуемо. Мысль и чувство – **сфера морали**. Коль скоро в праве проявляются реальные отношения

<sup>153</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 152–153.

<sup>154</sup> Там же. С. 153–154.

чувственно воспринимаемого мира, человек, уходя из него, исключается из сферы права. Моральные же обязанности существуют не только по отношению к живущим, но и по отношению к тем, кто покинул этот мир. Таковы, по Фихте, отличия права от морали. Если резюмировать их, то главное состоит в том, что мораль духовна, а сфера права – материальный мир. Практическая философия Фихте начинается с теории права, учение о морали завершает ее. Общество высокоморальных существ, по Фихте, не нуждается в праве, но такое общество пока лишь мечта. Поэтому приоритет остается за правом, и эта мысль о первичности права по отношению к морали весьма существенна<sup>155</sup>.

Она справедлива прежде всего в историческом плане: моральное сознание как внутреннее убеждение возникало на основе чисто внешних, социальных запретов. Важна эта мысль и для дела воспитания: при формировании моральных императивов происходит тот же процесс – от внешнего правила к внутреннему повелению. В «Критике практического разума» Кант начал с этики (и ограничился только ею). В «Метафизике нравов» речь вначале идет о праве и только потом о нравственности. Пришел ли к этому Кант под влиянием Фихте или самостоятельно (и Фихте усвоил мысль учителя), сказать трудно.

Теорию права Фихте толкует расширительно. По сути дела, она становится важнейшим звеном учения о науке: именно здесь содержится попытка решить основной вопрос философии, именно здесь, в сфере права, идеальное наконец переходит в материальное, возникают материальные предметы. У Фихте нет философии природы, материя возникает как предмет правовых отношений между индивидами. И понятие индивида впервые появляется у Фихте в рамках философии права. До этого речь шла об абсолютном Я, всеобщем формальном принципе деятельности, теперь перед нами вполне определенный человек, воспринимающий свою индивидуальность прежде всего как свое тело.

Согласно Фихте, абсолютное Я полагает себя в качестве индивида и в качестве тела не логическим, а практическим (правовым) путем. И еще одно важное обстоятельство: когда Фихте говорит, что благодаря созерцанию возникает созерцаемое, то это не следует понимать, как акт божественного творения. «Материя по своей сущности непреходяща, ее нельзя ни уничтожить, ни создать заново». Полагание духом материи превращается у Фихте в изначальную их соположенность<sup>156</sup>.

Но Фихте не может обойтись без божественного вмешательства при решении другого «каверзного» вопроса. Правосознание – результат воспитания. А кто мог воспитать наших прародителей, первую пару людей? Это могла быть только «иная разумная сущность», дух, «как это изображено в древнем, достойном почтения документе, содержащем глубочайшую и возвышенную мудрость, к которой в конце концов возвращается любая философия». Апелляция к Библии для Фихте не характерна. В целом он ищет научное решение поставленных проблем, не уходит от наиболее острых, демонстрируя при этом образцы диалектического мышления<sup>157</sup>.

Руссо в свое время показал различие между понятиями «всеобщая воля» и «воля всех». Фихте с ним согласен. Всеобщая воля устанавливает правовой закон, и для существования этого закона не требуется воля всех взятых в отдельности. Единичная воля может нарушить закон, но не устранить его. Закон продолжает оставаться в силе, несмотря на отдельные правонарушения. Здесь заключается ответ на поставленную Фихте диалектическую проблему: «Как может закон повелевать, не повелевая, обладать силой, полностью отступая от нее, охватывая сферу, не охватывая ее?» Чуткий к антиномиям, Фихте замечает противоречие в самой идее права. Действительно, из понятия свободной личности с необходимостью вытекает свобода других. Но последняя требует ограничения прав данной личности, передачи их внешней инстанции. Свобода требует уничтожения свободы. Решение этой антиномии, по Фихте, состоит в следующем: во-первых, законы должны содержать такие гарантии свободы, которые каждая личность могла бы принять как свои собственные; во-вторых, законы должны неукоснительно соблюдаться. Закон должен быть властью.

<sup>155</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 154.

<sup>156</sup> Там же. С. 154–155.

<sup>157</sup> Там же. С. 155.

**Формам правления** Фихте не придает значения. Отдать ли предпочтение монархии или республике – это проблема не философии, а политики. Против демократии Фихте высказывается решительным образом, называет ее антиправовым установлением: весь народ не может брать на себя функции власти. Фихте, однако, озабочен возможностью деспотии; будучи противником разделения властей, он все же считает, что гарантией против деспотии может быть высшая контрольная инстанция – эфорат. Эфоры стоят над властью, назначаются народом и периодически сменяются. У эфората только одна функция – накладывать запрет на незаконные действия власти. «Там, где эфорат еще не введен или не может быть введен, потому что большинство населения – варвары, наиболее целесообразна передача власти по наследству, чтобы несправедливый властитель, который не страшится ни Бога, ни людского суда, по крайней мере, опасался мести, которая постигнет его, быть может, безвинных потомков». Можно подумать, что Фихте не знает истории: сколько монархов не только не заботились о своих наследниках, но подчас безжалостно их истребляли. Апеллируя к добрым чувствам несправедливого монарха, Фихте снова вводит в теорию права изгнанный им оттуда моральный принцип, показывая, что право нуждается в поддержке нравственности, что без постоянного взаимодействия с нравственностью правосознание имеет шаткую основу<sup>158</sup>.

Что касается **революции**, то отношение к ней Фихте теперь двойственно. С одной стороны, он говорит, что ни правитель, ни подданные не имеют права расторгнуть государственный договор в одностороннем порядке. Но с другой – заявляет, что народ – высшая государственная инстанция и его восстание всегда справедливо. Какие факторы стабилизируют государство? В его основе лежат три «договора», три типа гражданских отношений – «договор о защите», «договор о собственности», «договор об объединении». Без собственности нет гражданина, каждый должен обладать минимумом жизненных благ, чтобы кормить себя и свою семью, иначе человек превращается в люмпена, в нищего. Каждый должен иметь возможность жить своим трудом, государство обязано создать необходимые условия. Если народ ходит голышом, смешно говорить о праве на портняжное ремесло. Правом может быть только то, что действительно реализуется. Поэтому государство контролирует экономическую жизнь и имущественные отношения. Не должно быть в обществе ни бедных, ни туземцев. «Договор о защите» подкрепляется «договором о собственности». Человек обязуется не только не посягать на собственность другого, но и защищать ее от возможных покушений. «Договор об объединении» сводит воедино два первых договора, содержит гарантию их действительности. Отдельное лицо становится частью «организованного целого», гражданином государства. Фихте не знает, чтобы кто-нибудь до него характеризовал гражданскую связь как органическую. «Подобно тому, как в природном продукте каждая составная его часть может существовать только в определенном отношении... так и человек получает только благодаря государственной системе определенное положение в порядке вещей»<sup>159</sup>.

Фихте – сторонник государственного регулирования экономической и общественной жизни. В 1800 г. он выпустил работу «Замкнутое торговое государство», задуманную как дополнение к учению о праве. В «разумном государстве» Фихте существуют три сословия – производители (так именует автор сельское население), мастеровые (городские ремесленники) и купцы. Государство регулирует отношения между сословиями и их численность. Количество производителей зависит от продуктивности сельского хозяйства. «Если, например, один производитель в состоянии вырастить продукты питания для двух и создать сырье для переработки одним работником, то государство может позволить себе иметь на одного производителя одного непроизводителя, т.е. мастерового, купца, члена правительства, учителя или солдата». Взгляд, согласно которому производителем только труд крестьянина, не был новостью в то время: в политэкономии его придерживались физиократы. Фихте не критически следовал за ними.

<sup>158</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 156–157.

<sup>159</sup> Там же. С. 157–158.

«**Разумное государство**» устанавливает цены, контролирует не только производство, но и торговлю. Внешняя торговля – монополия государства. Поэтому внутри государства вводятся особые бумажные денежные единицы, обеспеченные наличием товаров и не имеющие хождения за рубежом. Мировыми деньгами, золотом, распоряжается государство, пресекающее возможность обогащения за счет валютных махинаций. В идеальном государстве Фихте все – слуги целого и каждый получает свою справедливую долю общественного богатства. Никто не обогащается за счет других, никто не прозябает в нищете. Фихте – противник частной собственности на землю. «Земля господня, человеку дана лишь способность ее обрабатывать и использовать». Земля дается в личное ведение производителям, продажа земли запрещена.

В западной литературе Фихте иногда называют **социалистом**. Согласиться с этим нельзя. К Фихте применимы следующие слова из «Коммунистического Манифеста»: «...требования первой французской революции для немецких философов XVIII века имели смысл лишь как требования «практического разума» вообще, а проявления воли революционной французской буржуазии в их глазах имели значение законов чистой воли, воли, какой она должна быть, истинно человеческой воли»<sup>160</sup>.

По мере того, как французская революция совершала нисходящий путь, по мере того как революционные войны Конвента все более превращались в захватнические, в «практическом разуме» Фихте радикальные черты уступали место консервативным. В трактате о естественном праве Фихте еще разделяет мечту Канта о вечном мире, но в «Замкнутом торговом государстве» мы находим почти что апологию экспансии. Вот характерное признание: «Издавна привилегией философов было вздыхать по поводу войн. Автор любит их не более, чем кто-либо другой, но он убежден в их неизбежности при современном положении вещей. Для того чтобы устранить войну, нужно устранить причину войн. Каждое государство должно получить то, что оно намерено приобрести с помощью войны и получение чего было бы вполне разумным, – естественные границы». Но как быть в том случае, если на одни и те же «естественные границы» претендует не одно, а несколько государств? Фихте оставляет вопрос без ответа; история же ответила на него мировыми войнами. Фразами о «естественных границах» пытались прикрыть их агрессивный характер<sup>161</sup>.

По своему устройству фихтевское «**разумное государство**» напоминает полицейскую казарму: «Всякая отвечающая своему назначению полиция руководствуется следующим правилом: каждый гражданин повсеместно, где это требуется, должен быть опознан в качестве того или иного лица, никто не имеет права оставаться неизвестным полицейскому чиновнику». Справедливости ради отметим, что Фихте был противником негласного надзора и тайной слежки. Фихте был далек от мысли учредить государственное регулирование отношений между полами и деторождения (как это имело место в некоторых утопиях XVII в.), но некоторые мысли о браке, семье он все же в трактате о праве сформулировал. «Двойной стандарт» (один для мужчин, другой для женщин) полового поведения для него аксиома, и он дает ему философское обоснование: «Для разума характерна абсолютная самодеятельность, страдательное состояние противоречит разуму и полностью его устраняет. Поэтому стремление первого пола к удовлетворению своего полового инстинкта соответствует разуму, потому что это происходит посредством деятельности, а соответствующее стремление второго пола совершенно противно разуму, так как целью становится страдательное состояние»<sup>162</sup>. Брак – объединение двух лиц разного пола на основе полового инстинкта. Принудить к браку нельзя, за его добровольным характером следит государство. Внебрачные половые связи противоречат моральным, но не правовым нормам; если имеет место конкубинат, то полиция должна быть в курсе дела. Проституция запрещена, и те, кто занимается ею, подлежат высылке из страны. Брак означает полное подчинение жены мужу. Супружеская неверность со стороны жены ведет к неременному крушению брака. Супружеская неверность мужа говорит о его дурном поведении, но не обязательно влечет за собой распад семьи. По мнению Фихте, нелепо

<sup>160</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 158–159.

<sup>161</sup> Там же. С. 159.

<sup>162</sup> Там же. С. 159–160.

ограничивать человеческие и гражданские права женщин, утверждать, что по своим духовным способностям женщина стоит ниже мужчины. Но занимать государственные посты женщине не следует по той простой причине, что она остается независимой лишь до тех пор, пока не вступит в брак, а в браке она подчинена мужу. В своем отношении к прекрасному полу Фихте не поднялся выше укоренившихся обыденных представлений. И это (как и третирующее природу) отталкивало от него многих. Фихте не замечал того, что сама жизнь ломала старые взгляды. Революция во Франции выдвинула на политическую арену ряд выдающихся женщин. В Германии развертывалось романтическое движение, где женщине также была уготована особая роль<sup>163</sup>.

В 1799 г. Фихте пришлось оставить Йену в результате литературного скандала, известного под названием «спор об атеизме». За год до этого в «Философском журнале», ответственным редактором которого был Фихте, появилась статья Фридриха Карла Форберга (1700–1748) «Развитие понятия религии». Религию автор понимал как нравственное поведение человека. Умозрительные понятия о Боге как о сверхреальном, абсолютном существе, по его мнению, противоречат религии или безразличны ей. Фихте не разделял точки зрения Форберга, но, будучи убежденным сторонником свободы печати, решил ее опубликовать. От своего имени он написал небольшую статью «Об оснорании нашей веры в божественное управление миром» и предпослал ее при публикации статье Форберга. Фихте возражал против высказанных Форбергом сомнений в бытии Бога: «Самое очевидное из того, что есть, основание всех других очевидностей, единственная абсолютная реальная объективность, – это то, что существует моральный миропорядок, что любому разумному индивиду определено его место в этом порядке и рассчитано его участие, что любая его судьба... представляет собой результат этого плана, без которого ни один волос не упадет с его головы»<sup>164</sup>.

Итак, абсолютное знание всегда было достоянием человечества, и не в его успехах надлежит искать движение истории вперед. Первоначальная разумность была дана не в форме науки, но науку теперь Фихте ценит невысоко, выше ее он ставит религию, в которой находит наиболее всеобъемлющую и общедоступную форму идеи, сознательное слияние всякой деятельности с первоисточником жизни. И свое учение Фихте готов теперь именовать не «учение о науке», а «учение о мудрости»<sup>165</sup>.

Движение **истории** вперед, по Фихте, возможно только как приобщение к свободе. Жизнь человеческого рода распадается на два больших периода: до и после обретения свободы. Там, где разум не может действовать через свободу, он действует как смутный инстинкт. Всего в истории человечества Фихте насчитывает **пять эпох**. «Эти эпохи таковы: 1) эпоха безусловного господства разума чрез посредство инстинкта – состояние невинности человеческого рода; 2) эпоха, когда разумный инстинкт превращается во внешний принудительный авторитет; это время положительных систем мировоззрения и жизнепонимания, систем, которые никогда не доходят до последних оснований и поэтому не могут убеждать, но зато стремятся к принуждению и требуют слепой веры и безусловного повиновения – состояние начинающейся греховности; 3) эпоха освобождения, непосредственно – от повелевающего авторитета, косвенно – от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, – время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности – состояние завершенной греховности; 4) эпоха разумной науки, время, когда истина признается высшим и любимым более всего началом – состояние начинающегося оправдания; 5) эпоха разумного искусства, когда человечество уверенною и твердою рукой созидает из себя точный отпечаток разума, – состояние завершенного оправдания и освящения»<sup>166</sup>. Первые три эпохи относятся к первому периоду, только четвертая приводит в царство свободы. Фихте сурово судил о своем времени и относил его к третьей эпохе – состоянию равнодушия к истине, полной дезориентации и разнузданности. Человечество, считает он,

<sup>163</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 160.

<sup>164</sup> Там же. С. 161.

<sup>165</sup> Там же. С. 226.

<sup>166</sup> Там же. С. 226–227.

владеет истинной религией – христианством, но состояние этой религии плачевно, в христианстве со времени апостолов не было единства. Фихте различает христианство апостола Иоанна и учение апостола Павла, внесшего в христианство черты иудейской религии. Реформация не исправила дело. И католицизм и лютеранство стоят на ложной, павлинистской точке зрения, между тем как задача, по Фихте, состоит в том, чтобы вернуться к первоначальной форме христианства, какую оно получило в Евангелии от Иоанна. Среди претензий к Ветхому Завету важное место у Фихте занимает несогласие с креационистским мифом. Из ничего не возникает ничего, поэтому идея сотворения мира ложна. Евангелие от Иоанна («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог») Фихте толкует как признание вечности разума и бытия. «Эти три стиха я мог бы выразить своими словами: наличное бытие Бога изначально, как и его внутреннее бытие, они неразрывны и равны друг другу, а это божественное наличное бытие есть по своему содержанию знание, только в нем содержится мир и все сущее»<sup>167</sup>.

В «Наставлении к блаженной жизни» Фихте определил **пять отношений человека к миру**. Первое, самое поверхностное, – чувственное; второе – рациональное, обнаружение закона и порядка; третье – нравственное, закон здесь не упорядочивает, а созидает; четвертое мироотношение – религия; пятое – знание, наука. Все дело, однако, в том, что последнее отношение, по Фихте, отнюдь не высшее. «Научная точка зрения отнюдь не принадлежит нашим подлинным целям и приведена только для полноты». Главное – третья позиция, подкреплённая четвертой. Действительная религиозность, пишет Фихте, «не ограничивается только наблюдением и созерцанием, она живет не только благочестивыми мыслями, она необходимо деятельна»<sup>168</sup>.

Фихте здесь верен Канту (и самому себе, усвоившему раз и навсегда кантовский морализм). Поздний Кант, обосновывая нравственный закон, пытается соединить его с новозаветными заповедями. Фихте в своем «Наставлении к блаженной жизни» довершает кантовское начинание. Жизнь – это любовь, сказано уже на первой странице. «Любовь – аффект бытия». В любви находит автор «Наставления...» источник категорического императива; разумеется, не в себялюбии, а в самоотвержении, в любви к бытию, которая и приводит к реализации принципа единства. «До тех пор, пока человек стремится быть чем-то сам. по себе, Бог не приходит к нему, потому что никто из людей не может стать Богом. А как только он устранил себя начисто, полностью, до самых корней, останется только Бог и будет всё во всем... Это самоуничтожение представляет собой переход в высшую жизнь, которая противостоит низшей, определяемой наличным бытием самого себя, и по нашему первоначальному счету означает третье мироотношение – чистую и высшую моральность». Фихте много и вдохновенно говорит о нравственности, но совершенно не учитывает ее земных корней: его этика внеприродна и надсоциальна<sup>169</sup>.

**Р.А. Абдурахманов** отмечает, что основные идеи Фихте, значимые для истории психологии, следующие:

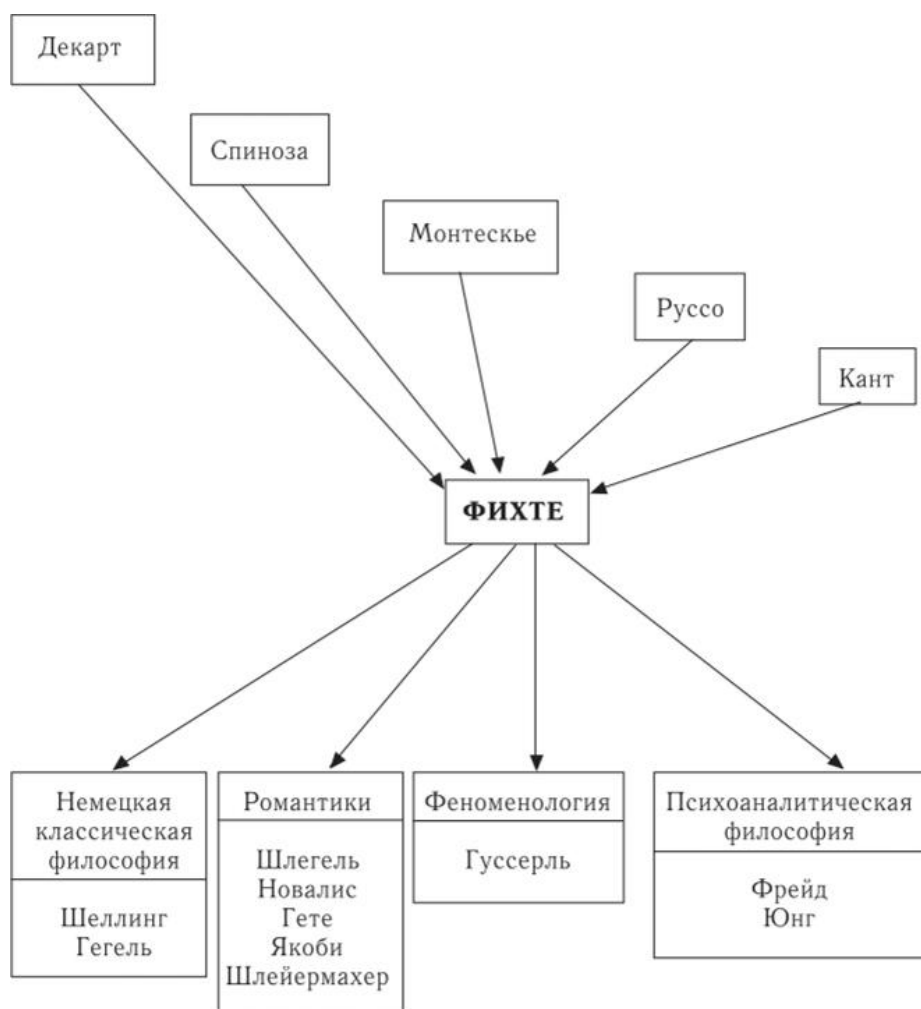
- вещь познаваема;
- материализм есть догматизм;
- познание должно идти от сознательной установки к мышлению;
- отправной пункт всякого познания есть «Я», которое равно всему, что вообще мыслимо (субъективный идеализм);
- познание – это движение мысли по схеме: тезис – антитезис – синтез (но у Гегеля антитезис выводится из тезиса, а у Фихте – становится рядом как его противоположность);
- «Я» противостоит «не Я», субъекту – объект, сознанию – природа, и т. д.;
- «Я» – деятельно; деятельность «Я» – это нравственное поведение, соблюдение морали, выполнение долга; осуществлению этого противостоит природа человека («не Я»), поэтому условие соблюдения нравственного закона – преодоление чувственных побуждений;
- высшая способность ума – «интеллектуальная интуиция», т.е. непосредственное созерцание истины;

<sup>167</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 227.

<sup>168</sup> Там же. С. 227–228.

<sup>169</sup> Там же. С. 228.

- источник деятельности субъекта – постоянно воспроизводящееся противоречие между деятельностью и задачей: преодолевая препятствие, субъект приближается к тождеству с самим собой (это тождество – недостижимый идеал);
- человек познает, потому что вынужден действовать; знание – средство господства над природой;
- воля человека детерминирована природой и обществом, но свобода достигается через добровольное подчинение познанной необходимости;
- ощущение есть собственный продукт Я, который не осознается;
- осознанию чего-то внешнего предшествует осознание самого себя;
- благодаря осознанию самого себя, человек лишает природу господства над самим собой;
- человек должен сделать природу и общество идентичными себе, своему внутреннему естеству: человек есть сам себе цель;
- общество должно гарантировать не только формальное равенство его членов, но реальное право на определенную свободную деятельность в любой выбранной отрасли (это общество было названо «торговым государством»)<sup>170</sup>.



**Фихте: истоки и влияние**

<sup>170</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 79–80; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 177–208; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 379–386; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 361–375.



Этика Фихте, пишет **И.С. Нарский**, была им развита в «Системе учений о нравственности...» (1798) и в ряде работ о назначении человека и ученого как истинного человека. В выяснении этого назначения он видел коренную задачу философии как науки о человеке вообще.

Конкретный облик этики Фихте виден в его учении о категорическом императиве морали, который истолкован им как интеллектуальная интуиция стремления к активности и свободе.

Что такое, по Фихте, человек? Это организованный продукт природы. Философ указывает на наличие «творческой силы в органической природе... постоянный переход в другие формы». Природа вложила импульсы своей силы в человека, и в их системе есть и низшие и высшие страсти, и необходимость и свобода; от одних сторон этих противоположностей к другим происходит переход, определяемый тем, что разница между ними носит внешний характер и вытекает лишь из наличия двух разных точек зрения на одно и то же состояние<sup>171</sup>.

Человек во всей своей полноте есть не только объект, но и субъект. Однако и как объект он не пассивен, так что потребности, например, не извне «входят» в человека, а направлены из него к внешним предметам. Поэтому точнее будет рассматривать человека не как сочетание объективного и субъективного, а как субъект и объект в их тождестве. Поэтому объективная необходимость, осознанная человеком как самодетерминация, превращается в субъективную свободу. Но эта позиция, близкая к Спинозизму, для Фихте недостаточна: действительную свободу в смысле независимости можно и надо достичь только посредством долгой последовательности человеческих актов.

Это моральные акты, и направляются они категорическим императивом, способным, по мнению Фихте, оказывать свое воздействие на весь мир вещей. Он дает несколько различных формулировок категорического императива, объединенных единым замыслом. Перечислим их: (1) «...не будь никогда в отношении твоих определений воли в противоречии с самим собой», т. е. рассматривай себя и свои действия как цель; (2) «голос совести, веление: здесь ограничивай свою свободу, здесь признавай и чти чужие цели», т. е. обращай со всеми эмпирическими «я» как существующими для себя существами и не нарушай их свободы; (3) будь активен, ибо твоя воля – это таран, преодолевающий сопротивление «не-я», и активные действия, содействуя достижению свободы, суть моральные акты, т. е. сама активность есть добро «ты должен стать свободным! Выполняй это твое предназначение!», ибо только свободное «я» становится подлинной личностью, причастной «Я». Трактровка категорического императива у Фихте как требования (5) поступать всегда в соответствии со своими внутренними убеждениями имеет тот же самый подтекст. Итак, стремись к свободе, и притом так, чтобы твоя воля к ней стала законом всеобщего поведения: ведь свобода есть сама мораль, а не только ее условие. Это окончательная формула категорического императива Фихте, намеченная еще в ранней работе о французской революции и возрождающая вольнолюбивый строй мыслей Руссо. Моя философия, не раз говорил Фихте, есть учение о свободе. Нет пределов развитию свободы «я», и только стремление других «я» в том же направлении полагает ему естественные ограничения<sup>172</sup>.

Все же в отношении актов, диктуемых категорическим императивом Фихте, возникает неясность: каково их собственно моральное содержание? Общая тенденция его рассуждений такова: личный эгоизм всех «я» должен совпасть с целями человеческого рода, тогда эгоизм будет служить нравственности, станет разумным, и необходимость будет способствовать свободе, т.е. самостоятельности, самостоятельности (Selbständigkeit) и независимости всех людей. Сквозь абстрактную постановку вопроса, унаследованную по форме, от Канта, просвечивает страстный демократизм. Призыв Фихте к освободительной борьбе не имеет ничего общего с пропагандой любой активности во имя самой активности, всеобщего разрушения или слепого бунта. Фихте желает активности антиавторитарной, но не незаконной (в смысле внутренней разнузданности), а героически доброй. И

<sup>171</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 197.

<sup>172</sup> Там же. С. 197–198.

существенное дополнение: Фихте занимает здесь историческую точку зрения. Достижение свободы возможно только в рамках истории, разным этапам которой соответствуют различные уровни как понимания свободы, так и ее реализации. Только к познанной необходимости свобода сводится лишь для индивида, но не для -исторически развивающегося рода.

Движение к свободе, будучи активным процессом, требует освобождения от внешней зависимости, преодоления ее, а значит, уже указанной и ритмически происходящей борьбы «я» против «не-я». «Не-я», т. е. природа в смысле препятствующего «я» ограничения, оказывается необходимым условием морального прогресса всех «я». «Построенное абсолютным мышлением» природное окружение людей должно быть ими побеждено. Исторический путь овладения материальной природой – это всемирный процесс скачкообразного возрастания этической культуры человечества. Но мир телесных вещей – не единственное содержание «не-я», сюда относится «все неразумное», т. е. зло, жестокость, угнетение, религиозные и политические преследования и т. д. Поэтапное преодоление этих преград на пути человечества к свободе означает, что «чувственность должна культивироваться». Если долг без чувства – нудная обязанность, то чувство без долга – слепой и грубый порыв. Соединение долга с чувством происходит именно благодаря культуре. Таким образом, «я» в ходе развития общественной цивилизации должны одержать победу как над природой вообще, так и над своей собственной природной основой<sup>173</sup>.

В результате различие между «легальными» и «моральными» поступками исчезнет, разум и чувство, долг и желание, теория и практика отождествятся. «Воля есть тот пункт, в котором умопостижение и созерцание или реальность тесно сплетаются», а затем совпадают. Этот идеальный финал относится Фихте к бесконечно далекому будущему, и этот финал двусмыслен.

С одной стороны, своей крайней от нас удаленностью он ориентирует на то, чтобы в равной мере возвыситься и над аскетической трактовкой принципа долга, к над узким утилитаризмом: мораль и счастье состоят в беспредельном движении «через» «не-я» вперед, все дальше и дальше по пути свободы. С другой стороны, идеализм этой концепции, сводящий всю активность человека к духовной и чисто постулятивно растворяющий необходимость в свободе, превращает практический разум, о примате которого Фихте много и страстно говорил, в оборотную сторону разума теоретического<sup>174</sup>.

Видным представителем немецкой философии был **Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг** (1775–1854). Шеллинг происходил из семьи пастора, изучал философию и богословие в Тюбингенском институте. С 1798 по 1803 г. был профессором Йенского университета; в этот период им были написаны основные натурфилософские работы – «Первый набросок системы натурфилософии» (1799), «Введение к наброску системы натурфилософии» (1799), «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Всеобщая дедукция динамического процесса или категорий физики» (1800), «Изложение общей идеи философии вообще и философии природы в частности...» (1802) и др. С 1803 по 1806 г. Шеллинг состоял профессором Вюрцбургского университета. Здесь им излагалась «Философия тождества»<sup>175</sup>.

В 1806 г. он переехал в Мюнхен, где был избран членом Академии наук и секретарем Академии изящных искусств.

Выступив вначале как продолжатель Фихте, он вскоре приходит к выводу, что субъективный идеализм является совершенно несостоятельной философией. Но если Я, существование которого, конечно, абсолютно несомненно, не может быть принято, по мысли Шеллинга, за исходный пункт философии, то, с другой стороны, за исходный пункт не может быть принято и понятие бытия, независимого от субъекта. Отвергая материалистическое понимание исходного пункта философии, Шеллинг создает объективно-идеалистическую **«философию тождества»**.

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг, пишет **И.С. Нарский**, родился в 1775 г. в семье лютеранского пастора в вюртембергском городе Леонберге. Пятнадцатилетним юношей

<sup>173</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 198–199.

<sup>174</sup> Там же. С. 199

<sup>175</sup> См.: История философии. Т. 2. М., 1957. С. 64; Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. М., 2004. С. 455–465.

он поступил на теологический факультет Тюбингенского университета, где подружился с Гегелем. Спустя два года он стал магистром философии и написал первый очерк «О мифах», положивший начало многолетней и обильной его писательской деятельности.

В первых своих сочинениях Шеллинг находился под влиянием Фихте, о чем говорит, например, уже название одной из его работ: «О Я как принципе философии» (1795). Но очень скоро он вступает на самостоятельный путь: он не может согласиться с Фихте, что природа – всего лишь орудие морального действия людей, она есть великое динамическое проявление абсолюта, которым Шеллинг заменил фихтеанское «Я». К 1798 г. относится сочинение «О мировой душе...», а год спустя появился «Первый набросок (Entwurf) системы натурфилософии», в котором рассматривается развитие природы до появления какого бы то ни было «я»<sup>176</sup>.

Сначала Шеллинг рассматривает свое учение о природе лишь как новую часть наукоучения Фихте, спустя год появляется «Система трансцендентального идеализма» (1800), а затем еще несколько сочинений, в которые вырисовывается самостоятельная философия Шеллинга, начинающаяся с учения о природе и завершающаяся теорией искусства.

В 1798 г. двадцатитрехлетний Шеллинг в качестве профессора начинает чтение лекций в Иенском университете, где преподавал в это время и Фихте. Вместе с Гегелем он редактирует здесь «Критический журнал философии» и входит в тесные связи с кружком иенских романтиков (братья Шлегель и Новалис). Иррационально-романтические мотивы заметны уже в сочинении Шеллинга «Бруно, или о божественном и естественном принципе вещей» (1802), тогда как в его лекциях по философии искусства (1802–1805), завершенных в Вюрцбурге, где он, после Иены, провел три года, нашла свое отражение склонность Шеллинга к эстетическому мироощущению. Вообще Шеллинг отличался, особенно в молодые годы, поэтическим складом души, несколько сумбурным образом мышления, но также и духом новаторства. «Огонь юности переходил в нем в пламя восторга; богом упоенный пророк, он возвещал наступление нового времени». Однако вдохновенность молодого Шеллинга вскоре показала себя и как подверженность его религиозным взглядам. Мифология и творчество Я. Бёме заинтересовали его именно в плане теософских возможностей<sup>177</sup>.

В 1806 г. он переезжает в Мюнхен, где долгое время был генеральным секретарем Академии изящных искусств, затем секретарем философского отдела Академии наук, а по возвращении вновь сюда из Штутгарта и Эрлангена в 1827 г. снова получил профессуру. В консервативно-монархической атмосфере Баварии теософское перерождение Шеллинга идет ускоренным темпом. Уже после выпуска Гегелем в свет (1807) «Феноменологии духа» Шеллинг понял, что он потерял первое место среди философов Германии. Между двумя мыслителями возникло полное духовное отчуждение, их переписка прекратилась, и в последующие годы Шеллинг считал, что его главная задача – искоренить влияние гегелизма и возможных из него революционных выводов. После 1807 г. два мыслителя не виделись в течение 22 лет, да и то их встреча в 1829 г. в Карлсбаде произошла совершенно случайно, не приведя их к взаимопониманию<sup>178</sup>.

