

А. Шевцов

**ВВЕДЕНИЕ
В ОБЩУЮ
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКУЮ
ПСИХОЛОГИЮ**

**«Тропа Троянова»
Санкт-Петербург
2000**

УДК 159.922
ББК 919.88
Ш37

Серия «Культурно-историческая психология»

Художник: *Я. Темная*

Научные редакторы:

Недоря А. Е., кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник Института Систем Информатики СО РАН.

Харитонов М. В., кандидат психологических наук, докторант Республиканского гуманитарного института при Санкт-Петербургском государственном университете.

Ш37 А.А.Шевцов

Введение в общую культурно-историческую психологию.

СПб.: Тропа Троянова, 2000. — 544 с. — (Культурно-историческая психология)

Книга посвящена рассмотрению истории развития двух парадигм психологической науки — естественнонаучной и культурно-исторической — от Сократа до современных концепций.

Для психологов, философов, историков и широкого круга читателей, интересующихся вечными вопросами, стоящими перед человечеством.

УДК 159.922
ББК 919.88

© Издательство “Тропа Троянова”, 2000
© Я. Темная, оформление, 2000

ISBN 5—89798—007—1

Я есть. Это я знаю. Точно. И есть мир вокруг... Я его ненавижу! Не знаю почему! Не спрашивай. Просто ненавижу и все! А то сам не знаешь, почему!

Быть искренним — это так трудно! Даже с самим собой. Попробуй. Что я, дурак, что ли?!

Так больно быть дураком... Но уж лучше дурак, но сам по себе! Сам себе хозяин! И никого не впускать. Закрыться, и никого не впускать! Как-нибудь и без вас проживу. Почему? Просто.

В это «просто» ткнул меня носом, как котенка в дерьмо, старый дед в русской деревне, куда я приехал в этнографическую экспедицию много лет назад. Просто — значит, сложнее некуда. Значит, настолько сложно, что словами не выразишь. Но при этом — общечеловечно. Это значит, что я это выразить не могу, но если ты человек, то ты меня поймешь. Поймешь, потому что это то, что ты обязательно проходил и проживал. Если ты человек, конечно... А раз проживал, то пойми без слов, не мучай меня. Не заставляй страдать, переживая все это еще раз, потому что помочь-то все равно не сможешь. Даже если психолог. Нет у нас такой психологии, которая могла бы помочь жить! Почему? Не спрашивай, блин!.. Твою мать! Что ты, не человек, что ли? Русского языка не понимаешь?!

Я есть. Это точно. И я хочу жить. В мире. Где же еще? Но я хочу быть себе хозяином, я хочу жить, как я хочу. И я не хочу, чтобы меня мотало и швыряло потоком жизни, как щепку или кусок грязи. Не хочу, потому что знаю, что это возможно. Все возможно. Я это видел. Меня этому учили. Правда. Правда, я ничего не понял и ничему не научился. Но это тогда, сразу. Потом я кусал локти и учился сам.

Вот тогда, чтобы понять таких простых деревенских дедков, я занялся этнопсихологией. А она естественно переросла в психологию культурно-историческую. Историческую, потому что уже поздно, все ушли, и остались только локти. Чтобы кусать... или сосать. А культурную, потому что у нас была культура. Может быть, мы ее и просмотрели, но она была. Своя великая русская культура!

Мне бы только ее понять... и тогда можно жить.

Археология души

История предмета такова. Я русский человек среднего возраста, росший и живший в деревне, столице и провинциальном городе. Это можно назвать культурой. Иначе говоря, моя культура определяется национальностью, эпохой и средой, в которой я воспитывался и живу. И это одинаково для всех. Разве что у них другая национальность или кто-то не жил в деревне, а кто-то в столице... Я хочу понять себя. Я хочу себя познать, как учили древние. Как это сделать?

Ясно, что я состою из Тела и того, что знает, что состоит из тела. Самым обобщенным образом это можно назвать Душой. Следовательно, познавать себя можно либо со стороны тела, либо со стороны души. Я избираю науку о душе, психологию.

Но я уже несколько раз принимался изучать психологию и ни разу еще не почувствовал, что это мне хоть что-то дало! Что-то не так с психологией, какой-то обман скрывается за этим названием! К сожалению, я почувствовал это лет двадцать назад, а сказать себе осмелился совсем недавно. Мы летим на это название — п с и х о л о г и я! — как мотыльки на огонь, и уходим разочарованные. Точно нам обещали колодец с живой водой, а напиться, как во сне, дали одной иллюзии воды. Вроде пил, вроде живую воду, — просыпаешься, а жажда никуда не ушла! А ведь собственными глазами видел, как пил! Что-то не так с психологией...

А что? Что тут не ясно? Воспитанные в бытовом мышлении, мы воспринимаем вначале все слова так, как они звучат. Психология — значит, наука о душе! Я в нее хочу! Приходим мы в психологию, а оказываемся в Науке! А в Науке нам объясняют: бытовое понимание ненаучно. Под термином «психология» следует понимать совсем не то, что вы привыкли понимать, а «учение о психических процессах». А под термином «психическое» следует понимать... И так далее, и тому подобное... И так пока ты не сдашься и не будешь брать то, что дают, вместо того, зачем пришел. И это, что дают, не утоляет жажды...

Сами ученые от психологии заняты лишь вопросами научного выживания и, кажется, совсем не замечают этого слома, происходящего с их студентами. Они словно околдованы и находятся в спящем царстве. Жизнь не может до них достучаться. Сначала они должны разобраться со своими сверхважными научными делами и только потом смогут снизойти до наших житейских болей и надежд. Однажды это надоедает!

Так есть у меня Душа или нет?! Есть у меня надежда, что я не умру, или нет?! И если такая надежда есть, то как мне следует жить? Ясно, что не так,

как если бы я умирал вместе с моим Телом! Но как? Над этим надо как следует подумать, потому что за время материализма нас приучили жить лишь сегодняшним днем и без надежды. Более того, и не думая! А чего думать, когда классики за тебя уже почти обо всем подумали! Значит, если мне предстоит подумать, то не помешает еще и уметь думать, а для этого надо знать, что это такое!

И так набираются предварительные дела и вопросы, которые складываются в целую лестницу движения к себе. Если только Душа есть, и с нею есть Надежда, наука о Душе складывается сама собою! Начну по порядку прямо оттуда, где я есть.

Я — русский человек! Что это такое? Я уже определил для себя, что это — часть моей культуры. Но что значит русский? Мне не на что и не на кого опереться в этом вопросе, кроме тех мыслящих людей, которые уже думали об этом, и думали понятным мне образом.

Что значит понятным образом? Россия — страна Западная. Значит, так, как принято на Западе. Конечно, вопрос о том, Россия — страна Западная или Восточная, или у нее Особый путь, может обсуждаться. Об этом можно спорить и спорили уже немало. Однако я историк и гляжу в прошлое своей Родины как в некий большой и цельный образ. И что я там вижу?

Если считать, как делают некоторые метаисторики, что возраст России — 40 тысяч лет, то надо просто идти за тем, кому доверяешь на слово. Доказать это невозможно. Но если хочешь подумать сам, то опираться придется не на желаемое, а на известное. А известно нам следующее: описанная предыстория Руси опускается в глубь времен самое большее на полторы тысячи лет. Истории же государства Русь — чуть больше тысячи, и из них тысяча — христианская.

Это значит, что почти всю свою осознанную историю Русские стремились стать людьми западными по культуре. Особенно последние три столетия. Конечно, можно усмотреть некоторую «восточность» в том, что мы предпочитали Православие Католицизму. Но разница тут весьма и весьма условна — это «восточность» в рамках выбора между Западным Римом и Восточным Римом — между Италией и Грецией.

Конечно, они отличаются. В какой-то мере. Но не больше, чем если считать нас Востоком Запада. Правда, можно более точно описать положение и культуру России, если вспомнить такое понятие, как эллинизм. Эллинизмом называют культуру всех тех стран, которые после походов Александра Македонского приняли греческую культуру. По сути, все околосредиземноморье можно считать эллинистическим миром. Предки русских — восточные славяне, вероятно, включившие в себя потомков царских скифов Геродота, исконно входили в число тех народов, варваров, на которых греки пытались оказать культурное влияние, поскольку были в них заинтересованы. Гораздо проще вести торговлю с тем, с кем у тебя есть взаимопонимание. В этом смысле наши предки, скорее всего, начали подвергаться эллинизации очень рано и окончательно ее завершили с принятием греческой веры в девятом-десятом веках. Исходя из этого, мы — Запад, хотя и немножко запоздалый.

Можно ли говорить о том, что мы — Восток? Но что такое Восток с большой буквы? Для меня это — великие культуры Индии и Китая. Была ли у русских историческая тяга к ним? Никогда. Любопытство — может быть. Но не более. И сейчас у нас этой тяги или понимания не больше, чем у среднего американца, как бы мы ни пыжились. Иначе говоря, Русский Восток — это дело избранных и исключительных.

Правда, можно говорить об Особом пути России. Это верно. Но в чем он заключается? В самобытности! Что это такое? Мы не такие, как другие! У нас все не так, все по-своему! Сейчас уже даже добавляют: все не по-людски! Самобытность, которой гордятся как отличием своих от чужих, уже несколько веков стала на Руси предметом стыда. Тем не менее, она все-таки есть.

И опять же, глядя в образ Русской культуры в целом как историк и этнограф, я могу сказать, что самобытность эта ничем не отличается от самобытности любого другого естественного народа. Естественного значит для меня — еще не принявшего ни одной всеподчиняющей мировой религии или идеи, вроде цивилизации. Иными словами, самобытность наша — в той дохристианской изначальной культуре славян, фино-угров и тюрков, которые составили русский народ. Но эта очень хитрая наша самобытность оказывается при таком подходе просто глубинным пластом нашей культуры, называемым условно Мифологическим мышлением, на который лег весь этот Запад. Лег как необходимость выживания народа, который был вынужден изучать этого опасного врага, постоянно угрожавшего нам порабощением или даже полным истреблением. Хочешь выжить — должен быть не слабее даже в том, как думаешь!

При таком подходе наше западничество оказывается самым верхним слоем нашей огромной многоуровневой культуры. И если я хочу понять себя как русского человека, для того, чтобы добраться до самобытности моего Мифологического мышления, я вынужден сначала снять верхний слой, слой Запада во мне. Это как в археологии...

Исторически психология родилась в рамках классической греческой философии, которая состояла из **Физики, Метафизики, Этики, Логики и Психологии**.

Физика происходит от греческого слова «Physis (фюзис) — природа, то есть это знания (науки) о природе. В слове «физиология» «фюзис» означает тело. Исконно «физикой» занимались так называемые «натурфилософы» — мыслители, пытавшиеся понять и представить себе, как устроен Мир.

Этика — это наука о нравах по определению, по сути же, это была наука о поведении. Наука предписывающая, то есть пытающаяся определить, как вести себя правильно и отдельному человеку, и всему обществу. Современная психология открыла ее только в начале этого века: в России — Наукой о поведении, а в США — Бихевиоризмом — и внезапно поняла, что не может существовать без этой составляющей. Несмотря на корни, уходящие еще в мифологическое мышление и первобытное состояние общества,

как наука Этика существует после Сократа и Платона. И существует она всегда как наука о законах скрытого управления обществом.

Метафизика — это наука о первопричинах, философия в современном смысле. Выделяется в нечто самостоятельное только после Аристотеля.

Логика — как принято считать — наука о правильных способах мышления, хотя, по сути, создавалась Аристотелем лишь как прикладное пособие по искусству спора. Тем не менее, за тысячелетия своего существования накопила огромный описательный материал того, что есть наше мышление. Название дано несколькими веками позже, сам Аристотель называл это искусство Аналитикой.

Психология — наука о Душе, по названию. Существует тоже после Аристотеля. И так же обманчива, как и логика. Уже у Аристотеля она тяготеет к физиопсихологии, как это и закрепляется в современной науке. Иначе говоря, в извечном споре: Душа или Тело найдено поразительное решение — Душе-Тело!

Оно, конечно, может быть и верным. Возможно, что все едино, и душа — это всего лишь свойство высокоорганизованного вещества, Тели, как его называли на Руси. Но тогда надежды нет, и смерть тела — смерть меня. Даже если это так, я бы хотел исследовать иную возможность. И этому я готов посвятить жизнь.

Итак, психофизиология, присвоив себе имя Науки о Душе, пытается доказать, что Души нет. Это парадокс! Мы живем в мире, где все вывернуто наизнанку да еще и поставлено на голову. И мы привыкли этого не замечать. Вот это и есть современная Западная культура. Как разобраться в этом клубке таких привычных жизненных противоречий, которых мой глаз уже не замечает?

Если приглядеться к современной психологии, то обнаруживаешь, что создана эта наука, по-видимому, основательно и последовательно. Начинается она всегда с самого начала — с Восприятия, а заканчивается самым сложным — какими-нибудь общественными разделами или теорией личности. Добротна и научно! И что при этом определено, так это то, что это не случайно! Это зачем-то так сделано! Скажем, затем, чтоб всяк входящий в психологию, проникся почтением и оставил надежду!