В 1836–1840 гг. Шеллинг, которого стали весьма высоко ценить аристократическо-клерикальные круги, преподавал философию наследному принцу Баварии Людвигу, а спустя год новый прусский король Фридрих-Вильгельм IV пригласил его для чтения лекций в Берлинский университет с целью положить конец увлечению гегелевской диалектикой среди студенчества и радикально настроенной столичной интеллигенции. Со дня смерти Гегеля прошло уже десять лет, но идеи «Феноменологии духа» и «Науки логики» завоевывали все больше умов. Встретили 67-летнего философа в Берлине с помпой, о его приезде много писали газеты. На его первых лекциях, начавшихся 15 ноября 1841 г., в переполненной аудитории среди слушателей, напрасно ожидавших глагола истины, сидели молодой Энгельс, Бакунин, Кьеркегор, появился там и князь Меттерних.

Но вскоре наступило почти всеобщее разочарование. Мистико-теософские идеи не вызвали у присутствующих желаемой Шеллингом и его покровителями солидарности,

<sup>176</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 210.

<sup>177</sup> Там же. С. 210–211.

<sup>178</sup> Там же. С. 211.

число посетителей быстро редело, и на лекции стало ходить менее десятой части прежнего состава записавшихся. Не помогло и факельное шествие его сторонников. В 1846 г. Шеллингу пришлось прекратить чтения окончательно, и он бесславно покидает стены университета. Умер он в 1854 г., забытый всеми, кроме родственников<sup>179</sup>.

Шеллинг утверждал, что первоосновой всего существующего является абсолютное тождество бытия и мышления, материи и духа, объекта и субъекта. По его мнению, «высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но исключительно лишь абсолютной тождественностью...». Однако это абсолютное тождество не является чем-то средним между материей и духом, а представляет собой лишь особое, бессознательное состояние некоего мирового духа. Отсюда ясно, что Шеллинг, как и Фихте, ставил своей задачей вывести материальное из духовного, но в отличие от своего предшественника он, как правильно отмечал Г.В. Плеханов, смотрел «на природу, как на плод деятельности не конечного человеческого я, а бесконечного субъекта, абсолютного я. К этому надо прибавить, что творящая природу деятельность абсолютного я была, по новому учению Шеллинга, бессознательной деятельностью»<sup>180</sup>.

Свою теорию абсолютного тождества объективный идеалист Шеллинг, подобно субъективному идеалисту Фихте, противопоставил материализму.

Шеллинг в курсе новейших открытий естествознания. Осмысливая их, он пишет свой первый крупный труд, принесший ему известность, – «Идеи к философии природы» (1797). Здесь он размышляет над загадкой природы, с которой совсем недавно столкнулась наука, – электричеством. Сопоставляя электричество с магнетизмом, между ними находят много общего. В природе нет разобщенных субстанций, неразложимых первоэлементов, какими с древних времен привыкли считать воздух, воду, огонь. Вся материя внутренне едина. Материя для Шеллинга – «всеобщий зародыш универсума», отсюда можно вывести все сущее. «Дайте мне атом материи, и я покажу вам, как познать Вселенную!» – таков его девиз. Пока он считает материю косным началом: «Невозможно движение материи без внешней причины». Вместе с тем на движение он смотрит достаточно широко, говорит не только о механическом перемещении тела в пространстве, но и о других видах движения, в частности о химическом. Проблема химии завершается труд. Его продолжение Шеллинг мыслил, как учение об органической природе и научной психологии<sup>181</sup>.

Год спустя после выхода «Идей...» Шеллинг выпускает новую работу – «О мировой душе» (1798). Здесь он как бы начинает все сначала, речь снова идет о свете и горении, магнетизме и электричестве. Но некоторые акценты расставлены иначе. Теперь уже, согласно Шеллингу, изначальное движение свойственно материи как таковой. «Всякий покой, всякое устойчивое состояние тела относительно. Тело покоится лишь относительно данного определенного состояния материи». И еще одна важная мысль (промелькнувшая в «Идеях...») ставится здесь во главу угла: материя представляет собой единство противоположностей.

Шеллинг рассматривает **«закон полярности»** как всеобщий мировой закон. «Любая действительность предполагает уже раздвоение. В явлениях действуют противоположные силы. Учение о природе, следовательно, предполагает в качестве исходного принципа всеобщую двойственность, а чтобы постичь ее – всеобщее тождество материи. Ни принцип абсолютного различия, ни принцип абсолютного тождества не дают истины, истина заключена в их объединении»<sup>182</sup>.

Опираясь на идею единства противоположностей, Шеллинг пытается разгадать **тайну жизни**. Кант в своей «Критике способности суждения», обрисовав специфику органических явлений, заявил о невозможности объяснить их на основе доступных науке того времени принципов (наука отождествлялась тогда с механикой). Одного механизма природы еще недостаточно, чтобы мыслить возможность организма. Эта возможность, по мнению Канта, заложена в «сверхчувственном субстрате» природы. Для объяснения органической природы придумали понятие «жизненная сила». Как мы помним, А. Гумбольдт

<sup>179</sup> См.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 211–212.

<sup>180</sup> См.: История философии. Т. 2. М., 1957. С. 65; Гриненко Г.В. История философии: учебник. М., 2004. С. 386–394.

<sup>181</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 187.

<sup>182</sup> Там же. С. 187–188.

экспериментально опроверг ее существование. И Шеллинг вслед за ним утверждает, что «органические процессы в природе можно объяснить, исходя из естественных принципов». В живом организме природа реализует принцип индивидуальности: во всех живых существах протекают сходные процессы, но протекают уникально. Жизнь – единство общего и индивидуального. Общее свойство живого организма – раздражимость, способность реагировать на нарушение внешнего и внутреннего равновесия. Открыть ее причины значило бы разгадать тайну жизни. В поисках разгадки Шеллинг идет здесь путем диалектически мыслящего натуралиста. Жизнь, настаивает он, представляет собой единство двух материальных процессов – распада и восстановления веществ. В живом организме должна поддерживаться непрерывная смена материи. Питание и окисление пищи – вот что составляет жизнедеятельность<sup>183</sup>.

«Первый набросок системы натурфилософии» (1799) – третья попытка изложить принципы философии природы. Шеллинг здесь впервые обозначает свое учение термином **«натурфилософия»** (как Кант называл свою философию «критицизмом», а Фихте свою – «учением о науке»), В «Первом наброске...» четко сформулирован тезис о деятельном, производящем характере природы, о ее развитии. Изначально природа – не продукт, а продуктивность. Шеллинг говорит об эволюции природы. Было бы вместе с тем ошибкой видеть в его словах современную эволюционную теорию. В XVIII в. эволюцией называли развертывание уже имеющихся признаков (находившихся в свернутом состоянии). Эволюции предшествует инволюция – предварительное образование признаков. Итог размышлений Шеллинга в этой книге: «Природа представляет собой развитие из первоначальной инволюции. Эта инволюция не может быть, судя по вышеизложенному, чем-либо реальным, ее можно представить себе как акт, как абсолютный синтез, который лишь идеален и обозначает собой поворотный пункт от трансцендентальной философии к натурфилософии». Шеллинг набрасывает картину одухотворенной природы, ее эволюция идет от организма к... механизму. Речь идет о ступенях, «по которым природа постепенно спускается от органического к неорганическому». Распад организма дает неорганические вещества. Мертвая материя – кладбище живой. Происхождение небесных миров нельзя объяснить механическими законами (как это делал Кант). Наша планетная система возникла не в результате концентрации и нагревания первоначально холодной массы, а в результате взрыва и «экспансии» материи. Возможен и обратный процесс инволюции, возвращения природы к себе самой. Перед глазами Шеллинга встает картина своего рода пульсирующей Вселенной, как бы живого организма, который живет, умирая и рождаясь заново<sup>184</sup>.

Через несколько месяцев выходит еще одна работа Шеллинга, названная им «Введение к наброску системы натурфилософии». На самом деле она не столько «вводит» в изложенную выше концепцию, сколько исправляет ее. Теперь Шеллинг делит свою область знания на две самостоятельные науки с прямо противоположными основоположениями – натурфилософию и трансцендентальную философию. Первая – наука о природе, она выводит идеальное из реального, вторая – наука о духе, она поступает наоборот. Перед нами своеобразный вариант дуализма<sup>185</sup>.

Следующий свой труд (ныне наиболее известный) он называет «Система трансцендентального идеализма» (1800), но это только часть его учения. Книга открывается постановкой проблемы, которую мы недавно называли основным вопросом философии. Что первично: дух или природа? «Всякая философия должна исходить из того, что либо природа создается интеллигенцией, либо интеллигенция – природой». Естествознание переходит от природы к духу. Натуралист открывает законы, одухотворяет природу; благодаря этому естествознание превращается в натурфилософию, которая является «основной философской наукой». Антипод натурфилософии – **трансцендентальная философия**. Она исходит из первичности субъективного духовного принципа. Шеллинг называет ее «другой основной философской наукой» (отнюдь не единственной и даже не первой!). Это «знание о знании».

<sup>183</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 188.

<sup>184</sup> Там же. С. 188–189.

<sup>185</sup> Там же. С. 189–190.

Простейший акт познания – **ощущение**. Вся реальность познания основывается на ощущении, и Шеллинг называет «неудавшейся» любую философию, которая «не в состоянии объяснить ощущение». Старые рационалисты игнорировали ощущения, эмпирики видели их значение, но не могли растолковать, что это такое. Одного «воздействия извне» недостаточно для понимания ощущения. Упругое тело отскакивает от другого, зеркало отражает упавшие на него лучи, но это еще не ощущение. Весь вопрос в том, каким образом Я, субъект, переносит внешнее воздействие в свое созерцание, делает его фактом сознания. Объект никогда не обращается к самому себе, не осваивает испытанного им воздействия, ибо он пассивен. Субъект становится ощущающим в силу своей деятельной природы<sup>186</sup>.

**Идея активности познания** логично приводит к другой идее, едва намеченной в гносеологии Кантом и подхваченной Шеллингом, – **идее историзма**. Шеллинг набрасывает систему понятий, которая, по его представлению, совпадает с действительным движением познания и конструирования реального мира. «Философия является... историей самосознания, проходящего различные эпохи». В первую эпоху самосознание проходит путь от простого ощущения до продуктивного созерцания. Понятие продуктивного, или интеллектуального, созерцания – важнейшее в системе трансцендентального идеализма. С ним мы уже встречались. Это знание о предмете и одновременно порождение его. Как же конструируется материальный предмет? Материя существует в трех измерениях, которые создаются действием трех сил – магнетизма, электричества и химического сродства. Действие магнитной силы однолинейно, так рождается измерение длины; электричество растекается по плоскости, химический процесс протекает в пространстве. Вторая эпоха простирается от продуктивного созерцания до рефлексии (размышления о самом себе). Третья – от рефлексии до акта воли. Таким образом, Я, самосознание, восходит от мертвой материи к живой, мыслящей и далее к поведению человека. Мы мыслим категориями – предельно общими понятиями. Шеллинг не только перечисляет их – отношение, субстанция и акциденция, протяженность и время, причина и действие, взаимодействие и т. д. Он пытается построить их иерархию, показать, как распадается категория на две противоположные, как сливаются эти противоположности снова в одном, более содержательном понятии, все более приближаясь к практической сфере деятельности человека, сфере его поведения. Возможность, действительность, необходимость – таковы последние ступени этой лестницы категорий, которая приводит нас на новый, верхний этаж, где господствует свободная воля. То, о чем Шеллинг рассуждает, пока еще робко, местами ярко, в целом схематично, приобретает у Гегеля широкий размах, составив содержание двух объемистых томов, которые станут образцом диалектического мышления. У Шеллинга есть, однако, одно преимущество перед Гегелем: в его труде видны земные корни диалектики, связь ее с естествознанием. Гегель будет отрицать развитие в природе. Для Шеллинга это непреложный факт<sup>187</sup>.

В практической философии Шеллинг принимает **кантовский категорический императив** как принцип поведения человека, принимает кантовскую идею изначального зла в человеке и заложенных в нем задатков добра, которые должны возобладать в результате морального воспитания. Моральность соответствует природе человека. Но ее мало. Для того чтобы полностью устранить возможность уничтожения индивидуальности в ходе ее взаимодействия с другими индивидуальностями, нужен еще принудительный закон. Над первой природой должна быть воздвигнута вторая, существующая исключительно ради свободы. Вторая природа – правовой строй. Вслед за Кантом Шеллинг видит идеал общественного устройства в установлении всеобщего правопорядка, который должен распространяться на отношения между государствами. Ни одно государство не может рассчитывать на безопасность, если не будет создана межгосударственная организация, «государство государств», своего рода федерация, члены которой гарантировали бы друг другу неприкосновенность. На случай распри народов должен быть создан общий ареопаг, куда войдут представители всех культурных наций<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 192.

<sup>187</sup> Там же. С. 193.

<sup>188</sup> Там же. С. 194.

По Шеллингу, «Бога нет, если брать бытие в том смысле, какое присуще объективному миру; будь он, в ничто обратились бы мы сами; но он непрерывно дается нам в откровении». (На такого безличного Бога, «извечно бессознательного», лишённого бытия в общепринятом смысле, не страшно возвести хулу, что Шеллинг не преминул сделать в «Эпикурейском символе веры...», который был написан почти одновременно с «Системой трансцендентального идеализма».)

Откровение абсолюта – это **всемирная история**. Три основных ее периода – судьба, природа, провидение. Период судьбы охватывает древнюю историю, взлет и падение древних царств, от которых осталось лишь слабое воспоминание. Второй период начинается с расширения границ Римской республики. В этот период в обществе действуют естественные законы, устанавливается общение между народами, которое должно завершиться союзом народов и «всеобщим государством». Только тогда начнется третий период, когда законы природы преобразуются в промысел провидения. Нельзя сказать, когда он наступит. «Но когда он настаивает – тогда придет Бог»<sup>189</sup>. Так заканчивает Шеллинг всемирную историю.

Много внимания уделял Шеллинг **искусству**. По Шеллингу, искусство в широком смысле слова создается двумя разными видами деятельности. Один из них – искусство в узком смысле слова, умение, которому можно научить, которое сопряжено с рассуждением, опирается на традицию и собственные упражнения. Другой не может быть изучен – это свободный дар природы. Его можно назвать поэзией в искусстве<sup>190</sup>.

Его работа «Философия искусства» – первая попытка построить систему эстетических понятий с учетом исторического развития искусства. Шеллинг не завершил ее, но слово было сказано и услышано. Шеллинг не только предвосхищает эстетическую теорию Гегеля, но в чем-то существенном и поднимается над нею. Прекрасное для Гегеля – обнаружение духа, для Шеллинга – совпадение духовного и материального. «...Красота дана всюду, где соприкасается свет и материя, идеальное и реальное»<sup>191</sup>.

Зло существует, значит, Бог либо не хочет, либо не может его устранить. И то, и другое противоречат идее Бога как существа всемогущего и всеблагого. Следовательно, либо Бога нет вовсе, либо он не милосерден, либо он не всемогущ. Шеллинг склоняется к третьему варианту. Он ссылается на свою работу «Изложение моей философской системы», где проведено различие между существованием и основой существования. Ни один предмет не самодовлеет, его бытие определено чем-то иным. Бог же имеет основу своего существования в себе самом. Следовательно, в Боге есть нечто не являющееся Богом, некое хаотическое первоначало, с которым ему еще нужно справиться (Шеллинг заимствует эту мысль у Бёме). Разум, начиная действовать, производит разделение сил, свет отделяется от тьмы. На каждой новой ступени дифференциации возникают новые существа с более совершенной душой. В человеке эта поляризация достигает степени противоположности добра и зла. Ни в первозданном хаосе, ни в Боге нет зла, ибо нет расчленения принципов. Золотой век, время невинности, предшествует грехопадению. Зло создает человек<sup>192</sup>.

**Шеллинг** настаивает на том, что зло – такое же порождение человеческой свободы, как и добро. Цивилизованный, просвещенный человек может сотворить такое, что не придет в голову и дикарю, что ему просто не под силу. Зло – болезнь, поражающая современное общество сильнее, чем первобытное; об этом свидетельствуют размах и изощренность злодеяний. Один поступает дурно, другой в тех же условиях творит добро. И каждый персонально несет ответственность за свое поведение. Человек может, следовательно, свободно выбрать добро или зло? И да, и нет. Шеллинг признает свободу воли и одновременно отрицает ее. Человек зол или добр не случайно, его свободная воля predetermined. Человек ведет себя в соответствии со своим характером, а характер не выбирают. От судьбы не уйдешь! Учение о свободе выбора Шеллинг называет «чумой для морали». Мораль не может покоиться на таком шатком основании, как личное хотение или решение. Основа морали – осознание неизбежности

<sup>189</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 195.

<sup>190</sup> Там же. С. 196.

<sup>191</sup> Там же. С. 207.

<sup>192</sup> Там же. С. 213.

определенного поведения. «На том стою и не могу иначе» – для Шеллинга в словах Лютера, осознавшего себя носителем судьбы, образец морального сознания. Истинная свобода состоит в согласии с необходимостью. Свобода и необходимость существуют одна в другой. Учение Шеллинга о свободе – своего рода ответ на сформулированную Кантом антиномию: есть свобода в человеке, никакой свободы нет. Для решения этой антиномии была написана «Критика чистого разума». В мире явлений, говорил Кант, господствует необходимость, в мире вещей самих по себе человек свободен. Но что такое, по Канту, свобода? Это следование нравственному долгу, т. е. опять-таки подчинение необходимости. Задача состоит в том, чтобы выбрать правильную необходимость.

У Шеллинга выбор уже сделан за человека. Он говорит об ответственности, но частично она передана в высшую инстанцию. (Кант суров и беспощаден к личности, он не разрешает перекладывать ответственность на кого бы то ни было.) Шеллинг рисует утопическую картину торжества добра над злом. Зло возникло с необходимостью и столь же необходимо исчезнет. Для этого должно завершиться полное отделение добра от зла. Зло сильно своей связью с добром, само по себе зло не имеет силы. Мысль Шеллинга проста и справедлива: ни один злодей не называет себя таковым, он взывает к добру и справедливости; потоки крови пролиты во имя всеобщего блага; разоблаченное зло бессильно. Мысль Шеллинга в то же время наивна: зло хитроумно и каждый раз по-новому маскируется под добро<sup>193</sup>.

Но дело не в знании. Указать пальцем на зло не значит победить его. Любовь, только сила любви способна обессилить ненависть и зло. Любовь превышает всего, она преодолевает все противоречия, она изначальна, она – все-полнота. «В духе сущее едино с основанием существования, в нем оба начала, их абсолютное тождество. Но выше духа находится изначальная бездна (Ungrund), которая не является ни безразличием, ни тождеством обоих принципов, по отношению ко всему равное и ничем не охваченное единство, свободное от всего и всепроникающее благо – одним словом, любовь, которая есть всё во всем». В слове «философия» любовь сочленена с мудростью<sup>194</sup>.

1809 год оказался для Шеллинга переломным: после трактата о свободе он не издаст больше ни одного значительного труда. Объяснить это трудно (вполне возможно, что роковую роль сыграла смерть Каролины, любимой жены); Шеллинг продолжает разрабатывать свою систему, популяризирует ее в лекциях, переходит к новым проблемам, но все останется незавершенным.

Шеллинг считает свою **философскую систему** всеобъемлющей потому, что она включает и природу, и Бога, и человека. В большинстве предшествующих учений нет природы, а его система в этом отношении частично может быть названа натурфилософией. Что касается Бога, то знание о нем Кант вывел за пределы философии, Шеллинг же совершает противоположное действие. Вместе с тем он не превращает философию в богословие. Для теологии Бог – особый предмет изучения, для философа – всего лишь высшая основа сущего<sup>195</sup>. Как возможно знание о Боге? Никак! Существование Бога доказать невозможно, да в этом и нет необходимости. Нужно ли геометру доказывать существование пространства?

Многообразие природных вещей – следствие дифференциации изначального тождества. При этом тождество не исчезает, не устраняется, появляющиеся новые различия носят количественный характер (хотя различие между реальным и идеальным – качественного порядка). Реальное ниже по своему «достоинству», но зато оно «первично». Шеллинг говорит **о трех периодах самооткровения Бога**. Первый период – когда абсолютное ограничивается реальным, второй период – когда реальное переходит в идеальное, третий – когда снова снимаются все различия. Процесс творения – самоограничение Бога. («В умении себя ограничить проявляется мастер», – цитирует Шеллинг Гёте.) Происходит это по свободной воле Бога. Значит ли это, что мир возник случайно? Нет, не значит: абсолютная свобода представляет собой абсолютную необходимость, ни о каком выборе при свободном волеизъявлении речи быть не может. Проблема выбора встает там, где имеет

<sup>193</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 213–214.

<sup>194</sup> Там же. С. 214–215.

<sup>195</sup> Там же. С. 216.



место сомнения, где воля не прояснена, а следовательно, не свободна. Кто знает, что ему нужно, действует, не выбирая.

Согласно традиционным представлениям, **Бог** – неизменная первосущность и личность. Пантеизм отождествляет мир и Бога. Согласно Шеллингу, Бог – единство противоположностей. Это и личность, и сам мир. В Боге две «первосилы» – эгоизм и любовь. Эгоизм – реальное в Боге, любовь – идеальное. Любовь – преодоление эгоизма, отдача себя другому, сама по себе любовь существовать не может. Вот почему Божественная любовь, преодолевая божественный эгоизм, творит мир, свое другое. Если Бог представляет собой личность, то ему присущи атрибуты человеческой личности – становление и развитие. Значит, у Бога (мира) было начало? Начало было, но только не во времени, потому что время содержится в Боге, в универсуме. Времени самого по себе вне предметов не существует. Каждый предмет (не говоря уж о Боге) содержит время в самом себе<sup>196</sup>.

Бог творит самого себя. Всякое живое бытие начинается с бессознательного состояния. То же самое и Бог. «Темное, бессознательное, то, что Бог как сущность постоянно пытается вытеснить из своей глубины и исключить, есть материя (пока еще не сформировавшаяся); материя есть не что иное, как бессознательная часть Бога. Но, исключая ее из себя, с одной стороны, он пытается – с другой, снова привлечь ее к себе, возвысить, преобразовать в высшую сущность, из бессознательного вызвать сознание». Это место заслуживает внимания. Признавая тождество двух потенций – материальной и духовной, Шеллинг начинает процесс их становления с материи. Бог Шеллинга изначально содержит в себе материю и бессознателен, сознание существует в нем лишь как потенция.

Как пантеист Шеллинг близок к Спинозе, отличаясь от него лишь большей диалектической гибкостью мысли. И еще одна известная нам особенность отличает Шеллинга – поэтическая необязательность формулировок. В «Штутгартских беседах» она заметна в натурфилософском разделе. Шеллинг говорит о четырех «элементах», которые еще в древности считались первоосновой мира и к которым, по его мнению, возвращается новейшая химия. Прежде всего, это материальный принцип земли, «называемый углеродом». Распадаясь, он превращается в идеальное, в воздух. Живое тождество того и другого – огонь. Огонь – враг своеобразия и самости. Отрицание огня – вода, негативный элемент, возникающий из противоборства продукта и производящей силы. Вода – «объективное пламя». Затем Шеллинг вспоминает о «пятом элементе» древних – праматерии, где продукт равен производящей силе (в «новейшей физике» ему соответствует азот). К пяти элементам можно свести все качества материи. Качество – застывшая в покое деятельность.

Шеллинг говорит далее о динамическом процессе и его проявлениях – магнетизме, электричестве, химических реакциях. И снова повторяет свой тезис о противоречивой природе света: «Ни ньютоновская гипотеза, которая превращает свет в солнечную эмиссию материи, ни эйлеровская, выдающая свет за колебания эфира, а следовательно, превращающая его в чисто механическое явление, не соответствуют действительности. Свет представляет собой позитивное материальное противоречие, в этом смысле духовную материю»<sup>197</sup>.

Переходя к органической природе, Шеллинг опять строит **триаду**: растение, животное, человек; соответственно вертикальное, горизонтальное и универсальное положение организма. Общая тенденция мирового целого – переход природы «в духовное». Три ступени усложняющихся животных инстинктов говорят именно об этом: инстинкт самосохранения, способность предвидеть и действовать соответствующим образом, способность к определенному характеру (лисы хитрость, мужество льва и т. д.). Человек – связующее звено двух миров, естественного и божественного, природы и духа. Но человек не оправдал свое предназначение: он должен был подчинить природу духу, а получилось наоборот – природное, материальное начало господствует над человеком, материя превращается в Бога. Виною всему – свобода человека. Провал миссии человека заметен, во-первых, в его взаимоотношениях с природой: разрушена жизнь природы как целого. Во-вторых, об этом

<sup>196</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 217.

<sup>197</sup> Там же. С. 218.

свидетельствует наличие зла. В-третьих, факт смерти – человек умирает потому, что нет гармонии между природой и духом<sup>198</sup>.

Последнюю беседу Шеллинг посвящает **духовным способностям человека**. Их три, по его мнению, – нрав, дух, душа. Нрав формирует влечение и чувства, это «темная», неосознанная сторона психики. Дух подчинен сознанию, здесь властвует рассудок. Высшая духовная потенция человека – душа. Сюда относятся искусство, философия, мораль, религия. Новым для Шеллинга является взгляд на искусство как на низшую ступень по сравнению с философией. Рассматривая последнюю, Шеллинг ставит вопрос о соотношении рассудка и разума, отвечая на него иначе, чем прежде. Теперь он считает, что в принципе это одно и то же. Рассудок больше связан с личностью, разум надперсонален. А высший принцип морали звучит, по Шеллингу, так: действуй не как личность, исключи из поведения все субъективные влияния, поступай как всеобщее существо. Такого рода поведение достигается в религии. Смерть не убивает дух и душу. Личное начало после смерти усиливается, крепнет; духовное и физическое со временем снова найдут друг друга и сольются воедино, и это будет последний акт мировой истории. Религия все более выступала на первый план в учении мыслителя, некогда стоявшего на антиклерикальных позициях<sup>199</sup>.

Подведем итог. **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг** (1775–1854), немецкий философ, ученик Фихте.

Основные сочинения Шеллинга: «О возможной форме какой-либо философии вообще» (1794), «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Изложение моей системы философии» (1801), «Философские исследования о сущности человеческой свободы и о связанных с нею предметах» (1809).

Основные психологически значимые идеи Шеллинга:

- природа – самостоятельный предмет изучения;
- материя духовна (панпсихизм);
- познание рассудка – это логическое мышление; оно ниже познания разумом (так называемая интеллектуальная интуиция), которое непосредственно;
- субъективное есть основа всей реальности;
- существует абсолютный разум, в котором субъективное и объективное тождественны;
- самосознание разума есть самосознание Бога, т.к. Бог является разумом;
- Бог имеет неограниченную свободу, личность – ограниченную;
- человек действует на основе внутренней мотивации и в этом смысле он свободен; в то же время все его действия – это часть высшего намерения в развитии истории;
- человек есть соединение сознательного и бессознательного;
- в последний период творчества отходит от своих прежних взглядов: создает «философию откровения», где центральное место отводится мифологии и религии<sup>200</sup>.

#### **Шеллинг: основные периоды развития**

Название периода	Хронологические рамки	Основные работы
«Фихтеанский»	1795–1796 гг.	О возможной форме философии (1794) «Я» как принцип философии (1795) Философские письма о догматизме и критицизме (1795)
Натурфилософия	1797–1799 гг.	Идеи к философии природы (1797) О мировой душе (1798) Первый набросок системы философии природы (1799)

<sup>198</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 218–219.

<sup>199</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 219.

<sup>200</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 86–87; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 209–239.

Название периода	Хронологические рамки	Основные работы
Трансцендентальный идеализм	1800–1801 гг.	Система трансцендентального идеализма (1800)
Философия тождества	1801–1804 гг.	Изложение моей системы философии (1801) Бруно, или Природное и божественное начало вещей (1802) Философия искусства (1802–1803) Всеобщая методология и энциклопедия наук (1803) Лекции о методе академического изучения (1803) Философия и религия (1804)
Философия свободы	1805–1813 гг.	Философские исследования о сущности человеческой свободы (1809) Штутгартские беседы (1810)
Философия откровения	1814–1854 гг.	Введение в философию мифологии Философия мифологии Философия откровения (все эти работы опубликованы посмертно)

**6. Иоганн Фридрих Герbart** (нем. Johann Friedrich Herbart, 1776–1841) – немецкий философ и педагог. Иоганн Герbart родился в Ольденбурге в семье юриста Томаса Герхарда Герbartа. Получил хорошее домашнее образование, что позволило ему поступить в 1788 г. в классическую гимназию.

С 1794 по 1797 г. учился в Йенском университете на философском факультете вопреки желаниям родителей, мечтавших о юридическом образовании сына. Окончив университет, Герbart стал работать домашним учителем у детей швейцарского аристократа фон Штайгера, до него их учил Гегель. С 1802 г. стал работать в Геттингенском университете в должности профессора. В 1809 г. его пригласили в Кенигсбергский университет заведовать кафедрой философии и педагогики, которую до 1804 г. возглавлял Кант. Именно в Кенигсберге Иоганн Герbart широко популяризировал свои педагогические и психологические взгляды, организовал семинарию для учителей.

В 1811 г. Герbart женился на дочери английского коммерсанта Мэри Дрейк, что повлекло за собой увлечение и английской философской мыслью.

В 1833 г. после смерти Гегеля Герbart надеялся занять его место в Берлинском университете, но вместо этого его пригласили в Геттингенский университет, где он провел последние восемь лет жизни.

**Основные труды:** «Общая педагогика, выведенная из целей воспитания» (1806), «Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике» (1824), «Учебник психологии» (1816), «Письма о приложении психологии к педагогике» (1831), «Очерк лекций по педагогике» (1835)<sup>201</sup>.

**Психологическое учение.** В философских взглядах Герbart опирался преимущественно на учения Лейбница и Вольфа, считая, что мир состоит из «реалов», частиц, которые вступают между собой в отношения, тем самым порождая иллюзию динамики мироздания. В психологических взглядах он придерживался подобных же воззрений, называя единицы сознания **«реалами» души** (реал – непознаваемая самая сущность души), которые известны нам как феномены, образуются в опыте и могут находиться как в статичном, так и динамичном состоянии. «Душа не имеет совсем никаких дарований и способностей – ни ощущения, ни воспроизведения. Поэтому она совсем не *tabula rasa* в том смысле, будто бы на ней могут отпечатываться чужие действия, и совсем не лейбницевская субстанция, взятая в первоначальной самодеятельности. Первоначально она не имеет ни

<sup>201</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 146.

представлений, ни чувств, ни желаний; она не знает ничего ни о самой себе, ни о других вещах; в ней не заключается никаких форм интуиции и мышления, никаких законов хотения и действия и никаких, как всегда отдаленных, предрасположений ко всему». Основным феноменом сознания является представление – сложный образ восприятия. Представления могут принадлежать к трем областям души: ясному сознанию, сознанию и бессознательному, между которыми существуют проницаемые границы – пороги. В разные моменты времени представления могут находиться в разных областях души, что обуславливается динамикой психической жизни. Например, именно в концепции Гербарта нашла продолжение идея Вольфа о вытеснении, когда впечатление преодолевает порог между сознанием и бессознательным. А сильное и/или значимое для человека в данный момент впечатление, как и имеющее сильные связи с впечатлениями прошлого (апперцепция), может переместиться в область ясного сознания. Динамика состояний сознания определяется соединением, разъединением и комбинированием представлений. Так своеобразно Гербарт преломлял в русле немецкой психологии идеи английского ассоцианизма.

Гербарт считал **психологию** эмпирической наукой и пытался ее приблизить к критериям нормальной науки, поэтому считал необходимыми эмпирические исследования в этой области. Герберт считал, что психология претендует на право быть объяснительной наукой, поэтому ей необходимо в части методологии брать в пример физику. Он отвергал эксперимент как метод психологии по этическим соображениям, но вместе с тем, говорил об абсолютной применимости наблюдения, самонаблюдения, измерения, анализа продуктов деятельности в психологической науке, а также математических вычислений количественных параметров психологических явлений, например интенсивности впечатлений, чем предвосхитил основной психофизический закон как поворотную точку в становлении психологии как самостоятельной науки<sup>202</sup>.

В «**Психологическом лексиконе**» о И.Ф. Гербарте говорится следующее<sup>203</sup>: «ГЕРБАРТ (Herbart) Иоганн Фридрих (1776–1841) – немецкий философ, психолог, педагог, основоположник эмпирической психологии в Германии. Профессор Геттингенского (1805–1833) и Кенигсбергского (1809–1833) ун-тов. В его теории соединились основные принципы ассоцианизма с традиционными подходами немецкой психологии – идеей апперцепции, активности души, роли бессознательного. Говоря об ассоциации представлений, Г. приходил к выводу, что представления не являются пассивными элементами в душе человека, но обладают собственным зарядом, активностью, которая определяет их положение в сфере психического. Психологические взгляды Г. изложены им в книгах «Психология по-новому, основанная на метафизике, опыте и математике» (1816) и «Учебник психологии» (1834). Развивая теорию Г.В. Лейбница о структуре души, Г. писал, что в душе можно выделить три слоя – апперцепцию, перцепцию и бессознательное. Огромное значение для развития объективной психологии и для проникновения в нее математических способов обработки полученных данных имела идея Г. о динамике представлений. Он исходил из предположения, что каждое представление обладает определенной силой, зарядом. С точки зрения Г., каждое представление стремится попасть в центральную область души – область сознания. Однако объем этой области, также как и области апперцепции, не безграничен и поэтому попасть туда может только представление, обладающее достаточной интенсивностью, которая может преодолеть порог, отделяющий сознание от бессознательного. Еще большей интенсивностью должно обладать представление для того, чтобы преодолеть порог апперцепции и попасть в центр внимания человека, в область отчетливого сознания. Естественно, что каждое сильное представление, попадая в сознание, вытесняет оттуда уже имеющееся там, но более слабое представление. Отсюда Г. делает вывод о том, что между противоположными представлениями существуют отношения конфликта, вытеснения. Однако существуют, подчеркивал он, и сходные представления, которые могут соединяться или даже сливаться в одно. В том случае, если в области сознания человека уже находится сходное представление, новому знанию не надо обладать

<sup>202</sup> См.: Векилова С.А., Безгодова С.А. История психологии: Учебник и практикум для вузов. М., 2021. С. 146–147.