Вспомните свое первое знакомство с этой наукой, свой первый учебник. Волшебное слово П С И Х О Л О Г И Я! Ты наконец-то узнаешь все, о том, как себя вести, как побеждать, почему ты такой, как достичь счастья! Ты влетаешь в него с разгону, как по раскатанному льду в снежный сугроб, и понимаешь, что прежде, чем получать ответы, придется долго и нудно рыть — учить восприятие и прочие «процессы»... И ты или бросил этот свой учебник, или напрягся и прочитал и даже заставил себя стать психологом. Но ответов так и нет...

Почему? Потому что эта основательность — кажущаяся. Восприятие и ей подобные темы — самое сложное, что есть в психофизиологии. Начать с

них изложение науки, значит, сразу объявить всем охотникам за Душой, что они пришли не сюда! И это по-своему честно. Вот только где это «сюда»? Куда податься тем, кто имеет совсем иной образ понятия «психология»? Такой науки нет.

Попробуем подумать, а что доступно и понятно мне как простому человеку, не психологу, и при этом тянет меня в психологию. Говоря иначе, зачем я обращаюсь к учебнику психологии.

Можно сразу и определенно сказать, что все эти физиологические хитрости мне напрочь не нужны. Так идет восприятие или иначе, в один носитель пишется память или в другой, сколько там миллиардов связей у нейронов мозга — все это любопытно, но не нужно! Не нужно мне, когда жизнь приперла и заставила взять в руки учебник. А что мне нужно? А нужно мне как раз то, что обычно прячется на задворки академических учебников или в специальные исследования. Мне нужно знать, почему я такой дурак, почему в жизни все так погано, как наладить отношения с людьми — и чаще всего любимыми и из-за этого ненавистными — и как стать умнее и добиться в жизни того, зачем я пришел!

Иначе говоря, я напрочь не готов, не подготовлен ни предыдущей жизнью, ни предыдущим образованием к разговору о физиологических основах и процессах психики. Как, кстати, и к разбору модусов силлогизмов и прочих заумных выкрутасов так называемой логики! Но зато я с самого детства воспитывался как потрясающий специалист в межличностных взаимоотношениях, меня учили и тому, как выживать в обществе, и как занять в нем лучшее из возможных мест; к тому же я немало и сам думал, как научиться учиться, то есть как не быть дураком. И для меня психология именно об этом!

И что же получается? *Психология*, если я хочу, чтобы написанное мною читалось и понималось людьми, *должна говорить на том языке, на котором люди сталкиваются друг с другом, и изучать, в первую очередь, то, как они себя ведут в отношении меня, и как мне вести себя, чтобы не проиграть. Это сразу же повлечет за собой изучение того, как полагается вести себя в том обществе, где я живу. То есть начало и основание психологии — это Этика.*

Естественно углубляясь, это изучение неминуемо поведет к изучению той культуры, которая создала правила и предписания поведения для меня и тех, с кем я общаюсь. А это, судя по всему, выведет развивающуюся науку на вопрос о том, как рождается культура. Вопрос этот уже давно решается двояко: культура — это вещи и явления материального мира, хранящие и несущие в себе определенные образы, или же это сами образы вещей и явлений, хранящиеся в человеческих умах и памяти. Как бы там ни было, но следующим неизбежно окажется вопрос о том, как творится человеком культура и творится, в первую очередь, в уме. Как она творится руками, мы знаем.

И вот только после этого наступает очередь логики, теории познания и психофизиологии.

Задумывались ли люди о том, что я сейчас попытался представить себе как более легкий путь изучения психологии? Да, конечно. И неоднократно. Собственно говоря, становлению подобного подхода к Науке о Душе и посвящена эта книга. Сейчас он называется Культурно-исторической психологией.

Парадигма Культурно-исторической психологии оформилась в том виде, в каком она существует сегодня, благодаря работам видного американского психолога Майкла Коула. Собственная школа Коула называется «Культурная психология» (Cultural Psychology), однако, издавая его основную работу с тем же названием, русские переводчики посчитали возможным изменить название на «Культурно-историческая психология». Совершенно очевидно, что этим они пытались подчеркнуть русские корни теории М. Коула.

М. Коул был учеником и стажером у Александра Лурии, одного из создателей так называемой «Культурно-исторической теории» — советской психологической школы, возникшей в двадцатых—тридцатых годах. Основателем ее считается Л. Выготский. Учениками и продолжателями были А. Лурия и А. Леонтьев — ведущие советские психологические авторитеты.

М. Коул прямо и с благодарностью признает советскую культурно-историческую теорию одним из основных источников своей школы. Но как историк науки он делает фундаментальный обзор всего, что предшествовало этому подходу, начиная с парадигм Платона и Геродота. В этом впечатляющем ряду советская культурно-историческая теория оказывается скорее важнейшим поворотным пунктом в смене мировоззрения самого Коула, чем органической частью общего процесса развития данной парадигмы. Она явно не учитывается всеми теми школами культурной антропологии, которые возникают в мире в XX веке. Сама же она не менее явно игнорирует всех тех своих «предшественников», кто хоть отдаленно мог быть назван «идеалистом».

Основой культурно-исторической теории является парадигма марксизма-ленинизма. А если еще и учесть время ее возникновения, то становится ясно, что выбор источников был вопросом жизни и смерти для всей теории и ее создателей. Поэтому мы можем лишь пожалеть, что в число ее «корней» не вошли ни создатель идеи «второй», то есть культурной, психологии Вильгельм Вундт, ни русские психологи-идеалисты прошлого века, такие как Константин Дмитриевич Кавелин, к примеру. Источники советской культурно-исторической теории подчеркнута наукообразны в ключе общей естественнонаучной парадигмы, что, на мой взгляд, и явилось причиной ее ограниченности. Знали ли ее создатели своих русских предшественников, но умолчали о них из соображений безопасности? Или же они пытались сделать в психологии нечто подобное Октябрьской революции в политике — разрушить до основания весь старый мир и создать совершенно независимую ни от каких других корней, кроме марксизма, школу? Такое тоже вполне воз-

можно, по крайней мере, оно явно и воинственно заявляется всеми тремя основателями культурно-исторического направления на протяжении всего их творчества. Всю свою жизнь они — бойцы идеологического фронта. Тем не менее, по неведению или же из скрытого уважения, не желая порочить, они не стали «по-марксистски-ленински» критиковать и обошли молчанием имена русских людей, заложивших основы «второй», культурной психологии задолго до Вундта. А ведь *не обойти молчанием* в советской науке времен сталинизма почти однозначно означало или *возносить* или *уничтожать*. Восстановить эти имена и с ними часть порвавшейся связи времен — одна из задач истории русской психологии.

Однако, несмотря на явное присутствие в русской школе психологии времен социализма политического отрицания «буржуазной науки», был в этой их попытке создать психологию заново и научный смысл. Коул рассказывает, что долго не мог читать и понимать работы советских психологов из-за их дискуссий с психологами прошлого. «В конце концов — разве не пришли им на смену другие теоретики, труды которых изучались в университете?» — так передает он свое первое впечатление. Понимание приходит позже.

В чем же суть этих дискуссий с устаревшей уже частью психологической науки? На мой взгляд, в этом выражается фундаментальный подход русской школы психологии. Заявившись на создание новой науки, соответствующей «социальному заказу», советские психологи вынуждены были пойти и на пересмотр основ психологии первой половины XX века. И это было тем легче и тем вернее сделать, чем очевиднее господствующая психология «не работала», не была действенной наукой. Следовательно, логичным было сделать вывод, что ошибочны основы, на которых она строилась. Вот для пересмотра основ и нужно было как следует понять, из чего же исходили психологи, закладывавшие начала этой науки.

В подтверждение этой мысли можно привести рассуждение одного из основателей гештальт-психологии Вольфганга Келера о состоянии психологии на начало тридцатых годов. Выготский издает его работу, посвященную опытам над разумным поведением обезьян, в России в 1930 году. Возможно, эти мысли Келера сделают яснее и задачу, которую я ставил перед собственным исследованием:

«Опыты, о которых шла речь до сих пор, представляют совершенно простой и однородный по форме процесс. Но, принимая во внимание, что опыты, описываемые в следующей главе, носят несколько иной характер, нам кажется уместным, во избежание обычных возражений, уже заранее привести некоторые соображения, обосновывающие как смысл, так и реальную ценность излагаемого здесь материала. Такая предосторожность была бы излишней, если бы речь шла о фактах высокоразвитой опытной науки, как, например, физики; в таких науках значение отдельных наблюдений не может быть абсолютно спорным в течение длительного времени: там есть прочная и ясная система установленного знания, с которой новое должно

так или иначе объединиться. Никто не станет отрицать, что в области высшей психологии мы еще весьма далеки от такого благоприятного положения вещей. Вместо обширных и до известной степени обоснованных научных положений мы встречаем лишь общно разработанные и по своему значению, по большей части, весьма неточные теории, которые даже самим сторонникам их нелегко удастся удовлетворительно применить во всех деталях к каждому данному случаю. Между тем, любая из таких теорий непременно претендует на то, что именно она содержит объяснительный принцип для наиболее широкого круга явлений; но так как они имеют лишь непрочную связь с конкретным опытом и отличаются неопределенностью своих положений, бывает чрезвычайно трудно разрешить тот или иной спор путем установления определенных фактов, тем более, что самый спор все еще представляет собою почти что борьбу верований. При таком положении вещей часто случается, что фактические наблюдения теряют свою ценность; все они слишком индивидуальны, слишком единичны для того, чтобы внимание с самых общих принципов было перенесено на них на сколько-нибудь длительный срок. В то же самое время, благодаря неопределенности подобных принципов, с одной стороны, и трудности произвести действительно надежные наблюдения, с другой, создается такое положение, при котором интерес к общим положениям преобладает над интересом к фактам, то при подобных обстоятельствах факты, в конце концов, начинают казаться лишенными всякой ценности, так как они допускают всякое объяснение» (Келлер, с. 196–197).

Являясь представителем русской школы психологии, я считаю, что ее подход верен, но вот *пересматривать основы* надо с самого начала. Психология сегодняшнего дня все еще не намного действенней психологии тридцатых—сороковых годов нашего века, когда создавалась культурно-историческая теория. Очевидно, назрело время для того, чтобы заглянуть в самые истоки психологических понятий, в то время, когда психология еще была нераздельной органичной частью философии и истории. Собственно говоря, эта идея принадлежит Майклу Коулу, который заявляет в своей работе о необходимости исследования парадигм психологии и науки вообще, начиная с самой древности.

Задачей этой книги я вижу историческое исследование основных парадигм психологической науки в соответствии с образом, предложенным Майклом Коулом. В первую очередь, конечно, с точки зрения того, что та или иная научная теория дала для развития культурной психологии. Поскольку Коул исходит из того, что психологическая наука сегодняшнего дня раскололась на две парадигмы, одна из которых, а именно, культурно-историческая, чрезвычайно близка мне как психологу-прикладнику, я хотел бы дать общее представление о становлении этой отрасли психологии, ее возможностях и путях дальнейшего развития. Конечно, хотелось бы подробнее рассказать и о судьбе этого направления в России, но это слишком объемная тема, которой надо посвящать отдельное исследование.

К сказанному можно добавить еще несколько слов о том, почему я избрал работу Коула за основу своего исследования. Помимо чисто научного предрасположения к самому направлению, надо сказать, что, на мой взгляд, мысли М. Коула, высказанные в этой работе, имеют значение не только для науки, как таковой. Постановка вопроса о способах развития науки — это постановка вопроса о путях развития человечества. Возможно, сам ход развития психологии и человеческой мысли таков, что естественнонаучной и культурной парадигмам психологии приходится бороться, погибать и возрождаться заново самостоятельно даже в отрицающих их формациях. Но очень возможно, что сопоставление этих двух парадигм выявит какую-то методологическую ошибку, определяющую так много обсуждаемый сейчас «кризис» психологии, а может быть, и всей науки. Во всяком случае я вполне разделяю мнение, ставшее почти расхожим в наше время: «По всей видимости, мифологическое мышление и его продукт — коллективные представления — не исчезли при наступлении цивилизации и научного мышления. “Наука основывается на верованиях”, — говорил Аристотель. И это справедливо: значительную часть (а не только аксиомы) современных научных знаний мы принимаем на веру и никогда не испытываем желания и не имеем возможности усомниться, проверить, обнаружить противоречивости в них. Только школьники, студенты иногда обнаруживают такие противоречия. Но чаще всего это противоречия разных теорий: житейских представлений и научного взгляда.

Обнаруживая в мифологическом мышлении, житейских представлениях, в картинах мира “здорового смысла” (и т. п.) антропоморфизм, эгоцентризм, противоречия, мы забываем, что и признаваемая ныне наука в своей истории тоже обнаруживает эти грехи, а наши потомки, вероятно, увидят то же самое в нынешних самых передовых теориях» (Корнилов, Мехтиханова, с. 97).

В заключение хочется добавить, что культурно-историческая психология является прикладной наукой по своему происхождению. Она рождается из осмысления полевых кросс-культурных и этнопсихологических исследований. Однако задача фундаментального исследования основ культурно-исторического подхода делает необходимым выделение в ее рамках такой дисциплины как *общая культурно-историческая (КИ) психология*, то есть наука об общих закономерностях культурно-исторического мышления и об истории развития этого мышления внутри других культурно-исторических дисциплин.

Введение

Мифология и натурфилософия

Майкл Коул ведет историю культурно-исторической парадигмы от Геродота, естественнонаучной — от Платона.

Я разделяю это его мнение не однозначно, хотя бы потому, что считаю отцом науки, в первую очередь, Аристотеля. Но это очень сложный и спорный вопрос, пока не определено, что такое наука. Очевидно, поэтому существует и такое разногласие в мнениях ученых о том, как она начиналась. Этих мнений множество. Приведу лишь несколько для примера.

«Научные представления древних были систематизированы Аристотелем, который создал модель Вселенной, использовавшуюся западной наукой на протяжении двух тысяч лет», — это мнение философа и историка науки Фритьофа Капры (Капра, с. 17).

Бертран Рассел, правда, предлагал другую линию происхождения современной науки: «Объединение математики и теологии, осуществленное Пифагором, характеризовало религиозную философию в Греции, в средневековье и в новое время вплоть до Канта... В трудах Платона, Святого Августина, Фомы Аквинского, Спинозы и Лейбница присутствует внутреннее сочетание религии и рассудочности, морального вдохновения и логического восхищения тем, что лежит вне времени, что берет начало у Пифагора и отличается интеллектуализированную теологию Европы от более прямолинейного мистицизма Азии» (Там же, с. 28).

Советский философ Ф. Кессиди, рассуждая о трудностях, связанных с объяснением греческого искусства и эпоса, называет других родоначальников научного метода: «...Трудность заключается также в объяснении редко наблюдаемого в истории, но тем не менее ярко выраженного явления — “внезапного” возникновения греческой философии и науки». «Греки — словно чудом — изобрели науку... научный метод, — цитирует он швейцарского историка Андре Боннара (Боннар, 1992). — Поражает то, что первые греческие ученые и философы — Фалес, Анаксимандр и Анаксимен — появляются во весь рост на горизонте европейской науки, вполне вооруженные средствами научно-рационалистического мышления, как-то вдруг, внезапно» (Кессиди, с. 4).

Однако это чудо все-таки из чего-то возникло. А точнее — из многотысячелетнего мифологического мышления. Греческого и догреческого. То есть индоевропейского и околосредиземноморского. Говорить сейчас об этом периоде в истории культуры и психологии бессмысленно потому, что этой теме должно быть посвящено отдельное исследование. Тем не менее, для

КИ-психолога невозможно исследовать какой-то период в развитии мышления, не держа в уме образ предшествующего состояния.

Изначальная наука была совершенно безличностна, потому что она была всего лишь составной частью древних космических культов. «Можно выделить два рода импульсов, исходивших от космической религии и оказавших сильное воздействие на развитие астрономии. Первый — восхищение красотой светил и вера в их божественность — оказал непосредственное воздействие на развитие человеческого интереса к движениям небесных светил. Второй — та же вера, приведшая к астрологии, — стимулировал в свою очередь интерес к астрономии как прикладной дисциплине» (Ван-дер-Варден, с. 15).

Только через астрологию мы можем до сих пор воочию увидеть, что такое корни науки. Если наука вообще долгое время считалась служанкой теологии, то математика — основа основ современной науки — родилась как служанка астрологии в самом древнем смысле:

«Немногие люди ощущали привлекательность математического метода, но ощущение красоты звездного неба — общечеловеческое свойство. Даже сегодня имеется немало астрономов, как любителей, так и профессионалов, которые стали заниматься астрономией главным образом потому, что красота и возвышенность небосвода произвели на них глубокое впечатление. Этот мотив имел еще большее значение в древности для людей, поклонявшихся Солнцу, Луне, Планетам и Небу как божествам» (Там же).

Итак, в общем все историки науки, я думаю, согласятся, что до **научного** периода, в нашем понимании этого, существовали в развитии человеческого мышления: период **мифологический**; затем **преднаучный**, когда физика существовала в основном в виде астрономии и космологии, основывающихся на вполне развитой математике, насчитывающей к этому времени уже не менее двух тысячелетий; и **натурфилософский**, соответствующий Греческой философии VI—V веков до нашей эры.

Однако все эти приведенные мной мнения и эта последовательность в развитии и становлении науки страдают односторонностью, потому что тяготеют лишь к привычному и весьма избитому представлению о науке как о чем-то, окружающем физику. Физика все Новое время считается идеалом науки, и поэтому историки, разыскивая корни науки, изначально настроены на поиск корней физики. И при этом часто упускают из виду две науки, которые всегда стояли особняком и не признавали физику. Это История и Медицина. Но вопрос об этих науках неизбежно приведет нас к вопросу о том, что же такое наука вообще.

Пока я опускаю его, но ввожу свою последовательность в подаче материала, поскольку моя задача — не рассказывать об истории понятия «наука», а дать очерк развития взглядов, приведших к рождению КИ-психологии. В разделе «Предыстория» я рассказываю лишь о Сократе и Платоне,

поскольку считаю их роль в становлении КИ-психологических понятий и взглядов исключительной. Там же я слегка касаюсь и вопроса о Медицине.

Раздел «История естественнонаучной парадигмы» начинается рассказом об Аристотеле.

А раздел «История культурно-исторической парадигмы» — рассказом о Геродоте. Геродот был старшим современником Сократа, и если бы рассказывать об истории науки вообще, начинать надо было бы с него. Однако в рамках задачи этого исследования его роль не понять, если сначала не показать основы КИ-психологии, заложенные Сократом и Платоном, и не отнестись к их образу науки Аристотелевского типа.

Солон

Мнений о том, как рождалась наука, много, выбор сделать непросто. Одно из них таково, что основа естественных наук математика получила свое развитие благодаря Пифагору и Платону. Лично я считаю, что этих философов нельзя до конца понять, не поняв их отношения к математике, но при этом вполне разделяю мнение американского историка науки О. Нейгебауера в этом отношении:

«Я думаю, что можно высказать <...> вполне определенное отрицательное суждение, а именно, что роль Платона была сильно преувеличена. Его собственный прямой вклад в математические знания, очевидно, равен нулю. <...> Часто допускаемая идея, что Платон «направлял» исследования, к счастью, родилась не из фактов. Его совет астрономам заменить наблюдения спекуляцией мог бы разрушить один из наиболее значительных вкладов греков в точные науки. Доктрины Платона, несомненно, оказали большое влияние на интерпретацию греческой науки в новое время. Но если бы ученые нашего времени уделили столько же внимания Галену или Птолемею, сколько Платону и его последователям, то они пришли бы к совершенно другим выводам» (Нейгебауер, с. 153).

К счастью, ученые Нового времени не уделили Платону столько же внимания, как представителям точных наук. И это потому, что математика, как и все естественные науки, была для Платона совсем не главным. Для того, чтобы понять, как и из чего рождается культурно-историческая психология, Платон необходим гораздо больше, чем для понимания развития естественнонаучной парадигмы. Хотя, если точные и естественные науки хотят считать, что у их основания стоял и Платон, этот миф несколько не повредит моему исследованию.

Платона и нескольких его предшественников, включая и **Геродота**, от которого Коул ведет историю культурно-исторической парадигмы, я бы выделил в особый раздел — в Предысторию КИ-психологии.

Но Платона невозможно понять без **Сократа**. Платон не только его ученик, он излагает свою философию от имени Сократа. Следовательно, нам в

любом случае придется опуститься по времени на полвека глубже, если мы хотим понять платонизм. А это значит — почти во время Геродота, который был лет на пятнадцать старше Сократа.

Не знаю, встречались ли Геродот и Сократ и даже знали ли друг о друге. Геродот умирает около 430 года до н.э., то есть в самом начале философской деятельности Сократа. Ни тот, ни другой друг друга не упоминают. Геродот вообще ни философией, ни философами не интересуется. Его привлекают нравы разных народов. Он путешествует, чтобы изучить их. Сократ же, напротив, покидает Афины только вынужденно, во время военных походов. Из всех народов его интересует только собственный — афиняне. Философией он занимается профессионально, но при этом почти никого из прежних философов не признает. Они очень разные, но есть одно имя в прошлом, которое их объединяет. Это мудрейший из семи величайших мудрецов Греции — законодатель Афин **Солон**, живший еще на столетие раньше (примерно с 640 по 559 годы до н.э.). Можно сказать, что своими реформами именно он и создал те Афины, которые победили персов и умертвили Сократа.

Солон — историческая личность, но, как и Пифагор, одновременно почти миф, причем миф, по-моему, чрезвычайно недооцененный. И мистический учитель древней Греции Пифагор, прижизненно признаваемый богом, и великий мистик Платон, и Кампанелла, и Мор, и многие другие философы и мудрецы вплоть до марксизма-ленинизма пытались создать идеальное общество или государство на основе своих учений. В итоге — крах. И лишь Солон, единственный из европейских мистиков не только воплотил свой образ государства, но воплотил так, что оно стало самым жизнеспособным государством тогдашнего мира и позволило родиться всей сократической философии, то есть современной науке.

Про Солона рассказывали, что он, с одной стороны, мог изображать сумасшедшего, а с другой — совершил поездку в Египет и привез оттуда сказание об Атлантиде как идеальном государстве прошлого. Рассказ этот, правда, встречается лишь у Платона и может быть лишь попыткой обоснования его теории государства. Но впоследствии мы увидим, что и Геродот использует образ мудрого Солона для обоснования своего объяснения смысла истории. Суть, пожалуй, в том, что отцы-основатели обеих парадигм современной науки видели в Солоне образ хранителя некоего Древнего знания, соответственно, и некоей исходной точки, по которой они выверяли свои построения, обращенные в будущее.

Иными словами, разговор о Солоне — это разговор о том, что считать нашей культурой. И понимался он Платоном и Геродотом как образ хранителя росстани, так, если помните, в русских сказках называются места, где расходятся пути — после этой росстани история пошла неверно, мы что-то потеряли, что еще помнили Солон и его учителя. Пожалуй, можно считать, что здесь мы имеем одну из частей так называемого архетипа возвращения — образа утерянного нами знания, истины или рая.

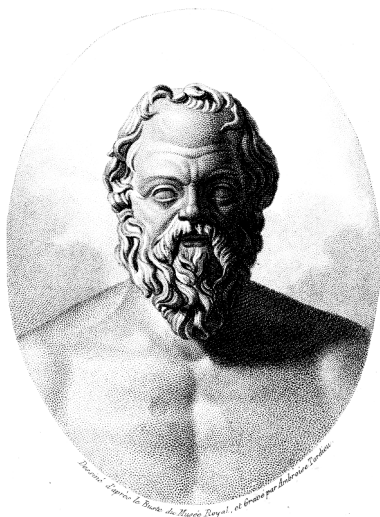
Я психолог, и мне в данном случае совершенно безразлично, насколько понятие Древних знаний исторически обоснованно и достоверно. Бесспор-

но, что оно, с психологической точки зрения, является неким скрытым двигателем человеческого поиска лучшего образа жизни. В этом смысле образ Солона и того, что ощущается стоящим за ним — это то, что движет и Геродотом, и Платоном. Поэтому, на мой взгляд, совершенно не случайно появляется в одном из ранних платоновских диалогов «Лакхете» своеобразное уподобление Сократа Солону. Платон устами умудренного возрастом сократовского ученика Никия утверждает, что сознательно стремящийся жить в соответствии с Солоновским предписанием учиться, пока жив, должен идти к Сократу (Лакхет, 188, b). Солону же Платон приписывает и утверждение Дельфийского предписания «Познай самого себя» (Протагор, 343, b), которое было взято Сократом за символ своей веры и философии.

Говорить о Солоне с психологической точки зрения нет возможности — для психолога он просто миф. Поэтому ограничимся тем, что примем за одно из исходных положений то, что в основе обеих парадигм современной науки лежит психологический узел, олицетворяемый Солоном, хранителем древней мудрости. Узел сложнообъяснимый, но бесспорно содержащий в себе желание обрести Знание, Мудрость. Для того, чтобы понять, что это такое, надо проделать полноценное исследование мифологического мышления, куда уходят корни этого узла. Это вопрос особый. Но именно этот узел, содержащий в себе желание, а значит и силу для действия, позволил состояться современной науке. Начать же психологический разговор о предыстории науки можно только с Сократа.

Глава 1. Сократ

Сократ жил в Афинах приблизительно с 470 по 399 годы до нашей эры. Это время считается переходным от предыдущих видов мышления к рациональному.



Это не значит, что разума не было раньше. Нет, это значит, что разум впервые был заявлен как ведущая сила человеческой жизни. Да и мира, пожалуй. И сделано это было, в первую очередь, Сократом.