<sup>203</sup> См.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2005. Т. 1. История психологии в лицах. Персоналии. С.131–132.

очень высокой интенсивностью, так как оно не вытесняет, а сливается со старым и таким образом попадает в сознание. Более того, если в области смутного сознания или бессознательного расположены некоторые представления, к которым добавляются даже и не очень сильные, но сходные новые представления, сливаясь они могут получить достаточную интенсивность для перехода из бессознательной части души в сознание. Эта концепция Г., которую он назвал «теорией статики и динамики представлений», сыграла большую роль и в теории обучения. Теория Г., в которой появились новые и актуальные для психологии идеи о динамике представлений, о связях и конфликтах, их расположении в душе человека, была одной из самых распространенных и значимых психологических теорий в прошлом веке. Она сыграла важную роль в дальнейшем развитии этой науки, оказав большое влияние на многих известных психологов. Г. также автор трудов: «Основные моменты метафизики и логики», 1807; «Общая метафизика с началами философского учения о природе», 1828–1829. В рус пер.: «Психология», СПб., 1875; «Избранные педагогические сочинения», т. 1, М., 1940».

В теории немецкого психолога и педагога **Иоганна Фридриха Гербарта** (1776–1841) соединились основные принципы ассоцианизма и традиционные подходы немецкой психологии – идеи апперцепции, активности души, бессознательной психики.



Герbart исходил из того, что наш внутренний мир весьма относительно связан с миром внешним, поэтому говорить об отражении, передающем основные свойства окружающих вещей, невозможно. Поэтому он заменил термин «ощущение» термином «представление».

Говоря об **ассоциации представлений**, Герbart пришел к выводу, что представления не являются пассивными элементами в душе человека, но обладают активностью. Душа в его понимании есть центр, в котором хранятся и перерабатываются знания, который служит источником активности человеческой личности, а не просто соединяет в себе

различные психические процессы. Развивая теорию Лейбница о структуре души, Герbart писал, что в душе можно выделить три слоя – апперцепцию, перцепцию и бессознательное. При этом под апперцепцией он понимал область ясного и отчетливого сознания, а под перцепцией – область смутного сознания<sup>204</sup>.

Очень важна идея Гербарта о **динамике представлений**. Он исходил из предположения, что каждое представление обладает определенной силой, зарядом, т.е. добавил этот к уже существовавшему параметру – времени. Наличие этих двух параметров позволяло применить к исследованию психических процессов математический аппарат, который придавал объективность данным.

Естественно, что каждое сильное представление, попадая в сознание, вытесняет от туда более слабое представление. Отсюда Герbart сделал вывод о том, что между противоположными представлениями существуют отношения конфликта, вытеснения. Однако существуют, подчеркивал он, и сходные представления, которые могут соединяться или даже сливаться в одно. Если в области смутного сознания человека уже находится сходное представление, новому знанию не надо обладать очень высокой интенсивностью, так как оно не вытесняет старое, а сливается с ним и таким образом попадает в сознание. Это верно и для отношения сознания и бессознательного.

Концепция Гербарта, которую он назвал **«теорией статики и динамики представлений»**, сыграла большую роль в теории обучения. Он выдвинул идею о четырех принципах обучения, которые должны учитываться в обучении. Он говорил о необходимости ясности, ассоциаций, системы и метода (они же выступают и как стадии обучения)<sup>205</sup>.

Из наиболее ценными положениями, выдвинутыми И. Гербартом, отмечает **А.С. Лучинин**, для судеб экспериментальной психологии являются:

- 1) идея использования математики в психологии;
- 2) идея о порогах сознания.

И то, и другое стало предпосылкой для психофизических измерений Г. Фехнера. Герbartовские законы представлений (слияния, осложнения, апперцепции и т.д.) станут рабочими понятиями, которыми оперировали психологи на первых этапах развития экспериментальной психологии<sup>206</sup>.

В системе Гербарта, отмечает **М. Дессуар**, мы находим совершенный с формальной точки зрения метод психологического исследования, который до того времени наиболее успешно применялся в учении об ассоциации, совершенный не только потому, что «Я» низводится с трона и предпочтение отдается апперципирующим и апперципированным представлениям, но также потому, что покоящееся на метафизике и находящее свое завершение в математике учение превращает совокупность душевных процессов в механизм. Набросанная им картина совершенно прозрачна, свободна от сколько-нибудь значительных неясностей и вырисована с большой точностью. Но она не соответствует живому богатству сознания, подобно тому как силуэт не передает жизни настоящего полнокровного тела<sup>207</sup>.

Гербарта прославляют как разрушителя психологии способностей. Но он вел борьбу почти теми же средствами, какими она велась до него. Он объявил душевные силы вредной для науки выдумкой, ведь сила или способность означают лишь возможность действовать, следовательно, могут оставаться и в состоянии бездействия. Сознательные процессы, доступные обнаружению, имеют всегда особенное содержание, тогда как способность или сила как родовое понятие, под которым подразумевается совокупность родственных проявлений, в таковом не нуждается. Так возникает мифологическое понимание души или, если хотите, драматизация: душевные силы превращают в лица и ставят их в отношения партнеров – противников. «Учения о памяти и воображении, о чувственности и разуме, без сомнения, еще надолго сохранят за собой симпатии любителей. Однако здесь

<sup>204</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 148–149; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 443–447.

<sup>205</sup> См.: Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии: в 2 ч. М., 2020. Ч. 1: учебное пособие для вузов. С. 149–150; Сарычев С.В., Логвинов И.Н. История психологии в таблицах и схемах. Ростов н/Д., 2010. С. 143–145.

<sup>206</sup> См.: Лучинин А.С. История психологии: учебное пособие. М., 2005. С. 164.

<sup>207</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 172–173.

все дело в том, можно ли наряду и совместно с законами механики, касающимися непосредственного и посредственного восстановления представлений, думать о деятельности таких особенных способностей, как память и воображение». Гербарт отрицает это. Но он отнюдь не отказывается от понятия силы. Если способность может иметь успех или не иметь его и ожидает в некотором роде благоприятного случая для своего проявления, то сила всегда и без исключения находится в действии, и в этом смысле также душе присущи силы. Однако Гербарт не разработал понятия силы в чистом виде, так как в своей психологии упустил из виду то обстоятельство, что каждая сила действует абсолютно независимо от других сил, именно так, словно она существует одна. Употребление понятия силы обосновывается метафизикой души. С точки зрения философии Гербарта (на ней сказалось влияние Лейбница) есть много простых реальных существ, мешающих друг другу и отвечающих на взаимные помехи актами самосохранения. Такие акты самосохранения известны нам непосредственно: это представления. Душа же или представляющий субъект столь же непознаваема в своей сущности, как и остальные простые субстанции. Душа пребывает в одном определенном месте в центре мозга; она – вневременная реальность (*das Reale*) и потому бессмертна. Хотя она пассивна и приводится в деятельное состояние раздражением со стороны других существ, однако представления не содержат ничего, воспринятого извне: они создаются лишь при наличии внешних условий и, зависят в своем качестве как от последних, так и от природы души. Рассматриваемое чисто психологически каждое отдельное простое представление есть последнее, ни из чего другого не выводимое содержание души. Равным образом и ощущение есть простая качественная определенность души.

Внутри души представления относятся друг к другу наподобие «реалов», т.е. они мешают друг другу, и из этой закономерной, попеременной игры рождается все богатство психической жизни<sup>208</sup>.

Основоположителем немецкой эмпирической психологии считается **Иоганн Фридрих Гербарт** (1776–1841) – философ, психолог и педагог. Его основные труды: «О психологии как науке, вновь опирающейся на опыт, метафизику и математику» (1824–1825) и «Учебник психологии» (1816).

Наиболее значимые психологические идеи Гербарта:

- элементом или единицей душевной жизни является представление;
- представление – это сложные образы, возникшие в результате восприятия внешних объектов;
- количественным показателем силы представления является его ясность;
- для вычисления интенсивности борющихся представлений использовал математику;
- в психологии выделял две части: «статика духа» и «динамика духа»; статика духа изучает результаты измерения представлений в период покоя, а динамика – их движения в сознании;
- представления могут вытеснять друг друга, либо соединяться;
- соединение представлений осуществляется в двух формах: компликации и слияния; компликация – это такое соединение представлений, когда они образуют новое, не теряя своих первоначальных качеств (фактически речь идет об ассоциациях); слияние – это объединение схожих представлений;
- выделил три области сознания: ясное сознание, сознание (менее ясные представления) и бессознательное; эти области отделяются порогами;
- представления из бессознательной области прорываются в сознание тогда, когда оно значимо для субъекта и поддерживается прошлым опытом; процесс слияния представления с прошлым опытом Гербарт назвал апперцепцией;
- чувство и воля – это частный случай представлений; так, чувство неудовлетворения – результат стеснения представлений, а воля – это когда прорвавшееся в сознание представление подавляет одни и вызывает другие представления;
- создал в Германии свою научную школу, которая продуктивно развивалась; его ученики Г. Штейнталь и М. Лацарус заложили основы этнической психологии<sup>209</sup>.

<sup>208</sup> См.: Дессуар М. Очерк истории психологии. М., 2002. С. 173–174.

<sup>209</sup> См.: Абдурахманов Р.А. История психологии: идеи, концепции, направления: учебное пособие. М., 2006. С. 92–93.

**7.** Энгельс, отмечает **А.В. Гулыга**, назвал немецкую философию конца XVIII – первой половины XIX века классической. К миру классиков он причислил Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Последний олицетворял для него «конец классической немецкой философии». К этому же периоду, «концу классической немецкой философии», принадлежал и **Артур Шопенгауэр** (1788–1860)<sup>210</sup>.

Шопенгауэр был старше Фейербаха на 16 лет, начал раньше, но получил известность значительно позднее Фейербаха (после революции 1848 года). Это был последний аккорд немецкой философской классики. После него начался закат европейской теоретической мысли, «кризис западной философии», о чем писал в своей магистерской диссертации В.С. Соловьев. Философия повернулась лицом к Востоку. Это не означает, что на Западе не рождались великие мыслители, что там перестали печатать и читать философские книги.

Исход к Востоку означал поиски в азиатской мудрости последних ответов на конечные вопросы бытия (этим впервые занялись романтики, но особенно отличился здесь Шопенгауэр). И самое главное: новые импульсы дала русская религиозная философия, выросшая на почве восточного христианства (православия) и опиравшаяся в какой-то мере на идеи Шопенгауэра и, конечно, Шеллинга. Но последний – особая тема<sup>211</sup>.

**Артур Шопенгауэр** родился в 1788 году в Данциге в семье коммерсанта. Учился в Гёттингене и Берлине. В 1819 году вышел его основной труд «Мир как воля и представление». Книгу не заметили. Из 800 экземпляров за два года было продано всего 100. Издатель книги сохранил для дальнейшей продажи 50 экземпляров. Остальной тираж постепенно ликвидировал. В 1820 году состоялась габилитация Шопенгауэра (т.е. защита диссертации на право быть преподавателем) в Берлинском университете, которая прошла с трудом, так как она, как мы уже отмечали, вызвала сопротивление Гегеля. Став приват-доцентом Берлинского университета, Шопенгауэр самонадеянно назначал свои лекции на то же время, что Гегель; его лекции сначала посещали не более пяти студентов, а затем он и вовсе лишился слушателей и до 1831 года только числился на должности преподавателя. Покинув Берлин, он до конца дней жил во Франкфурте-на-Майне, ведя затворническую, одинокую жизнь.

Только на пятьдесят втором году жизни (в 1836 году) ему наконец повезло: его работа «О свободе воли» была удостоена первой премии на конкурсе, объявленном Норвежской королевской академией. Лишь в 1844 году вышло второе издание его главного труда (тиражом 750 экземпляров). Когда в 1851 году ему с большим трудом удалось опубликовать «Парерга и паралипомена» – «Дополнительные и неопубликованные сочинения», в которых содержались заметки и размышления, связанные с его основным трудом, отношение к его творчеству стало меняться. В 1859 году появилось третье издание «Мира как воли...». Шопенгауэр вошел в моду<sup>212</sup>.

Чем объяснить неприятие и непонимание современниками учения Шопенгауэра? Ответ на этот вопрос следует искать в духовном климате эпохи, в которой жил мыслитель, с одной стороны, и в особенностях учения Шопенгауэра, с другой. Это было время великих социальных потрясений европейского общества, начавшихся Великой французской революцией конца XVIII в. и кончая революциями в европейских странах в 1848–1849 гг. Сложившиеся великие идеалистические системы были отмечены стремлением к системности, культом разума и рационального знания, глубокой верой в поступательное развитие человечества, в прогресс и счастье человеческого рода как высшей цели природы (Кант), – как высшей мудрости человеческого духа (Гегель), постулированием разумности человеческого поведения, религиозным либо рационалистическим обоснованием морали – таковы основные достижения немецкой классики. Исторический оптимизм и высокая гуманность отвечали общественным чаяниям.

Шопенгауэр воодушевлялся романтиками и древнеиндийской мудростью, проявлял интерес к средневековым мистическим течениям, использовал учение Платона, но как

<sup>210</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 333.

<sup>211</sup> Там же. С. 333–334.

<sup>212</sup> Там же. С. 234.



философ, подобно его великим современникам, он вышел «из Канта», которого весьма ценил и которым он всю жизнь восхищался, ибо «Кант – великий дух, которому человечество обязано незабвенными истинами». Шопенгауэровские устремления также гуманистичны, но он пессимист. Его беспокоит проблема человеческого счастья, он хочет научить людей, как стать счастливыми, но видит неодолимые препятствия на этом пути. Он ценил трансцендентальную эстетику Канта, а именно априорные понятия пространства и времени; он исходил из различения Кантом феноменов (или явлений), т.е. предметов, как они являются нам благодаря воздействию на наши чувства, и ноуменов, т. е. вещей, как они существуют сами по себе. Он высоко ценил кантовское учение о продуктивном воображении, т. е. о творчестве, и положил его в основу своей эстетики. Более того, и в архитектонике своего труда он невольно следовал за Кантом<sup>213</sup>.

Взяв за исходные позиции многие идеи Канта, Шопенгауэр пошел иным, чем его учитель и старшие современники, путем. В методическом и методологическом плане ему чуждо стремление создать философскую систему, обнимающую всеобщность бытия и мышления. Не случайно он с презрением и неприязнью относился к системосозидающим корифеям немецкой классики Фихте, Шеллингу и Гегелю, называя их прославленными софистами послекантовского периода, которых нужно изгнать из царства философов за их шарлатанство. Он не принимал их исторический оптимизм, их апелляцию к Богу, к религии, абсолютному духу и абсолютной сущности. Шопенгауэр отрицал наличие в мире высшего трансцендентного начала и весьма восхищался кантовской критикой доказательств бытия Бога. И тем не менее он кое-что них заимствовал. В частности, основополагающее в его учении понятие воли в какой-то мере перекликается понятием у Фихте и Шеллинга<sup>214</sup>.

В учении Шопенгауэра, отмечает далее А.В. Гулыга, в мировоззренческом плане важное значение имеет тема страдания. Он – не просто пессимист, для него оптимизм является не только нелепым, но истинно безнравственным образом мыслей, как горькая насмешка над неизреченными страданиями человечества. Но Шопенгауэр все же – не абсолютный пессимист: в его учении человеку не закрыт путь если не к счастью, то покою и совершенству, и этот путь пролегает через моральное действие, через сострадание к красоте, к свободе как высшей ценности. В конце концов человек – существо, способное к выбору судьбы. Поэтому в его метафизике основополагающее значение имеет этика. Причем решающую роль он придает здесь специфическому пониманию природы деятельности, имеющей цель, которая в конечном счете ведет к гармонии человека с самим собой. Некоторые ученые видят в его учении даже этику счастья<sup>215</sup>.

Учение Шопенгауэра основано на его положении о чувственной природе человека и о воле как свойстве мира. Уже в своей диссертации о четверояком корне закона достаточного основания Шопенгауэр вводит понятие мотивации как волевого акта, который обусловлен тем или иным желанием, базирующимся на непосредственном внутреннем чувстве. Здесь покоится исток и путеводная нить всей его метафизики. Шопенгауэр допускал рассмотрение вещей только в сознании субъекта. Хотя, исходя из позиции субъекта, он отрицал материализм, это не мешало ему оперировать понятием материи как объективации воли, в конечном счете как эмпирической реальности, характеризующейся пространственно-временными и причинно-следственными отношениями, и признавать объективный характер законов природы. Тем самым он разделял натуралистический взгляд на мир. Но истинная философия должна быть идеалистической, считал Шопенгауэр, ибо только субъект – «носитель мира, общее, всегда предпосылаемое условие всего являющегося, всякого объекта...»: человек из самого себя должен познать являющуюся природу, а не себя из природы.

Поскольку Шопенгауэр с понятием материи сопрягал царствующую в мире волю, которая выражается и в известном смысле однородна с динамическими силами природы (он определял волю как «порыв», «натиск», «слепое влечение», «неосознанное стремление», свойственное всем предметам и явлениям внешнего мира), постольку вопрос о

<sup>213</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 235.

<sup>214</sup> Там же. С. 235–236.

<sup>215</sup> Там же. С. 336–337.

материализме Шопенгауэра приобретает права гражданства. В «Четверояком корне...», обратив внимание на мотивацию человеческих поступков и действий, увидев ее источником воление, в своем главном труде он передал это свойство всему миру, объявивши мир «микрокосмом», а волю – его основой и ядром. Затем человек, занявший в его системе свое место в порядке бытия, был определен Шопенгауэром носителем этого, общего всей природе бесосновного начала, как высшая его ступень, что в конце концов побудило его признать: микрокосм и макрокосм – одно и то же<sup>216</sup>.

В **учении Шопенгауэра** мир предстает прежде всего как «созерцание созерцающего», как «представление» – термин, который в чем-то аналогичен кантовскому понятию явления, но более радикально отграничен от ноумена, от вещи самой по себе. Мир представлений, по Шопенгауэру, существует лишь как собственное созерцание человека. Сущность вещей здесь человеку принципиально недоступна, ибо подлинное содержание мира сокрыто, как гласит индуистская притча, Майей, обманчивым покрывалом, застилающим глаза смертных, так что мир подобен сну, либо теням идеального мира, отраженным на стенах пещеры, о чем писал Платон.

Так как представление не может свидетельствовать о сущности бытия или о содержании вещей самих по себе, будучи ограниченным той частью действительности, которая дана человеку, постольку фундаментальным аспектом изучения этого мира, по мнению Шопенгауэра, служит способ, каким он нам является. Шопенгауэр приложил много усилий, чтобы показать, как возникает чувственное восприятие и формируется представление, в чем непосредственно (в отличие от кантовской позиции) участвует и рассудок: «Только рассудок завершает созерцание. Мир представлений как действительность существует только для рассудка и посредством рассудка»<sup>217</sup>.

Кант приписал разуму регулятивную функцию, относящуюся к поведению человека. По Шопенгауэру же, **функция разума** – образование понятий, производная от созерцательного познания, но более высокая, а потому и отличающаяся от него потенция сознания человека. Язык, планомерная деятельность и наука как знание не отдельных предметов и явлений, а познание их рода и класса – сфера разума. Таким образом, признавая завершающую роль рассудка в формировании представлений и значение добытого разумом понятийного знания для науки, в познании мира явлений Шопенгауэр остается рационалистом, хотя и признает большое значение интуиции и впечатлительности как субъективного коррелята для познания времени и пространства и непосредственного познания объекта.

В **учении о восприятии цвета** Шопенгауэр стремился объяснить не только зрительное ощущение, но и природу цвета из свойств и организации глаза, что служило предметом оживленной переписки с Гёте, который считал, что глаз подчиняется условиям, в которых дан предмет. В дальнейшем аналогичные Шопенгауэру идеи развивали известные естествоиспытатели-офтальмологи (Х. Дов, Г. Гельмгольц, У. Витсон). Шопенгауэр был на уровне современного ему естествознания. Не случайно современные исследователи находят в его концепции эмпирической базы философского знания не только параллели с естественнонаучным материализмом того времени, но и предвосхищение идей, которые представляют определенный интерес и сегодня<sup>218</sup>.

Хотя сущность мира и сокрыта покрывалом Майи, Шопенгауэр обсуждает проблемы структуры материи, содержание понятий пространства, времени, причинности. То понятие материи, с которым имеет дело сознание у Шопенгауэра, является формой действительности самой по себе, которую он называет волей. На протяжении всего своего творчества Шопенгауэр в какой-то мере сближался с натуралистическими тенденциями. Он был близок к современным ему учениям об отражении, к эволюционным теориям, к механистическому материализму.

И все же понятие воли не может получить последовательную материалистическую интерпретацию, поскольку Шопенгауэр не устал утверждать, что **воля** является вещью

<sup>216</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 337–338.

<sup>217</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 228–339; Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 532–546.

<sup>218</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 339–340.

самой по себе. Поэтому природа – только часть мира; существует, считает Шопенгауэр, иной мир, мир вещей самих по себе, где действует воля, способная стать объектом познания, но не открывающая до конца свою таинственность. Понятие воли является основой учения Шопенгауэра. Он понимает волю предельно широко, как воление, желание, реализующее себя в мотивах действия, и, в конце концов, как силу, принадлежащую всему сущему, начиная от образования кристаллов, действия магнитных полей, всемирного тяготения и кончая жизнью растений, животных и человека. В познании материи как формы объективации воли человек выделяет уровни ее существования, в которых обнаруживается самопротиворечивость воли<sup>219</sup>.

В волеии субъект сливается с объектом, так как именно воля объективирует субъекта, выступая ключом к познанию внутреннего существа всего мира. Она – зерно как единичного, так и целого. Проявляясь в каждой слепо действующей силе природы, она ярче всего выступает в спонтанных действиях человека. Мотив, которым человек руководствуется в поступках, не может служить мерилем свободы человека. В их основе чаще всего лежит неосознанное воление. Необходимо усилие, чтобы осознать и понять его.

По своей природе **воля**, подчеркивал Шопенгауэр, являясь вещью самой по себе, свободна от всяких форм представления: она одна, но не так, как один объект, она едина, но не так, как едино множество; она бесосновна, т. е. свободна и независима, и не подчиняется причинности. Воля действует слепо под влиянием раздражения в инстинкте и в художественном порыве, но также и в процессе познания. Человек, по Шопенгауэру, способен выйти за пределы мира представлений. Индивиду, являющемуся субъектом познания, дано слово разгадки сущности и содержания вещей, и «это слово именуется волей»<sup>220</sup>.

**Ступенями объективации воли** являются самые общие силы природы (неживая природа, растительный и животный мир), высшая ступень отдана человеку, причем особое значение придается развитой индивидуальности человека. Таким образом, идеи парадоксальным образом предстают и как простое именование для ступеней воли, которые и есть «виды и первоначальные формы и свойства всех природных тел», лишённые множества и изменемости, и которые пребывают «вне познавательной сферы субъекта как такового».

Они могут стать объектом познания только «при устранении индивидуальности в познающем субъекте». В конечном итоге, **человек** есть тот центр, в котором наиболее полно соединяется мир представлений и мир воли. Поэтому особенности индивидуального характера человека Шопенгауэр рассматривает как «идеи, которые представляют собой непосредственную и адекватную объектность вещи в себе, воли»<sup>221</sup>.

Но возможно ли устранение индивидуальности в познающем субъекте? Каковы пути выхода за пределы мира представлений, к миру воли, вещей самих по себе? Это – чувственный опыт, непосредственное интуитивное постижение мира идей. Только этот путь приподнимает покрывало Майи над сутью бытия, сохраняя, однако, легкий покров тайны. В интуитивном постижении сущности мира усматривают иррационализм Шопенгауэра. Но он видел свою задачу в том, чтобы «довести сущность мира, которая... как чувство понятна каждому, до отчетливого, абстрактного понятия разума». Здесь, следовательно, речь идет о рационализации стихийного, внеразумного начала мира и человека. Не случайно, Томас Манн назвал Шопенгауэра самым рациональным из иррациональных мыслителей.

Способность полной отвлеченности Шопенгауэр сравнивает со сном, с грезой, утверждает, что творец не может дать отчет в своих действиях: «он творит,.. только исходя из чувства и бессознательно, скорее инстинктивно». В процессе творчества большое значение имеет фантазия, которую даже отождествляют с гениальностью. Шопенгауэр возражает против такого отождествления: творец не строит воздушных замков. И тем не менее фантазия расширяет горизонт творца за пределы его личного опыта и дает ему возможность конструировать из того немногого, что вошло в его действительное восприятие, все остальное и таким образом следить за чередованием едва ли не всех картин жизни. Благодаря фантазии гений видит в вещах не то, что природа действительно создала, а то, что

<sup>219</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 340.

<sup>220</sup> Там же. С. 340.

<sup>221</sup> Там же. С. 342.

она стремилась создать. Фантазия расширяет кругозор гения, выводит его за пределы объектов, предстоящих ему как личности.

Очень важно, что Шопенгауэр обратил особое внимание на бессознательные компоненты творчества. Он не был первым, кто указал на **значение бессознательного**. Еще Лейбниц писал о смутных ощущениях. Кант – о темных представлениях, не контролируемых сознанием. Фихте и Шеллинг использовали это понятие. Но Шопенгауэр был одним из первых мыслителей Нового времени, кто так четко указал на бессознательное и так подробно осветил его значение в творческом процессе. На этом основании его по праву считают даже предшественником З. Фрейда, который, как известно, показал конкретно значение бессознательного, в его содержании выделяя в первую очередь половое влечение, а культурный ареал человека рассматривая как сублимацию этого последнего.

Шопенгауэр не чурался **вопросов пола**. Но он увидел «разделение труда» в человеческом теле: «Человек представляет собой одновременно неистовый и мрачный порыв воления (выраженный полюсом гениталий как своим фокусом) и вечный, свободный светлый субъект чистого познания (выраженный полюсом мозга)»<sup>222</sup>.

Важный момент связан с **различением эстетического и научного познания**. Шопенгауэр считал прерогативой эстетического познания идеи вещи, а научного – познание понятия о вещах. Шопенгауэр как бы устанавливает ступени познания. Понятие приближается по своим функциям к формальной логике; особенностями же эстетической рациональности является ее охват предмета целостно, образно, недискурсивно. Эту форму познания Шопенгауэр ценит особо. Она имеет значение в поисках научной истины. Она свойственна не только произведениям искусства и творениям гения, но и восприятию этих произведений воодушевленными людьми.

**Красота**, по Шопенгауэру, есть универсальный предикат вещей, усиливающий возможность их созерцания. Речь идет о субъективации прекрасного; без отношения к субъекту, без чистого созерцания вещи не могут называться прекрасными. Иными словами, высшее выражение красоты – в созерцании истины. Такое понимание отличается от традиционных метафизических представлений восходящим к Канту своего рода «коперниканским поворотом», т. е. включением субъекта в процесс эстетического познания. Такой подход важен не только для критики сциентистского разума, но и для понимания содержания и смысла восприятия искусства. Прямая и косвенная критика применительно к науке звучит здесь гораздо сильнее, чем у кого-либо иного.

Современную западную эстетику **учение Шопенгауэра о красоте** одновременно привлекает и отталкивает. Отталкивает потому, что западная эстетическая мысль, находясь в плену сциентистских и релятивистских предрассудков, долгие годы пытается распрощаться с понятием прекрасного как абсолюта; более того, ныне и у нас в стране утверждается, что красота – это артефакт или некое нововведение, а искусство больше не прекрасно. Но красоту, которая, несмотря ни на что, продолжает пребывать в этом мире (и в современном искусстве), нельзя игнорировать, а потому оригинальные идеи Шопенгауэра неодолимо влекут к себе внимание современных теоретиков, в том числе и сторонников постмодернизма<sup>223</sup>.

**Этика** – сердце философии Шопенгауэра – неразрывно связана с его метафизикой. Шопенгауэр был первым философом-моралистом, поставившим столь остро и столь современно одну из труднейших проблем философии Нового времени – проблему свободы воли. Положение Шопенгауэра о господстве универсальной мировой воли, реализующейся в конкретной эмпирической деятельности, вытекающей не из сознательных решений, а из дорефлексивного хотения, но не сводимой к элементарной причинности, казалось бы, не оставляет места для свободы. Здесь очевидное противоречие, подчеркивает Шопенгауэр.

**Воля к жизни** скверно влияет на поведение человека. Содержание его характера врождено человеку и принадлежит миру вещей самих по себе, к неподвластной явлению-представлению безосновной воле, но внешне все человеческие акты имеют эмпирическую природу. Иными словами, эмпирический характер человека в существенных жизненных

<sup>222</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 343.

<sup>223</sup> Там же. С. 345–346.

обстоятельствах представляет собой отражение характера в мире вещей самих по себе. В этом утверждении прослеживается мысль Канта о человеке как представителе двух миров – феноменального и интеллигибельного. Но, с другой стороны, не без оснований можно допустить, что идея о врожденном характере перекликается с протестантским догматом о предрешении.

Врожденность характера влечет за собой эгоизм, который служит источником всех поступков, коренится в индивидуальных свойствах отдельной личности. Речь идет не только об эгоизме, связанном с собственным благом, но и о злобном эгоизме, который хочет чужого горя, когда иной человек был бы в состоянии убить другого только для того, чтобы его жиром смазать себе сапоги. Эгоизм, достигший величайшей степени, и обусловленная им борьба в человечестве выступают самым ужасным образом «в жизни знаменитых тиранов и злодеев в опустошительных войнах»<sup>224</sup>.

Но сокрытое в мотиве и действии воли более глубокое, чем непосредственно данное бытие, дает возможность человеку обнаружить масштаб, превосходящий его личный индивидуализм и рабское служение воле. Воля, хотя и ведет себя, как всадник, прищипывающий коня, способствует выработке того настроения духа, которое может привести к истинной свободе и даже к святости. Воля Шопенгауэра выступает, с одной стороны, как источник беспредельного эгоизма человека, а с другой, – в качестве изначальной свободы: когда она свободно сама себя отменяет, она является фундаментом моральной деятельности. Эта свобода отрицания воли к жизни по своему содержанию имеет важное значение: в точке отрицания раскрывается и соединительная грань великой противоположности – свободы и необходимости.

Но, как правило, от взора, погруженного в познание, которое следует принципу индивидуации, т.е. собственному Я, сокрыто вечное правосудие. Человек не может понять, что его стремление к счастью или его благополучная жизнь среди страданий бесчисленных других – не более чем «сон нищего, в котором он видит себя королем». Он должен проснуться и понять, что лишь мимолетная греза освободила его от страданий. Как возможно подобное пробуждение?

Шопенгауэр вводит и в этику **понятие** «чистого, свободного от воли познания как единственно чистого счастья»<sup>225</sup>, которое имеет здесь значение не столько для познания сущности мира, сколько для анализа человеческого поведения в конечном счете, для осознания смысла человеческой жизни. Исследователи творчества мыслителя обычно не обращают внимания на это положение (оно высказано как бы походя, вскользь, в контексте иной мысли, позже мыслитель будет к нему возвращаться), обнаруживающее связь его этики с эстетикой. Поэтому, как правило, его этика рассматривается рядоположенно с эстетикой и независимо от нее<sup>226</sup>.

Шопенгауэр подчеркивает, пишет далее **А.В. Гулыга**, что только возвышение над рассудочным познанием, следующим закону достаточного основания и привязанным к отдельным вещам, только это возвышенное познание, которое способно постичь прекрасное и истинное, может понять и истинную сущность добродетели. Тогда станет ясно, что злоба и зло поражают одно и то же существо, что различие между тем, кто причиняет страдание, и тем, кто вынужден его переносить, только феноменально и не касается живущей в них обоих воли. «Мучитель и мученик – одно». Первый заблуждается, что не причастен к муке, второй – полагая, что не причастен к вине, но они заблуждаются не до конца: их все же не покидает смутное чувство о вечном правосудии, выражаемом в единстве и тождестве воли во всех ее проявлениях. Чтобы это чувство стало явным, нужно отказаться от собственного индивидуализма и ближних интересов, понять другого как самого себя. Тогда не потребуются возмездие, о чем свидетельствует «христианская этика, запрещающая воздаяние злом за зло и предоставляющая действовать вечному правосудию»<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 346–347.

<sup>225</sup> Там же. С. 347.

<sup>226</sup> Там же. С. 348.

<sup>227</sup> Там же. С. 348–349.

В отличие от других существ, человек благодаря не только эмпирическому, но и номинальному характеру, придающему направленность и даже самоотрицание воле и обеспечивающему высокий уровень познания и самопознания, высшим выражением которого является искусство, может быть свободным. Но его физический путь на земле – всегда только линия, а не площадь: желая приобрести одно, мы должны бесчисленное другое оставлять направо и налево, отказываясь от него.

**Неукротимый эгоизм**, влекущий человека к счастью, имеет отрицательный характер, как и само это мнимое счастье, поскольку его предпосылками являются нужда, недостатки, страдание. Именно эти последние первичны, неудовлетворенность непреодолима, как неутолимая жажда, а наслаждение и счастье мимолетны. Чем сильнее воля, тем сильнее страдание. Сама человеческая жизнь неспособна к истинному счастью. Судьба человека – лишения, горе, мука и смерть. Уход от страдания возможен лишь через отрицание воли к жизни, через «квие-тив», как выражается Шопенгауэр, воли. Только здесь человек делает свободный выбор, здесь коренится его свобода и его истинное, хотя и скоротечное, счастье. Счастье для Шопенгауэра – не познанная необходимость, не разумный эгоизм, а спонтанное восприятие идей, отменяющих самую волю. Только в этом случае идея, или вещь сама по себе, проступающая и в представлении, делает человека свободным и на какое-то время счастливым<sup>228</sup>.