Лет с 25 он занялся философией и учился у многих знаменитых в то время учителей, в том числе и натурфилософов, занимавшихся физикой, как она тогда понималась. Однако всех их он впоследствии называл мечтателями и учения их отвергал, создавая собственную философию, основанную на разуме. Считается, что во многом именно ею и определялся переход в греческой культуре, хотя, пожалуй, разрушительная часть работы была сделана его предшественниками. С 40 лет Сократ ведет жизнь профессионального философа, ничем другим не занимаясь.

Не буду повторять избитых слов о том, что источники о нем скудны и не всегда достоверны, сам же Сократ, к сожалению, не оставил письменных трудов, за исключением пары стихотворных переложений Эзопа. Все, что мы знаем о нем и его учении, содержится, главным образом, в «Воспоминаниях» Ксенофонта и многочисленных диалогах Платона. Аристотель же не сообщает ничего, что бы не было известно этим двоим.

В отношении «Воспоминаний» одни исследователи считали, что Ксенофонт был недалек умом и не понял всей глубины учения Сократа, другие, как, например, знаменитый немецкий историк философии Э. Целлер и не менее знаменитый русский филолог С. И. Соболевский, наоборот признавали Ксенофонта более достоверным источником.

С Платоном же все гораздо хуже и лучше. Он много написал, но большей частью от имени Сократа. В этом и трудность — как понять, где кончается Сократ, а где начинается сам Платон. Но, сделав Сократа героем своих диалогов и излагая его устами свои мысли, Платон до конца жизни хранил удивительную верность методу Сократа. Его поздние диалоги могут быть посвящены новому материалу, но несколько принципиально не отличаются в показе метода и мировоззрения от ранних. Поскольку нам не нужно писать историю жизни Сократа, того, что предоставляют источники с точки зрения психологической, я думаю, будет вполне достаточно.

И Сократ, и Платон — дети своей эпохи. Без понимания ее их тоже будет трудно понять. Из многочисленных рассказов о том времени я выбрал тот, который, на мой взгляд, более всего подойдет для целей этого КИ-психологического исследования. Он из книги предреволюционного русского биографа Сократа Е. Орлова, который постарался выразить взгляды, то есть парадигму русской науки конца прошлого века, на основе которой и писал: «То было время всеобщего разрушения, когда старые устои афинского общества впервые стали качаться от размаха освобожденной персидскими войнами мысли. Коренное изменение в общественно-политических устоях страны — изменение, выразившееся в крушении старого аристократического порядка и замене его демократической конституцией, — было лишь сигналом к массовому восстанию против всей совокупности понятий и идей, существовавших доселе, как незыблемые истины. Жизнь Афин, как и всех гражданских общин древности, покоилась в гораздо большей степени, нежели жизнь современных обществ, на целой системе религиозно-нравственных и политических понятий, выработанных трудами многочисленных поколений и преемственно передаваемых из века в век. Эти освященные традициями понятия казались чем-то стоящим выше человеческого разума: они считались божественного происхождения и, как таковые, — вечными, непреложными, неприкосновенными. Но развитие на почве реальных условий жизни демократического духа с его требованиями личных и равных прав для каждого отдельного члена общества нанесло смертельный удар всем этим устаревшим основам социальной жизни: гражданская личность, достигши своего самосознания, не остановилась перед древними понятиями и верованиями, которые стояли на ее пути к занятию полноправного положения в обществе. Она пробила в их стене брешь и тем самым разрушила навсегда те чары, которыми, казалось, они были окружены. Личность сознала себя державною не только в сфере общественно-политических, но и нравственно-религиозных отношений, и унаследованные традиции потеряли в ее глазах свое прежнее обаяние. Дерзкою рукою было сдернуто с них покрывало — и вместо страшного крушения всего социального здания, как то предсказывали консервативные Кассандры, перед пылающими энергией взорами смельчаков предстали во всей их уродливой наготе старые, сгнившие подпорки, еле-еле выдерживающие тяжесть строения. Сердце забилося усиленным темпом, кровь заволновалась и заходила с лихорадочной быстротою, и мысль, вздрогнув, зашевелилась живей и сильнее. Одна за другою прадедовские идеи стали призываться на суд критического разума, и одна за другою они признаны были негодными. Разрушение было полное, обломки усеяли весь пол общественного здания, и над ними в каком-то восторженном опьянении высились могучие фигуры бойцов» (Орлов, с. 31–32).

Перед нами театр европейских революций Нового времени. Вся «поэзия» ощущается дополнительной к рассказу об эпохе Сократа и, значит, несет в себе скрытую цель, каким-то образом связанную и с научной парадигмой времен преддверия первой русской революции. Ученый-обществен-

ник этой эпохи очень ярко ощущает себя политическим бойцом, носителем прогресса, Базаровым или Инсаровым. В данном случае, это бесспорный пример присутствия скрытой части парадигмы ученого.

А. Ф. Лосев говорил о подобных вещах в предисловии к своей «Критике платонизма у Аристотеля», объясняя свой подход к оформлению перевода текстов: «Я, конечно, навязываю *свое собственное понимание* и всего Аристотеля, и отдельных его текстов, я даю этим *свой* анализ Аристотеля. Но тут стыдиться нечего. Филология и есть, как говорил Бек, понимание понятого. Только очень узкие филологи наивно думают, что можно переводить как-то без *своего* понимания, «объективно». Для меня тут нет никакого вопроса. Конечно, я понимаю Аристотеля по-своему и, конечно, это понимание считаю правильным, ибо иначе я и не стал бы считать его своим. И каждый переводчик *также* понимает и считает свое понимание правильным, хотя часто переводчики и любят прятаться за какую-то мифическую «объективность» и думают, что сами они тут ни при чем» (Лосев, Критика платонизма..., с. 531).

«Свое понимание» — этот как раз то, что нам придется исследовать при изучении метода Сократа. Я тоже буду высказывать лишь мое понимание, а вовсе не научную истину, и мне это нужно ради тех целей, о которых я говорил. Так делает каждый писатель, каждый автор. Вопрос только в том, согласен ли ты признать его цели подходящими и для себя. Когда я говорю: я хочу извлечь из учения Сократа и Платона то, что поможет мне в достижении счастья и в раскрытии собственных способностей, — это можно понять и это можно прикинуть на себя. Когда ученый говорит: я хочу рассказать вам о Сократе, у меня остается ощущение, что он скрыл от меня свою цель.

То, что мы имеем как скрытый смысл парадигмы или высказывания, своего рода толкование, — есть воздействие, позволяющее управлять читателем и через это достигать собственных целей. Для нас пока важно одно: все исследователи Сократа, Платона и Аристотеля не только видели их по-своему, но из их философии выбирали свое и часто с умыслом подавали их философию так, чтобы оказать воздействие. На этом явно строится христианская религиозная схоластика. Сходно работает и метод марксизма-ленинизма. Но это грубые примеры. «Чистые ученые» стараются быть неуязвимыми и скрывают свои цели гораздо изощреннее. Это означает, что на примере современной отработанно-неуязвимой науки нам было бы чрезвычайно трудно поставить метод отыскания скрытых частей парадигмы. Поэтому при рассказе о началах науки, в обход имеющихся мнений, я намерен как можно больше обращаться к первоисточникам и к сочинениям тех времен, когда наука еще не владела тайным языком в такой мере, как сейчас.

В целом же в созданной биографом Сократа Орловым картине есть много верных наблюдений, хотя и не научных. Именно этот «негодный сор» от «векового гниения общественных устоев» (Орлов, с. 34), который с негодованием отмечается ученым — революционным демократом прошлого века, в веке нынешнем станет основным материалом антропологии и науки о

нравственности в широком смысле — как науки о нравах. Соответственно, и скоропалительных выводов о том, что традиции старины были сметены, только потому, что сменилась форма правления полисом Афины, современный ученый уже не сделал бы. Даже беглого сопоставления ценностей, из которых исходят «реформаторы» философии Сократ и Платон, с ценностями традиционными было бы достаточно, чтобы увидеть, насколько новые философы дети старого мировоззрения. А Греция V века до нашей эры — вовсе не Франция времен коммуны.

Кстати, то, что Сократ далеко не свободен от традиционного мифологического мышления, видел еще Вундт в середине прошлого века: «...у Сократа этика существенно опиралась на религиозное основание. Слияние этического с божественным, снова приближавшееся к прежней ступени народного сознания, было в практическом отношении великим шагом вперед, потому что клонилось к очищению нравственной идеи от примеси к ней конечных целей и, следовательно, вело выше того учения о благе, на котором остановился сам Сократ» (Вундт, 1866, с. 143).

Отмечу, что кантианский поиск «очищенной нравственной идеи» у отца психологического эксперимента встречается во всех его работах. Безусловно, это тоже проявление скрытых целей ученого, который на все, в том числе и на Сократа, смотрел сквозь это «свое понимание».

А вот его мысль о том, что у Сократа интерес к этическим, то есть нравственным проявлениям поведения людей, опирался на религиозное основание, продолжает жить и даже развивается. Один из примеров — это интереснейшие работы Питерского ученого А. Государева, посвященные обрядово-ритуальным истокам метода Сократа:

«Колоритную фигуру Сократа рассматривали под разными углами зрения. Но до сих пор, насколько нам известно, остается несколько в тени связь его образа с сакральными образцами, представленными в греческих мифах и ритуалах. А между тем она была и внятна его согражданам, и важна для них, ибо стремление возвести любое явление жизни к некоему священному образу составляет один из фундаментальных принципов архаического мышления. А образ мысли рядовых афинян V в. до н.э. был еще достаточно традиционным. Личность и деятельность Сократа не могли не восприниматься ими в контексте привычных мифоритуальных ассоциаций, и этот контекст не мог не влиять на их отношение к его словам и поступкам» (Государев. Образ Сократа, с. 82).

Итак, экономические и политические изменения, происходившие в Греции V века до н. э., были сопряжены с культурными изменениями, про которые, безусловно, можно сказать, что какие-то из старых обычаев сохранялись, какие-то пересматривались, какие-то отмирали, а вместо каких-то появлялись новые. Появление обычая происходит как закрепление обществом какого-то нововведения в качестве общепринятого. Это означает, что какие-то нововведения не закрепляются или закрепляются на короткий срок.

Это определяет и то, что с точки зрения общественной психологии неверно сказать, что приходит эпоха, когда «гражданская личность, достигая своего самосознания, отмечает традиции и обычаи в обществе». Личность, безусловно, может осознанно бороться с какими-то обычаями, но не со всеми и не победоносно. Более того, я бы сказал, что эта личность тем сильнее обречена на поражение, чем вернее она побеждает. Чем ярче удастся такой личности разрушить какой-то обычай, тем вернее сама ее победа будет закреплена в качестве обычая. Свято место пусто не бывает.

Если говорить о Сократе, то отрицал он не столько старые нравы, сколько своих предшественников — софистов, которые были по своей философии разрушителями обычаев. Сократ же выступил с положительной философией, создавая некий путь, в котором софисты отказывали человеку. Как говорит тот же Е. Орлов, «во всем этом Сократ сыграл главную роль: ему греческая мысль была обязана своим поворотом в сторону положительного построения» (Орлов, с. 36).

Что же было главным достижением Сократа? Исследователи почти в один голос объявляют: Сократ создал этику, науку о нравственности. Одним из первых писал об этом еще Диоген Лаэртский, историк философии, живший во втором—третьем веках нашей эры:

«Он первым стал рассуждать об образе жизни <...> Поняв, что философия физическая нам безразлична, он стал рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским, исследуя, по его словам, что у тебя худого и доброго в доме случилось» (Диоген, с. 110).

При этом Сократ «в основу своего учения о нравственности положил ... новый принцип — разум, который в этот момент впервые был вызван к жизни» (Орлов, с. 37).

Не буду пока вдаваться в исследование того, что Сократ понимает под разумом, насколько его понимание разума ушло от традиционного, и смог ли он быть достаточно последовательным в этом. Этому должна быть посвящена отдельная глава. Вундт, во всяком случае, в этом сомневается. Остановимся лишь на том, что в этом выражении и прячутся корни обеих научных парадигм современности: учение о нравах или культурно-исторический подход и наука чистого разума или рационалистический естественнонаучный метод. И желающий может вычитать в Сократической философии ту ее часть, которая ему ближе и больше соответствует его жизненным целям.

На мой взгляд, отличие психологического подхода от «строгонаучного» или «псевдонаучного» должно быть в том, что психолог может себе позволить точно заявить цель, ради которой он работает, причем цель истинную, обычно глубоко скрываемую и даже осуждаемую правящей нравственностью. С психологической точки зрения это может быть оправдано, если становится предметом исследования. Даже если эти цели тянутся из далекого прошлого, если это цели еще семи- или четырнадцатилетнего мальчика, который скрывает свои желания, потому что его осмеют. Выявление подобных целей

у себя и у авторов исследуемых научных сочинений, безусловно, позволит увидеть и нравственность воспитавших этих авторов эпохи и общества, и пути к постановке вершащих современную жизнь целей.