**Жизнь человека – история его страданий**, она, «если рассматривать ее в целом и в общих чертах... в сущности, всегда трагедия; но если обозреть ее во всех единичных событиях, она носит характер комедии». Выделяя три крайности человеческой жизни – могучее хотение, чистое познание (особенно в деятельности гения), величайшую летаргию воли (с пустыми стремлениями и оцепеняющей скукой), а также четыре возраста жизни, подобные часовым механизмам, которые заводятся и идут, не зная зачем, Шопенгауэр утверждает, что только моральное действие, взывающее «к вечному правосудию, господствующему во Вселенной», не подвергается случайностям и ошибкам: каждое существо несет в себе ответственность за бытие и качество этого мира. Сам мир есть вечное правосудие – вывод философа.

Как осуществляется эта ответственность? В **этике сострадания**, гласит ответ, когда причинивший другому боль в свою очередь претерпевает ту же меру боли. Ведь перед лицом вечного правосудия мучитель и мучимый – одно. Поэтому Шопенгауэр отвергает понятие абсолютного добра как противоречивое, как постоянно временное, оставляя в качестве его признака самоуничтожение и самоотрицание воли. Это состояние возникает из непосредственного интуитивного знания, которое нельзя отрефлексировать и даже сообщать; оно находит единственное адекватное выражение в поступках, в деяниях, в жизненном поприще человека. Этика сострадания – это познание чужого страдания, понятого непосредственно из собственного и к нему приравненного, когда каждый при соприкосновении с другим существом способен сказать себе: «Это ты!»<sup>229</sup>

**Этика сострадания** требует соблюдения моральной границы между справедливостью и несправедливостью, правом и неправотой; добро и человеколюбие Шопенгауэр противопоставляет злу и злобе. Выражение этики сострадания Шопенгауэр видит также в чистой несвоекорыстной любви к другим. Только для того, кто творит дела любви, покров Майи становится прозрачным. И наконец, высший предел самоотречения в этике сострадания выражается в аскетизме, полностью отвращающемся от воли к жизни (это обуздание пола как наиболее мощного зова к жизни; бедность; умерщвление плоти, отказ от любого хотения). Шопенгауэр апеллирует в этой связи к буддийским мифологии и культам, усматривая в нирване- высший уровень совершенства.

Ныне беспокойство за судьбы человечества в условиях губительного научно-технического прогресса заставляет ученых обращаться к этике Шопенгауэра. Его философия рассматривается как предвосхищение крушения веры в прогресс и в идеологию роста. В условиях жутких страданий, нарастающей угрозы для самого существования человечества этика спокойствия представляется выходом к достойному существованию.

<sup>228</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 349.

<sup>229</sup> Там же. С. 350.

**Пессимизм Шопенгауэра** считается главным недостатком его философии. И в самом деле, последние слова его главного труда можно принять за абсолютный пессимизм: то, «что остается после полного устранения воли для всех тех, кто еще преисполнен ею, – в самом деле ничто. Но и наоборот: для тех, чья воля обратилась и пришла к отрицанию себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями – ничто». Не следует, однако, буквально относиться к этому утверждению: Шопенгауэр отвергает посторонний, сиюминутный пошлый мир страдания и скорби и ищет непростой путь к высокой духовности человека, руководящей его поступками<sup>230</sup>.

Шопенгауэра упрекают также в пассивности. Он действительно был чужд мысли о революционном активизме в преобразовании мира и человека, но он неоднократно в резко критическом плане обращался к теории и практике государства и права. Однако общество в его представлении внеисторично, это «человеческое общество» вообще, отличное от естественного состояния. Да и существует оно лишь благодаря антагонизму ненависти и страха. В его антропологии нет места человеку как общественному существу. Он отмечал отчужденность человека от собственной самости (люди носят маски врача, адвоката и т. п.) и прозревал грядущее массовое общество – «толпу людей». Тем громче и значительнее звучит в его философии этическое начало социальных проблем. Он не игнорирует плачевное положение трудящихся, несправедливое общественное и имущественное неравенство, нищету, эксплуатацию детей и т. д.

Но даже если удастся усовершенствовать общественные дела, люди, считает Шопенгауэр, будут воевать, страдать и причинять страдания другим. Метафизический пессимизм Шопенгауэра предполагает обостренный социально-критический взгляд, хотя он и сосредоточен на всеобщем метафизическом характере страдания в мире. Поэтому тезис Шопенгауэра об обуздании слепой воли к жизни, выражающейся в эгоизме, не мог осуществиться без духовных усилий и, следовательно, требовал от индивида социальной по своему содержанию активности. Его призыв к практическому преодолению солипсизма и эгоизма на почве сострадания к людям имеет в этой связи особый смысл.

Шопенгауэр справедливо указывал на близость своего учения **христианству**, этика которого ведет не только к высшим ступеням человеколюбия, но и к самоотречению. Однако он пессимистически трактовал христианское вероучение, а учение церкви о благодати и возрождении дополняет мистическими учениями<sup>231</sup>.

**Ценность этики Шопенгауэра** – в его моральной проповеди. Собственно, устами Шопенгауэра с нами говорит житейская мудрость, о чем красноречиво свидетельствует его небольшой труд «Афоризмы житейской мудрости» (1851). Это – не собрание разрозненных идей и афоризмов. Шопенгауэр дает здесь картину своей практической философии во всей ее конкретности и полноте, обращенную к опыту простого человека. Весьма характерна основная задача этой работы – выявить смысл житейской мудрости как искусства, прожить жизнь по возможности счастливо и легко. Рассматривая основные категории, выражающие различия в судьбах людей, Шопенгауэр задается вопросом, что такое человек, что человек имеет, что представляет он собой во мнении других. Особое значение он придает духовным потребностям человека к самому себе и к другим, к мировым событиям и к собственной судьбе. Он раскрывает также характер отношений, которые складываются в детстве, юности, зрелости и старости, к миру как представлению и как воле, к выработке характера поведения и идеала. В конце концов, в этой работе Шопенгауэр совершенно сознательно идет на компромисс, стремясь найти именно в эмпирическом мире, т. е. в мире представлений, в общественной среде предпосылки и условия для достойной жизни.

**Шопенгауэр** писал: «...бывают заслуги без славы и слава без заслуг». Жизнь обошла его славой. «Мое время и я не соответствуют друг другу – это ясно», – заключал он. Но его философия после поражения революции 1848 г., когда на первый план вышла задача объединения Германии, когда бурными темпами развивалась промышленность, рушились прежние социальные устои и сословные феодальные общности, превращавшие их членов,

<sup>230</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 350–351.

<sup>231</sup> Там же. С. 351–352.

по выражению Шопенгауэра, в «толпу людей» – одиноких людей, анонимных одиночек массового общества, когда быстро развивалось естественнонаучное знание, позиции религии были поколеблены, а в философии господствовали вульгарные концепции и укреплялись позиции позитивизма, философия Шопенгауэра получала все большее признание, и в конце XIX в. он стал самым читаемым в мире философом<sup>232</sup>.

В **учении Шопенгауэра** утрачены существенные достижения немецкой классики. Он чужд диалектики, хотя в явлениях объективации воли видит постоянное внутреннее боре-ние, непримиримую борьбу, раздвоение воли с самой собой. Он принципиально антиистори-чен: мировая воля неизменна и ее власть над миром и человеком (не говоря об обществе) не знает перемен. Шопенгауэр, предлагающий человеку средство защиты от страданий в здеш-нем мире, не разделяет мысль Канта о том аспекте ноуменального характера человека, когда тот способен свободно избирать путь не только к добродетели, но и к счастью человеческого рода. Он отвергает и кантовский категорический императив, повелевающий ноуменальному началу в человеке свободно следовать долгу. Вечный порыв человека превзойти самого себя, выйти за пределы феноменального мира в стремлениях к идеалам добра, красоты и любви, имеющих самодовлеющее значение, Шопенгауэр игнорирует. Настаивая на природном эго-изме и врожденном характере, он ограничивает возможности человека обрести свободу, воз-высившись над феноменальными условиями существования. Этика Шопенгауэра суще-ственно уступает в этом отношении практической философии Канта<sup>233</sup>.

Но Шопенгауэр предложил **системное учение**, обращенное к целостному понима-нию мира, человека и его поведения. В этом учении едины человек и природа. Основой этого единства является воля, поднятая на онтологический уровень. Существование и по-ведение человека в зримом мире имеют натуралистический характер. Материализм Шо-пенгауэра, основанный на богатом эмпирическом материале его времени, благодаря ис-ключительной интуиции, обогатил потомков рядом замечательных догадок, далеко выхо-дящих за рамки его эпохи. Хотя зависимая от протестантизма его этика ограничивает уче-ние о сострадании и теорию деятельности феноменальным миром, в то же время в эпоху десакрализации веры и культа прагматизма она апеллирует к всеобщим нормам морали, она обращена «к человечеству» и предлагает индивиду путь если не к полному спасению, то, по крайней мере, к утешению и успокоению, к единению с природой. Пессимизм Шо-пенгауэра не абсолютен, это своего рода героический пессимизм, предвосхитивший ду-ховные искания иного времени – начавшейся в конце XIX в. эпохи кризисного сознания и духовного упадка. В этом смысле Шопенгауэр обозначил действительный конец немецкой классической философии<sup>234</sup>.

В конце 60 – в 70-е годы XIX века **учение Шопенгауэра** придало мощный импульс переменам в интеллектуальной жизни Германии. Рихард Вагнер изменил Фейербаху и стал горячим приверженцем философии Шопенгауэра. Многие писатели нового поколе-ния (Т. Фонтане, В. Раабе и др.) находились под его влиянием. Эдуард Гартман вслед за Шопенгауэром разрабатывает последовательную пессимистическую концепцию, в кото-рой сущее, образуемое единством воли и идеи, выступает в сознании как орудие бессозна-тельной мировой воли, препятствующей как земному, так и потустороннему счастью, не говоря о недостижимости счастья человеческого рода в результате социального про-гресса. Наиболее известным восприимчиком философии Шопенгауэра стал **Фридрих Ницше** (1844–1900)<sup>235</sup>.

Шопенгауэр (1788– 1860), пишет **Б. Рассел**, во многих отношениях занимает особое место среди философов. Он пессимист, тогда как почти все другие в каком-то отношении оптимисты. Он не полностью академичен, как Кант или Гегель, но и не полностью отрешился от академических традиций. Он отрицает христианство, предпочитая ему религии Индии: индуизм и буддизм. Он человек большой культуры и почти так же интересуется

<sup>232</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 352–353.

<sup>233</sup> Там же. С. 353.

<sup>234</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 354; Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века: учебное пособие. М., 1973. С. 532–549.

<sup>235</sup> См.: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 354–358.



искусством, как и этикой. Он необычно свободен от национализма и столь же хорошо знаком с английскими писателями, как и с писателями своей страны. В поисках философии, которой можно было бы верить, он всегда обращался к профессиональным философам меньше, чем к деятелям искусства и литературы. Он начал придавать особое значение воле, что характерно для многих философов XIX–XX веков. Но для него воля, хотя и является метафизически основным принципом, с точки зрения этики – зло; такой контраст возможен только у пессимиста. Он признает три источника своей философии: Канта, Платона и Упанишады, однако я не думаю, чтобы он был так многим обязан Платону, как он сам считает. Его мировоззрение по своему темпераменту имеет сходство с мировоззрением эллинистической эпохи. Усталое и болезненное, оно ценит мир больше, чем победу, квиетизм – больше, чем попытки реформ, которые Шопенгауэр считал неизбежно тщетными.

Его родители принадлежали к видным торговым семействам города Данцига, где он и родился. Отец его был вольтерьянцем и считал Англию страной свободы и разума. Как и большинство видных граждан Данцига, отец ненавидел Пруссию за покушения на независимость вольного города и был так возмущен тем, что Данциг в 1793 году был присоединен к Пруссии, что уехал в Гамбург, понеся при этом значительный убыток. С 1793 по 1797 год Шопенгауэр жил с отцом в Гамбурге, а затем 2 года провел в Париже, после чего отец с удовольствием обнаружил, что мальчик почти забыл немецкий язык. В 1803 году Шопенгауэра поместили в пансион в Англии, где он возненавидел ханжество и лицемерие. Спустя 2 года, чтобы порадовать отца, он сделался клерком в гамбургском торговом доме, но чувствовал отвращение к деловой карьере и страстно стремился к литературной и академической деятельности. Такая возможность представилась со смертью отца, вероятно, покончившего жизнь самоубийством; мать Шопенгауэра очень хотела, чтобы сын забросил коммерцию и поступил в университет. Можно было бы думать, что из-за этого Шопенгауэр любил мать больше, чем отца, однако дело обстояло как раз наоборот: он не любил мать, а об отце навсегда сохранил добрую память<sup>236</sup>.

Его мать была женщина с литературными устремлениями. За две недели до битвы при Йене она поселилась в Веймаре, где содержала литературный салон, писала книги и наслаждалась дружбой с людьми культуры. Она не питала большой привязанности к сыну, зато быстро подмечала его провинности. Она предостерегала его от напыщенности и ложного пафоса; ему досаждали ее флирты.

Достигнув совершеннолетия, он унаследовал скромное состояние, и после этого они с матерью стали постепенно находить друг друга все более несносными. Нет сомнения, что его низкое мнение о женщинах объясняется, по крайней мере отчасти, ссорами с матерью.

Уже в Гамбурге он попал под влияние романтиков, особенно Тика, Новалиса и Гофмана, у которого научился восхищаться Грецией и неприязненно думать о древнееврейских элементах в христианстве. Под влиянием другого романтика, Фридриха Шлегеля, он стал преклоняться перед индийской философией. В Геттингенском университете, куда он поступил в 1809 году, достигнув совершеннолетия, его научили восхищаться Кантом. Через два года он переехал в Берлин, где в основном занимался наукой; он слушал лекции Фихте, но презирал его. Среди всеобщего возбуждения освободительной войны он оставался безучастным. В 1819 году Шопенгауэр стал приват-доцентом в Берлине и был столь самонадеян, что назначил свои лекции на один час с лекциями Гегеля. Однако, не сумев переманить слушателей Гегеля, он вскоре бросил читать лекции. В конце концов он поселился во Франкфурте и зажил жизнью старого холостяка. У него был пудель по имени Атма (Мировая душа), два часа в день Шопенгауэр гулял, курил длинную трубку, читал лондонскую газету «Таймс» и нанимал корреспондентов выискивать доказательства его славы. Он был настроен антидемократически, ненавидел революцию 1848 года, верил в спиритизм и магию; в его кабинете стояли бюст Канта и бронзовый Будда. Шопенгауэр пытался копировать образ жизни Канта во всем, за исключением раннего вставания<sup>237</sup>.

<sup>236</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 687.

<sup>237</sup> Там же. С. 687–688.

Его основная работа «Мир как воля и представление» была опубликована в конце 1818 года. Шопенгауэр придавал ей большое значение и даже зашел так далеко, что утверждал, будто некоторые параграфы книги продиктованы ему Святым Духом. К его огромному разочарованию, книга успеха не имела. В 1844 году он убедил издателя опубликовать второе издание, но признание, которого он так жаждал, пришло к нему много позднее.

Шопенгауэровская система – это адаптация системы Канта. Однако Шопенгауэр подчеркивал в «Критике» совсем не те стороны, что Фихте или Гегель. Они отказывались от «вещи в себе» и, таким образом, основным метафизическим принципом делали познание. Шопенгауэр сохранил «вещь в себе», но отождествил ее с волей. Он считал, что то, что представляется в восприятии как мое тело, есть на самом деле моя воля. Подобный взгляд в большей мере, вопреки желанию основной массы кантианцев признать это, является развитием философии Канта. Кант утверждал, что изучение морального закона может вывести нас за рамки явления и дать нам познание, которого чувственное восприятие дать не сможет. Он также утверждал, что моральный закон касается в основном воли. Различие между хорошим и плохим человеком для Канта – это различие в мире «вещей в себе», а также разница в волевых актах. Отсюда следует, что, по Канту, волевые акты должны принадлежать к реальному миру, а не к миру явлений. Явление, соответствующее волевому акту, – это телесное движение. Вот почему, согласно Шопенгауэру, тело есть видимость, реальностью которого является воля.

Но воля, которая находится за явлением, не может состоять из некоторого числа различных волевых актов. И пространство, и время, по Канту (и в этом Шопенгауэр соглашается с ним), принадлежат только к явлениям; вещь в себе не существует в пространстве или во времени. Поэтому моя воля, в том смысле, в котором она реальна, не может иметь начало и конец и состоять из различных волевых актов, так как именно пространство и время суть источники множественности – это «принцип индивидуации», используя схоластическую фразу, которую предпочитал Шопенгауэр. Моя воля поэтому единственна и безвременна. Нет, даже более того, ее надо отождествлять с волей всей Вселенной; моя «отдельность» – это иллюзия, являющаяся продуктом моего субъективного аппарата пространственно-временного восприятия. То, что реально, – это одна громадная воля, проявляющаяся во всем течении Вселенной, в равной степени в одушевленной и неодушевленной природе.

Можно было бы ожидать, что Шопенгауэр отождествляет эту космическую волю с Богом и проповедует пантеистическую доктрину, не отличающуюся от учения Спинозы, где добродетель состоит в том, чтобы подчиняться Божественной воле. Но тут пессимизм Шопенгауэра приходит к другому развитию. Космическая воля зла; воля вообще зла и в любом случае является источником всех наших бесконечных страданий. Страдание – существенная часть всей жизни, и оно возрастает при каждом увеличении познания. У воли нет фиксированного конца, который, будучи достигнут, принес бы удовлетворение. Хотя смерть в конце концов все равно победит, мы преследуем наши безуспешные цели, «так стараемся выдуть мыльный пузырь как можно больше, хотя отлично знаем, что он лопнет». Такой вещи, как счастье, не существует, потому что неосуществленное желание причиняет боль, а достижение приносит лишь пресыщение. Инстинкт понуждает людей производить потомство, что вызывает к жизни новые возможности для страдания и смерти; вот почему с половым актом связан стыд. Самоубийство бесполезно; учение о переселении душ, даже если оно и не является истинным буквально, все же выражает истину в форме мифа<sup>238</sup>.

Учение его неискренне, если судить о нем по жизни самого Шопенгауэра. Обычно он плотно обедал в хорошем ресторане, имел много тривиальных любовных интрижек – чувственных, но не страстных, и был на редкость сварливым и необычайно скупым человеком. Однажды ему мешала пожилая швея, которая болтала с подружкой возле дверей его квартиры, тогда он спустил ее с лестницы, нанеся ей увечье на всю жизнь. Решением суда он был принужден платить ей пожизненно 15 талеров каждый квартал. Когда через 20 лет она, наконец, умерла, он записал в книге расходов: «Obit anus, abit onus» («Старуха умирает, бремя спадает»). В его жизни трудно найти что-нибудь такое, что говорило бы о его

<sup>238</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 688–689.

добродетели, кроме любви к животным: он выступал даже против вивисекции, проводимой в интересах науки. Во всех остальных отношениях он был полным эгоистом. Трудно поверить, что человек, столь глубоко убежденный в добродетельности аскетизма и смирения, никогда не делал никаких попыток провести практически в жизнь свои убеждения.

С точки зрения исторической у Шопенгауэра важны два момента: его пессимизм и учение о том, что воля выше познания. Его пессимизм дал возможность людям пристраститься к философии, не убеждая себя в том, что все зло может быть оправдано. В этом отношении, как противоядие, этот его пессимизм был полезным. С научной точки зрения оптимизм и пессимизм в равной мере вызывают возражения: оптимизм принимает или пытается доказать, что Вселенная существует, чтобы доставлять нам удовольствие, а пессимизм – что Вселенная существует, чтобы причинять нам неприятности. Научно нет никаких доказательств правильности ни того, ни другого взгляда. Вера в пессимизм или оптимизм – это вопрос темперамента, а не разума, однако среди западных философов более распространен оптимистический темперамент. Поэтому полезен и представитель противоположной партии, так как он выдвигает соображения, которых иначе не заметили бы.

Более важным, чем пессимизм, являлось учение о первичности воли. Ясно, что это учение не вытекает с необходимостью из пессимизма (не имеет необходимой логической связи с пессимизмом), и те, кто придерживался этого взгляда после Шопенгауэра, часто находили в нем основание для оптимизма. В той или иной форме учение о первичности воли поддерживают многие философы Нового и новейшего времени, в особенности Ницше, Бергсон, Джеймс, Дьюи. Более того, оно приобрело популярность и за пределами круга профессиональных философов. И пропорционально тому, как увеличивалось значение воли, уменьшалось значение познания. Я думаю, что это самая специфическая перемена, произошедшая в настроении философов в нашем веке. Она была подготовлена Руссо и Кантом, но впервые в чистом виде была провозглашена Шопенгауэром. Поэтому несмотря на непоследовательность и некоторую поверхностность, его философия играет значительную роль как ступень в историческом развитии<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 691–692; Hirschberger J. Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Freiburg in Breisgau, 1980. S. 555–567.

## ТЕМА 10. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ (ДО СЕРЕДИНЫ XIX В.). ИТоговый обзор, учебные вопросы и задания, тесты и таблицы

### Учебные вопросы:

1. Развитие психологических идей в Новое время.
2. Развитие ассоциативной психологии в XVIII–XIX вв.
3. Контрольные вопросы и задания.
4. Тесты и таблицы.

**1.** К XVII веку приоритет в разработке психологических проблем переходит от Италии, уже утратившей свою экономическую мощь, к Англии и Франции, где развитие капитализма пошло несравненно более быстрыми темпами. Необходимость научного обеспечения развития производства (создание механизмов, техники), возведения городов (инженерные сооружения, коммуникации), географического освоения пространства (наземный и водный транспорт, навигационные приборы и т.д.) и покорения природы (полезные ископаемые, использование естественных ресурсов) требовала эмпирического изучения вещей «как они есть», а не как они описаны в авторитетных текстах. На пороге нового развития науки закономерно встал вопрос о методах и средствах развития светской науки. Выделились следующие направления (намеченные еще в античности):

- **Материализм**, утверждающий вещественную природу психики и её подчинение законам природы (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Т. Гоббс, Дж. Локк и др.).

- **Идеализм**, утверждающий духовное начало всего материального, независимость психики от телесной природы.

В вопросе о соотношении органов чувств и разума в познании наметились два основных направления:

- Приоритет чувственного опыта утверждался в направлениях **сенсуализм** (органы чувств)/**эмпиризм** (проверка данных органов чувств опытным путем) (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк).

- Интеллектуальное происхождение знаний отстаивал **рационализм** (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц).

На основании разных источников происхождения знаний, выделились методы познания:

- **Индукция** – анализ фактов в направлении от частного к общему (характерно в рамках сенсуализма/эмпиризма).

- **Дедукция** – анализ фактов в направлении от общего к частному (характерно для рационалистов).

Новый этап в развитии науки Нового времени открывает английский ученый-эмпирист **Френсис Бэкон** (1561–1626). Определив целью новой науки покорение природы и усовершенствование человека (вместо обоснования религиозных догматов), Ф. Бэкон разработал программу перестройки всей системы научного знания, названную «Новый органон». Таким органоном, или средством получения объективного научного знания, Ф. Бэкон провозглашает эксперимент и индуктивную логику (т.е. логику, восходящую от частного к общему), применение которых позволит исключить ошибки познания, названных идолами, связанные с несовершенством психической организации человека и его некритичным усвоением догм. Этой части методологии Ф. Бэкон посвятил труд «Учение об идолах»<sup>1</sup>.

Ближайший последователь Ф. Бэкона – **Томас Гоббс** (1588–1679), развивая механо-детерминистские идеи, описывал человеческое тело как механизм, работающий от внешних материальных воздействий, которые (как тень) отражаются в виде **ощущений** в органах чувств; затем, как еще более слабая тень отражаются в виде **представлений**,

<sup>1</sup> См.: Леоненко Н.О. История психологии: учебное пособие. Екатеринбург, 2013. С. 30.

которые сцепляются ассоциациями в цепочку мыслей, что уже является **мышлением**. Таким образом, все психические явления Т. Гоббс рассматривает как механическое отражение физических процессов, лишённое собственных функций и лишь сопутствующее материальным процессам. Впоследствии, такое объяснение соотношения физических и психических процессов получило в науке название эпифеноменализма. Ассоциативный механизм сцепления психических элементов, описанный Т. Гоббсом, стал предпосылкой становления ассоциативной психологии – первой научной психологической школы, в русле которой были заложены теоретические основы экспериментальной психологии.

В рамках другого научного направления Нового времени – рационализма – психологические идеи развивал французский ученый-универсал **Рене Декарт** (1596–1650). Р. Декарт (с лат. – Картезий) является автором выдающихся открытий в математике, астрономии, физике, биологии и других науках (вся система его идей – картезианство).

Опираясь на принцип экономии мышления (У. Оккам), Р. Декарт исключает категорию «душа» из научных рассуждений как атрибут богословия и ограничивает ее только тем, что человек ясно осознает в данный момент (мысли, чувства, желания, сомнения). Так, в научном творчестве Р. Декарта, психология обретает новый предмет изучения – **сознание**, понимаемое как прямое и непосредственное знание субъекта о том, что происходит в нем самом, когда он мыслит. Все остальное, утверждал Р. Декарт, дано опосредованно через это переживание, поэтому должно подвергаться сомнению. Это убеждение философ зафиксировал в знаменитом методе универсального сомнения, призывающем усомниться во всем, кроме самого сомнения, которое является актом мышления и единственным несомненным доказательством существования Я. Таким образом, в основе объективного познания лежит разум (рационализм), включающий в себя три вида идей (знаний): 1) порожденные чувственным опытом; 2) приобретенные в общественном опыте; 3) врожденные, которые сойдутся в разуме априори и открывают ясную истину без опоры на органы чувств. Врожденное знание Р. Декарт назвал рациональной интуицией (математические понятия, пространственные и временные характеристики объектов, всеобщие законы).

Ограничив понятие психического сознанием, Р. Декарт первым в истории психологии выделил критерий отличия психического от физиологического – осознанность, разделив, тем самым, душу и тело как две независимые инстанции. И если до Нового времени религиозные догматы утверждали, что тело как вещь управляется душой, то Р. Декарт утверждает, что душа и тело не зависят друг от друга и имеют разную природу: тело может только двигаться, а душа – осознавать и мыслить. Тело функционирует по принципу **рефлекса** (отражение внешних воздействий), принцип работы души – **рефлексия** (осознание содержания собственного мышления). Картезианский дуализм в отношениях души и тела поставил в науке одну из самых актуальных проблем – психофизическую проблему, суть которой и по сей день заключается в поиске ответа на вопросы: как мысль преобразуется в действие, каким образом внешний раздражитель становится образом сознания, в каком месте организма и как происходит преобразование физической энергии в психическую и наоборот.

Посредством рефлекторной схемы Декарт решает психофизическую проблему в духе **механистического взаимодействия**: душа соприкасается с телом («животными духами») в головном мозге («шишковидная железа»), где душа придает нужное направление рефлексу.

Никто из тех, с кем связывают начало новой эпохи в истории европейской мысли, не пользуется большей известностью, отмечает **Р. Смит**, чем Рене Декарт (Rene Descartes, 1596–1650). Исследования историков показали, тем не менее, что связь воззрений Декарта со средневековой философией была намного более тесной, чем признавал он сам и его последователи. Как бы то ни было, изучение трудов Декарта остается средством оценки того, в какой степени знание, возникшее за последние несколько столетий, отличается от существовавшего ранее, и насколько далеко продвинулось за это время исследование самого разума. Декарт был типичным интеллектуалом первой половины XVII в. Как и другие, он опасался, что разрушение прочно укорененных верований и убеждений уже привело к опасному скептицизму в отношении к знанию. Это может показаться нам знакомым: в эпоху резких перемен люди настойчиво ищут источник абсолютной

определенности и уверенности. Декарт искал новые определенные и точные основания для всего того, что мы можем знать о мире; важно отметить, что образцом точности и определенности для него была математика. Оставалось, однако, неясным, возможно ли изучать человека с той степенью точности, какая присутствует в математических доказательствах, поэтому неудивительно, что философия Декарта, вместо того чтобы стать новым синтезом знаний, породила новые споры.

Декарт вел жизнь независимого исследователя, и большая ее часть прошла в «Нижних странах» (нынешних Нидерландах и северной Бельгии), где он мог публиковать свои труды без тех притеснений, которым подвергались свободомыслящие люди в его родной Франции. Стремясь найти основания точному знанию, Декарт пришел к выводу, что познание бывает трех видов: познание Бога, материи и разума. Природный мир, в том числе животные и растения, состоит, как полагал Декарт, исключительно из материи, представляющей собой протяженную субстанцию в движении. Отметим, что в соответствии с этим представлением о природе все в ней определяется пространственными величинами и движением материи, а значит подлежит измерению и вычислению. Если природу можно представить в количественном виде, то нам доступно и точное знание о ней, – доказывал современник Декарта Галилео Галилей (Galileo Galilei, 1564–1642) в своей новой науке о движении. Тем самым Декарт заложил философские основания современной физики – науки, стремящейся к познанию мира как системы, в которой все обусловлено движением материи. Декарт, а с ним и физическая наука в целом устранили из картины мира неточные и количественно не выразимые понятия, такие как «душа» или «форма», которые для нового образа мышления стали попросту ненаучными<sup>2</sup>.

Как мыслителю Декарту была присуща рефлексия, и он понимал, что за пределами созданной им механистической картины физического мира осталось нечто, – а именно, его собственное мышление. Любое описание знания должно включать некоторое представление о том, в чем заключается познание, и на какой объект оно в действительности направлено. Не сомневаясь, что он является мыслящим существом, Декарт полагал: в состав мира входит не только материя, но и разум, и разум этот представляет собой мыслящую субстанцию, не протяженную в пространстве, неподвижную и не описываемую количественно. В итоге он пришел к идее о том, что помимо Бога в мире существуют два рода вещей – материя и разум, отмеченные абсолютно противоположными свойствами: если материя характеризуется механическим движением, то разум – способностью мыслить. Это и есть так называемый картезианский дуализм (от Cartesius – латинизированного имени Декарта). Как способ мышления он был ясен, задавая при этом четкую программу исследований в области физических наук, ориентированную на математический анализ физического мира. Но дуалистическая философия была неубедительной.

Дуализм неубедителен потому, что даже если считать, что материя и разум не имеют ничего общего, в мироздании все равно найдется одно такое место, где они существуют и действуют вместе. Это «место» – человек. Согласно Декарту, отличие человеческого существа от остального мира состоит в том, что оно обладает и телом, и разумом (или душой – Декарт использовал латинский и французский эквиваленты обоих слов). Он полагал, что животные являются своего рода машинами, и что многое в человеческой жизни, например страсти, или аффекты, вызывается физическим движением, происходящим в крови и теле. Но у людей это физическое движение – например, возникающее в глазах под действием света, – взаимодействует с мыслящей активностью души, в результате чего мы имеем восприятие, воображение и рассуждение. Но этот ход мысли тут же, как ясно видел Декарт, создает парадокс: как взаимодействуют друг с другом два абсолютно различных начала? Здесь, и это понимали и сам Декарт, и читатели его трудов, было слабое место его философии. Сейчас можно сказать, что Декарт оставил в наследство современной психологии чрезвычайно сложную проблему. Подчеркнем, что сам он никогда не говорил о «психологии», хотя его и занимали такие явления, как ощущение, чувство, память и т.д. Но когда позднее ученые захотели создать психологическое знание, то создавать его им пришлось

---

<sup>2</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 15.

на основе своего рода смеси из знаний о материи и о разуме. Это породило многие проблемы психологической науки и создало интригу для истории психологии. Стремясь понять, как устроены люди, мы нуждаемся в знании о том, что для Декарта и его последователей представляло собой наибольшую головоломку, – о том особом месте в мире, где происходит взаимодействие души и тела.

Картезианский дуализм предполагал два различных подхода к изучению людей. Несмотря на свою противоположность и даже конфликтность, оба подхода внесли свой вклад в то, что позднее стало психологией. Или точнее, оба внесли вклад в появление различных психологий – во множественном числе<sup>3</sup>.

Рационализм Р. Декарта получил развитие в идеалистической концепции немецкого мыслителя Готфрида Лейбница (1646–1716), который, также, полагал, что истины могут устанавливаться только при вмешательстве разума и интуиции, причем сами идеи и истины врожденны и из опыта невыводимы. Значимой идеей для дальнейшего развития науки стала монадология – идеалистическая интерпретация атомистической картины мира. Мироздание состоит из душеподобных единиц монад («монос» с греч. – единое). Монада, замкнутая в себе и обладающая психической активностью, взаимодействует с миром посредством зеркального отражения, которое происходит непрерывно (перцепция). Однако, не все воспринятое монадой становится осознанным – в зону осознания попадает только то, на что монада направляет свою психическую активность (апперцепция). Исходя из разной степени осознания, знания делятся на отчетливое, смутное и бессознательное. Таким образом, Г. Лейбниц впервые показал активную природу сознания, его динамизм и постоянную изменчивость. Впоследствии, мысль о существовании бессознательного стала одним из ведущих постулатов в немецкой школе. Психофизическую проблему Г. Лейбниц решает в духе психофизического параллелизма: душа и тело выполняют свою работу независимо друг от друга, но синхронно и слаженно, благодаря «предустановленной гармонии».