То, что мною только что высказано, не только очень сильно перекликается с Сократовским поиском целесообразности, но подводит к вопросу о поразительной долговечности философии Сократа и Платона: не были ли ими в качестве оснований поставлены перед собой такие цели, которые оправдывают интерес людей к этим философиям на протяжении уже 25 веков? Подобный вопрос естественно определяет и первую задачу моего исследования: найти, какая цель вела Сократа? Вопрос этот, в отсутствие самого Сократа, может быть разрешен лишь весьма условно. Тем не менее, сама его постановка позволит сделать несколько важных шагов к пониманию его философии.

Философы действительно вычитывали в рассказах о Сократе каждый свое, исходя из своей внутренней философской парадигмы. Так, гегельянец Куно Фишер, упоминая, что «Сократа сравнивают обыкновенно с Кантом, а точки зрения досократовских направлений — с докантовскими» (Фишер, с. 15–16), сам совершенно по-гегелевски исходил из того, что «первая задача философии состоит в объяснении мира, каким он представляется в качестве природы созерцающему духу» (Там же, с. 17). Естественно, при таком изначальном подходе к философии Сократа и смысл ее становился соответствующим: «До-сократовские проблемы, если мы пожелаем выразить их все в о д н о й проблеме, составляющей их центральный пункт, касались г е н е з и с а в е щ е й. Сократовская проблема есть проблема г е н е з и с а п о з н а н и я» (Там же, с. 22). «Вопрос формулируется так: как должен мыслиться мир, если он должен мыслиться в качестве познаваемого мира, в качестве объекта познания?» (Там же, с. 32).

Здесь мы также имеем явный пример скрытой парадигмы, проступающей сквозь явное высказывание. Любой человек хоть мало-мальски знакомый с Кантом и Гегелем, сразу же ощутит, что в него силой что-то просовывают, навязывают какой-то подход, и значит, это автору зачем-то надо. Соответственно, мы можем поставить вопрос о самом Сократе гегельянски: Как должна мыслиться основная боль Сократа, если она должна мыслиться как представление природы созерцающим духом?

Слова вроде все понятные, но в целом мы опять имеем читателей, разделившихся на три части: довольных собой, напряженно довольных и пошедших своим путем. Попробую поставить свой вопрос с точки зрения последних: В чем суть философии Сократа как земного человека, простого смертного, который родился, ест и пьет, наслаждается и страдает, познает мир, философствует и однажды умрет? Зачем Сократ делал то, что делал?

Земной мир Сократа

Сократ вошел в историю мировой культуры как человек, жизнью воплотивший принцип непротивления злу насилием. Так считается.

Все мало-мальски образованные люди помнят, что Афины осудили Сократа на смерть и он выпил чашу с цикутой. Далеко не все, однако, знают, что приговор этот был почти условностью, обычай предполагал замену смерти на изгнание, а сами судьи, скорее всего, хотели не столько убить Сократа, сколько опорочить то, что он проповедовал. Поэтому судили его за безбожие и развращение молодежи своей философией. Поэтому же содержали его перед казнью так, чтобы он мог бежать. Более того, побег был подготовлен, стража знала об этом и не препятствовала. Лишь воля Сократа, нежелание его быть изгоем и скитальцем на старости лет, а самое главное, вера в себя, привели его к смерти. Это вовсе не непротивление злу, это что-то другое.

Почему же Сократ избрал смерть?

Один из профессиональных членов сообщества психологов, прочитав это место в моей книге, не сходя с места, дал его решение на тайном языке психологов. Приведу его дословно:

«Отношение к смерти — штука сложная, но в психологии после работ Юнга и Фромма общим местом считается, что желание смерти часто манифестируется как тотальный, патологический страх смерти. Поэтому, если Сократ стремился к смерти, то вести он должен себя иначе. Я думаю, что правильнее сказать: “Сократ включает смерть в свой жизненный сценарий, интегрируя это событие в структуру своего Я, и не более того”».

Вот! Все просто и давно решено наукой. Постоянно испытываю желание, как Сократ в присутствии больших философов, попросить прощения за свое невежество. Тот же Юнг, кстати, постоянно пытался писать комментарии к дзенским книгам, где показано совсем иное, чем в европейской культуре, отношение к смерти, к «Золотому цветку», например, а впоследствии знатокам Дзена приходилось за него извиняться...

В одном из самых достоверных диалогов Платона «Критоне» от имени самого Сократа дается ответ на этот вопрос. Отвечая на предложение своего ученика Критона бежать, Сократ говорит:

«Вот ты и смотри теперь: уходя отсюда без согласия города, не причиняем ли мы этим зло кому-нибудь, и если причиняем, то не тем ли, кому всего менее можно его причинять? И исполняем ли мы то, что признали справедливым, или нет?»

К р и т о н. Я не могу отвечать на твой вопрос, Сократ: я этого не понимаю.

С о к р а т. Ну так посмотри вот на что: если бы, в то время как мы собирались бы удрать отсюда — или как бы это там ни называлось, — если бы в это самое время пришли сюда Законы и Государство и, заступив нам

дорогу, спросили: “Скажи-ка нам, Сократ, что это ты задумал делать? Не задумал ли ты этим самым делом, к которому приступаешь, погубить и нас, Законы, и все Государство, насколько это от тебя зависит? Или тебе кажется, что еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и уничтожаются?”» (Платон, Т. 1, «Критон», 50–50b).

Рассуждение это начинается с понятия справедливости, и можно уверенно сказать, что это понятие чрезвычайно важно для Сократа. Без его понимания, пожалуй, невозможно будет понять и то, почему он так истово защищал Законы и Государство, а может быть, и то, как выстраивается все здание Сократовой философии. Дело в том, что в ней все между собой увязано — или, как говорили про Сократа, *он всегда говорил об одном и том же*, — и хотя к пониманию ее можно подойти с разных сторон, как и поступали другие исследователи, мы вполне можем избрать понятие «справедливость» в качестве того кончика нити, потянув за который можно распутать весь клубок.

Справедливость Что такое справедливость?

Справедливость настолько самоочевидное понятие, что наука почти не в состоянии дать его определение. В большинстве современных словарей это слово просто отсутствует. Его нет в этимологических словарях Фасмера, Преображенского, Черныха, нет в Психологическом словаре Петровского и Ярошевского и в «Современном словаре по психологии» Юрчука.

Там же, где оно есть, составители чаще всего почему-то определяют «справедливость» через «справедливое». Четырехтомный академический «Словарь русского языка» дает: «**Справедливость** 1. Свойство по значению прилагательного справедливый. 2. Беспристрастное, справедливое отношение к кому-, чему-л.» И только в 3-м значении пытается дать собственно определение: «3. Соответствие человеческих отношений, законов, порядков и т.п. морально-этическим, правовым и т.п. нормам, требованиям». А в разделе «**справедливый**» читаем: «Действующий беспристрастно, в соответствии с истиной».

Что можно сказать в отношении этих определений? Третье значение слова «справедливость», говоря по-бытовому, чего-то не задевает, не вызывает ощущения соответствия с чем-то, что я как русскоязычный человек знаю про справедливость. Это значит, что оно неточно, и в силу этого у меня не происходит очевидного узнавания.

Определение же понятия «справедливый» через «соответствующий истине», на мой взгляд, совсем неверно и прямо отсылает нас к Платону, ищущему истину через справедливость.

Кстати, «Философский энциклопедический словарь» также дает определение справедливости от Платона: «Справедливость — у Платона добродетель правильного отношения к людям, сумма всех добродетелей вообще».

Кроме того, дается еще какое-то странное определение, на мой взгляд, еще более туманное, чем третье определение «Словаря русского языка»: «В современной этике ценностей справедливость является предварительным условием осуществления остальных ценностей и состоит в том, чтобы быть справедливым по отношению к чужой личности как таковой, уважать ее и не вторгаться в ее свободу действий и не препятствовать созданию культурных ценностей». Вряд ли это сделало присутствие скрытой части парадигмы, скорее, тот, кто это писал, был уже на излете и падал от усталости.

С психологической точки зрения, в этих определениях ощущается, что авторы очень хорошо знают справедливость и прекрасно узнают ее в бытовых проявлениях, но определить ее могут с трудом, только как: справедливость — это когда справедливо. Очень похоже на то, как мучаются собеседники Сократа, когда он просит их дать общее определение понятия.

Попробуем, однако, отойти от философского подхода к общим определениям и взглянуть на это понятие культурно-психологически. Это значит, что я не буду пытаться дать свое определение этого понятия, а сведу воедино то, что говорит об этом культура, в том числе и на бытовом уровне. Для этого у нас есть прекрасный инструмент — наше бытовое мышление, которое всегда отзовется на узнавание несколькими расхожими словечками.

Иначе говоря, я использую для проверки психологический механизм, который предлагаю проверить и вам. Стоит только убрать сдержанность и то, что в психологии называется «цензурой», и позволить себе откликаться на все высказывания так, будто вы уже на пенсии и имеете право просто поворчать, то на несоответствующее вашему мышлению утверждение у вас родятся звуки непонимания, типа: *Чего, чего?* — или: *И чего буровит?! Язык-то без костей!*

Если же высказывание узнается, то язык наш сам, как бы самокатом, рождает продолжение сказанного. Оно может быть сколько угодно разным у разных людей. Более того, у одного человека может быть несколько разных продолжений, и из-за этого можно посчитать, что ты заставляешь себя придумывать эти продолжения. Неважно, даже если ты их придумываешь, они ощущаются возможными, и, значит, узнавание произошло и обнаружило соответствие сказанному в нашем мышлении. Этого достаточно. Факт того, что в культуре и в соответствующем ей обычном мышлении есть определенная связь двух высказываний, обнаружен. Наличие же подобной связи означает наличие цепи образов, которые складываются в понятия и уложены в точной и весьма определенной для каждой культуры последовательности. И нам, в отличие от философов, совершенно неважно соответствие того, что получится, некоему абсолютному и истинному определению понятия, нам важно лишь соответствие того, что получается, понятиям родившей это культуры. Назовем этот прием **самокатом**.

Итак, сначала выберем из имеющихся определений то, что узнается как явные признаки справедливости:

1. Беспристрастность. — Это очевидно: справедливый человек — он беспристрастный, он никому подыгрывать не будет!

2. Правильное отношение к другим людям. — Что это значит? Правильно быть справедливым? Конечно, правильно. Это всякий знает... может, и глупо, но правильно!

3. Соответствие человеческих отношений, законов, порядков и т. п. морально-этическим, правовым и т. п. нормам, требованиям.

Ну как, отзывается что-то, кроме м-м-м?.. У меня не очень. А при этом вроде бы и верно.

Разберем. Отношение твое к другому, если ты справедлив, должно быть беспристрастным. Условно говоря, если ты судишь двоих, которые попросили их рассудить, то ты не должен подыгрывать. Слово подыгрывать тут же опускает нас в мир игры. А в игре всем правят правила. Значит, **справедливость — это способность судить по правилам, не нарушая их, никому не подыгрывая и никого не обижая зря.**

Для этого, конечно, надо знать правила. И если мы взглянемся в само слово справедливость, то увидим в нем: «прав» и «ведливость», то есть знание, ведание «прав». Что такое «прав»? Это или права, или, что вероятнее, правила. Отсюда и «правильное отношение» в определении от Платона. Правильное, значит, соответствующее правилам.

Если теперь вернуться к определению, которое мы разбирали, то увидим, что «отношения, законы, порядки» — это то, что судит, или с помощью чего судят, или из-за чего могут судить. В каком же случае они признаются справедливыми? Если они соответствуют тому, что нравственность народа считает правильным. Иначе говоря, тому, как принято, обычаю или развивающемуся из него закону.

Иными словами, если, в одном случае, обычай считает, что правильно каждому поровну, то все признают это справедливым. Если же, в другом случае, обычай считает, что всем поровну, а одному двойную долю, потому что он старший, все и это признают справедливым, потому что таково правило.

Нужно только, чтобы это правило всем было известно заранее, и люди на него согласились, как на условие взаимоотношений. Иначе говоря, подобные правила есть договоры, согласия, которые люди или заключают, договариваясь перед делом, или не заключают, но принимают негласно, поскольку рождаются в определенной культуре, где действие множества правил оговорено давно в прошлом, а в настоящем они присутствуют в виде обычаев. Соответственно, «наш человек» принимает подобные обычаи в самом раннем детстве и исполняет потом, как само собой разумеющееся. В силу этого, правил он не нарушает не по доброй воле и не по нравственному выбору, а **бездумно!** Обдуманно совершаются только нарушения.

Именно эта психологическая возможность высвободить «мозги» для других дел и не думать о правилах поведения, обычаях и значениях привычных слов и не позволяет потом дать определения многим понятиям, относящимся как раз к работающей и правящей части бытовой народной психологии.

Они-то и должны бы составить основной понятийный инструментарий культурно-исторической психологии, несмотря на то, что большая их часть совсем отсутствует в словарях общей психологии.

Естественно, и Сократ, и Платон получили понятие справедливости в наследие от своей культуры. Но они были первыми, кто поставил вопрос о справедливости на философское рассмотрение. Почему?

Вопрос этот, собственно говоря, начинается для Сократа с точки отсчета, имя которой *Смерть*. Поэтому мы можем назвать тему справедливости **Мир Сократа по эту сторону смерти**.