В духе параллелизма решал психофизическую проблему и английский эмпирист Томас Гоббс, чьи взгляды были рассмотрены нами выше. Но, если в идеалистическом варианте параллелизма Г. Лейбница, психическое обладает самостоятельной силой, не зависимой от мира физического, то в механо-детерминистской модели мира Т. Гоббса, психическое лишено собственных функций и является лишь «тенью» физических процессов (эпифеноменализм)<sup>4</sup>.

Преодолевая дуализм Р. Декарта, голландский философ Бенедикт Спиноза (1632–1677) утверждал психофизическое единство (монизм): существует единая субстанция (Бог или Природа), которая проявляется в двух атрибутах: мышление (сущность вещи) и протяженность (физическое существование вещи). Душа и тело – это, также, два атрибута единой субстанции. Любая вещь или явление обладают как атрибутом протяженности (ее физическое существование, «есть вещь или нет?»), так и атрибутом мышления (сущность вещи, ее свойства и характеристики, без которых вещь не будет собой, или будет уже другой вещью). Например, дом, существующий в природе и идея этого дома – это одна и та же вещь, выраженная в разных атрибутах. Монизм Б. Спинозы является первым истинно материалистическим решением психофизической проблемы, поскольку, как и в современной трактовке, психическое (мысленность) рассматривается как свойство материального (протяженного) субстрата<sup>5</sup>.

Духовный облик, присущий периоду истории, который обычно называют Новым временем, пишет **Бертран Рассел**, во многих отношениях отличается от духовного облика периода Средневековья. Из этих отличительных черт наиболее важны две: падение авторитета церкви и рост авторитета науки. С этими двумя чертами связаны и другие. В культуре Нового времени светские элементы преобладают над элементами церковными. Государства все более и более заменяют церковь как орган управления, контролирующей культуру. Бразды правления народами находятся на первых порах в основном в руках королей; в дальнейшем, подобно тому, как это было в Древней Греции, короли постепенно заменяются демократиями или тиранами. Власть и компетенция национальных государств

<sup>3</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 16–17.

<sup>4</sup> См.: Леоненко Н.О. История психологии: учебное пособие. Екатеринбург, 2013. С. 32.

<sup>5</sup> Там же. С. 32–33.

неуклонно возрастают в течение всего периода (не считая некоторых незначительных колебаний), но на протяжении большей его части государства оказывают меньшее влияние на воззрения философов, чем церковь в средние века. Феодалная аристократия, которой к северу от Альп до XV века удавалось успешно противостоять центральным правительствам, утрачивает сначала политическое, а затем и экономическое значение. Она заменяется союзом короля с богатыми купцами, которые в разных странах в разной пропорции делят между собой власть. Наблюдается тенденция к переходу богатых купцов в ряды аристократии. Со времени американской и французской революций значительной политической силой становится демократия (в современном смысле слова). Социализм в противоположность демократии, основанной на частной собственности, впервые становится государственной силой в 1917 году. Однако очевидно, эта форма правления в случае своего распространения должна принести с собой и новую форму культуры: культура, которой мы будем касаться, является в основном «либеральной», то есть принадлежит к тому типу, который наиболее естественным образом связан с торговлей. Правда, есть и важные исключения, особенно в Германии: мировоззрение Фихте и Гегеля, ограничиваясь двумя примерами, совершенно не связано с торговлей. Однако подобные исключения не типичны для их века<sup>6</sup>.

Отвержение церковного авторитета, являющееся негативной характерной чертой новой эры, начинается раньше, чем принятие авторитета науки, составляющее ее позитивную характерную черту. В итальянском Возрождении наука играла весьма небольшую роль; оппозиция церкви связывалась в умах людей с античностью и искала себе опоры неизменно в прошлом, но в прошлом более далеком, чем времена ранней церкви и средних веков. Первым серьезным вторжением науки явилось опубликование теории Коперника в 1543 году; однако влияние эта теория приобрела лишь с того времени, когда она была подхвачена и усовершенствована Кеплером и Галилеем в XVII веке. Это было началом длительной войны между наукой и догмой, в которой традиционалисты вели безнадежную борьбу против нового знания.

Авторитет науки, признаваемый большинством философов новой эры, весьма существенно отличается от авторитета церкви, ибо он является по своему характеру интеллектуальным, а не правительственным. Никакие кары не обрушиваются на головы тех, кто отвергает авторитет науки; никакие соображения выгоды не влияют на тех, кто его принимает. Он завоевывает умы исключительно присущим ему призывом к разуму. Другой чертой, отличающей авторитет науки, является то, что он как бы соткан из кусков и частичек, а не представляет собой, подобно канону католической догмы, цельной системы, охватывающей человеческую мораль, человеческие надежды, прошлую и грядущую историю Вселенной. Авторитет науки высказывает свое суждение только о том, что в данный момент представляется научно установленным, а это составляет лишь крошечный островок в океане неведения. Авторитет науки еще в одном отношении отличается от церковного авторитета, который провозглашает свои суждения абсолютно верными и неизменными во веки веков: суждения науки являются опытными, делаются на основе вероятностного подхода и признаются подверженными процессу изменения. Это порождает склад ума, весьма отличный от склада ума средневекового догматика<sup>7</sup>.

До сих пор я говорил о теоретической науке, представляющей собой попытку познать мир. С самого начала важное значение приобрела и практическая наука, представляющая собой попытку изменить мир, и это значение неуклонно возрастало, пока она почти совершенно не вытеснила в умах людей науку теоретическую. Практическое значение науки было впервые признано в связи с войной; Галилей и Леонардо добились должностей на службе государства своими проектами усовершенствования артиллерии и фортификационного искусства. Начиная со времени Галилея и Леонардо роль ученых в войне неуклонно возрастала. Только позднее они начали играть роль в развитии машинного производства и во внедрении в широкое пользование населения сначала пара, а затем электричества, причем значительные политические результаты всего этого начали

<sup>6</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 455.

<sup>7</sup> Там же. С. 455–456.



обнаруживаться лишь с конца XVIII века. Наука восторжествовала главным образом благодаря своей практической полезности, и на этой почве возникла попытка отделить данный аспект от аспекта теоретического, делая, таким образом, науку все более и более техникой и все менее и менее доктриной, объясняющей природу мира. Проникновение этой точки зрения в среду философов относится к самому недавнему времени<sup>8</sup>.

Освобождение от авторитета церкви привело к росту индивидуализма вплоть до анархизма. Дисциплина – интеллектуальная, нравственная и политическая – связывалась в умах людей Возрождения со схоластической философией и церковной властью. Аристотелевская логика схоластов была ограниченной, но она приучала к известного рода точности. Когда эта школа логики была отвергнута как устаревшая, она была заменена на первых порах не чем-то лучшим, а лишь эклектическим подражанием античным образцам. Вплоть до XVII столетия в области философии не было создано ничего значительного. В Италии XV века царила ужасающая нравственная и политическая анархия, явившаяся той почвой, на которой выросли доктрины Макиавелли. В то же время освобождение от духовных оков привело к изумительному раскрытию человеческого гения в области искусства и литературы. Однако такое общество неустойчиво. Реформация и Контрреформация, а также покорение Италии Испанией положили конец итальянскому Возрождению со всем, что в нем было хорошего и дурного. Когда движение распространилось к северу от Альп, оно не носило такого анархического характера.

Тем не менее, философия Нового времени сохранила по большей части индивидуалистические и субъективные тенденции. Это весьма явственно выражается в философии Декарта, которая всякое познание ставит в зависимость от достоверности своего собственного существования, а критериями истины считает ясность и отчетливость (понимаемые в субъективистском смысле). Не так заметно это в философии Спинозы, но вновь появляется в лишенных окон монадах Лейбница. Локку, человеку исключительно объективного темперамента, против своей воли приходится отстаивать субъективистскую доктрину, согласно которой познание заключается в согласии и несогласии идей, – воззрение, столь противное ему, что он избегает его ценой кричащих противоречий. Беркли, уничтожив материю, спасается от полного субъективизма только тем, что прибегает к Богу, что большинство последовавших за ним философов считало недопустимым. В философии Юма эмпирическая философия получила свое высшее развитие в скептицизме, который никто не может опровергнуть и никто не может принять. Кант и Фихте были субъективистами и по темпераменту и по философским воззрениям; Гегель спасся от субъективизма при помощи влияния Спинозы. Руссо и романтическое движение распространили субъективизм с теории познания на область этики и политики, что логически завершилось полным анархизмом бакунинского толка. Эта крайняя разновидность субъективизма является формой безумия<sup>9</sup>.

Перелом в развитии естествознания и сопровождавшие его многочисленные открытия, отмечает **Т.Е. Черкес**, выдвинули на первый план вопросы общих принципов и методов познания. При разработке проблем методологии и методов познания произошло выделение в ученой среде двух течений: эмпирического и рационалистического. Представители этих течений расходились во взглядах на три основные проблемы: а) проблема источников и происхождения знаний; б) проблема природы общих понятий; в) проблема соотношения и границ чувственного опыта и логического мышления. Основатели эмпиризма (Ф. Бэкон, Т. Гоббс) полагали, что источником всех знаний является опыт и общие понятия имеют опытное происхождение. Представители рационалистического течения (Р. Декарт, Б. Спиноза) считали, что источник знаний заключен в самом разуме, а всеобщие понятия выводятся из врожденных интеллектуальных способностей.

В соответствии с этими различиями представители эмпиризма рассматривали в качестве ведущего научного метода индукцию, предполагающую восхождение от частных фактов, установленных в чувственном опыте, к общим принципам и законам. Представители рационализма видели основу приобретения достоверных знаний в дедукции как

<sup>8</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. М., 2000. С. 456.

<sup>9</sup> Там же. С. 457.

способе выведения истин из принципов, установленных заранее либо врожденных. Существовали также разногласия в решении вопроса о природе познавательных способностей человека, их отношения к внешнему физическому миру, с одной стороны, и к телесному организму, с другой. Споры, возникавшие вокруг этого вопроса, породили психофизическую проблему, в зависимости от способа решения которой мыслители разделились на два лагеря – материалистов и идеалистов<sup>10</sup>.

Мыслителей Нового времени объединяли многие общие черты, связанные с состоянием и уровнем науки в целом. Во-первых, развитие механики породило тенденцию все явления живой и неживой природы трактовать и объяснять в терминах механики. Все психические явления, поведение и сознание человека трактуются и описываются по образу механических процессов. Во-вторых, учения Нового времени, будучи механистическими по форме, были метафизическими по содержанию.

**Р. Декарт** (1596–1650), французский философ, в психологическом учении осуществил поворот от души к сознанию, ввел критерий для выделения психики, которая стала пониматься как внутренний мир человека, открытый самонаблюдению. Основу картезианской (декартовской) психологии составляют два суждения; 1) все сущее разделено на две субстанции: телесную и духовную; 2) сознание противоположно телу. Основным свойством души является мышление, а тела – протяжение. Мышление – это не только мыслительные процессы, но и ощущения, представления, чувства, осознаваемые человеком. Декарт признавал три вида идей в познавательных процессах: врожденные, приводящие из чувственного опыта, и «изобретенные», произведенные мыслительной деятельностью человека.

Декарт приходит к дуализму – учению о существовании двух самостоятельных субстанций – мыслящей (духовной) и протяженной (телесной). Соответственно, философия Декарта распадается на две части – физику (общее учение о природе) и метафизику (учение о Боге и душе).

Декарт переносит физико-механические принципы действия механизмов на жизненные функции животного организма. Он распространяет эти принципы и на функции человеческого тела. Все телесные (дыхание, сердцебиение, пищеварение) и психофизические функции (ощущения, восприятие, страсти, память) происходят так же, как работают механизмы. Принципом работы тела является принцип рефлекса, а принципом работы души – рефлексия.» Заслугой Декарта стало открытие рефлекса, под которым понимался процесс передачи нервных возбуждений.

Стремясь к построению истинной системы знаний, Р. Декарт избирает метод систематического сомнения, который называют рационалистическим, поскольку, не умаляя роли опытно-экспериментальных исследований в естественных науках, приоритет отдавался деятельности ума, направляющего сами опыты. Декарт открыл, что утверждение «я мыслю, следовательно, я существую» является единственным неоспоримым и достоверным. Декарт ввел понятие рациональной интуиции, метод дедукции. Декарт утвердил в психологии новый вид детерминизма – механистический<sup>11</sup>.

По мнению Декарта существуют два вида страстей: активные и страдательные. Главное действие страстей состоит в том, что они располагают душу к желанию тех вещей, к которым подготовлено тело. Декарт считал, что страсти можно воспитать при помощи опыта, разума и воли.

**Б. Спиноза** (1632–1677), нидерландский философ, высказал тезис о тождестве Бога и природы, понимая ее как единую, вечную и бесконечную субстанцию, исключаящую существование другого начала, являющуюся причиной самой себя. Данная субстанция несотворима и неуничтожаема, ее качественной характеристикой, неотъемлемым свойством является понятие атрибута. Количество атрибутов бесконечно, однако человеческий разум способен познавать только два из них – протяжение и мышление. Разрабатывая проблему человека, Спиноза пришел к выводу о том, что человек есть целостное телесно-духовное

<sup>10</sup> См.: Черкес Т.Е. История психологии: учебно-методическое пособие. Минск, 2010. С. 13–14.

<sup>11</sup> Там же. С. 14.

существо. Целостность человека не просто связывает его духовную и телесную сущности, но и выступает в качестве основы, необходимой для познания окружающего мира.

Спиноза выделял три уровня познания окружающей действительности: 1) мнение (чувственное познание); 2) разум (демонстративное познание), 3) интуиция (интуитивное познание). Спиноза полагал, что интуитивное знание дает человеку возможность самопознания, являясь фундаментом для построения достоверного и адекватного знания.

Спиноза отождествлял разум и волю, считая, что воля – это высший аффект, позволяющий человеку реализовывать свои идеи. Спиноза считал, что человек стремится к сохранению своего существования. Стремление к самосохранению базируется на способности к деятельности, которая становится возможной благодаря аффектам, наиболее значимыми из которых являются влечение, радость и печаль. Человек – существо, полное страстей, – становится свободным, когда овладевает своими эмоциями. Существуют два эффективных способа, с помощью которых можно победить сильную эмоцию (аффект): 1) путем подавления эмоции другой, более сильной эмоцией; 2) путем познания, в ходе которого аффект теряет свою силу<sup>12</sup>.

**Г. Лейбниц** (1646–1716), немецкий философ, математик, стал первым президентом Берлинского научного общества. Разработал важные методологические принципы: 1) тождества неразличимых вещей и 2) всеобщих различий. По мнению Г. Лейбница, душа содержит качества понятий и теорий, пробуждающиеся внешними объектами. Ученый использовал понятия перцепции и апперцепции. Перцепция – пассивное отражение окружающего мира, а апперцепция – активное отражение окружающего мира. В душе человека постоянно происходит деятельность «малых перцепций», неосознаваемых восприятий. Г. Лейбниц считал, что Вселенная состоит из неделимых первоэлементов бытия, «монад». Монада есть единство душевных состояний и их телесного выражения, она способна воспринимать все, происходящее во Вселенной. По Г. Лейбницу, душа и тело действуют самостоятельно по своим законам, а гармония между ними предопределена Богом. Такое объяснение Г. Лейбница получило название «психофизического параллелизма»<sup>13</sup>.

Основатели эмпиризма (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк) провозглашали источником знаний опыт, общие понятия имеют опытное происхождение.

**Ф. Бэкон** (1561–1626) намечает новую линию исследования души. Он отказывается от изучения наиболее общих вопросов, касающихся природы души, и призывает перейти к эмпирическому описанию ее процессов (способностей). Эти два шага – отказ от изучения души как особого предмета и требование перейти к описанию происходящих в ней процессов – подготавливали отмирание науки о душе и вместе с тем создавали предпосылки для создания новой науки о сознании. Природу (и человека) можно познать, лишь подчиняясь ее собственным законам. Эмпирическим методом, адекватно раскрывающим природу, Ф. Бэкон считает научную индукцию, которую возвел в общую теорию, выявляя переход от частного к общему.

Ф. Бэкон предполагал, что существует четыре вида «идолов», искажающих объективную реальность: 1) идолы рода – ошибки, которые делает человек из-за силы своей природы; 2) идолы пещеры – ошибки, обусловленные предрассудками отдельного человека; 3) идолы площади – ошибки, возникающие в общении, в основе которых лежат неточности в использовании языка; 4) идолы театра – ошибки, совершаемые вследствие принятия неверных философских систем.

По мнению Ф. Бэкона, человек наделен двумя душами – чувствующей и разумной. Первая – телесна и должна изучаться философией. Вторая имеет божественное происхождение и должна оставаться в ведении теологии. Чувственный материал, доставляемый человеку органами чувств, подвергается обработке со стороны разумной души, деятельность которой заключается в памяти, воображении и мышлении. Бэкон призвал к переходу от общих рассуждений о природе души к изучению отдельных психических явлений с опорой на опыт и наблюдение, что и сделало его родоначальником эмпирической науки.

<sup>12</sup> См.: Черкес Т.Е. История психологии: учебно-методическое пособие. Минск, 2010. С. 14–15.

<sup>13</sup> Там же. С. 15.

Именно логика вместе с экспериментом выступает у Ф. Бэкона орудием, которое вооружает методом научного исследования.

**Г. Гоббс** (1585–1679) утверждал, что истина может быть только одна, которая достигается на основе чувственного опыта и разума. Познание должно начинаться с чувственного опыта, от которого путем индукции восходит к пониманию причин явлений и событий, и затем, обратным путем, при помощи дедукции обеспечивает знание новых явлений и действий. Гоббс пытается раскрыть природу психического. В основе всего лежит материя, различная по форме, структуре, величине, движению и изменению. Поскольку материя подчиняется механическим законам, они в равной мере распространяются и на психику животных и человека. Она заключается в специфической форме движения, которая возникает в живом теле в результате внешних воздействий. Гоббс выдвигает догадку об ассоциативном механизме представлений, хотя самого термина «ассоциация» он не употребляет. Человек может управлять потоком образов и ассоциаций. Целенаправленное оперирование ими составляет суть мышления. Важную роль в познавательном процессе играет речь. Гоббс выделял две ее функции: операциональную (как орудие мысли) и коммуникативную (как средство общения). Познавательные процессы Гоббс связывал с побуждениями, волей и деятельностью человека в целом. Перенеся принципы механики на высшие проявления человеческой психики, он способствовал утверждению естественнонаучного и экспериментального подходов в изучении психических явлений, явился предвестником ассоциативной психологии.

Целью **Д. Локка** (1632–1704) было исследование происхождения достоверности и объема человеческого познания. Источником знаний является опыт как индивидуальная история жизни индивида. Д. Локк впервые обращается к началам духовной жизни, которые лежат в детстве. Идеи, по Д. Локку, бывают простые и сложные. Сложные идеи – соединение простых под одним общим именем. Они образуются умом произвольно в результате следующих действий: соединение, суммирование простых идей; сопоставление, сравнение; обобщение через предшествующую абстракцию. Механизмом образования сложных идей Д. Локк считал ассоциацию. Он впервые ввел термин «ассоциация идей». Ассоциация – это неверное, не отвечающее естественному соотношению соединение идей, когда «идеи, сами по себе не родственные, в умах некоторых людей соединяются. Они всегда сопровождают друг друга, и как только одна такая идея проникает в разум, вместе с ней появляется соединенная с ней идея»<sup>14</sup>.

В стремлении понять то, что называют психологическими процессами, отмечает **Р. Смит**, первый из названных подходов отталкивается от материи, основываясь на знаниях о физических телах. Его представители двигаются, если можно так выразиться, от материи к сознанию. Так, в XVIII в. на основе этой концепции проводились медицинские и экспериментальные исследования функций, выполняемых различными частями мозга и нервной системы. Исследователи связывали рефлекторные действия со спинным мозгом, а сознаваемые чувства и ощущения – с головным мозгом. Этот подход, в частности, привел французского врача **Жюльена Офре де Ламетри (Julien Offray de La Mettrie, 1709–1751)** к созданию скандально известной книги «Человек-машина» (*L'homme machine*, 1747), в которой отрицалось существование души. Той же логике следовали остроумные и рискованные сочинения Дени Дидро (*Denis Diderot, 1713–1784*), посвященные влиянию тела, а также пола на человеческий опыт. Данный подход также сыграл роль в возникновении наиболее влиятельной традиции в англоязычной философии, имевшей исключительно большое значение для психологии. Традиция эта опиралась на следующее рассуждение: чтобы понять разум, нам нужно отправляться от ощущений, берущих начало в физическом мире и дающих нам опыт. В соответствии с этой точкой зрения, ключ к психологическому знанию – это опыт, научение или адаптация, а также то, каким образом человеческое существо реагирует на окружающий мир, в который оно физически «встроено» в буквальном смысле слова. (Эта традиция называется английским эмпиризмом, и немного подробнее о ней будет сказано ниже.)<sup>15</sup>

<sup>14</sup> См.: Черкес Т.Е. История психологии: учебно-методическое пособие. Минск, 2010. С. 15–17.

<sup>15</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 17.

На протяжении последних двух столетий первый подход пользовался исключительной популярностью среди психологов. Причина этого понятна. Ведь здесь подразумевается, что психология может быть строгой наукой и располагать таким же объективным и систематическим знанием, как физические науки. Успехи этих наук в понимании природы и управлении ею и тот высокий статус, которым они обладают в университетах и в обществе в целом, делают такой подход привлекательным для психологов. Он будто бы служит гарантией, что психология станет наукой, а психологи получают возможность изменять социальный мир и даже управлять им, и вызовут уважение у других ученых. Этот подход объединяет проведенные Кеплером исследования и работы Луиджи Гальвани (Luigi Galvani, 1737–1798), посвященные электрической природе нервной проводимости. Этот же подход продолжал Сеченов, который в 1863 г. заявил о рефлекторной основе происходящих в мозгу психологических событий; в XX в. те же идеи вдохновляли американских психологов-бихевиористов, Павлова и, наконец, современных представителей когнитивных наук, создающих компьютерные модели психики. Многие верят в то, что этот подход позволит объединить имеющиеся знания, в том числе знания о людях, в одну глобальную схему научного понимания мира.

Но имеется и второй подход, представители которого движутся в своих рассуждениях в противоположном направлении. Они, если можно так выразиться, следуют от сознания к материи. Если и не исторически, то, по крайней мере, символически подход этот связан со знаменитым высказыванием Декарта: можно усомниться во всем, кроме собственной способности к сомнению, а значит, кроме наличия мыслящего сознания. Некоторые философы из утверждения Декарта делали вывод: только благодаря способности к мышлению мы можем говорить, что существует доступный изучению физический мир. И это породило разновидность научной психологии, которая, вместо того чтобы равняться на физические науки, в качестве отправной точки приняла анализ разума. Данной логики придерживался еще Готфрид Вильгельм Лейбниц (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716), представитель следующего за Декартом поколения, затем, в конце XVIII в., – Кант и, наконец, уже в начале XX в. – последователи Гуссерля – основоположника феноменологии. Многие современные психологи, предпочитающие видеть себя в роли ученых-естествоиспытателей, считают, что психологии удалось отделиться от этой философской традиции. Так или иначе, остается историческим фактом: многие психологи хотели начать свою науку с анализа психических актов, феноменального мира сознания либо языка, а вовсе не с имеющихся знаний о физическом мире<sup>16</sup>.

Второй подход привлекал тех, для кого человеческое существо не было машиной или только материальной системой. Казалось, он позволит познать нечто большее, чем только физическую природу, в которой не оставалось места, скажем, для религиозных представлений о человеческой душе. Многие, включая самого Декарта, предпочитали считать сущностью человека нематериальное начало – душу. Однако другие авторы, как, например, немецкий философ Дильтей, шли дальше, к созданию научной психологии, которая бы исследовала и оценивала достижения человеческого разума в истории, языке и культуре. Дильтей хотел, чтобы научная психология исходила из непосредственно осознаваемого мира, из мира чувств, ценностей и смыслов, – того, что он называл жизненным опытом. В XX в. сходных взглядов придерживались представители феноменологической и гуманистической психологии – такие как голландский психолог Бойтендайк и психотерапевт Юнг.

Два названных подхода существовали бок о бок, нередко вступая друг с другом в конфликт. Из дискуссий между представителями различных взглядов и возникло психологическое знание. Взгляды же соответствовали разным философским воззрениям; споры об этих воззрениях и связанных с ними психологиях продолжают и в настоящее время. Нет никаких оснований думать, что они прекратятся в будущем, и не стоит об этом сожалеть. Психологию интересует заключенное в теле мыслящее сознание, пытающееся понять самое себя; это порождает чрезвычайно сложные, но в то же время чрезвычайно захватывающие вопросы, и глупо было бы думать, что возможен лишь один подход к их решению.

---

<sup>16</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 17–18.

Эпоха Просвещения датируется восемнадцатым веком и определяется как период развития научной, философской и общественной мысли. Начавшись во Франции, это движение распространилось на всю Европу, включая Россию. Если английская психология XVIII века развивалась в ассоциативном ключе, то спецификой французской психологии в этот период становится зарождение и развитие идей объективного материализма, а также постановка и решение проблемы детерминации психики человека.

Родоначальником французского объективного материализма стал врач и философ **Жюльен Ламетри** (1709–1751), воззрения которого сложились под влиянием учений Дж. Локка и Р. Декарта, английского ассоцианизма, эволюционных идей, а также, новейших данных медицины, анатомии, геологии и эмбриологии.

Из учения Дж. Локка Ж. Ламетри переносит в свою концепцию сенсуализм, объясняющий познание внешним чувственным опытом. При этом внутренний опыт Ж. Ламетри исключает из зоны научного рассуждения как недоступный объективному изучению.

Из идей Р. Декарта и английских ассоцианистов Ж. Ламетри заимствует механистический детерминизм и рефлекторный механизм функционирования психики, но отрицает психофизический дуализм и, соответственно, интроспекцию как специальный метод изучения души. С позиций объективного материализма, психика как функция тела проявляется в телесных процессах, следовательно, и изучать ее нужно не интроспективно, а объективными методами через телесные проявления (опыт и наблюдение). Естественнонаучные представления о природе и психике человека, Ж. Ламетри изложил в работах «Естественная история души» и «Человек – машина». За содержание столь смелых механистических и атеистических взглядов, первая книга была публично сожжена, за вторую автора приговорили к смертной казни, которую ученому чудом удалось избежать<sup>17</sup>.

В отличие от своих предшественников, объясняющих психику как реактивную систему, автоматически реагирующую на внешние воздействия, Ж. Ламетри утверждает, что внешние воздействия преломляются через потребности живого организма. Введение внутренних условий организма смягчает механицизм и однозначную внешнюю детерминацию психического функционирования.

Категория потребностей легла в основу и эволюционных представлений Ламетри. Основываясь на исследованиях по сравнительной анатомии, эмбриологии и геологии, ученый пришел к выводу о том, что человек «выходит» из животного мира в результате длительного развития видов и усовершенствования мозговой материи. Качественное преобразование мозга Ж. Ламетри связывал с усложнением круга потребностей: чем их больше у организма, тем больше средств природа дает для их удовлетворения. Например, растению ничего не надо – природа ему не дает ни чувств, ни ума; у животных уже есть потребности – природа наделяет их инстинктом. У человека еще больше потребностей – природа наделяет его умом. Таким образом, Ламетри утверждает идею эволюционного развития от животных к человеку, устраняя тем самым главную теологическую догму о сотворении человека Богом.

**Этьен Кондильяк** (1715–1780), также, развивает эмпиризм Дж. Локка и исключает внутренний опыт. Но, Э. Кондильяк рассматривал чувственный опыт как основу не только познания, но и всех психических явлений, от сознания до поведения. Если Ж. Ламетри для описания природы человека использовал метафору машины, то Э. Кондильяк сравнивает человека с мраморной статуей, у которой с рождения нет ничего, кроме обонятельного ощущения, из которого развиваются все психические явления. С появлением осязания статуя начинает осознавать, что существуют другие тела, кроме самой статуи – через прикосновение и сопротивление среде. Неожиданное сильное ощущение – это внимание, возвращение уже знакомого ощущения – память и т.п. Объясняя психическое развитие статуи как результат присоединения к обонянию других ощущений, Э. Кондильяк сводит все психические процессы к модификации ощущений, утверждая, тем самым, крайний сенсуализм. Идея прижизненного развития психических явлений из ощущений стала отправной точкой для дискуссий о происхождении психических различий людей. Поскольку в концепции Э. Кондильяка психические явления происходят непосредственно из чувственного

<sup>17</sup> См.: Леоненко Н.О. История психологии: учебное пособие. Екатеринбург, 2013. С. 45.

опыта, то, следовательно, люди с рождения равны по своей природе. С этого момента главной практической идеей французского материализма стало утверждение решающей роли воспитания в формировании человека. Исследование источника умственных различий людей стало предметом творчества К. Гельвеция<sup>18</sup>.

**Клод Гельвеций** (1715–1771), как и Э. Кондильяк, считал, что с рождения у всех людей абсолютно равные предпосылки для развития ума, независимо от телесной организации. Причинами умственных различий людей он считал два условия: 1) случай – стечение обстоятельств жизни, которое делает человека глупцом или гением; 2. воспитание – условия формирования страстей (интереса, избирательного внимания, стремлений) как источника развития умственных способностей (через поощрение, игнорирование, наказание). Позиция, объясняющая умственные различия людей исключительно социальными факторами, получила название «социальный детерминизм».

Против абсолютизации роли социальной среды К. Гельвецием выступил Дени Дидро (1713–1784) – французский писатель, философ, теоретик искусства, основатель и редактор французской энциклопедии. В полемике с Гельвецием Д. Дидро утверждал, что «воспитание значит не все, но много; нельзя сказать, что природа не значит ничего – она значит просто меньше, чем об этом обычно думают». Относительно случая Д. Дидро возражал К. Гельвецию: «неравенство умов происходит не столько от неравномерного распределения даров случая, сколько от безразличия с которым их принимают». Так Д. Дидро утверждал, что имеет значение не только случай, но и готовность человека к нему. Таким образом, психическое развитие имеет не однозначную детерминацию, а обусловлено двумя факторами: биологическим (врожденные задатки) и социальным (условия проявления природной сущности). Также, как и все французские предшественники, Д. Дидро проповедовал сенсуализм, но выступал против его крайнего выражения в концепции Э. Кондильяка и не разделял взгляда на ощущения как на источник развития всех психических явлений. Вслед за Ж. Ламетри, Дидро объяснял психическое развитие как результат эволюционного усложнения материи, разум – как качественное преобразование ощущений, а не их модификацию.

С позиций природного детерминизма объяснял психическое развитие и Жан Жак Руссо (1712–1778). В отличие от Д. Дидро и К. Гельвеция, Руссо идеализирует природную сущность человека и рассматривает условия развития с позиций сентиментализма. С точки зрения Ж. Руссо, человек от природы своей добр, чувствителен, способен к состраданию и имеет лишь необходимые потребности, но его чудовищно портит общество. Сохранение естественной гармонии мыслитель видел в природосообразном характере воспитания, то есть в близости с природой и с опорой на чувственность человека. Система воспитания Жана Жака Руссо изложена в его трактате «Эмиль, или о воспитании»<sup>19</sup>.

Итак, вклад французских мыслителей в развитие психологии определяется утверждением материалистического понимания психического, развитием эволюционных идей, постановкой проблемы детерминации человеческой психики. Устранение картезианского дуализма позволило ввести объективные методы исследования психики через телесные проявления.

В отличие от французских материалистических тенденций эпохи Просвещения, психологическая мысль Германии основывалась на идеалистических воззрениях Лейбница. Только в середине XVIII века в Германию проникли переводы работ английских ассоцианистов (Дж. Локк, Д. Гартли), еще позже – труды французских эмпиристов (Э. Кондильяк, К. Гельвеций). Главной задачей немецких мыслителей в этот период было преодоление умозрительного идеалистического подхода к объяснению души и перевод психологии в эмпирическое русло. Первым такую попытку предпринял ближайший ученик и последователь Г. Лейбница – Христиан Вольф (1679–1754). Учение Вольфа представляет собой компромисс между идеалистическим рационализмом Лейбница и эмпиризмом, проникшим из Англии и Франции: Вольф разделяет психологию на две науки: эмпирическую и рациональную. Эмпирическая психология, не смотря на введение метода психометрии,

<sup>18</sup> См.: Леоненко Н.О. История психологии: учебное пособие. Екатеринбург, 2013. С. 45–46.

<sup>19</sup> Там же. С. 46–47.

базировалась на идеалистических представлениях о сущности души (измеряя величину удовольствия осознаваемым совершенством, величину внимания – продолжительностью аргументации и т.п.). Эта концепция не получила широкого признания, поскольку не смогла перевести психологию в экспериментальное русло. Рациональная психология изучала сущность души, из познавательной способности которой возникают все психические явления, исходя из учения Г. Лейбница<sup>20</sup>.

Учение Вольфа стало предметом научных дискуссий и критики, из которой вырос целый ряд учений, в том числе – учение выдающегося немецкого философа **Иммануила Канта** (1724–1804), который высказывал критическое отношение к психологии как эмпирической науке. В своем учении о явлениях и вещах, Иммануил Кант разделяет мир на мир вещей и мир явлений, которые не тождественны. Явления поддаются эмпирическому изучению, а сущность вещей непостижима. Эмпирическое исследование явлений не даёт никакого представления о самой сущности вещей. Поскольку сущность вещей непостижима и мир дан только в явлениях, которые можно изучать только эмпирически, то все науки, в т.ч. психология могут быть только эмпирическими. Но проблема психологии заключается в отсутствии адекватных методов, поскольку:

- Самонаблюдение психических явлений искажает их течение.
- Математические методы требуют двух измерений (пространство и время), тогда как психические явления протекают только во времени.
- Экспериментальные методы недопустимы по отношению к мыслящему субъекту.