Итак, Сократ осужден своим полисом, то есть городом-государством на смерть. Что делать? Принять этот приговор или избежать его? А если избежать, то как объяснить свой отказ подчиниться решению суда сограждан?

«Или, может быть, — размышляет Сократ, — мы возразим, что ведь это же город поступил с нами несправедливо и решил дело неправильно?<...> “Как же это так, — могут сказать Законы, — разве у нас с тобою, Сократ, был еще какой-нибудь договор кроме того, чтобы твердо стоять за судебные решения, которые вынесет город?”» (Платон, Т. 1, «Критон», 50с). Я привожу эту цитату из Платона еще и затем, чтобы было видно, что мой рассказ о справедливости можно считать бытовым определением понятия «справедливость», соответствующим пониманию Сократа. С этой точки зрения его вполне можно использовать как КИ-психологический термин.

Кроме того, что это работающий термин или, точнее, психологическое понятие, без которого невозможна ни одна ветвь общественной психологии, я бы хотел обратить внимание и на то, что это понятие каким-то образом выстраивает наш Образ мира. Во всяком случае, мы все крутимся вокруг справедливости, как вокруг оси мира на протяжении всей человеческой истории. Она же правит жизнью Сократа и является чем-то вроде путеводной нити на его жизненном пути вообще и к смерти в частности. Говоря современно, понятие «справедливости» можно считать мироустраивающим принципом для Сократа и, кажется, для всей бытовой народной психологии вообще. Иначе говоря, справедливость не является ни началом, ни концом мира, она — содержание взаимоотношений и правит жизнью народа целиком и каждого отдельного человека в частности. Вот только вопрос: в виде справедливости или в виде несправедливости?!

Поскольку это понятие так важно, попробуем, основываясь на тех источниках, что у нас есть, описать, как оно существует в философии Сократа в развитии и в связях. И хотя эти источники не совершенно достоверно рассказывают о самом Сократе, но, по крайней мере, с психологической точки зрения является фактом, что и Платон и Ксенофонт *так думали* о Сократе. А значит, это все является фактом их мышления и соответствует культуре, народу и времени, то есть является предметом культурно-исторической психологии.

Зачем философия?

Напомню, Сократ, как считается, стал первым философом нравственности, сутью которой является справедливость. Попробуем восстановить ход его мысли. Все греческие философы до него, а это, пожалуй, века полтора, были заняты вопросами об устройении Мира-природы, который Пифагор назвал «космос», что значит «порядок». Иными словами они больше были заняты делами, считавшимися божественными, Сократ же стал первым философом дел человеческих.

Ксенофонт пишет об этом в своих «Воспоминаниях»: «Да он и не рассуждал на темы о природе всего, как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроено то, что софисты называют «космос», и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», кн. I, гл. 1, 11).

Что это значит? С точки зрения бытового ума, вопрос о том, каковы первостихии мира, или об атомах, выглядит праздным в силу своей бесполезности в жизни. Праздным он выглядит и с точки зрения мистика, который по смерти хочет перейти в мир богов. Кроме того, этот вопрос праздный еще и потому, что в условиях Греции V века до н. э. не было никакой возможности ни проверить, ни использовать подобные знания. И это явно ощущалось Сократом. Следовательно, с какой-то точки зрения великие греческие философы досократовской эпохи были глупцами, поскольку полезли за пределы человеческого мира в неведомое, не познав того, что было им доступно. Сократ и заявляет это, и показывает всей своей жизнью. Для нас же это резкое заявление о глупости тех, кто пытается исследовать «космос», будет подтверждением намерения понять философию Сократа из мира людей.

В следующем же абзаце рассказа о глупости мудрецов Ксенофонт приводит ключевой вопрос, с которого начинается философия Сократа: «Первый вопрос относительно их, который он рассматривал, был такой: считают ли они себя достаточно знающими то, что нужно человеку, и потому приступают к изучению таких предметов или же, оставляя в стороне все человеческое, а занимаясь тем, что касается божественного, они думают, что поступают, как должно?» (Там же, 12–13).

Итак, первый вопрос: зачем заниматься философией? Зачем ты занимаешься тем, чем занимаешься? Что тебе нужно? Выражение: «Знающими то, что нужно человеку», — отнюдь не однозначно. Оно допускает два возможных ответа: знает ли философствующий, что нужно другим людям; и второй — а знает ли он, чего хочет сам, что ему нужно для себя. И второе — едва ли не сложнее первого. Про то, что нужно людям, хотя бы можно у них спросить. А вот для того, чтобы знать, что нужно тебе, желательно себя познать...

И сам Сократ постоянно будет находиться между этими двумя вопросами. Ему что-то нужно, он чего-то достигает сам и даже считает, что достиг, поскольку идет ради проверки этого на смерть. Но при этом он в достижении своей цели зависим от людей. Вот эта-то простая бытовая зависимость философа от тех, рядом с кем он живет и кто в любой момент может его

попросту затравить, — одна из самых жизненных черт его философии. Человека надо попросту бояться и всячески ублажать и избегать. Человек — самый страшный зверь на земле. Поэтому можно сколько угодно говорить об объективном методе как основе науки, но при этом сквозь строчки будет явственно читаться, что это лучший метод не для постижения истины, а для выживания!

В дальнейшем исследовании я буду исходить из установки, что у Сократа есть некая большая личная цель. Назовем ее условно Истиной, как и сам Сократ, но понятие это скорее скрывает, чем раскрывает цель Сократа. И само-то оно не так просто доступно пониманию, но еще больший вопрос, что понимает под этим Сократ. Но для нас это и не важно. У Сократа есть личная цель, и все, что он делает, он делает для ее достижения. А поскольку он только беседует, значит, все его беседы есть шаги, ведущие к этой цели. К цели его мы вернемся позже, когда будем говорить о Мирах небесных, пока же нам достаточно договориться о ее наличии, как об одном из условий задачи. Понимание же, что все, что он делает, есть достижение этой цели, нам чрезвычайно облегчит понимание его метода и мировоззрения, то есть парадигмы.

Путь

Круг жизни

Ксенофонт так рассказывает о том, что занимало Сократа: «...а сам всегда вел беседы о делах человеческих: он исследовал, **что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что есть благоразумие и что — безумие, что — храбрость и что — трусость, что — государство и что — государственный муж, что есть человеческая власть и что — человек, способный властвовать над людьми**, и так далее; кто знает это, тот, думал он, человек достойный, а кто не знает — по справедливости заслуживает названия человека низкого» (Там же, 16).

Как сейчас модно выражаться в науках, изучающих культуру, Сократ использует тут бинарные оппозиции нравственного ряда, из которых Ксенофонт выстраивает некоторую последовательность. Я выделил ее в тексте и выстрою в цепь для наглядности: *благочестие — прекрасное — справедливость — благоразумие — храбрость — государство — государственный муж и власть*.

Конечно, можно посчитать, что последовательность эта случайна, а недалекий Ксенофонт просто перечислил то, что вспомнилось. Однако мнение о том, что Сократ все время говорил об одном и том же, как бы повторяясь, дает основания предположить, что в этой последовательности описан как раз основной круг занимавших его вопросов. А если мы к ним приглядимся, то увидим, что и расстановка их далеко не случайна, а, скорее всего, точно выверена Ксенофонтом и приведена в соответствие с внутренним строем учения Сократа.

Именно это дает мне основание принять мнение Соболевского о том, что современные философы, считавшие Ксенофонта недалеким и не способным понять философию Сократа, ошибаются. Скорее всего они, как говорит Лосев, антиисторичны и видят лишь то, что он глядит не так, как они, не понимает того, что понимают они. Иначе говоря, даже если бы у него не хватило ума понять их и их школы, это вовсе не значит, что он также не понимал и свою современность. Ксенофонта «как писателя очень ценили в древности. Его называли аттической музой, аттической пчелой; Цицерон находит, что его речь слаще меда и что его голосом как бы говорили Музы» (Соболевский, с. 20). Древние считали, что речь Ксенофонта проста и ясна и, хоть и страдает от отсутствия ораторской красоты, зато хорошо передает смысл. Поэтому Дион Хризостом (около 100 года н.э.) советует по нему учиться: «Ксенофонт, думаю я, даже один из древних, может быть достаточным для государственного деятеля. Будет ли кто полководцем на войне или правителем города, или оратором в народном собрании, совете, суде и пожелает не только как оратор, но и как государственный деятель и царский сановник сказать речь, действительно соответствующую такому мужу, — лучший, самый полезный для всего этого автор, по моему мнению, Ксенофонт. Мысли его ясны, просты, для всякого доступны; способ выражения мягок, приятен, увлекателен; много в нем силы убеждения, много прелести, украшений, так что его искусство похоже не только на мастерство слова, но даже на очарование» (Там же).

Вот это очарование Ксенофонта для древних говорит мне, что он не только был им хорошо понятен, но и понимал, что говорит. Более того, и понимал глубоко, и был достойным учеником Сократа, про которого все говорили, что речи его, вроде бы простые и о простом, обладали удивительным очарованием, собирали толпы замороженных слушателей, в том числе и аристократов. А один из них — Алкивиад — в «Пире» жалуется, что буквально был пойман в ловушку этой способностью Сократа и не сравнит воздействие его потрясающей речи ни с кем. Даже великий оратор Перикл выглядит лишь хорошо говорящим на фоне Сократа. При этом очаровывает отнюдь не его ораторское искусство. Вот что говорит Алкивиад Сократу: «Когда кто-нибудь слушает тебя или твои рассуждения в передаче другого, хотя бы он и плохо говорил, мы все слушатели, будет ли то женщина, или мужчина, или мальчик, бываем вне себя и находимся под властью их» (Там же, с. 36).

Значит, нечто скрыто в самом содержании этих речей. «Если бы кто захотел слушать беседы Сократа, — продолжает Алкивиад, — они показались бы ему сначала крайне смешными... Он говорит о выючных ослах, о каких-нибудь медниках, сапожниках, кожевниках, как будто он всегда твердит одно и то же в одних и тех же выражениях, так что всякий невежественный и недалекий человек посмеялся бы над его рассуждениями. Но стоит раскрыть их и заглянуть в их внутреннее содержание, сейчас же окажется, что они более, чем какие-либо другие рассуждения, имеют внутренний смысл, глубоко божественны, заключают в себе множество образов добродетели и

затрагивают множество вопросов или, вернее сказать, все, что подлежит иметь в виду всякому, желающему сделаться нравственным человеком» (Там же).

Следовательно, простота эта обманчива. Что-то было в содержании речей Сократа и его ученика, что заставляло отзываться души современников, а значит, узнавалось, отзывалось и чрезвычайно им соответствовало.

А теперь приглядимся к словам Хризостома. С чего он начинает? С постановки цели. Я бы перефразировал его так: Если кто хочет стать **государственным мужем и властвовать**, то что ему надо изучать? И тогда все рассуждение Хризостома разбивается в соответствии с теми местами в обществе, которые может занять человек. А места эти выстраиваются в цепь в соответствии с ценностью этих мест на взгляд человека античной эпохи: **государственный деятель — полководец — правитель города — оратор в народном собрании, совете, суде**. А теперь приложим к этой лестнице мест-ценностей античного общества устройство Сократовской философии, как его передал Ксенофонт, но только в обратном порядке. **Государственный муж — государство — храбрость — благоразумие — справедливость...** Потрясающее соответствие! Полный круг жизни древнего грека. Остались за пределами бытовой лестницы Хризостома только **благочестие и прекрасное**.

На самом же деле эти два понятия — всего лишь само собой разумеющееся, почему и опускается любым нормальным человеком того времени. Прекрасное — божественно и есть проявление божества в нашем мире. Безобразное — удел человека, хотя он волен при этом стремиться к прекрасному, что является и стремлением к божественному, и, следовательно, вводит в понятие «благочестие», то есть, по сути, почитание богов. Это означает, что вся эта последовательность у Сократа начинается воротами из мира Богов в мир людей, а завершается государством и властью, что мы можем назвать управлением или, как это называет Платон, кибернетикой.

Управление, управляемость общества — главнейшая боль Платона и Сократа. Как сделать общество управляемым, чтобы в нем можно было жить? Управляемым на всех уровнях — вот почему правителю города, который, по мысли Сократа, должен печься о пользе, соответствует благоразумие или разум, а оратору в народном собрании, совете и на суде — справедливость. Все это подробно и действительно многократно разбирается в многочисленных диалогах Платона и рассказах Ксенофонта.

Что же описывают эти цепи понятий? Как и любые «бинарные оппозиции», они призваны описывать Мир и тем самым создавать Образ мира. А это прямо и непосредственно вводит нас в самое сердце современной общественной психологии.

Отступление

В связи с этим мне хочется задать вопрос «неправомерный»: с какой стати философы присвоили себе Сократа? В такой мере присвоили, что психологи просто боятся его упоминать, хотя как-то рискуют говорить об Аристотеле или о Декарте, например.