Таким образом, по мнению И. Канта, в психологии нет эмпирических методов, следовательно, психология может лишь описывать природу души как учение, но не может объяснить их как наука. Это утверждение стало стимулом для дальнейшего научного поиска обоснования психологии<sup>21</sup>.

**Иоганн Герbart** (1776–1841), соглашаясь с И. Кантом в недопустимости экспериментирования над человеком, вместо физиологического эксперимента ввел в психологию математику, предложив в качестве двух необходимых переменных длительность психических явлений и их интенсивность. Количественные параметры для математических вычислений – это изменение интенсивности представлений в результате их взаимодействия. Таким образом, жизнь души складывалась из двух представлений: динамика – изменения во времени и статика – изменения интенсивности.

Важнейшим методологическим вкладом И. Гербарта в психологию стало его учение о порогах сознания, суть которого в том, что каждое представление, благодаря собственной активности, стремится попасть в центральную область души – сознание. Но из-за ограниченного объема сознания попасть в него могут только те представления, которые обладают достаточной силой, чтобы преодолеть порог, отделяющий сознательное от бессознательного. Условиями преодоления порога являются:

- 1) Значимость представления для субъекта, или собственная сила впечатления.
- 2) Поддержка прошлым опытом (апперцептирующая масса): если запас прошлого опыта мал – новое впечатление осознаваться не будет и наоборот, если прошлый опыт весомый, то даже слабое новое впечатление преодолеет порог.

В 1687 г., пишет Р. Смит, Исааком Ньютоном были опубликованы «Математические начала натуральной философии» (*Philosophiae naturalis principia mathematica*). Хотя немногие способны были прочитать и понять саму книгу, со временем стало ясно, что благодаря ей наше понимание мироздания стало более глубоким. В сравнении с этими представлениями аристотелевские размышления о природе выглядели явно неадекватными. В то же время в новых работах в области физики ничего не говорилось о душе, и в результате на протяжении всего XVIII в. учение о душе излагалось в соответствии со старыми аристотелевскими канонами. Но эти рассуждения далеко не всегда были старомодными. Нередко здесь пробивалась живая мысль, задававшаяся вопросом об умственных силах и способностях, в существовании которых мы убеждаемся и на основе логики – так как

<sup>20</sup> См.: Леоненко Н.О. История психологии: учебное пособие. Екатеринбург, 2013. С. 47.

<sup>21</sup> Там же. С. 48.



способности нужны нам, чтобы мыслить, – и на собственном опыте, поскольку способны испытывать ощущения, пользоваться воображением, памятью и т.д. Подобные рассуждения некоторые мыслители, особенно в немецкоязычных странах, называли психологией. Так, Иммануил Кант (Immanuel Kant, 1724–1804), тогда еще относительно молодой философ, преподававший в прусском университете в Кёнигсберге (ныне Калининград), читал лекции по психологии, в которых рассматривались такие проблемы, как сон и сновидения, источники общительности и природа чувства прекрасного. Но в более поздних философских трудах, выдержанных в формальном духе, он изменил свое мнение. Теперь он считал: так как невозможно создать систему психологического знания, опирающуюся на дедуктивный вывод и количественный анализ, психология не сможет стать строгой наукой, подобной той, что изучает законы движения в физическом мире. Психология, полагал Кант, располагается ближе к области повседневного знания.

И следует признать, что обыденные представления культурных слоев общества становились по своему характеру все более психологичными. Всякие модные обычаи и привычки, такие как вырезание из темной бумаги силуэта или профиля какого-либо человека, якобы позволявшие установить связь между внешностью и характером, способствовали появлению своего рода «популярной психологии». Роман – литературный жанр, получивший распространение в XVIII в., – оказал здесь глубочайшее влияние, предоставив читателям способы рассуждения о природе и источниках индивидуального опыта и поведения. Роман Самуэля Ричардсона «Памела, или вознагражденная добродетель» (*Pamela, or Virtue Rewarded*, 1740–1741), ставший для образованной Европы настоящей сенсацией, являл собой драматическую историю субъективных – и потому, мы сказали бы, психологических – усилий героини, стремящейся сохранить девственность. Наряду с романом процветали эпистолярный жанр, ведение дневников и мемуаристика; все это способствовало возникновению индивидуального психологического мира. Декарт в своих трудах также риторически выделял Я как субъекта творческого процесса и одновременно отправную точку философского рассуждения. Многие в XVIII в. склонялись к тому, что человеку для углубленного самопознания понадобится особая наука о Я, и к концу столетия некоторые немецкие и французские авторы называли эту науку «психологией». Чрезвычайно важно, что у этого представления были и философски-научные, и обыденно-жизненные корни. Предметная область, названная психологией, появилась там, где формальное систематическое мышление соприкасается с жизнью обычных, рядовых людей, их представлениями о себе и их образом действий. И сегодня психология продолжает развиваться именно так<sup>22</sup>.

Из всех сочинений, появившихся в ответ на философию Декарта и ньютоновскую концепцию мироздания, одним из наиболее влиятельных стал труд Джона Локка (John Locke, 1632–1704). В «Опыте о человеческом разумении» (*Essay Concerning Human Understanding*, 1690) Локк стремится объяснить, как достигается то знание о природе, которым, как продемонстрировал Ньютон, мы и на самом деле способны обладать. По словам самого Локка, его интересовала логика, которую тогда понимали как верный путь к знанию, но особый интерес вызывал у него вопрос о границах познания, которые следует определить для того, чтобы люди не провоцировали страсти и конфликты, рассуждая о том, чего знать заведомо не могут. Локк заключил, что к достоверному и надежному знанию есть лишь один путь, путь опыта и рефлексии, с помощью которой мы анализируем полученные из опыта идеи. (В то же время Локк не подвергал сомнению христианскую веру.) Ньютон, по его мнению, опирался на опыт, когда обнаружил законы движения в природе. Локк не ограничился простой констатацией своих взглядов, а пошел дальше, в деталях проследив, как сложная умственная жизнь строится из ощущений и рефлексии, и как ощущения соединяются в сознании, делая возможными мышление и язык. Кроме того, Локк положил начало чрезвычайно важному направлению анализа, в котором чувства разлагаются на элементарные составляющие – удовольствие и боль, эти последние

---

<sup>22</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 19–20.

интерпретируются как ощущения, а наше поведение объясняется как реакция на испытываемые удовольствие и боль<sup>23</sup>.

Хотя сам Локк не выделял психологию как особую область исследования, позднее, обращая взгляд в прошлое, многие психологи видели в нем основоположника своей науки. Он ведь изучал, как умственная жизнь возникает из чувственного опыта, и предположил, что поведение также закономерно определяется этим опытом. По Локку, в начале жизни маленькие дети практически не обладают умственной жизнью и только постепенно, приобретая опыт и развиваясь, становятся тем, что они собой представляют в качестве взрослых. Это очень влиятельное научное направление связывало то, что человек знает и делает, – кем он является, – с той социальной средой, в которой он вырос. Характер человека не дан от рождения, а создается. Если принять такую точку зрения, психологическое знание приобретает чрезвычайную важность: с его помощью мы узнаем, как воспитывать и обучать людей, чтобы построить лучший мир. И действительно, сам Локк написал небольшую, но пользовавшуюся широкой популярностью книгу о воспитании детей, либеральную для своего времени, в которой описывалось, как вызывать у ребенка интерес к учению и приобретению опыта, вместо того чтобы пытаться «вбивать» знания в его голову<sup>24</sup>.

Локка по праву считают одним из главных представителей Просвещения – великого культурного и философского движения, проникнутого надеждами на лучшее будущее человечества. Эти надежды связывались с тем, что люди способны учиться, что им доступно рациональное понимание мира природного и человеческого, и что новое знание позволит предпринять определенные действия, которые принесут людям счастье. Новый мир будет миром просвещенным: освободившись от невежества и религиозных предрассудков, люди будут совместно решать социальные вопросы, не завися от тщеславия и алчности королей и царей; люди будут использовать знания для управления как окружающей, так и своей собственной природой, что позволит сократить долю страданий и увеличить долю счастья. Многие направления современной психологии по-прежнему разделяют эти идеалы как само собой разумеющиеся, пусть даже вместо мечтаний о перемене участи всего человечества сегодняшние психологи направляют усилия на более скромные по масштабам улучшения – например, в области образования. В XVIII в. такие авторы, как Дэвид Гартли (David Hartley, 1705–1757) в Англии и аббат де Кондильяк (abbe de Condillac, 1714–1780) во Франции, в своих сочинениях превратили локковское описание опыта в детальный анализ того, как ощущения, соединяясь друг с другом, образуют сложное знание. В частности, Гартли описал так называемую ассоциацию идей: как ощущения – впечатления от вещей – связываются друг с другом в памяти. Из этого британские социальные философы-утилитаристы, последователи Иеремии Бентама (Jeremy Bentham, 1748–1832), вывели целую политическую программу создания нового мира, в котором получаемые из опыта удовольствие и боль станут руководить людьми, естественно и неизбежно заставляя их действовать в направлении увеличения счастья. Это увело размышления о сознании далеко в сторону от традиционных христианских представлений о душе. И хотя размышления эти нельзя считать непосредственной причиной Французской революции 1789 г., философы Просвещения, социальные реформаторы-утилитаристы, а также собственно революционеры, – все они сходились в том, что люди способны переделать свой мир. Возможность эта зависит, как полагали они, от человеческого разума, а не от Бога. В пользу этой возможности – в пользу того, что свободные мужчины могут взять собственное будущее в свои руки, – говорило образование Соединенных Штатов Америки – республики с новой прогрессивной конституцией. Но даже в США женщины и рабы исключались из политического общества<sup>25</sup>.

Новым течением политической мысли противостояли консервативные силы старой Европы. От Мадрида до Вены, от Петербурга до Парижа правители настаивали на том, что общественный строй базируется на иерархии, которая установлена Богом, абсолютном контроле сверху донизу и безоговорочной вере. В основе своей человек – падшее существо,

<sup>23</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 20–21.

<sup>24</sup> Там же. С. 21.

<sup>25</sup> Там же. С. 22.

доказывали консервативные мыслители, и спасет его только Христос, но не в этом мире, а в вечной жизни.

К востоку от Рейна влияние просвещенной мысли либо было незначительным, либо проявилось позднее и в иной форме. Феодалные способы общественной организации задержались здесь намного дольше, в результате чего, в частности, огромные массы людей оставались неграмотными. Однако в немецких государствах и странах Австрийской империи в XVIII в., а в России – в XIX в. возник, а затем все увеличивался слой людей, обладавших образованием, но не имевших политического представительства, – людей, которые связывали надежды на будущее с идеями и идеалами Просвещения. В немецких государствах (объединение Германии под началом Пруссии совершилось лишь в 1871 г.) вокруг многочисленных, но небольших дворов правителей концентрировалась интенсивная интеллектуальная жизнь; при каждом из них был свой университет. Так, при дворе герцогства Саксен-Веймар-Эйзенах обрел в конце XVIII в. пристанище Иоганн Готфрид Гердер (Johann Gottfried Herder, 1744–1803), один из великих сочинителей, писавших о просвещении и прогрессе человечества, а также Иоганн Вольфганг Гёте, воплотивший в своем творчестве идеалы немецкой культуры и ставший их символом. Тот же двор покровительствовал университету Йены, в котором в 1790-е гг. поэт и драматург Фридрих Шиллер, философ Иоганн Готлиб Фихте, братья Фридрих и Вильгельм Шлегели, а также несколько позднее философы Фридрих Вильгельм Шеллинг и Георг Вильгельм Гегель положили начало направлениям романтизма в литературе и идеализма в философии. Позднее, в 1810 г., был основан Берлинский университет – попытка утвердить культурное значение Германии в ответ на военные поражения от наполеоновской армии. Там создавалась модель, впоследствии воспринятая и другими университетами, – сочетание функций образования и исследования. В Берлинском университете впервые появились научные дисциплины, изучаемые и в наше время, в циклах естественных и гуманитарных наук; к последним в англоязычной традиции относят филологию, философию, историю, искусствоведение и литературу. Ни психология, ни обществоведение, или социология, не считались тогда самостоятельными дисциплинами. В отличие от них, физиология уже сложилась в качестве экспериментальной естественной науки, и в результате многочисленных исследований нервной системы в первой половине XIX в. утвердилась мысль о том, что мозг является органом сознания, а рефлекторный акт – единицей нервной функции<sup>26</sup>.

В то время как английские, шотландские и французские мыслители XVIII в. под влиянием Локка изучали возникновение умственной жизни из ощущений, их германоязычные коллеги под влиянием Лейбница больше внимания уделяли активной роли разума в ее формировании. Ко второй половине столетия появилось множество трудов о различных умственных способностях или силах, которые подразделялись на способности рассуждения, чувства и действия (когнитивные, аффективные и конативные). Эти работы заложили основы двух важных достижений, одно из которых было весьма абстрактным, на грани умопостигаемого, а другое – конкретным и тесно связанным с тем, как видят себя обычные, рядовые люди.

Первым из этих достижений была критическая философия Канта, занимавшаяся, говоря его собственными словами, «критикой» того, что возможно знать, а также того, каковы логические (а не фактические) условия научного познания. То, как мы рассуждаем о мире, определяется, согласно Канту, логической структурой нашего разума. Вне зависимости от философского смысла кантовских утверждений, многие находили у Канта идеи, близкие к психологическим: сознание, утверждал он, задает некий каркас, или структуру, упорядочивающую опыт. Психологическая жизнь не является лишь пассивным ответом на воздействия окружающего мира; мы на самом деле активно формируем наши знания о мире и наши реакции на него. Такое описание функционирования разума многим представлялось гораздо реалистичнее и привлекательнее теории, которая выводила все из ощущений, приписываемой Локку и его последователям. Аргументы сторонников Канта, часто абстрактные, порой наполнялись и конкретным содержанием: скажем,

---

<sup>26</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 23.

воспринимает ли разум получаемые от глаз зрительные впечатления пассивно или же упорядочивает то, что видит, используя «каркас» имеющихся ментальных структур?

Развитие философских воззрений было связано с формированием нового взгляда на человеческую природу: теперь на первый план выдвигались ценность и значение человеческого опыта и чувств; индивиду, способному к глубоким переживаниям, уделялось огромное внимание, даже если его чувства и опыт шли вразрез с принятыми в обществе обычаями. Поколение, воспитанное в духе ограничений консервативного общества и под влиянием религии с ее подозрительным, если не сказать враждебным, отношением к чувствам, смогло, тем не менее, в конце XVIII в. вырваться на волю. В субъективном Я, в психологическом мире личных переживаний видели ключ к счастливой и полной жизни. Художники и поэты, в своем творчестве выражающие яркую реальность внутреннего мира, предстали теперь в роли героев, своего рода образцов полноты и осмысленности жизни для других людей. Это дало начало культурному течению, называемому романтизмом. Оно повлияло на идеалы университетского образования, связав их с реализацией внутреннего потенциала индивида путем упорной, дисциплинированной учебы. Оно же повлияло на искусство, вызвав, например, к жизни роман воспитания (*Bildungsroman*) с его основной темой: как жизнь человека обретает смысл и направление по мере того, как человек ищет и находит свое истинное место в мире. Романтизм оказал влияние и на психологию, сформировав ожидание, что это будет наука о субъективном Я – о том, какие внутренние побуждения на самом деле движут людьми. Последнее заставило психологов, которые до этого занимались или анализом разума, или построением психологии по образцу естественных наук, сменить ориентиры. Именно писатели-романтики создали образ личности, которую определяют потаенные и сильные чувства. В этом отчасти кроются причины той популярности, которую в XX в. приобрел Фрейд как психолог. Здесь же в значительной степени были заложены корни типичного современного представления о том, что психология – это наука о внутреннем мире индивида. К такому образу мышления широкую публику подготовили скорее литераторы начала XIX в., чем люди, называвшие себя психологами. Так, несомненно, было в России, о чем свидетельствует необычайно важная роль произведений Пушкина, Лермонтова и Гоголя в формировании мира субъективных переживаний<sup>27</sup>.

Начиная с середины XVIII в., книги под заглавием «психология» стали появляться чаще (хотя в англоязычном мире это случилось позднее, во второй четверти XIX в.). Область, получившая такое название, была чрезвычайно широкой. Она включала в себя изучение умственных сил, или способностей, опыты над цветовым зрением, ведение ежедневных записей о развитии детей, рассуждения об индивидуальных характерах, а также описания чувств – все то, что стали называть внутренней жизнью. Наряду с этим на протяжении всего XVIII в. вызревало представление о том, что личность представляет собой социальное существо: мысль о том, что общество не сводится к устройству жизни людей, а определяет сердцевину человеческого существа. Многие авторы стали склоняться к мнению, что связующим звеном между так называемым «внутренним» и «внешним», общественным, миром является язык. Неслучайно в конце XVIII в. не только развивается психология, но складывается как дисциплина и филология, предшественница современной лингвистики. Для того времени характерны и дискуссии о том, насколько история языков отражает историю становления человека<sup>28</sup>.

Отправной точкой здесь стала книга «Новая наука» (*La scienza nuova*, 1725 г., значительно переработана в 1744 г.), блестяще написанная и одновременно неупорядоченная и хаотическая, автором которой был Джамбаттиста Вико (*Giambattista Vico*, 1668–1744). В XVIII в. он, профессор риторики Неаполитанского университета, был, впрочем, почти неизвестен, и лишь после появления трудов Гердера (работавшего независимо от него) тот образ мышления, та наука, которую стремился развить Вико, оказались в центре внимания ученых. Согласно взглядам Вико (и позднее Гердера), способность человека к языку и социальная организация развивались вместе – ни та, ни другая не могут существовать по

<sup>27</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 24–25.

<sup>28</sup> Там же. С. 25.

отдельности. Их следующая идея состояла в том, что наука о становлении человека как индивида и как члена общества – это изучение истории языка и общества. Понимание природы человека, утверждали они, равнозначно пониманию истории различных сменяющихся друг друга стадий общественного развития и связанной с ними культуры, в основе которой лежит язык. Характер, которым обладает каждый человек, равно как и язык, на котором он говорит, определяются временем и местом его жизни. В попытке понять, что представляют собой и как ведут себя люди, это научное направление ориентировалось скорее на общественные отношения и культуру, чем на изучение отдельно взятого, индивидуального сознания. Данные представления стали стимулом для изучения истории языка, истории развития и исчезновения цивилизаций, а также различий, существующих между группами людей – группами, которые в XIX в. стали все больше ассоциировать с национальностями и расами<sup>29</sup>.

С начала XVIII в. французские авторы различали изучение индивидуальных и коллективных обычаев и привычек (*le moral*), с одной стороны, и того, что можно отнести к физическому измерению человеческой жизни (*le physique*), с другой. Барон де Монтескье (*baron de Montesquieu*, 1689–1755), автор одной из наиболее влиятельных книг столетия – «Дух законов» (*L'esprit des lois*, 1748), попытался дать последовательное объяснение тем различиям, что существуют в социальной, правовой и политической организации разных стран. Книга его может служить примером исследования социальной стороны жизни – «*le moral*». Примером изучения «*le physique*» является книга графа де Бюффона (*comte de Buffon*, 1707–1788) «Естественная история человека» (*L'histoire naturelle de l'homme*, 1749), написанная в качестве введения в многотомную естественную историю, в которой помимо прочего проводится сравнение разных человеческих типов с человекообразными обезьянами (шимпанзе и орангутангами, так как о гориллах в Европе узнали лишь столетием позже). На границе между «моральной» и «физической» сторонами человеческой природы довольно неудобно располагаются темы, которые мы связываем с психологией. Важное направление мысли 1790-х гг., известное под названием идеологии (*ideologie*), что подчеркивает связь с теорией знания Кондильяка, стремилось сблизить эти стороны, чтобы понять, как жизнь тела, чувственный опыт и общественные обычаи, взаимодействуя друг с другом, формируют человека. Некоторые историки считают эти попытки первой гуманитарной наукой, основанной на систематическом знании. Именно под влиянием «идеологов» врач Жан-Марк-Гаспар Итар (*Jean-Marc-Gaspard Itard*, 1774–1838) поставил один из наиболее известных опытов по изучению человеческой природы. Эта история заслуживает внимания и сама по себе, и как попытка решить важнейший интеллектуальный и нравственный вопрос, который в дальнейшем будет чрезвычайно занимать психологов и влиять на их взаимоотношения с обществом, – вопрос о том, что человек получает от рождения, а что – от воспитания. Это проблема природы и воспитания (или культивации), если использовать формулировку, которую столетием позже ввел в широкий оборот Гальтон.

Холодной зимой 1799–1800 гг. жители сельской местности в южной Франции застали за кражей съестных припасов обнаженного мальчика. Когда его поймали, то стало ясно: на протяжении ряда лет он вел жизнь дикого человека, самостоятельно выживая в природных условиях. Этот мальчик, как считал тогдашний образованный мир, полностью «естественен», поскольку не получил никакого воспитания. Он не умел разговаривать, не знал, что такое чистота, и зачастую предпочитал передвигаться на четырех конечностях. Итар в Париже был одним из первых, кто занимался обучением глухонемых детей, и ему пришла в голову мысль продемонстрировать на примере найденного мальчика роль общества в развитии сознания, научив его говорить и вести себя подобно другим людям. Мальчик, которого назвали Виктором из Авейрона, оказался трудным учеником. После нескольких лет интенсивных усилий Итар вынужден был признать, что, хотя Виктор и научился, пусть с большой неохотой, мыться в ванне и носить одежду, но он так и не смог овладеть человеческим языком. Критики попытались преуменьшить значение результатов Итара, заявляя, что Виктор – идиот от рождения. Более проникательные наблюдатели

---

<sup>29</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 25–26.

задались вопросом: не объясняется ли все тем, что в момент, когда у детей происходит, как правило, развитие речи, у Виктора не было никаких социальных контактов? И возможно ли подобное обучение в более позднем возрасте? Этот эксперимент продолжает вызывать и интеллектуальный интерес, и эмоциональный отклик – так, Виктор стал героем прекрасного фильма «Дикий ребенок» (*L'enfant sauvage*, 1970), снятого Франсуа Трюффо; кроме того, мы до сих пор время от времени слышим истории о так называемых диких детях. Что именно делает человека человеком, а не животным? Где же «естественное», если и для развития языка, и для формирования мира чувств необходимо определенное участие общества в развитии ребенка? Многие исследователи пытались позднее найти ответ на эти вопросы, оказавшиеся, однако, намного более сложными, чем представлялись на первый взгляд<sup>30</sup>.

В это же время начинается – в первую очередь, в Англии – масштабная трансформация общественной жизни, известная под названием промышленной революции. Ее причинами были рост населения, расширение предпринимательства, торговля и потребительский рынок, а также появление новой техники. Тогда же возникает и новая наука – политическая экономия, хотя интерес к причинам богатства и, следовательно, могущества народов, обусловленный политическими и военными мотивами, существовал и раньше. Первые теоретики политической экономии, в том числе шотландец Адам Смит (*Adam Smith*, 1723–1790), ставили вопрос о взаимосвязях между человеческим характером (или, выражаясь нашим языком, психологией) и экономической и социальной организацией, поскольку первый должен влиять на общественные отношения. Сам Смит придавал решающее значение тому, что называл симпатией, – естественной способности людей сопереживать другим, а значит, и действовать в интересах общественной солидарности. Он считал симпатию противовесом естественного стремления индивида к частной выгоде. Смит и его современники рассматривали происходящие вокруг социальные изменения как самую последнюю стадию исторического процесса – просвещение, которое позволит улучшить и общество, и характер людей<sup>31</sup>.

Девятнадцатое столетие было веком веры в прогресс, который позволит устроить общество в интересах общего блага, улучшив в то же время нравы и подняв образовательный уровень. От общественных наук и психологии ждали знаний о том, как ускорить прогресс. Некоторые авторы – такие как английский философ и либерал Джон Стюарт Милль, – полагали, что наука об обществе должна основываться на знании человеческой психологии. Другие – как Огюст Конт (*Auguste Comte*, 1798–1857), независимый французский интеллектуал, который в 1830-е гг. создал философию позитивизма и ввел термин «социология», – придерживались мнения, что психология не может быть наукой. Согласно Конту, психология – не что иное, как несуразная попытка расщепить сознание, чтобы одна его половина занималась наблюдением за другой. Объективный ученый должен либо исследовать мозг, либо изучать поведение людей в обществе, а не заниматься чем-то средним – гипотетическими субъективными состояниями сознания. Уже тогда, в первой половине XIX в., имелась почва для дискуссий: как соотносятся общественные науки и психология, знание об обществе и знание об индивиде, стремление изменить общество и стремление изменить человека? Эти дискуссии продолжались на протяжении всего XX в., и поныне не решено, с чего должен начинаться прогресс – с индивида или с общества?

Один из ответов принадлежит **Карлу Марксу** (*Karl Marx*, 1818–1883): основываясь на политической экономии и теориях XVIII в. о стадиях человеческого прогресса, он игнорировал психологию. Его интересовало, что люди делают и производят, – мир экономических и политических отношений, а вовсе не субъективный мир; это он считал идеализмом и поэтому отбрасывал. В то же время из произведений молодого Маркса, опубликованных и получивших известность лишь через сто лет после того, как они были написаны, становится ясно: сущность критики того мира, который возникал на глазах Маркса, заключалась в том, что мир этот мешал, не давал развиваться внутреннему потенциалу человеческой личности.

<sup>30</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 26–27.

<sup>31</sup> Там же. С. 27–28.

В его размышлениях всегда на заднем плане присутствовала мечта о «воспитании» (Bildung), то есть о развитии умственного мира и выражении его в культуре как подлинно человеческой цели. Но на практике Маркс направил усилия на сокрушение тех политических условий, которые, как он думал, делали эту цель недостижимой, а вовсе не на развитие теории человеческой природы, в которой нашлось бы место и для психологии. Позднее многие авторы, ничуть не менее приверженные идее общественного прогресса, высказывали мнение, что Конт и Маркс были неправы, игнорируя психологию. Напротив, полагали их критики, нам нужна наука – социальная психология, изучающая, каким образом индивидуальная психика взаимодействует с общественными структурами и их изменяет<sup>32</sup>.

Еще до начала XIX в. существовали различные варианты понимания человеческого сознания и той деятельности, в которую оно вовлечено. И в Европе, и в Северной Америке бытовали весьма отличавшиеся друг от друга представления о человеческой природе и о том, как ее следует изучать. Многие религиозно настроенные люди по-прежнему верили, что сущность человека – это его душа, и потому, полагали они, наука о человеке, какой бы она ни была, должна основываться на вере, т.е. на истинах, находящихся за пределами рационального человеческого познания. Но многие авторы – частью настроенные религиозно, частью нет – стремились найти способы познания человеческого сознания и деятельности как относящихся к естественному миру. Например, англоязычные авторы нередко ссылались на науку о «сознании», а не о «душе»; они также использовали подчас понятие ментальной философии (mental philosophy), которую, как полагали, можно изучать наряду с естественной философией (natural philosophy) – науками о физическом мире. Немецкоязычные авторы говорили непосредственно о «психологии», создав большой массив научных трудов, посвященных Я и активным способностям рефлексивного разума<sup>33а</sup>.

Различия во мнениях были огромны. Так, в Англии Джеймс Милль (James Mill, 1773–1836, отец Джона Стюарта Милля) в книге «Анализ феноменов человеческого ума» (Analysis of the Phenomena of the Human Mind, 1829) подверг систематическому (и очень нудному) разбору различные ощущения, а также то, как из соединения их рождаются наши мысли. Сопутствующие же ощущения чувства удовольствия и боли, по его мнению, побуждают нас действовать таким образом, чтобы продлить удовольствие и избежать боли<sup>^</sup> Милль был последователем Бентама и стремился к точному количественному знанию о человеке, чтобы на этой основе создать социальный порядок, при котором счастье одного зависело бы от счастья всех других, что могло бы быть достигнуто только в правильно устроенном обществе. Этот взгляд на человеческую природу другой шотландец и критик Милля, Томас Карлейль (Thomas Carlyle, 1795–1881), сравнил с попыткой «перемолоть счастье» – по примеру того, как шлифует деталь машина, детище промышленной революции. В отличие от Джеймса Милля, Карлейль испытал влияние немецкого романтизма, который в поисках человеческого образца обратился к феномену гениальности. Как полагали романтики, деятельность гения заключается не в «перемалывании» фактов, а в спонтанном творении, будь то в области искусства, науки, а также, возможно, в политике или на поле брани. В Англии Сэмюэл Кольридж (Samuel T. Coleridge, 1772–1834) перенес представления романтиков о сознании в теорию поэзии.

Другие немецкие авторы, склонные к большей рассудительности, – например, философ Иоганн Фридрих Герbart (Johann Friedrich Herbart, 1776–1841), – стремились понять, как работает сознание, отправляясь от первых начал философии и черпая подтверждение своим представлениям в опыте. В книге «Психология как наука» (Psychologie als Wissenschaft, 1825) Герbart описывал ощущения и идеи как активные силы, которые соперничают друг с другом, чтобы привлечь внимание сознания, при упорядочивающем воздействии индивидуального «эго». Он считал возможным создание количественной науки об умственных силах, по аналогии с механикой. Как бы то ни было, его философия все еще исходила из идеи единой человеческой души. Сходным образом француз Франсуа-Пьер-Гонтье Мен де Бيران (Francois-Pierre-Gonthier Maine de Biran, 1766–1824) доказывал,

<sup>32</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 28–29.

<sup>33</sup> Там же. С. 29.

что в основе умственной жизни лежит переживание единого и активного Я – «le moi». Утверждения Мен де Бирана были реакцией на сочинения более ранних французских авторов, последователей Локка и Кондильяка, которые, как полагал Мен де Биран, не придавали значения активному ядру человеческой субъективности. И вряд ли случайно, что ему же принадлежат проницательные, проникнутые рефлексией, наблюдения над собой, – впоследствии из всех его сочинений чаще всего вспоминали его дневники. Все это тоже было своего рода психологией<sup>34</sup>.

Из всего сказанного ясно, что единой психологической дисциплины не существовало. Некоторые, как Герbart, заявляли, что создали психологию как науку, но, хотя Герbart и пользовался влиянием, его работы не привели к возникновению общественно признанной дисциплины. О существовании той или иной научной дисциплины говорят тогда, когда имеется корпус знаний и исследовательских практик, признаваемый всеми представителями этой дисциплины и транслируемый путем преподавания. Это, в свою очередь, предполагает: наличие социальных институтов – таких как университетские кафедры; стадий карьерного роста для специалистов в данной области; моделей образования и оценки знаний для тех, кто только готовится вступить в данную область; наконец, возможностей делать публикации и сообщения о полученных результатах в академических журналах и на заседаниях научных обществ. В психологии все это возникало постепенно, шаг за шагом, в разных странах появляясь в разное время и в различных формах. Отдельные элементы существовали и до 1800 г.; важные и вполне конкретные шаги (в частности, основание журналов и научных обществ) были предприняты в последние десятилетия XIX в., особенно в Германии и США; однако период бурного роста начался лишь в XX в., и то в основном уже после Второй мировой войны<sup>35</sup>.

#### Понимание свободы в философии Нового времени

Философы	Понимание свободы
Спиноза	Все в мире детерминировано, поэтому подлинной свободы не существует. Но человек может познать необходимость и жить в соответствии с познанными законами бытия. Свобода есть познанная необходимость.
Руссо	Человек рожден свободным, и быть свободным – это естественное право человека. В процессе развития человеческого общества происходит закабаление одних людей другими (отнимающими у них их свободу). Целью справедливого законодательства (общественного договора) является достижение максимальной свободы для всех граждан.
Кант	Человек подчинен необходимости как явление («вещь-для-нас») среди других явлений. Человек свободен как трансцендентная сущность, т.е. как «вещь-в-себе».
Фихте	Быть свободным – значит сделать себя свободным. Свобода – это деятельность по познанию необходимости, и деятельность по относительному увеличению области «Я» за счет области «не-Я» в рамках единого Абсолюта.

**2. Ассоциативная психология** является первой научной школой психологии, положившей начало её выделению из философии, становлению естественнонаучной парадигмы и поиску объективных методов исследования психики. Зародившись в Англии на рубеже XVII–XVIII веков, ассоциативная психология просуществовала до начала XX века как доминирующее научное направление психологии, утверждающее ассоциации в качестве универсального объяснительного принципа всей психической деятельности.

<sup>34</sup> См.: Смит Р. История психологии: учебное пособие. М., 2008. С. 30.

<sup>35</sup> Там же. С. 30–31.



Об ассоциации как феномене было известно еще со времен Платона и Аристотеля, однако первым силу универсального закона психической деятельности придал ассоциациям английский мыслитель Т. Гоббс (1588–1679), описав психическую жизнь как механические ассоциации между ощущениями от внешнего мира и высшими проявлениями, в том числе и мышлением. Эмпирические идеи Т. Гоббса были продолжены его соотечественником Джоном Локком (1632–1704), признанным «отцом эмпирической психологии» и «предвестником ассоциативной психологии».

Если Р. Декарт и другие рационалисты Нового времени говорили о врожденном характере идей, то Дж. Локк утверждал исключительно прижизненный характер образования идей через чувственный опыт. Дж. Локк сравнивал сознание при рождении с чистой доской («*tabula rasa*»), на которой прижизненный чувственный опыт оставляет «свои письмена». Обобщив все известные факты психической жизни ребенка, Локк пришел к выводу, что до момента обучения ребенок не имеет математических понятий, тогда как рационалисты утверждали их врожденный характер. Сравнительный анализ содержания сознания людей из разных культур и социальных слоев, также, показал различия, приобретенные прижизненно.

Таким образом Дж. Локк в качестве источника образования идей утверждает прижизненный опыт, в котором он выделяет два вида:

- 1) внешний (чувственное познание, образующее простые ощущения);
- 2) внутренний (рефлексия сознания, в результате которой простые чувственные ощущения преобразуются в сложные).