С одной стороны, это, конечно, связано с тем, что изначально, когда еще психология не выделилась из философии, Сократ считался началом начал философии. С другой стороны, затронуть Сократа, не обладая соответствующим уровнем культуры, которая в философии нарабатывалась веками, просто уязвимо для психолога. При этом сами философы, походя бросая фразы о психологизме Сократа, как бы даже не видят того, что Сократ-то философом и не был. Мудрецом и любителем мудрости он, конечно, был, но отнюдь не философом, как это стало пониматься после Аристотеля, а тем более Канта.

Конечно, и Сократ, и Платон разработали некоторые понятия, которые использовала последующая философия. Но вот вопрос: верно ли использовала? Не приписывала ли своего понимания, как это чаще всего и бывает? Понимание Сократа сквозь собственную школу уязвимо. Немало школ философии и рождались-то на основе неверно понятых слов предшественников, что, например, является основной слабостью кантианства, выстроившего «чистую гносеологию» на основании бытового понимания психологических понятий.

Бесспорно относящийся к «большим» философам А. Ф. Лосев говорит о работе с текстами Платона: «...весьма обостренный и тщательно проводимый *терминологический анализ* должен быть в настоящее время обязательным слагаемым всякого анализа Платона, без чего все тайники платоновской мысли останутся для нас закрытыми навсегда. Этот терминологический анализ платоновской эстетики очень труден, требует учета бесконечного числа текстов, часто становится в тупик перед явным семантическим разнообразием и почти всегда требует приведения нужных текстов Платона в исчерпывающем виде» (Лосев, История античной эстетики, 1994, с. 148).

Тот же Лосев в одном месте, говоря про Платона, заявляет: «что античности не ведомы ни абсолютный механицизм, ни психологизм...» (Там же, с. 149), в другом месте, говоря про Сократа, по сути, признает его на фоне философов создателем психологии, то есть науки о душе: «С виду барахтаясь в психологии, среди этих бесконечных изгибов человеческой души, даже как будто малозначащих, повседневных и житейских предметов, Сократ всегда имел в виду весьма большие и далеко идущие цели человеческой жизни» (Там же, с. 78).

Может быть, иногда, на взгляд «большого» философа, разница между психологией и философией заключается в размере целей, которые они перед собой ставят. Однако всего несколькими строчками выше он дает, на мой взгляд, более точный образ этого различия: «Сократ уже расстался с космологией и натурфилософией своих предшественников, обратившись исключительно к проблемам человеческого сознания и поведения!»

На взгляд сильнейшего знатока, Сократа интересовали исключительно проблемы человеческого сознания и поведения! Почему представители психологий сознания и поведения проморгали это?! Уточним, не оговорился ли маэстро, не случайно ли это сорвалось с его уст: «Именно Сократ уже отошел от натурфилософии своих предшественников, поскольку главным пред-

метом его философствования является человеческое сознание, душа, дух и вся практика человеческой жизни, а никак не космос» (Там же).

Могу сказать одно: конечно, я вовсе не собираюсь отбирать Сократа у философии, но при этом я полностью согласен с Лосевым и считаю именно науку о душе, психологию, основным содержанием творчества Сократа. Более того, на мой взгляд, на взгляд психолога, точно также многое было неверно понято философами и у Платона, начиная хотя бы с того, что столь знаменитым терминам «эйдос» и «идея» жестко приписали значение «идея», которое понимается каждым по-своему, но большей частью отрицательно, как основа пресловутого «идеализма». Иначе говоря, примыслили им многочисленные значения, кроме значения «образ» в психологическом смысле. Конечно, это требует подробного и точного исследования. Но если это так, то вся европейская традиция «платонической» мысли стоит на гнилой опоре неверного языка.

Кстати, вопрос: был ли Сократ вообще философом? — вполне всерьез обсуждался философами в первой четверти нашего века, и кое-кем был решен вполне однозначно: Нет! (Йегер, с. 57).

Душа

Мы остановились на том, что приведенная Ксенофонтом цепь из нескольких понятийных противопоставлений, по сути, является описанием Мира, как его видел Сократ, и одновременно лестницей достижения некоей высшей цели. Приведу перекликающиеся этим размышления Ричарда Тарнаса, с которым я в общем согласен:

«С точки зрения Сократа, при любой попытке добиться успеха и высокого жизненного положения человек должен учитывать сокровеннейшую сущность своего существа, свою душу, *psyche*. Вероятно, благодаря собственному, в высшей степени развитому чувству личного “я” и самоконтролю, Сократ внес в греческое мышление новое осознание того центрального места, которое принадлежит душе: впервые прозвучала мысль о том, что именно она служит обиталищем пробуждающегося личного сознания, на ней лежит печать нравственности и ума. Сократ подтвердил дельфийский девиз “Познай самого себя”, ибо верил, что лишь путем самопознания, путем постижения собственной души и присущих ей качеств можно найти подлинное счастье. Все люди стремятся к счастью в силу самой своей природы, а счастья, как учил Сократ, можно достичь, ведя такой образ жизни, который наиболее отвечает природе души. Счастье не появляется в результате каких-либо физических или внешних обстоятельств: богатства, власти, репутации, — оно является следствием жизни, прожитой с пользой для души.

Однако для того, чтобы прожить подлинно добродетельную жизнь, необходимо иметь представление о природе и сущности добра. Иначе человек станет действовать вслепую, руководствуясь лишь обычаями и целесообразностью, считая нечто хорошим либо добродетельным всякий раз, когда это отвечает общепринятому мнению или служит сиюминутному удовольствию. Сократ рассуждал так: если человек будет знать, что есть истинное благо,

что для него выгодно в самом глубоком смысле, — тогда, естественно, он будет совершать добрые поступки. Знание того, что есть добро, будет побуждать его действовать соответственно, ибо никто не стал бы намеренно выбирать поступки, которые заведомо сулят вред. На ошибочный путь человек ступает лишь тогда, когда иллюзорное благо принимает за настоящее. Никто не творит злых дел умышленно, ибо такова сама природа добра: оно желанно, если известно. В этом смысле, полагал Сократ, добродетель есть знание. Истинно счастливая жизнь — это жизнь, наполненная праведными поступками, совершаемыми под воздействием разума. Следовательно, ключом к человеческому счастью служит разумное нравственное поведение» (Тарнас, с. 33–34).

Но для того, чтобы все это претворить в жизнь, надо понять не только каков путь, но и каковы его ступени, то есть разобраться в самой сущности всех входящих в определение этого пути понятий.

**Путь: умеренная разумность
или разумное наслаждение**

Ксенофонт исчерпывающе обосновывает Сократовское понятие *пути* *сквозь мир людей* в «Разговоре с Ари-

стиппом об умеренности».

Аристипп был не просто одним из учеников Сократа, он после его смерти обосновал целую философскую школу гедонизма — наслаждения жизнью через разумное управление желаниями. Считается, что Ксенофонт недолюбливал Аристиппа. Видимо, поэтому он рассказывает о беседе Сократа с Аристиппом как о некоем выговоре, который учитель сделал невоздержанному ученику. На самом же деле Аристипп был даже несколько старше Сократа. Еще на родине в Кирене обучался у Протагора, но, прослышав про Сократа, приехал к нему учиться. Однако ни своих привычек, ни воззрений он при этом не оставил. Они-то, совместившись со взглядами Сократа, и стали основой его будущей школы.

Очень вероятно, что во время обучения Аристипп заявлял свои философские воззрения как собственный путь. Это означает, что Ксенофонт описал отстаивание Сократом своего видения и своей школы по сравнению с другой философской школой, а вовсе не то, как «Сократ внушал своим друзьям желание развивать в себе умеренность в еде, питье, сладострастии, сне и выносливость в перенесении холода, жара и труда» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», кн. II, гл. 1, 1). Более того, если учесть, что из этой «программы», противопоставленной школе удовольствий, впоследствии вырастает основывающийся на разумной сдержанности кинизм, то очень даже вероятно, что мы вообще имеем отголоски того, как сам Сократ «ставил дочерние школы», то есть помогал мыслящим людям очистить свое мышление и состояться в том, что они считали своим путем.

Именно поэтому Сократ ведет свое рассуждение, как это и было ему свойственно, предельно всерьез и начинает, что для нас значимо, с той части обозначенного выше «кругового пути», которую мы назвали управ-

лением: «Скажи мне, Аристипп, если бы тебе пришлось взять двоих молодых людей на воспитание, — одного воспитывать так, чтобы он умел властвовать, а другого так, чтоб он и не мечтал о власти, — как бы ты стал воспитывать каждого из них?» (Там же).

Здесь все не случайно. Мы помним, что *конечной точкой рассуждений для Сократа является смерть, она же — благочестивая смерть, а вот начальной — не рождение, а воспитание как выбор жизненного пути*. Рождение существует для него лишь как факт обретения дара жизни. Это означает, что и данный разговор есть разговор о выборе философии или мировоззрения. Только после того, как вообще встает вопрос о выборе мировоззрения, можно говорить о рождении человека разумного. Все остальное — существование в обычае — есть для Сократа, по сути, существование подобное животному, а для нас — машине, управляемой программами — образцами поведения. Следовательно, вопрос о выборе мировоззрения есть одновременно и вопрос о разуме и, в какой-то мере, рождении Человека. Тема разума или благоразумия также принципиальна для Сократа, как и тема справедливости. Разум противопоставляется у него безумию. Это значит, что, когда мы будем встречать в тексте слово безумие, речь будет идти о разуме, хотя и как о его отсутствии.

Итак, путь удовольствий или путь умеренности и разумности. Этот вопрос был для Сократа одним из важнейших, потому что позволял обратиться к азам или началам, потому что там, где рождение не рассматривается как начало рассуждения, этим началом оказывается смерть, а жизнь — лишь то, что к ней ведет или позволяет не умирать.

«— Хочешь, рассмотрим этот вопрос, начиная с пищи, как будто с азбуки?

Аристипп отвечал:

— Да, действительно, пища — это начало воспитания, как мне кажется: нельзя и жить, если не будешь питаться.

— Значит, желание вкушать пищу, когда настанет время, должно являться у них обоих?

— Да, должно, — отвечал тот.

— Так вот, которого из них будем мы приучать ставить выше исполнение неотложного дела, чем удовлетворение желудка?

— Того, клянусь Зевсом, — отвечал тот, — которого будем воспитывать для власти, чтобы государственные дела не оставались не исполненными во время его правления.

— Значит, — продолжал Сократ, — когда они захотят пить, надо приучать его же переносить жажду?

— Конечно, — отвечал тот» (Там же, 1–2).

И также разбираются они со сном, любовью, трудами, военным делом.

«— Значит, человек, прошедший такое воспитание, не правда ли, не так легко попадется в руки врагов, как попадают животные? Как известно, некоторых из них соблазняет желудок: хоть они и очень пугливы, но желание поесть влечет их к приманке, и они попадают; других ловят на питье.

— Конечно, — отвечал тот.

— Не попадают ли иные в сети из-за своей похотливости, как, например, перепела и куропатки, которые стремятся на голос самки, объёмами желанием и ожиданием наслаждений любви, и забывают об опасности?

Аристипп согласился и с этим.

— Так, не унижительно ли для человека, как ты думаешь, если с ним случается то же, что с самыми неразумными животными? Так, например, прелюбодеи пробираются на женские половины, хоть и знают, что соблазнитель рискует не только понести наказание, которым грозит закон, но и попасть в засаду и, попавшись, подвергнуться позорному обращению. И, хотя соблазнителя ожидают такие бедствия и унижения, хотя есть много средств избавиться от любовной страсти без всякой опасности, они все-таки идут на риск: разве это не полное сумасшествие? <...> Значит, если людей воздержанных во всем этом мы ставим в разряд годных к власти, то неспособных к воздержанию мы поставим в разряд тех, которые не должны даже и мечтать о власти?

Аристипп согласился с этим.

— Что же? Раз ты можешь указать каждому разряду этих людей его место, ты уж верно, сообразил, в который из этих разрядов ты по справедливости поставил бы себя самого?» (Там же, 4—7).

Заявлена школа: человек отличается от животного тем, что способен управлять своими желаниями и для этого развивает различные способности, которые все можно объединить именем: **способность управлять желаниями**. Эта способность — одна из основных черт разума. История покажет, что Аристипп в этом ключе и будет развивать свою школу.

Что же касается власти и управления, то Сократ вовсе не призывает своего ученика отказаться от своего жизненного пути и перейти в государственные мужи. Понять Сократа так — значит забыть, что для философа той эпохи школа и жизнь едины. Следовательно, если бы Сократ считал, что для воплощения его теории надо идти во власть, он бы там был. Следовательно, он, как обычно, лишь помогает ученику обрести предельную ясность в избранном им пути, для чего, конечно, надо создать образ этого пути.

«Да, — отвечал Аристипп, — и ни в каком случае я не ставлю себя в число тех, которые хотят властвовать. Трудное дело — добывать для себя самого что нужно; но лишь совершенный безумец, кажется мне, может, не довольствуясь этим, налагать на себя еще новое бремя — доставлять всем гражданам, что им нужно. Человек отказывает себе в удовлетворении многих

желаний и в то же время, стоя во главе государства, подвергается наказанию в случае неисполнения всех желаний граждан: да разве это не совершенное безумие? Государства считают себя вправе распоряжаться должностными лицами, как я своими слугами: как я считаю своим правом, чтобы слуги мне поставляли продукты в изобилии, а сами ничего из них не касались, так и граждане думают, что правители обязаны доставлять им всякие блага в возможно большем количестве, а сами должны от всего этого воздерживаться. Ввиду этого тех, кто желает и сам иметь много хлопот и другим доставлять их, я воспитал бы так и поставил бы в разряд годных к власти; а уж себя-то я ставлю в разряд желающих жить как можно легче и приятнее» (Там же, 8—9).