Дж. Локк выделял пять механизмов преобразования сложных идей из простых ощущений:

1. Ассоциация – (от лат. *Assotiatio* – соединение) – случайные связи между идеями, возникающие по причине их совпадения друг с другом во времени и пространстве.
2. Соединение (сумма, накопление).
3. Сопоставление (сравнение).
4. Обобщение (присоединение частного случая к уже известному).
5. Абстрагирование (выделение, вытяжка)<sup>36</sup>.

Позже, последователи Дж. Локка в качестве единственного механизма работы психики стали рассматривать исключительно ассоциации, устранив из зоны научного анализа другие мыслительные операции. Так, Дж. Локк стал провозвестником ассоцианизма, который в английской психологии XVIII века был продолжен в двух направлениях:

1. Материализм (Дэвид Гартли, Джон Толланд и Джозеф Пристли).
2. Идеализм Джордж Беркли и Дэвид Юм).

Ассоцианисты идеалистического направления в основе психической деятельности рассматривали исключительно внутренний опыт, утверждая тем самым активность сознания, независимо от объективной реальности. Так, последователь Локка и родоначальник крайней формы субъективного идеализма, Дж. Беркли (1685–1753) утверждал, что объекты не существуют в реальности, а существуют только тогда, когда их воспринимает сознание, т.е. «вещь – это комплекс ощущений», а «быть, значит быть в восприятии». Шотландский философ-идеалист Д. Юм (1711–1776) идет в своих рассуждениях еще дальше и ставит под сомнение существование не только физического мира, но и телесной компетентности человека, а именно, его органов чувств. Поставив под сомнение все известные на тот момент гипотезы об источнике порождения ощущений (Бог, физический мир и органы чувств), Юм не нашел им эмпирического и объективного подтверждения и констатировал, что познание осуществляется без участия внешнего опыта и заключено только в сознании, которое замкнуто в самом себе (как монада в учении Г. Лейбница), само порождает и само воспринимает ощущения.

Ассоцианисты материалистической ориентации, напротив, считали источником опыта исключительно внешний мир, физически воздействующий на нервную систему и механически порождающий ассоциации между участками головного мозга<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> См.: Леоненко Н.О. История психологии: учебное пособие. Екатеринбург, 2013. С. 37.

<sup>37</sup> Там же. С. 37–38.

Первой законченной теорией ассоцианизма стала материалистическая концепция английского врача и философа Дэвида Гартли (1705–1757). Опираясь на принципы механики И. Ньютона, а также, научные данные медицины и физиологии, Д. Гартли рассматривал идеи как результат ассоциаций между участками головного мозга, возникающих от вибраций внешних воздействий в нервной системе.

В структуре психики Гартли выделил два круга – большой и малый. Большой круг представлен рефлекторной дугой и регулирует поведение (механически, от вибраций внешних воздействий). Малый круг представляет собой следы от внешних вибраций в головном мозге и регулирует мыслительную деятельность. Д. Гартли связывал силу следов вибраций со степенью осознанности, что стало первой материалистической трактовкой бессознательного. Все психические процессы возникают из ассоциаций между очагами вибраций в малом круге: мышление – из ассоциации образа и слова, воля – из ассоциации слова и движения, память – ассоциация следов со словом или образом и т.д. Таким образом, Д. Гартли утверждает укорененность ассоциаций в телесной организации и механистичность их образования (механическое возбуждение от вибраций, независимо от содержания идей)<sup>38</sup>.

Итак, начиная с выделения ассоциативного механизма образования сложных идей в концепции Дж. Локка и заканчивая объяснением всех психических процессов (от поведения до познания) исключительно ассоциациями в теории Д. Гартли, мы можем проследить эволюцию ассоциативной психологии, возведение принципа ассоциации в абсолюте. Поскольку ассоциативное направление было единственным самостоятельным и доминирующим, то в научном психологическом познании до начала XX в. прочно укоренилась точка зрения о том, что в сознании нет ничего, кроме идей и ассоциаций между ними. В XIX веке ассоциативная психология получила развитие в работах английских мыслителей Джеймса Милля и Джона Стюарта Милля.

Джеймс Милль (1773–1836) объяснял работу сознания как механические ассоциации элементарных ощущений, которые существуют в одном и том же качестве на протяжении всей жизни и изменяют только свое место в пространстве сознания. В соответствии со столь механистическим подходом, концепция Дж. Милля получила название «ментальная механика» и в эволюции ассоцианизма явилась его вершиной<sup>39</sup>.

По **Т.Е. Черкес**, для психологической мысли XVIII в. характерно развитие ассоцианизма в Англии. Наиболее известными представителями английского ассоцианизма были Дж. Беркли, Д. Гартли и Д. Юм.

**Дж. Беркли** (1685–1753), епископ, философ, математик и физиолог. По мнению Дж. Беркли, пространственные характеристики воспринимаемых предметов субъект получает благодаря мышечным ощущениям, которые возникают при напряжении мышц глаза. Человеку кажется -что он видит протяженные тела в пространстве, в трех измерениях (Беркли было известно, что на сетчатке глаза формируется двухмерный образ). Беркли полагал, что глаз человека не воспринимает пространственные характеристики предметов и ввел понятие «осязание», под которым подразумевал и непосредственно осязание, и двигательные ощущения, производимые зрительным анализатором. Осязание вступает в ассоциативную связь со зрением, поэтому становится возможным зрительное восприятие пространства. Причиной возникновения ассоциации между осязанием и зрением является частое повторение, поэтому осязаемые параметры начинают восприниматься и зрительно<sup>40</sup>.

**Д. Гартли** (1705–1757) философ и врач. Выдвинул идею о том, что психическая жизнь человека подчиняется закону вибраций, в соответствии с которым «пульсации» внешнего мира вызывают вибрации в спинномозговых и черепно-мозговых нервах, которые вызывают вибрации в белом веществе мозга (сохраняются и влияют на поведение человека в будущем). Вибрации из мозга передаются в мышцы и обеспечивают их двигательную активность. Д. Гартли считал, что душевная жизнь человека детерминирована взаимодействием вибраций, лежащих в основе ассоциаций и являющихся физиологическими процессами.

<sup>38</sup> См.: Леоненко Н.О. История психологии: учебное пособие. Екатеринбург, 2013. С. 38.

<sup>39</sup> Там же. С. 39.

<sup>40</sup> См.: Черкес Т.Е. История психологии: учебно-методическое пособие. Минск, 2010. С. 17.

Существуют три основных элемента психической жизни: 1) сенсации (ощущения), 2) идеации (идеи ощущений), 3) аффекции (простейший аффективный тон) – удовольствие или неудовольствие. Эти элементы лежат в основе всей психической жизни, взаимодействуя на основе механизма ассоциации, обуславливающей возникновение аффектов (страстей), понятий, воспоминаний, представлений, движений. Д. Гартли полагал, что наиболее значимыми силами развития человека являются удовольствие и страдание. Аффекты не врожденные, а являются результатом воспитания и возникают по механизму ассоциации между представлением о вещи и аффекцией. Чтобы выработать у ребенка положительные действия, необходимо формировать у него хорошие страсти по законам ассоциации.

**Д. Юм** (1711–1776), философ, историк и экономист. Считал возникающий на основе механизма ассоциации чувственный опыт единственным источником человеческого знания. Он имеет структуру, включающую идеи и впечатления, ощущения (первичные восприятия) и страсти (вторичные восприятия). Объяснительным механизмом познания человека является механизм ассоциаций. Д. Юм предложил классификацию ассоциаций, выделяя два их вида: 1) случайные, или неправильные, (ассоциации, возникавшие по закону смежности в пространстве или во времени); 2) правильные, или естественные, (ассоциации, возникающие по закону сходства и причинности). Д. Юм пришел к выводу, что в основе убеждения человека в существовании причинности лежит механизм ассоциации<sup>41</sup>.

### 3. КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Охарактеризуйте социальную ситуацию и научные направления развития психологии в Новое время.
2. Объясните происхождение названия и суть «Нового органа» Ф. Бэкона.
3. Кто ввел феномен сознания в науку в качестве предмета?
4. Выделите основные направления и достижения в учении Р. Декарта, конкретизируйте их роль в дальнейшем развитии психологии.
5. В чем заключается психофизическая проблема и решение ее Р. Декартом?
6. В чем заключаются близость и идейные расхождения между учением Б. Спинозы и картезианством?
7. Охарактеризуйте суть монадологии Г. Лейбница и ее значение в развитии традиций в психологии бессознательного.
8. Как в учении Т. Гоббса реализуются идеи материализма, механодетерминизма, эпифеноменализма?
9. Определите авторство и объясните смысл приведенных ниже высказываний:
  - «Ямыслю, следовательно, существую».
  - «Свобода – это осознанная необходимость».
  - «Измени себя, но не судьбу, измени свои мысли, но не мироздание; измени свои потребности, но не ситуацию <...> все заключено именно в мыслях самого человека».
  - «Надо не смеяться и плакать, а понимать».
  - «Душа с человека с рождения подобна чистой доске и только опыт оставляет на ней свои письмена».

10. Составить матрицу психологических идей Нового времени по форме:

	Философское направление (материализм/идеализм)	Утверждение источника познания (эмпиризм/рационализм)	Метод познания	Три ключевых идеи, понятия	Вариант решения психофизической проблемы
Ф. Бэкон					
Р. Декарт					
Б. Спиноза					
Т. Гоббс					
Г. Лейбниц					

<sup>41</sup> См.: Черкес Т.Е. История психологии: учебно-методическое пособие. Минск, 2010. С. 18.

11. Запишите определение следующих понятий:

- 1) Эмпиризм;
- 2) Сенсуализм;
- 3) Рационализм;
- 4) Рациональная интуиция;
- 5) Рефлекс;
- 6) Принцип универсального сомнения;
- 7) Психофизическая проблема;
- 8) Дуализм;
- 9) Параллелизм;
- 10) Монизм;
- 11) Эпифеноменализм;
- 12) Монадология;
- 13) Перцепция;
- 14) Апперцепция;
- 15) Механо-детерминизм.

12. Определите авторство и объясните смысл высказывания: «Быть, значит быть в восприятии».

13. Определите ложность-достоверность тезисов:

- Концепцию Дэвида Юма можно характеризовать как пример вульгарного материализма.
- Рене Декарт ввел в науку понятие о простых и сложных идеях.
- Джон Локк выделял единственный механизм образования сложных идей из простых – ассоциацию.
- Дэвид Гартли выделял 5 механизмов всей психической деятельности: ассоциация, соединение, сопоставление, обобщение, абстрагирование.
- Джордж Беркли утверждал, что объекты не существуют в реальности, а являются лишь комплексом субъективных ощущений.
- Готфрид Лейбниц решал психофизиологическую проблему в духе психофизического монизма.
- Рене Декарт решал психофизиологическую проблему в духе психофизического взаимодействия.
- Фрэнсис Бэкон объяснял возникновение идей вибрациями внешнего эфира, которые передаются в ГМ через НС.
- Давид Гартли считал орудием познания эксперимент и индуктивную логику.
- Бенедикт Спиноза решал психофизиологическую проблему в духе психофизического параллелизма.
- Бенедикт Спиноза является автором учения об идолах.
- Джон Толанд и Джозеф Пристли в своем научном творчестве развивали идеи Г. Лейбница.
- Джеймс Милль утверждал, что весь мир состоит из бесчисленного множества монад – замкнутых в себе духовных субстанций, обладающих психической активностью.

14. Определите авторство и проблемное поле высказывания:

«Господин Гельвеций, ответьте на маленький вопрос. Вот пятьсот только что родившихся детей, их готовы отдать вам на воспитание по вашей системе; скажите мне, сколько из них вы сделаете гениальными людьми? Почему не все пятьсот? ...Гении падают с неба. И на один раз, когда он встречает ворота дворца, приходится сто тысяч случаев, когда он падает мимо».

15. Составьте схему эволюции психологических идей эпохи Просвещения, приняв за исходную точку основные концепции Нового времени (дизайн схемы на усмотрение студента).

16. Определите достоверность следующих тезисов:
- Ж. Ламетри развивал представление Дж. Локка о внутреннем опыте.
  - Автором работы «Человек-машина» является Р. Декарт.
  - Ж. Ламетри считал, что внешние воздействия механически вызывают активность психики.
  - Ж. Ламетри, вслед за Декартом рассматривал психическое и телесное как две независимые друг от друга субстанции.
  - Этьен Кондильяк утверждает крайний сенсуализм.
  - В своем «Трактате об ощущениях» Э. Кондильяк сравнивает человека с гигантским механизмом.
  - Клод Гельвеций утверждал, что с рождения у всех людей абсолютно равные предпосылки для развития ума, независимо от телесной организации.
  - Дени Дидро является автором концепции случая.
  - «Неравенство умов происходит не столько от неравномерного распределения даров случая, сколько от безразличия с которым их принимают» считал Ж.Ж. Руссо.
  - Кант разделил психологию на эмпирическую и рациональную.
  - Эмпирическая психология Вульфа базировалась на материальных представлениях о психике.
  - Кант настаивал на необходимости экспериментов над человеком.
  - Герbart считал, что математические методы невозможно использовать в психологии из-за того, что психические явления существуют только во времени и не имеют пространственных характеристик.
  - Кант, подобно Локку, утверждал, что категории мышления формируются исключительно в опыте.
  - По Герbartу, преодолеть порог сознания представлениям позволяет их сила и апперцептирующая масса
  - М.В. Ломоносов считал, что психику нужно исследовать через тело.
  - В объяснении детерминации человеческой психики М.В. Ломоносов близок к воззрениям Д. Дидро и Ж. Руссо.
  - В объяснении психики М.В. Ломоносов близок к Ж. Ламетри.
  - А.И. Радищев отрицал идеи эволюции и объяснял происхождение человека с идеалистических позиций.
  - Аргумент происхождения человека из животного мира по А.И. Радищеву – это вегетативные функции как у растений и органы как у животных.

17. Составьте матрицу психологических идей Просвещения идей по форме:

	Англия	Франция	Германия	Россия
Научные предпосылки				
Основные представители				
Вклад в развитие психологической науки (идеи, открытия)				

18. Назовите основные идейные источники, из которых сложился французский материализм в XVIII в.

19. Охарактеризуйте основные идеи Ж. Ламетри и соотнесите их с принципами деятельностного подхода и эволюционной теории Ч. Дарвина.

20. Чем крайний сенсуализм Э. Кондильяка отличается от сенсуализма Дж. Локка? Раскройте суть метафоры человека – «мраморной статуи».

21. Какие факторы и механизмы их влияния на психическое развитие человека утверждает К. Гельвеций?

22. Охарактеризуйте позицию Д. Дидро в вопросе детерминации психического развития ее отличия от воззрений К. Гельвеция и Ж.Ж. Руссо по этому же вопросу.

23. Соотнесите основные подходы к объяснению детерминации психики человека во французской психологии XVIII в. с аналогичными позициями в теориях и направлениях психологии XX в.

24. Охарактеризуйте специфику, задачи и направления развития немецкой психологии XVIII в.

25. В чем заключается исторический смысл психологической идеи Х. Вольфа?

26. Почему И. Кант считал, что психология не может быть наукой?

27. Как решает проблему метода в психологии И. Герbart?

28. Охарактеризуйте основные идеи в системе психологических взглядов И. Гербарта.

29. Охарактеризуйте направления развития и идеи российской психологии и философии XVIII века (М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев).

30. Терминологический тест

Раскройте содержание понятий в контексте философских теорий периода

№	Понятие	№	Понятие
1	Апперцепция	5	Категории
2	Геодетерминизм	6	Трансцендентность
3	Деизм	7	Диалектика
4	Просвещение	8	Субъективный дух
9	Сенсуализм	13	Объективный дух
10	Имманентность	14	Абсолютный дух
11	Ассоциация	15	Суггестия
12	Вибрация	16	Ощущение

31. Персоналии

Напротив каждого имени напишите ключевые слова.

№	Имя	Ключевые слова	№	Имя	Ключевые слова
1	Вольф Х		10	Кант И.	
2	Гегель Г. В. Ф.		11	Кондильяк Э.	
3	Гельвеций К.		12	Ламетри Ж.	
4	Герbart И.		13	Ломоносов М. В.	
5	Беркли Дж.		14	Радищев А. Н.	
6	Браун Т.		15	Милль Дж.	
7	Бэн А.		16	Милль Дж. С.	
8	Гартли Д.		17	Спенсер Г.	
9	Юм Д.		18	Дидро Д.	

32. Задания для самостоятельной работы

Выберите тему для эссе.

1. Сенсуалистические и биомеханические концепции объяснения психологии человека.

2. Причины расцвета сенсуализма в понимании природы психических процессов в период эпохи Просвещения.

3. Проблема общих положений и методов познания психологии человека в философии эпохи Просвещения.

4. Место психологии в системе наук в концепциях Х. Вольфа, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, И. Гербарта.

5. Ощущение как базовый психологический феномен ассоциативной психологии.

6. Ассоциация как основной объяснительный принцип психологии человека.

33. Вопросы для повторения изученного:

1. Психологические взгляды Галилео Галилея.
2. Дуализм Рене Декарта.
3. Эпифеноменализм Томаса Гоббса.
4. Гилозоизм Баруха Спинозы.
5. Ассоцианизм Джона Локка.
6. Учение Локка о первичных и вторичных качествах души
7. Параллелизм Готфрида Лейбница.
8. Понятия «апперцепция» и «бессознательное» в теории Готфрида Лейбница.
9. Солипсизм Джорджа Беркли.
10. Агностицизм Дэвида Юма.
11. Плюрализм Иоганна Гербарта.
12. Основные принципы ассоцианизма.
13. Основные черты психологически ориентированных концепций ассоцианизма.

34. Вопросы для повторения изученного:

1. Теория восприятия Этьена Кондильяка.
2. Сенсуализм Жюльена Ламетри.
3. Материализм Пьера Кабаниса.
4. Взгляды Клода Гельвеция.
5. Идеи Дени Дидро и Шарля Бонне.
6. Сентиментализм Жан-Жака Руссо.
7. Взгляды Поля Гольбаха.

35. Вопросы для повторения изученного:

1. Идеи Христиана Вольфа.
2. Учение Иммануила Канта.
3. Взгляды Иоганна Тетенса.
4. Идеализм Иоганна Фихте.
5. Связь природы с духовным в учении Фридриха Шеллинга.
6. Ступени развития индивидуального сознания (Георг Гегель).
7. Материалистический под ход к пониманию психики (Людвиг Фейербах).
8. Основные теории и принципы ассоцианизма XVIII–XIX вв.
9. Значение ассоцианизма для развития психологии.

36. Терминологический тест

Дайте определения понятий.

№	Понятие	№	Понятие
1	Ассоциация	7	Механическая картина мира
2	Дедукция	8	Монадология
3	Дуализм	9	Монизм
4	Идеомоторный акт	10	Рационализм
5	Индукция	11	Рефлекс
6	Субстанция	12	Эмпиризм

37. Персоналии

Напротив каждого имени напишите ключевое слово (слова).

№	Имя	Ключевые слова	№	Имя	Ключевые слова
1	Ф. Бэкон		4	Дж. Локк	
2	Т. Гоббс		5	Р. Декарт	
3	Г. Лейбниц		6	Б. Спиноза	

38. Задания для самостоятельной работы

Напишите эссе по одной из предложенных тем.

1. Значение работ Ф. Бэкона и Р. Декарта для методологии психологической науки.

2. Понимание природы психического Р. Декартом, Б. Спинозой.
3. Английский эмпиризм – Т. Гоббс и Дж. Локк: суть учения, предшественники и последователи.

39. Аналитическая работа (поиск исторической преемственности)

1. Напишите причины актуальности проблемы познания именно в эпоху Нового времени.
2. Опишите влияние психологических концепций Нового времени на современную психологию (желательно построить схему).
3. Опишите наиболее спорные моменты каждой концепции относительно соотношения души и тела, психической организации и методологии науки.

40. Аналитическая работа с авторскими концепциями

Определите методологическую позицию автора, его представления о соотношении души и тела и о структуре психики, дайте авторские определения основных психических процессов.

Автор	Методологическая позиция	Соотношение души и тела	Структура психики	Определение, основных психических процессов
Бэкон				
Декарт				
Спиноза				
Локк				
Гоббс				
Лейбниц				

#### 4. ТЕСТЫ И ТАБЛИЦЫ

**1. Рационалистическое течение философии Нового времени исходит из представлений, что первооснову мира составляет:**

- а) материальное, протяженное начало;
- б) мыслящая (духовная) субстанция;
- в) мир неживой природы;
- г) природа мироздания двойственна;
- д) природа и космос.

**2. Эмпирическое течение в философии Нового времени основано на представлении, что:**

- а) душа и тело едины, а мозг, телесный орган, продуцирует психику;
- б) душа и тело отдельные, не сводимые друг к другу сущности;
- в) душевные и телесные процессы синхронны и параллельны;
- г) душа принадлежит миру божественному, а тело – материальному;
- д) душа и тело едины, а разум принадлежит Богу.

**3. Наиболее ярким представителем рационалистической философии является:**

- а) Дж. Локк;
- б) Т. Гоббс;
- в) Л. да Винчи;
- г) Р. Декарт;
- д) Ф. Бэкон.

**4. В наиболее полном виде идеи эмпирической философии изложены в работах:**

- а) Г. Лейбница;
- б) Б. Спинозы;
- в) Т. Гоббса;
- г) Р. Декарта;
- д) Н. Коперника.



**5. Исторически первым представителем эмпирической философии начала Нового времени был:**

- а) Ф. Бэкон;
- б) Дж. Пристли;
- в) Д. Гартли;
- г) Т. Гоббс;
- д) Н. Макиавелли.

**6. Ф. Бэкон предполагал, что душа включает в себя следующие части:**

- а) рациональную и иррациональную;
- б) сознание и бессознательное;
- в) животную и человеческую;
- г) чувствующую и разумную;
- д) рациональную и божественную.

**7. Р. Декарт считал, что человек:**

- а) материальное, протяженное начало;
- б) мыслящая (духовная) субстанция;
- в) часть неживой природы;
- г) двойственное существо;
- д) часть космоса.

**8. Б. Спиноза преодолел дуализм Декарта в описании мира тем, что ввел:**

- а) понятие амбивалентных аффектов;
- б) понятие субстанции и ее атрибутов;
- в) понятие свободы как осознанной необходимости;
- г) понятие модусов бытия;
- д) понятия счастья бытия.

**9. Декарт считал, что:**

- а) мышление происходит из ощущений;
- б) мышление и ощущение имеют разную природу;
- в) мышление и ощущение – одно и то же;
- г) ощущение зависит от мышления;
- д) мышление есть, ощущения нет.

**10. Чувствующая душа по Ф. Бэкону проявляет себя:**

- а) в памяти и мышлении;
- б) ощущении и восприятии;
- в) восприятию и памяти;
- г) ощущении и мышлении;
- д) ощущении и разуме.

**11. Согласно Локку к адекватному продукту рефлексии не относят сложные идеи, созданные путем:**

- а) абстрагирования;
- б) обобщения;
- в) аналогии;
- г) ассоциации;
- д) индукции.

**12. Разумная душа по Ф. Бэкону проявляет себя:**

- а) в памяти и мышлении;
- б) в ощущении и восприятии;
- в) в восприятии и памяти;
- г) в ощущении и мышлении;
- д) в памяти и речи.

**13. Идеи о бессознательном были высказаны в эпоху Нового Времени:**

- а) Р. Декартом;
- б) Б. Спинозой;
- в) Т. Гоббсом;
- г) Г. В. Лейбницем;

д) Дж. Локком.

**14. Идеи о психике как «эпифеномене» принадлежат:**

а) Р. Декарту;

б) Ф. Бэкону;

в) Т. Гоббсу;

г) Дж. Локку;

д) Г. В. Лейбницу.

**15. Идеи о сознании как «чистой доске» Дж. Локка близки воззрениям:**

а) Аристотеля;

б) стоиков;

в) Платона;

г) Фомы Аквинского;

д) Сократа.

**16. Предмет психологии был определен как сознание:**

а) Р. Декартом;

б) Ф. Бэконом;

в) Т. Гоббсом;

г) Г. В. Лейбницем;

д) Дж. Локком.

**17. Поле взаимодействия души и тела Декарт называл:**

**а) рефлексом;**

б) эпифеноменом;

в) страстями души;

г) монадой;

д) страстью.

**18. Ошибки познания, связанные с неправильным употреблением слов, Ф.**

**Бэкон называл:**

а) призраками рода;

б) призраками пещеры;

в) призраками площади;

г) призраками театра;

д) происками Запада.

**19. Период Просвещения характеризуется:**

а) ростом движения за гражданские права;

б) развитием религиозной картины мира;

в) достижениями в области космологии;

г) прогрессом в области физиологии;

д) достижениями в области истории.

**20. К эпохе Просвещения в России относят следующих ученых:**

а) А. И. Герцен;

б) М. В. Ломоносов;

в) А. Н. Радищев;

г) В. И. Вернадский;

д) И. М. Сеченов.

**21. Религиозную культуру периода Просвещения можно определить как:**

а) теизм;

б) атеизм;

в) деизм;

г) язычество;

д) тотемизм.

**22. Сенсуалистская концепция познания основана на положении, что основу познания составляют:**

а) процессы в сенсорных системах;

б) мыслительные процессы;

в) интуиция;

- г) логические индуктивно-дедуктивные процессы;
- д) речь.

**23. Кто из немецких классических философов впервые определил статус психологии как науки и обозначил основные направляющие ее развития:**

- а) Ф. Гегель;
- б) Х. Вольф;
- в) И. Кант;
- г) Л. Фейербах;
- д) И. Ф. Гебхарт.

**24. Кому из немецких классических философов принадлежит заслуга классификации наук и выделения наук теоретических и описательных:**

- а) Ф. Гегель;
- б) Х. Вольф;
- в) И. Кант;
- г) Л. Фейербах;
- д) И.Ф. Гебхарт.

**25. Теоретические науки отличаются от описательных тем, что в них:**

- а) собираются и описываются факты;
- б) классифицируются факты;
- в) определяются причины и последствия событий;
- г) типологизируются факты;
- д) суммируются факты.

**26. Кому из немецких классических философов принадлежит афоризм «Все есть мысль»:**

- а) Ф. Гегель;
- б) Х. Вольф;
- в) И. Кант;
- г) Л. Фейербах;
- д) Х. Вольф.

**27. Отметьте психические процессы, которые, по мнению Гегеля, составляют предмет психологии:**

- а) самосознание и мышление;
- б) память и мышление;
- в) воля и мышление;
- г) самосознание и память;
- д) речь и память.

**28. Кому из немецких философов эпохи Просвещения принадлежит типология темперамента и классификация эмоций:**

- а) Ф. Гегель;
- б) Х. Вольф;
- в) И. Кант;
- г) Л. Фейербах.

**29. Французское Просвещение в понимании природы человека отстаивало идеи:**

- а) рационализма;
- б) идеализма;
- в) материализма;
- г) ассоциотизма.

**30. Кто из немецких философов эпохи Просвещения ключевым свойством апперцепции назвал упорядочивание перцептивного опыта:**

- а) Ф. Гегель;
- б) Х. Вольф;
- в) И. Кант;
- г) Л. Фейербах.

**31. Основной детерминирующей тенденцией психологии человека в концепции Гельвеция является:**

- а) сенсорная организация;
- б) социальное устройство общества;
- в) биологическая организация;
- г) бессознательные механизмы психики;
- д) механицизм.

**32. Согласно Г. В. Ф. Гегелю психология принадлежит учению:**

- а) об абсолютном духе;
- б) о субъективном духе;
- в) об объективном духе;
- г) о свободном духе;
- д) о божественном духе.

**33. Э. Кондильяк считал, что:**

- а) мышление происходит из ощущений;
- б) мышление и ощущение имеют разную природу;
- в) мышление и ощущение – одно и то же;
- г) ощущение зависит от мышления;
- д) мышление происходит из памяти.

**34. Французский врач Ж. Ламетри подчеркивал значимость в процессе восприятия:**

- а) сенсорных компонентов;
- б) мнемических компонентов;
- в) интеллектуальных компонентов;
- г) эмоциональных компонентов;
- д) биологических компонентов.

**35. Кто из мыслителей и ученых эпохи Просвещения доказывал, что все психические процессы выводятся из ощущений?**

- а) Жюльен Офре де Ламетри;
- б) Клод Гельвеций;
- в) Этьен де Кондильяк;
- г) Христиан Вольф.

**36. Кто из философов эпохи Просвещения полагал, что человек со всеми его душевными способностями является чувствующим, мыслящим и стремящимся к наслаждениям автоматом?**

- а) Дэвид Гартли;
- б) Христиан Вольф;
- в) Жюльен Офре де Ламетри;
- г) Клод Гельвеций.

**37. Благодаря кому слово «психология» стало общеупотребительным?**

- а) благодаря Христиану Вольфу;
- б) благодаря Клоду Гельвецию;
- в) благодаря Дэвиду Гартли;
- г) благодаря Этьену де Кондильяку.

**38. Кто из ученых эпохи Просвещения раскрывал закономерности образования ассоциаций с механистических позиций и пытался объяснить психические процессы с точки зрения работы организма человека как «вибраторной машины»?**

- а) Христиан Вольф;
- б) Дэвид Гартли;
- в) Жюльен Офре де Ламетри;
- г) Клод Гельвеций.

**39. Кому принадлежит идея о том, что исходным началом познания являются врожденные идеи, которые изначально присутствуют в человеческом мышлении?**

- а) Бенедикт Спиноза;
- б) Готфрид Лейбниц;
- в) Джон Локк;
- г) Рене Декарт.

**40. Кому принадлежит идея о том, что человеческое сознание есть *tabula rasa*, т. е. изначально не имеет никакой информации, и лишь опыт пишет на этой «доске» свои письмена, оставляет свои знаки?**

- а) Джон Локк;
- б) Фрэнсис Бэкон;
- в) Готфрид Лейбниц;
- г) Джордж Беркли.

**41. Кто из мыслителей и ученых Нового времени ввел понятие о бессознательной психике и утверждал, что в душе человека непрерывно идет скрытая работа психических сил – бесчисленных «малых перцепций» (восприятий)?**

- а) Бенедикт Спиноза;
- б) Готфрид Лейбниц;
- в) Джон Локк;
- г) Рене Декарт.

**42. Кто из мыслителей и ученых Нового времени доказал, что восприятие возникает благодаря тому, что к изображению, возникающему на поверхности сетчатки глаза, присоединяются тактильные ощущения, а также ассоциации («суггестии»), что в целом создает трехмерный образ?**

- а) Джон Локк;
- б) Фрэнсис Бэкон;
- в) Готфрид Лейбниц;
- г) Джордж Беркли.

## РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ В НОВОЕ ВРЕМЯ

Предпосылки развития психологического знания в Новое время: развитие капиталистических отношений в XVI-XVII вв.; бурный расцвет наук, прежде всего естествознания; открытия Н. Коперника, Д. Бруно, Г. Галилея, И. Кеплера, И. Ньютона. Предметом психологии становится сознание, состоящее из ощущений, представлений, чувств – познавательные процессы. Основным методом исследования – интроспекция. Крупнейшие достижения эпохи: открытие клеточного строения живых организмов и половой дифференциации у растений; обнаружение Гарвеем новой схемы кровообращения; описание Декартом рефлексорного механизма поведения животных, связанное с находками Галилея и Ньютона, торжество механики.

**Таблица 8 – Психологические знания в Новое время**

Представители (основные труды, биография)	Ключевые слова	Основные положения
<b>Рационализм</b>		
Рационализм отдавал приоритет мышлению, выделял в процессе познания два этапа: первый этап составляла душа, отвечающая за физиологические функции и присущая растениям; сенситивная душа, присущая животным и ведающая чувственным восприятием, произвольными движениями; второй этап – разумная душа, присущая только человеку, имеет в себе разум, т. е. интеллектуальную способность, и вмещает две предыдущие низшие души. Источником познания считаются не божественные идеи, но опыт и чувственное восприятие индивида. Весь материал познания появляется из чувств, а интеллект, разум обрабатывает этот материал дальше.		
<b>Френсис Бэкон</b> (1561–1626) – английский философ, основоположник современного английского эмпиризма. Труды: «Новый Органон», «Великое восстановление наук», «Опыты или наставление нравственных и политических»	Два типа души: Рациональная (божественная).  Чувствующая, нерациональная. Идолы и их виды. Предложил опыт и эксперимент	Концепция души: выделил два типа души - • рациональная (божественная) – обладает памятью, разумом, рассудком, воображением, желанием, волей; • чувствующая, нерациональная обладает способностью к ощущениям и способностью выбора, т.е. стремлением к благоприятным и от неблагоприятных, возможность совершать произвольные движения. Чувства выделяются как первичный элемент познания, но не дают полной картины мира.  Объективное познание – применение рационального метода. Эмпирическое познание имеет ограничения (идолы): • идолы рода (недостатки, связанные со строением и функционированием органов чувств), • идолы пещеры (отражают субъективность познания), • идолы площади (связаны с использованием слов и сообщества людей), • идолы театра (результат преклонения перед авторитетом, часто ложными, и стремление доверять им больше, чем собственным размышлениям).

Представители (основные труды, биография)	Ключевые слова	Основные положения
		Для преодоления идолов необходимо обратиться к опыту, эксперименту, применить орудие или средства познания. Ф. Бэкон дал начало развитию нового этапа, в котором главный предмет психологии – сознание. Предложил опыт и эксперимент, а также единую науку о человеке, частью которой является психология
<b>Рене Декарт</b> (1596–1650). Труды: «Правила для руководства разума» (1628), «Рассуждение о методе» (1637), «Размышления о первой философии», (1641), «Начала Философии» (1643), «О страстях» (1649)	Разделение души и тела. Мышление – критерий психического. Учение о рефлексии. Страсти души	Осуществил важное разделение души и тела, сделав их независимыми друг от друга. Способность тела – движение, принцип движения – рефлекс. Способность души – мышление, принцип – рефлексия. Выделил страсти души – восприятия. Чувства, душевные движения, связанные с душой. Природа страстей: телесный компонент (непроизвольный характер), мысль о предмете (позволяет управлять и воспитывать страсти). Первичные страсти появляются в душе в ее соединении с телом, удивление, желание, любовь и тд. Их цель – сигнализировать, что полезно телу, а что вредно. Все прочие страсти – вторичные и образуются при жизни, обеспечивают единство души и тела. Первым ввел понятие рефлекса: внешний импульс приводит в движение животные духи, которые заносятся в мозг по трубкам, из них складывается периферическая нервная система, а оттуда автоматически переходит к мышцам
<b>Бенедикт Спиноза</b> (1632–1677) – нидерландский философ. Труды: «Этика» (1675), «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье» (1660), «Основы философии Декарта» (1663), «Богословско-политический трактат» (1670)	4 способа познания. Три вида идей. Теория аффектов. Воля и разум	Существуют 4 способа познания: 1) понаслышке; 2) от беспорядочного случайного опыта; 3) от общего к частному; 4) непосредственное восприятие сущности через познание ее ближайшей причины. Теория аффектов: аффекты – естественные проявления природы. С точки зрения мышления – ложна внушенная окружающими вещами идея, с точки зрения протяжения – состояния тела. Выделяет три первичных аффекта: желание (влечение), удовольствие (радость), неудовольствие (печаль). Страсти, эмоции, аффекты – основная причина несвободы. Отказ от эмоции обуславливает человеческую свободу и дает представление об истинной силе и возможностях человека. Свобода – это освобождение человека от влияния на него инстинктов, или страстей. Воля и разум одно и то же
<b>Готфрид Вильгельм Лейбниц</b> (1646–1716) –	Психофизиологический.	Рассматривал человека как целостное существо.

Представители (основные труды, биография)	Ключевые слова	Основные положения
немецкий философ и известнейший математик. Труды: «Протогея», «Новые опыты о разуме», «Монадология»	Параллелизм. 3 области души	Идея психофизического параллелизма: душа и тело не могут влиять одно на другое и совершают свои операции самостоятельно и автоматически, но в основе их единства – духовное начало. В душе помимо осознанных действий происходят «малые перцепции» – неосознаваемые восприятия. Осознание малых перцепций становится возможным при присоединении апперцепции (память и внимание). Душа имеет 3 области: 1) область отчетливого знания; 2) смутного знания, 3) бессознательного. Человеческие знания субъективны. Расширил область психического, добавив категорию бессознательной психики
<b>Сенсуализм</b>		
Сенсуализм определял в качестве основы всех человеческих знаний ощущения. Процесс познания рассматривался как единый, имеющий несколько ступеней – от ощущения к мышлению, т. е. процесс постепенного восхождения от частного к общему.		
Томас Гоббс (1588–1679) – родоначальник ассоцианизма, рационализма. Труды: «Левиафан» (1651), «О гражданине» (1642), «О человеке» (1658), «О теле» (1655)	Борьба мотивов, процесс ассоциаций	Отверг душу как особую сущность. Положил начало понятию борьбы мотивов. Первое, что отличало Т. Гоббса от коллег-философов – это его отрицание особой сущности души, так как он делает вывод, что все психические явления, существующие в природе, материальны. Создавая на основе такого понимания природы свою теорию познания, Гоббс описывает и ощущения, которые, по его мнению, возникают только благодаря воздействию на них внешнего материального объекта. Вслед за ощущением возникает представление, которое, будучи произведенным по закону инерции и являясь ослабленным следом самого ощущения, образует за собой цепь мыслей, а они, в свою очередь, следуют друг за другом в таком порядке, в котором возникали первичные образы, т. е. ощущения. Этот процесс впоследствии стал называться ассоциацией. Т. Гоббс первым придал ассоциации статус универсального закона психологии, дал начало практическому изучению этого явления. По мнению Гоббса, разум является лишь продуктом ассоциации, которая возникает в результате взаимодействия организма с материальным миром. А это, по Гоббсу, и есть опыт. Таким образом, опыт первичен. Такое противопоставленное рационализму понимание основы познания впоследствии стало называться эмпиризмом, и именно Томас Гоббс заложил основы эмпирической психологии, получившей в XIX–XX вв. серьезное развитие
<b>Эмпиризм</b>		
Родоначальником эмпиризма считается английский философ Дж. Локк, он определял опыт как основополагающий фактор развития человека и изучал механизмы его приобретения, а также вопрос приоритета опыта над разумом; Познание в психологии понимается как извлечение опыта т.е. знания получают опытным путем		



Представители (основные труды, биография)	Ключевые слова	Основные положения
<p><b>Джон Локк</b> (1632–1704) – английский философ, педагог и врач. Труды: «Опыт о человеческом разуме» (1690), «Два трактата о государственном правлении» (1690), «О воспитании» (1693)</p>	<p>Термин «ассоциации». Родоначальник эмпиризма. Опыт. Табула раса Рефлексия</p>	<p>Ввел в психологию термин «ассоциации», родоначальник эмпиризма. Основная идея Локка состояла в том, что знания сами по себе возникнуть не могут. Врожденных идей и принципов нет. Все идеи и понятия проистекают из опыта. Человек появляется на свет с душой, подобной чистому листу, на котором только при жизни внешний мир наносит свои узоры. Приобретенные во внешнем опыте чувственные идеи выступают в качестве материала для внутренней деятельности души, благодаря которой рождается другой тип идеи. Эта особая деятельность души, названная Локком рефлексией, представляет собой способность души обращать свой взор на собственные состояния, порождая при этом новые психические продукты в виде идей об идеях. Выделил 2 источника опыта: ощущение и рефлексию (внутреннее восприятие деятельности нашего ума). Табула раса – чистая доска – психика ребенка. Предметом психологии стали явления сознания, порождаемые внешним опытом</p>
<b>Французское просвещение</b>		
<b>Психика как функция высокоорганизованной материи – головного мозга</b>		
<p>Это направление способствовало экспериментальному изучению тех явлений, которые ранее определялись как создания души, имеющей бестелесную, божественную природу</p>		
<p><b>Э. Кондильяк</b> (1715-1780) – Французский философ. Труды: «Трактат об ощущениях» (1754)</p>	<p>«Человеко-ста-туя», схема формирования всех психических способностей</p>	<p>Схема формирования всех психических способностей через первичность обоняния:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) этап первый – возникает ощущение запаха и, неоднократно повторяясь, трактуется как опыт, который включает в работу память;</li> <li>2) этап второй – возникает суждение, также основанное на ощущении, так как внимание по отношению к двум ощущениям дает сравнение;</li> <li>3) этап третий – возникновение потребности на основе сравнения двух ощущений – удовольствия и неудовольствия;</li> <li>4) далее на основе потребности возникает воображение;</li> <li>5) на основе потребности создаются воля и желание;</li> <li>6) взаимодействие организма со средой также осуществляется с помощью ощущения, которым на этот раз является осязание. Понимание Кондильяком мышления опирается на позиции материалистического сенсуализма, и не делается различия между мышлением и</li> </ol>

Представители (основные труды, биография)	Ключевые слова	Основные положения
		ощущением. Более того, мышление не только основывается на ощущении, но представляет собой разновидность самого ощущения. Использовал модель статуи, которую наделял только способностью ощущать, сначала возникает обоняние, затем вкус, слух, зрение, осязание. Через представления о плотности возникает сознание, а затем и самосознание
<b>Жюльен Ламетри Даламбера</b> (1709–1751)		Ламерти распространяет механический принцип и на область психических явлений. Движущим началом животной и человеческой машины является душа, понимаемая как способность к чувствованию. Объективным показателем течения психических процессов служат те телесные изменения и следствия, которые они вызывают. Он считал, что единственной причиной всех наших представлений являются впечатления от внешних тел
<b>П.Ж. Кабанис</b> (1757–1808)	Уровни регуляции деятельности	В регуляции деятельности выделяются сознательный, полусознательный и рефлекторный уровни. У каждого из них своя система органов регуляции. Если невозможно обеспечить регуляцию на данном уровне, его функции берет на себя более низкий. Ощущения связаны с мозгом, который синтезируя их, образует мысли и идеи. Мозг – особый орган, предназначенный для производства мысли. Сознание физиологично, отрицал психологическую сущность интеллекта
Психика как результат влияния социальных условий, нравов и обычаев, духовного мира людей, которыми движет собственная энергия культурного творчества		
<b>Жан Жак Руссо</b> (1712–1778) – мыслитель, философ, Писатель. Труды: «Эмиль или о воспитании»	Периодизация развития психики ребенка	Исходил из теории естественного человека, указывал на целесообразность воспитания. Возраст от рождения до двух лет надо посвятить физическому развитию. От 2-х до 12 – сенсорному развитию ребенка. Развитие ощущений основа будущего развития ребенка. С 12-15 лет целенаправленное образование и воспитание, когда ребенок может правильно воспринять и усвоить предлагаемые знания, но только естественным и точным наукам. С 15 лет до совершеннолетия -развитие чувств детей после накопления жизненного опыта. Историческое значение теории Руссо заключается в том, что в ней впервые была произведена попытка с научной точки зрения объяснить психическую природу ребенка
<b>К. Гельвеций</b> (1715–1771) Труды: «Мысли об объяснении природы» (1754), «Разговор» (1709-1751).	О проблеме способностей, Разделение материи на живую и неживую.	Трактовал разделенного психикой человека-машину как продукт внешних воздействий и естественной истории. Человек – венец природы, имеет неисчерпаемые возможности совершенствоваться, и если человек плох – вина за ним. Наделять человека душой – бессмысленно, так же как искать душу в машине.

Представители (основные труды, биография)	Ключевые слова	Основные положения
		Человек – дитя природы, поэтому существующий порядок должен быть приведен в соответствие с потребностями и правилами. Предложил образ «человека-машины» – это внешние обстоятельства
<b>Д-Дидро</b> (1713–1784) – французский мыслитель. Труды: «Мысли об объяснении природы» (1754), «Разговор Даламбера с Дидро» (1769)		Д. Дидро – утверждал, что материя является единственной субстанцией во Вселенной, в человеке и в животном. Разделяя материю на живую и неживую, он полагал, что органическая форма материи происходит из неорганической. Всей материи свойственна способность к отражению. На уровне органической жизни эта способность выступает в форме активной чувствительности. Вся совокупность психических явлений зависит от деятельности органов чувств, нервов и мозга

#### **ЛЮБОПЫТНЫЕ ФАКТЫ**

- Ж-Ж. Руссо, считавшийся одним из наиболее значительных теоретиков воспитания XVIII–XIX вв., детей не любил и никогда не занимался воспитанием даже своих детей, предпочитая отдавать их сразу же после рождения в приют.
- Ф. Бэкон, которого одолевала гордыня, не нуждался в признании, писал, что хотел, потому что был в финансовом отношении независимым, а труды его были опубликованы лишь после его смерти.
- По причине слабого здоровья при обучении в колледже Р. Декарт был освобожден от посещения утренних богослужений и оставался в постели вплоть до полудня – привычка, сохранившаяся у Декарта на всю жизнь. Именно эти тихие утренние часы были для него особенно плодотворными в творческом отношении. Ему нравились балы и азартные игры – причем игроком он был весьма удачливым, в чем немалую роль сыграл его математический талант. Все личные бумаги и рукописные работы Декарта были собраны и после его смерти и морем отправлены в Париж. Однако корабль затонул, не дойдя до причала. Бумаги в течение трех дней находились под водой. Семнадцать лет потребовалось впоследствии для того, чтобы отреставрировать их и сделать пригодными для печати.
- Некоторые идеи Д. Локка легли в основу Декларации независимости Соединенных Штатов Америки.

## РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ В XVIII–XIX вв.

Основные характеристики данного периода становления психологической науки: выделение сознания в качестве предмета исследования и формирование теоретических основ психологии; формирование эмпирической интроспективной и ассоцианистской психологии; возникновение психофизической и психофизиологической проблем; понятие о бессознательной психике; естественно-научный подход к изучению психики; начало использования методов естественных наук (метод проб и ошибок); появление первой психологической школы; развитие теории рефлекса; дальнейшее развитие концепции бессознательного.

**Таблица 9 – Психологические знания в XVIII–XIX вв.**

Основные представители направления	Ключевые понятия	Основные положения
<i><b>Немецкая классическая философия</b></i>		
<b>Х. Вольф</b> (1679–1754) – Труды: «Эмпирическая психология» (1732), «Рациональная психология». (1734)	Эмпирическая и рациональная психология, теория способностей апперцепция, способности	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Его система – компромисс между эмпирическими и рационалистическими идеями в психологии. Систематизировал и популяризировал Лейбница.</li> <li>• Величину удовольствия можно измерять осознаваемым нами совершенством, а величину внимания – продолжительностью аргументации, которую мы в состоянии проследить;</li> <li>• желательные способности – производные от познавательных. Познавательный акт → удовольствие (или страдание) → суждение о достоинстве объекта → аппетит</li> </ul>
<b>И.Г. Фихте</b> (1762–1814) – типод Спинозы	Активность и деятельность субъекта, «Я»	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Разумная воля – безусловная абсолютно творческая способность и реализуется в эмпирическом человеческом существе;</li> <li>• мы не потому действуем, что познаем, но мы познаем потому, что предназначены действовать;</li> <li>• знание – средство рационального господства над природой;</li> <li>• познание лишь условие, предварительная ступень действия, а теория – часть человеческой практики</li> </ul>
<b>Г.Ф. Гегель</b> (1770–1831). Его излюбленный философ – Ж. Руссо. Труды: «Основы философии права» и др.	Понятие жизни, неличное начало мира познает самое себя, надиндивидуальное «Я», категории логики, диалектический метод	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Абсолютное начало вещей («субъект-объект») фиксируется с точки зрения перспективы двух философских наук;</li> <li>• познание – самосознание абсолютного начала самой реальности;</li> <li>• познание заложено в характере действительности как «духе», который хочет направиться к самоосознанию;</li> <li>• «дурная» бесконечность состоит в бесконечном прогрессе, в котором преодолевается всякая установленная граница;</li> <li>• «истинная» бесконечность – выражение определенной структуры целого</li> </ul>

Основные представители направления	Ключевые понятия	Основные положения
<p><b>И. Кант</b> (1724–1804) критиковал психологию Вольфа. Ставит вопрос об условиях существования психологии как науки. Труды: «Антропология».</p>	<p>Априорность пространства и времени как формы восприятия, трансцендентальная апперцепция, априорные формы созерцания (восприятия) и априорные формы мышления, схемы, моральный императив</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Необходимы математика и эксперимент, но в психологии невозможны;</li> <li>• познание начинается с воздействия предметов на нас (носит эмпирический характер);</li> <li>• формы – предпосылки познания (они априорны);</li> <li>• формы восприятия: пространство и время;</li> <li>• пространство – форма внешнего чувства;</li> <li>• пространство и время как формы чувственности обладают трансцендентальной идеальностью: таких объектов, как время и пространство, нет; и эмпирической реальностью: как способы, посредством которых осуществляются представления о предметах и обо мне самом;</li> <li>• апперцепция – активная сила, которая осуществляет синтез первоначально хаотических представлений</li> </ul>
<p><b>Л. Фейербах</b> (1804–1872) – материалистический подход к пониманию психики. Философские и религиозные идеи Фейербаха оказали глубокое влияние на Маркса, Энгельса</p>	<p>Человек как субъект мышления, теизм</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Человек – единство тела и души, а также часть природы;</li> <li>• обусловленность сознания объективными материальными процессами, прежде всего мозговыми;</li> <li>• сущность нравственности заключается в блаженстве, но не в блаженстве одиночном, а в многостороннем, распространяющемся на других, ибо «я» неотделимо от «ты»;</li> <li>• религия – есть бессознательное самосознание человека</li> </ul>
<p><b>Немецкая эмпирическая психология</b></p>		
<p>В первой половине XIX в. в Германии намечается тенденция к изучению фактов, конкретных эмпирических явлений в отношении человека и природы</p>		
<p><b>И.Ф. Герbart</b> (1776–1841) – основоположник немецкой эмпирической психологии. Против теории способностей Вольфа. Странник ассоциативной психологии. Труды: «О психологии как науке, вновь опирающейся на опыт, метафизику и математику» (1824–1825); «Учебник психологии» (1816)</p>	<p>Сознание, самонаблюдение, представления, борьба между ними, статика и динамика духа, complication, ясное сознание, сознание, бессознательное</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Душевная жизнь – это единая связанная цельность;</li> <li>• психология не смеет экспериментировать над людьми;</li> <li>• необходимость применения математики в психологии;</li> <li>• представления – сложные образы восприятия, которые возникают под влиянием объектов, существующих вовне;</li> <li>• главное условие, позволяющее перейти представлению в область сознания и стать осознанным, является поддержка, которую окажет ему весь запас прошлого опыта;</li> <li>• чувства и воля – продукт отношений между представлениями</li> </ul>

Основные представители направления	Ключевые понятия	Основные положения
<b>Ассоциативная психология</b>		
XIX в. – век триумфа ассоцианизма. Закон ассоциаций – основное явление душевной жизни. В ассоцианизме видели теорию, которую можно применить к вопросам политики, морали, воспитания. Ассоцианизм возник в Англии. На развитие ассоциативной психологии большое влияние оказали успехи в области естествознания, особенно открытия в области химии (первое десятилетие XIX в.), а также в физике и биологии		
<p><b>Д. Гартли</b> (1705-1757). Получив вначале богословское, а затем медицинское образование, Гартли стремился создать такую теорию, которая не только объясняла бы душу человека, но и позволяла бы управлять его поведением. Основа – идеи Локка, принципы механики Ньютона.</p> <p>Труды: «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749)</p>	<p>Теория рефлекса, учение о вибрации, элементы психики, теория идеального человека</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Внешние воздействия, вызывая вибрацию органов чувств, запускают рефлекс. Вибрация органов чувств приводит к вибрации соответствующих частей мозга, а эта вибрация, вызывает работу определенных мышц, стимулируя их сокращение и движение тела;</li> <li>• рефлекс, подкрепленный положительным чувством, более стойкий, а отрицательное чувство, возникающее при определенном рефлексе, помогает его забыванию;</li> <li>• психика состоит из нескольких основных элементов – ощущений, которые являются вибрацией органов чувств, представлений и чувств, отражающих силу вибрации</li> </ul>
<p><b>Д. Юм</b> (1711–1776) – известный английский психолог и философ. Юм положил начало той прагматической позиции в психологии, которая в начале XX в. легла в основу прагматизма и функционализма Джеймса.</p> <p>Труды: «Трактат о природе человека» (1739)</p>	<p>Идеи, ассоциации по исходству, контрасту, смежности в пространстве и времени, а также по закону причинной связи, «Я»</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Объект – комплекс восприятий, а субъект – процесс восприятия;</li> <li>• привычка формирует представления о законах, так как человек, соединяя в определенную систему свои представления, уничтожает хаос восприятий, упорядочивая картину мира;</li> <li>• лишь ассоциация по причине и лежит в основе нашего мнения о том, что это «Я» есть</li> </ul>
<p><b>О. Конт</b> (1798–1857) – основоположник позитивизма.</p> <p>Труды: «Курс позитивной философии» и др.</p>	<p>Идея об отрыве метафизики от науки, закон трех стадий, классификация наук</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Единственным источником познания служит опыт;</li> <li>• человеческое общество в своем развитии проходит через три стадии: теологическая – люди объясняют природу через понятие Бога; метафизическая – люди</li> </ul>

Основные представители направления	Ключевые понятия	Основные положения
		<p>объясняют природу через абстрактные сущности; позитивная – явлениям природы дается научное объяснение;</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• позитивная философия – только обобщенный и приведенный в систему здравый смысл</li> </ul>
<p><b>Д. Спи Милль</b> (1806–1873) – историк и экономист. Труды: «Анализ явлений человеческого духа» – вершина классического английского ассоцианизма. «Система логики» (1843). Представитель позитивизма</p>	<p>Общий закон ассоциации, ментальная механика, индуктивная логика, «Я» как субъект сознания</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• В психическом мире есть только одно явление – ощущение и только один закон ассоциации;</li> <li>• две причины закрепления ассоциаций: живость ассоциируемых ощущений и частота их повторения;</li> <li>• закон ассоциаций – идеи зарождаются и существуют в том порядке, в котором существовали ощущения как их оригиналы;</li> <li>• все состояния духа, состояния сознания – мысли, эмоции, хотения и ощущения – производятся непосредственно или другими состояниями духа, или состояниями тела;</li> <li>• предметом психологии служат единообразия последовательности – те законы (конечные или производные), по которым одно психическое состояние идет за другим, вызывается другим</li> </ul>
<p><b>Г. Спенсер</b> (1820–1903) – эволюционный ассоцианизм. Труды: «Синтетическая философия» (1862-1896), в состав которого входит и «Основания психологии»</p>	<p>Общий закон эволюции, ощущение как единица психики, чувства, воля, принцип ассоциации</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Закон эволюции: повсюду во Вселенной развитие идет от рассеянного к сплоченному, интегрированному, характеризуется концентрацией; от однородного к разнородному, т. е. характеризуется дифференциацией; от неопределенного к определенному, индивидуальному;</li> <li>• психика берется в ее отношении к внешней среде и получает реальную функцию в осуществлении связи организма со средой;</li> <li>• сознание полно ассоциаций, которые являются результатом действия закона наследственности</li> </ul>
<p><b>А. Бэн</b> (1818–1903) отступает от свойственного ассоцианизму механизма в трактовке психической жизни. Деградация ассоцианизма в его творчестве. Сближение психологии с учением о биологической ЭВОЛЮЦИИ</p>	<p>Удерживающая сила духа, виды ассоциаций</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Спонтанная активность нервной системы, проявление которой – спонтанные движения;</li> <li>• движение совпадает с состоянием удовольствия → ассоциации → движения → целесообразные акты → навыки;</li> <li>• творческие ассоциации как способность ума составлять новые комбинации, отличные от каких-либо добытых опытом</li> </ul>

Таблица 10 – Развитие ассоцианизма в XVIII–XIX вв. [Марцинковская, 2004]

Психолог	Предмет психологии	Содержание психики	Метод исследования
Гартли	Сознание	Ощущения, представления, чувства. Фактически содержание психики, в которое входили два круга (большой и малый) и бессознательные элементы, было шире, чем предмет психологии	Интроспекция
Беркли, Юм, Милль, Браун	Сознание	Ощущения, представления, чувства	Интроспекция
Милль	Сознание	Элементы психики (ощущения, представления, чувства), психические процессы	Логика
Герbart	Перцепция и апперцепция	Сознательные, смутные и бессознательные представления, имеющие разную силу, длительность и связь с прошлым опытом	Интроспективное изучение динамики представлений
Бэн	Связь сознания и поведения	Элементы психики (ощущения, представления, чувства) и акты поведения	Изучение проб и ошибок при переходе от спонтанного к волевому поведению
Спенсер	Ассоциации между внешним и внутренним	Психические процессы и акты поведения	Интроспекция и наблюдение
Вундт	Элементы психики, их связи и законы, психология народа	Элементарные и сложные (высшие) познавательные процессы, сложные и простые двигательные реакции	Эксперимент, интроспекция, анализ продуктов творчества

#### **ЛЮБОПЫТНЫЕ ФАКТЫ**

• *Джемс Милль создал одну из самых суровых систем домашнего воспитания. Каждый день в 5 часов утра он лично занимался с сыном греческим, латынью, алгеброй, геометрией, логикой, историей и политической экономией, донимая юного Джона вопросами до тех пор, пока тот не давал на все верные ответы. В возрасте трех лет Джон Стюарт Милль уже читал Платона в оригинале, в 11 он написал свою первую научную работу, а в 12 лет – уже завершил стандартный университетский курс. В 18 лет он называл сам себя «логической машиной», а в 21 – испытал тяжелейший депрессивный срыв.*

• *Г. Спенсер, обладавший необычайно плодовитым умом, является автором огромного количества книг, многие из которых он диктовал секретарю в перерывах между теннисными партиями или сидя на веслах во время речных прогулок.*



# ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

---

**1. Ассоциация** (от лат. associatio – соединение) -- связь между психическими явлениями (ощущениями, образами, мыслями и т.д.), при которой актуализация одного из них влечет за собой появление другого.

**2. Ассоцианизм** – одно из направлений мировой философской и психологической мысли, объясняющее динамику психических процессов законами возникновения и изменения ассоциаций.

**3. Беркли Джордж** (1685–1753) – английский философ и экономист. Внес вклад в изучение процесса восприятия пространства. Определил, что восприятие пространства формируется на основе ассоциации – воспринимаемого образа предмета с уровнем мышечного напряжения глаз, углом поворота глаз и яркостью объекта. К этому добавляются ассоциации: а) между образом предмета и перемещением до него, б) между образом предмета и осязанием его. Считал, что психические явления связаны знаковыми отношениями – одно служит знаком другого, а не причиной. При этом Беркли стоял на позициях субъективного идеализма, т.е. признавал реальными лишь комплексы внутренних ощущений («идей») и отрицал реальность материального мира («Быть значит быть в восприятии»).

**4. Brentano Франц** (1838–1917) – австрийский философ и психолог. Предложил план разработки новой психологии сознания, в основу которой было положена идея о том, что важно не содержание сознания (ощущения, образы и т.п.), а акты сознания (акт представления, акт суждения и т.п.). Brentano выдвинул положение об активности, предметности и целостности сознания. Говоря об объективности сознания, Brentano понимал под объектом не реальную, независимую от сознания вещь, а феномен, бытие которому дано в силу его актуализации субъектом.

**5. Вольф Христиан** (1679–1754) – немецкий философ и просветитель. Благодаря его работам термин «психология» стал широко применяться в науке. Выделял два вида психологических знаний: эмпирическую и рациональную психологию. Первая основана на опытном знании, вторая – на анализе душевных явлений. Проявлением психической активности являются способности. Был сторонником измерения в психологии.

**6. Гартли Дэвид** (1705–1757) – английский философ и врач. Один из основателей ассоциативной психологии. Ассоциацию считал универсальным принципом объяснения психической деятельности. Основой ассоциаций являются вибрации в мозгу человека. Сложные психические явления есть производные от ощущений. Описал по-своему прообраз рефлекторной дуги.

**7. Гегель Георг** (1770–1831) – немецкий философ. Все сущее по Гегелю – развитие «абсолютной идеи». Абсолютная идея божественна. Законы бытия – это законы мышления. Изучая законы мышления, мы познаем окружающий мир, в том числе – душу. Психология изучает субъективный дух, т.е. дух в форме отношения к самому себе. Субъективный дух проходит в своем развитии три этапа: дух как душа, дух как сознание и дух как познание. Выделил четыре разновидности психологии: житейскую, рациональную, эмпирическую и истинно философскую.

**8. Гельвеций Клод** (1715–1771) – французский философ. Считал, что люди от природы равны, а неравенство – это продукт воспитания, случайности и интереса самого человека. Основа мышления – ощущения. Главный мотив наших действий – ощущения и себялюбие. Души людей сходны между собой, а дух человека формируется в процессе жизни.

**9. Гоббс Томас** (1588–1679) – английский философ. Считал, что поведение и психика человека подчинены законам механики. Психические явления – это тень материальных явлений. Основу психических явлений составляют связи (ассоциации), возникающие между простыми ощущениями. Человек в процессе жизни стремится к самосохранению и собственной выгоде. Люди от природы равны, а отличия возникают в результате обучения и собственной активности. Государство есть результат общественного договора.

**10. Дедукция** – метод доказательств, обеспечивающий возможность перехода от общего к частному.

**11. Декарт Рене** (лат. – Картезий) (1596–1650) – французский философ, математик, физик и физиолог. С его именем связано начало развития психологии в рамках учений о сознании. Душевные явления рассматривались им как мышление, как внутренний мир, открытый самонаблюдению. Декарт противопоставляет душевные и телесные явления (картезианский дуализм). Описал прообраз впоследствии открытой рефлекторной дуги как одного из механизмов психофизиологии движений. Призывал к овладению своими страстями с помощью разума и воли.

**12. Индукция** – метод доказательств, обеспечивающий возможность перехода от частного к общему.

**13. Кабанис Пьер** (1757–1808) – французский философ и просветитель. Считал, что мысль выделяется мозгом так же, как желчь печенью. Выделял три уровня поведения: рефлекторное, полусознательное и сознательное. При нарушении регуляции поведения на более высоком уровне, его функции берет на себя более низкий. Ощущения связаны с мозгом, который синтезирует их, образуя мысли и идеи.

**14. Кант Иммануил** (1724–1804) – немецкий философ. Считал, что наука о душе, т.е. психология, не может существовать, так как нельзя измерять душевные явления. Выделил в душе три части: познавательную, чувствующую и желательную. Знания человека ограничены в своей истинности, так как внутренняя сущность вещей непознаваема. Человек познает мир с помощью чувственности, рассудка и разума. Источником опыта являются внешние воздействия, но познает субъект с помощью заведомо свойственных человеку (т.е. априорных) форм познания.

**15. Картезианский дуализм** – философская позиция Р. Декарта, выражающаяся в признании существования двух независимых субстанций – души и тела.

**16. Кондильяк Этьен** (1715–1780) – французский философ и просветитель. Считал ощущения единственным источником познания, а психические функции – ощущениями в различных превращениях. Все знания человека приобретаются опытным путем.

**17. Ламетри Жюльен** (1709–1751) – французский философ и врач. Психику рассматривал как атрибут материи, а все живые вещества – как ступени в развитии природы. Отличие более высших существ от более низших – в их организации. В качестве основы познания рассматривал ощущения. Большое значение в организации психики придавал вниманию.

**18. Локк Джон** (1632–1704) – английский философ. Считал, что все идеи человека возникают из опыта. Опыт имеет два источника: внешний (ощущения) и внутренний (восприятие действий ума или рефлексия). Выделял первичные и вторичные качества вещей, а также общие идеи (абстракции), являющиеся результатом размышления. Вводит понятие «ассоциации», означающее соединение идей. Государство, по Локку, должно обеспечить сохранение свободы и собственности граждан.

**19. Лейбниц Готфрид** (1646–1716) – немецкий философ и математик. Вселенная по Лейбницу состоит из духовных субстанций (монад) и регулируется предустановленной гармонией, высшей монадой. Источник знания – разум. Душа изначально содержит в себе начала различных понятий. Душа и тело действуют по своим законам, т.е. параллельно. В душе от рождения есть определенная предрасположенность, т.е. она не является «чистой доской». Выделил особый вид впечатлений, которые первоначально не осознаются (так называемые «малые перцепции»).

**20. Милль Джеймс** (1773–1836) – английский философ и экономист. Создатель «ментальной механики», так как считал, что сложные идеи в уме образуются путем механического соединения простых идей по законам ассоциаций. Ассоциации бывают одновременные и последовательные, а их более крепкому запечатлению способствует живость и частота ассоциируемых ощущений. Ощущения – это «атомы» сознания. Сформулировал общий закон ассоциаций: идеи зарождаются и существуют в том порядке, в котором существовали ощущения как их оригиналы.

**21. Милль Джон Стюарт** (1806–1873) – английский философ, логик, экономист. Создатель «ментальной химии», согласно которой сложные идеи не есть результат сложения простых идей, результат их взаимодействия, т.е. качественно новое явление. Ассоциации существуют не между мыслями, а между двумя состояниями мозга, предшествующими разным мыслям. Предметом психологии служат те законы, по которым одно психическое состояние идет за другим.

**22. Спиноза Бенедикт** (Барух) (1632–1677) – нидерландский философ. Природу отождествлял с Богом. Душу человека рассматривал как проявление такого свойства природы (или модуса) как мышление; она неразделима с телом. Все действия человека включены в цепь всеобщей причинной связи и направлены на достижение самосохранения и собственной выгоды. Свобода человека возможна на основе познания необходимости. Ни религия, ни государство не должны посягать на свободу мысли. Выделял чувственное, рациональное и интуитивное познание (т.е. непосредственное усмотрение истины). В основе всех эмоций лежит сочетание желания, удовольствия и неудовольствия.

**23. Эмпиризм** (греч. *empeiria* – опыт) – учение, считающее чувственный опыт единственным источником знаний, утверждающее, что все знания обосновываются в опыте и посредством опыта.

**24. Юм Дэвид** (1711–1776) – английский философ. Признавал реальным лишь существование чувственного опыта, который ограничивал потоком впечатлений. Вопрос о том, существует объективный мир или нет, он считал неразрешимым. В основе познания лежат ассоциации между впечатлениями. Опыт человека может быть лишь вероятным, но не истинным. Ассоциации лежат и в основе восприятия своего «Я», а каково оно – неизвестно. Ассоциации бывают правильные и неправильные.

Учебное издание

**ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ  
НОВОЕ ВРЕМЯ (ДО СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА)**

Курс лекций

Составитель

**КОСМАЧ** Веньямин Аркадьевич

Технический редактор

*Г.В. Разбоева*

Компьютерный дизайн

*Л.В. Рудницкая*

Подписано в печать 07.06.2023. Формат 60x84/8. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 46,04. Уч.-изд. л. 37,17. Тираж 50 экз. Заказ 58.

Полиграфическое исполнение – учреждение образования  
«Витебский государственный университет имени П.М. Машерова».

Свидетельство о государственной регистрации в качестве издателя,  
изготовителя, распространителя печатных изданий

№ 1/255 от 31.03.2014.

Отпечатано на ризографе учреждения образования  
«Витебский государственный университет имени П.М. Машерова».

210038, г. Витебск, Московский проспект, 33.