Как добиться? Кто б не хотел! Говоря на другом языке, — это основной психологический механизм, движитель жизни. Рыба ищет, где глубже... Это даже как бы и не обсуждается. Собственно говоря, Сократ и сам исходит из того же. Это подтверждает его образ жизни. Вопрос только в том, как этого добиться?! Разум задается вопросом о цене счастья.

В «Разговоре Сократа с софистом Антифонтом», который очень хотел выставить Сократа дураком и «учителем злополучия», Ксенофонт передает завершающие раздумья Сократа по этому поводу: «Как мне кажется, Антифон, ты представляешь себе мою жизнь настолько печальной, что предпочел бы, я уверен, скорее умереть, чем жить, как я. Так давай посмотрим, что тяжелого нашел ты в моей жизни! Не то ли, что я, не беря денег, не обязан говорить с кем не хочу, тогда как берущим деньги поневоле приходится исполнять работу, за которую они получили плату? Или ты хулишь мой образ жизни, думая, что я употребляю пищу менее здоровую, чем ты, и дающую меньше силы? Или думаешь, что продукты, которыми я питаюсь, труднее достать, чем твои, потому что они более редкие и дорогие? Или думаешь, что кушанья, которые ты готовишь, тебе кажутся вкуснее, чем мои мне? Разве ты не знаешь, что кому хочется есть, тому очень мало надобности в лакомых блюдах, и кому хочется пить, тот чувствует очень мало потребности в напитке, которого у него нет? Что касается гиматиев, как тебе известно, меняющие их меняют по случаю холода и жара, обувь надевают, чтобы не было препятствий при ходьбе от предметов, причиняющих боль ногам: так видал ли ты когда, чтобы я из-за холода сидел дома больше, чем кто другой, или по случаю жары ссорился с кем-нибудь из-за тени, или от боли в ногах не шел, куда хочу? Разве ты не знаешь, что люди, от природы немощные телесно, благодаря упражнениям становятся крепче силачей, пренебрегающих ими в том, к чему они готовят себя, и все переносят легче? Про меня, как видно, ты не думаешь, что я, всегда приучавший тело упражнениями ко всяким случайностям, переношу все легче тебя, не занимающегося упражнениями? Если я — не раб чрева, сна, сладострастия, то существует ли для этого, по-твоему, какая-нибудь другая, более важная причина, чем та, что у меня есть другие, более интересные удовольствия, кото-

рые доставляют отраду не только в момент пользования ими, но и тем, что подают надежду на постоянную пользу от них в будущем? <...> Похоже, Антифонт, что ты видишь счастье в роскошной, дорогостоящей жизни; а по моему мнению, не иметь никаких нужд есть свойство божества, а иметь нужды минимальные — это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству — это быть очень близким к совершенству» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», кн. I, гл. 6, 4–10).

К этой теме мы еще вернемся, когда будем говорить о способностях и о душе. Но это значит, что мы прикасаемся к личной цели Сократа, которая лежит за пределами человеческого мира. Пока же, в разговоре с Аристиппом, Сократ предпочитает оставаться внутри человеческого мира. Поэтому он вводит Аристиппа внутрь противоречия: **Власть — Рабство (Управляющий — Управляемый)**, — ты или правишь, или правят тобой: «Так хочешь, рассмотрим и этот вопрос, кому живется приятнее — властителям или подвластным?» (Там же, кн. II, гл. 1, 10). На это рассуждение Аристипп отвечает окончательным обоснованием своего пути: «Нет, — отвечал Аристипп, — я и в разряд рабов тоже себя не ставлю: мне кажется, есть какой-то средний путь между этими крайностями, по которому я и стараюсь идти, — путь ни через власть, ни через рабство, а через свободу, который вернее всего ведет к счастью» (Там же, 11).

Отмечу, это происходит в V веке до нашей эры. Примерно в это время в Китае оформляется даосизм — путь Дао, срединный путь, одинаково удаленный от всех крайностей мира. А в Индии рождается буддизм, наука пути освобождения. Этот удивительный пятый век!

Философская позиция Аристиппа не только не слаба, но и чрезвычайно важна для судеб человечества. В этом смысле, вероятно, спор Сократа с Аристиппом можно было бы считать спором Запада с Востоком. Можно было бы, если бы только не существовало мнение, что основной принцип Сократа, заимствованный им из Дельф: Познай самого себя, — вовсе не греческий и роднит Сократа с Востоком, может быть, более, чем образ срединного пути Аристиппа.

Впрочем, мнений много, связь эту еще надо доказывать. А вот что есть, так это обоснование Сократом **Пути Разума** в противовес **Пути Свободы от Общества**, «который вернее всего ведет к счастью».

«Да, — сказал Сократ, — если этот путь не ведет и через людей, как не ведет он ни через власть, ни через рабство, тогда, пожалуй, в твоих словах есть доля истины; но если, живя среди людей, ты не захочешь ни властвовать, ни быть подвластным и не станешь добровольно служить властителям, то, думаю, ты видишь, как умеют сильные, доводя до слез слабых и целые общины, и каждого порознь, держать в рабстве. Или тебе неизвестны случаи, когда косят хлеб, посеянный другими, рубят деревья, посаженные другими, и всячески притесняют слабых, не желающих подчиняться, пока не

заставят их согласиться лучше быть рабами, чем воевать с сильными? И в частной жизни опять-таки — разве ты не знаешь? — храбрые и сильные порабощают трусливых и бессильных и выжимают из них соки» (Там же).

Тут нам и общественная, и индивидуальная психология. Храбрость нужна и на войне, и на кухне, где война тоже никогда не прекращается. В отношении же общественной или этнопсихологии, можно сказать, что без учета высказанного нельзя понять русский национальный характер, с его постоянным поиском Беловодья, Ирея и уходом все дальше на северо-восток и различные украины аж до Аляски. Нельзя также понять, почему нет буддизма в Индии, а в Китае даосские и буддийские монастыри прячутся высоко в горах.

Воспитывать!

Ясно становится и то, почему начинать надо с воспитания. Об этом, как об одной из основных болей Сократа и Платона, рассказывает Йегер в «Пайдеей» — книге о воспитании древнего грека. Сократ ведь тоже стремится к свободе, потому что она есть возможность для достижения его цели. Но раз путь лежит через людей, то он не может быть путем раба — у раба нет возможностей. Значит, это путь управления, а через правильное и справедливое управление государством создание такого общества, где у самого Сократа и его последователей будет максимум возможностей для достижения своих целей. Но создать такое управление можно лишь воспитав (читай — переделав) людей. Причем большинство народа. Что против большинства не попрешь, Сократ прекрасно видит и говорит об этом в своей защитительной речи на суде. А раз переделывать надо большинство людей, значит, мудрецу надо заниматься не управлением, а обучением.

Ксенофонт так повествует об этом в том же «Разговоре с софистом Антифонтом»:

«В другой раз как-то Антифонт спросил его, почему он, думая, что других делает способными к государственной деятельности, сам не занимается ею, если правда, что умеет.

Сократ отвечал: “А в каком случае, Антифонт, я больше занимался бы государственными делами, — если бы один занимался ими или если бы заботился, чтобы было как можно больше людей, способных заниматься ими?”» (Там же, кн. I, гл. 6, 15).

Итак, *мы входим в мир через божественные врата благочестия и красоты и, сделав выбор однажды в юности, или уходим в мир людей и теряемся в нем, или, поднявшись через разумность в личной жизни, справедливость в общественной, храбрость во всех делах до управления государством, создаем себе условия для достижения совершенства и снова возвращаемся к богам, завершив земной круг своего существования.* Мудрец же, чтобы обеспечить себе это свершение, должен платить за свободу обучением других. Поэтому

прежде, чем мы поговорим о том, что лежит за пределами земного мира, нам придется уделить внимание методу Сократа.

Сократический метод

Предпосланием к этой теме я хочу использовать слова одного из самых знающих и уважаемых историков античной философии Вернера Йегера. Они очень сильно помогут нам приблизиться к пониманию метода Сократа.

«Из-за негативного отношения Сократа к натурфилософии, о котором так много говорилось со времени Платона и Аристотеля, часто забывают другие особенности его мировоззрения. Уже в том, что Сократ признавал космическую целесообразность (о чем сообщает Ксенофонт), можно усмотреть, что, в противоположность древним ученым, Сократ в своих наблюдениях над природой был склонен к антропоцентризму. Исходным пунктом для него всегда был человек и строение человеческого тела. <...> Поэтому у него, как и у некоторых молодых натурфилософов, например, у Эмпедокла, физиология занимает большее место, чем у других древних философов-доксатиков; это, конечно, стимулировало научные интересы самого Сократа, ставило перед ним новые проблемы. Мы сталкиваемся здесь с обычно игнорируемым положительным отношением Сократа к естественным наукам его времени. Нельзя забывать, что тогда к натурфилософии относили не только обычно упоминаемые космологию и метеорологию, но и врачебное искусство, которое <...> находилось на подъеме. Врачам, как, например, автору трактата “О древней медицине”, лечебная наука представляется единственной частью познания природы, которая основана на опыте и точных наблюдениях. Он полагает, что натурфилософы со всеми их гипотезами не могут научить ничему полезному, но скорее должны были бы сами учиться у него — врача-практика. Подобный антропоцентрический подход характерен в это время также для позднеаттической трагедии и софистов. С этим связаны (как показывают Геродот и Фукидид) эмпирические тенденции, проявившиеся, например, в отделении медицины от космологических гипотез и работ натурфилософов. Поражает сходство мышления Сократа и автора медицинского трактата, сказывающееся в отказе от высокопарных построений в области космологии и трезвом обращении к фактам человеческой жизни. Как и современные ему медики, Сократ видит в природе человека (которую он считает наиболее известной частью мирозерцания) твердую основу для анализа действительности и ключ к пониманию всех явлений. Цицерон говорит, что Сократ спустил философию с неба на землю и ввел ее в города и жилища людей. Это, как сейчас обнаруживается, означает не только изменение предмета и интересов философии, но и более строгое отношение к самому понятию познания (если только точное определение этого понятия возможно). То, что древние философы называли познанием, было, с точки зрения Сократа, лишь пустыми гипотезами о строении мира,

грандиозной фантасмагорией и возвышенной болтовней. Встречающиеся у Сократа реверансы перед недоступной ему мудростью всегда ироничны. Сам он, как правильно заметил Аристотель, рассуждает исключительно индуктивно. В его методе анализа есть нечто родственное трезвой медицинской эмпирике. Идеалом науки он считает искусство, умение (технэ), которое лучше всего воплощено в медицине. Но особенное значение Сократ придавал подчинению знания практической цели. <...> Взгляд на опыт как на основу любого точного познания действительности в древности был связан только с медициной. Медицина поэтому занимала более высокое место в духовной жизни Греции, в частности, и по отношению к философии. Через медицину принцип эмпиризма был передан новоевропейской философии. Таким образом, философский эмпиризм Нового времени — это дитя греческой медицины, а не греческой философии.

Для определения места Сократа с его антропоцентризмом в истории греческой философии необходимо обратить внимание на его интерес к той великой духовной силе, какой была в древности медицина. Сократ поразительно часто ссылается на медицинский опыт и берет сравнения из этой области. Эти сравнения не случайны, но связаны со структурой его мышления. Более того, целью всей его деятельности было подведение человека к пониманию самого себя для оздоровления его нравственности. Сократ был истинным врачом. <...> Но все же в основном он был врачом душ» (Йегер, с. 63–64).

Врачеватель душ — психотерапевт. Для нас — прикладной психолог.

Диалектика Начнем с того, что понимание слова «Метод», естественно, изменилось со времен Сократа и Платона. Для них методом была **диалектика**, но опять же не та диалектика, о которой западный человек знает из гегельянства, а русский — из марксизма. Напомню, что «метод» переводится с греческого как — **путь, исследование, прослеживание**. Слово «диалектика» же обычно в словарях в одиночку не употребляется и соединяется со словом искусство. Означает она (всего лишь!) **искусство вести беседу, спор**.

Это значит, что нет никакой единой диалектики, как нас учили на политизированных курсах диалектического материализма, а есть у каждого философа своя, которая, конечно, может совпадать, а может и не совпадать с диалектиками других философов, что, впрочем, хорошие философы никогда не скрывали.

Можно, конечно, по примеру того же Сократа, вывести из этих частных примеров общее определение диалектики, а потом возвести его в разряд некоего универсального метода — Диалектики! Но только пока это на иностранном языке. Попробуй только исследовать этот «термин», и все превращается в бред. Искусство придется отнять, потому что оно изначально предполагает личность: искусство умения беседовать — личное достижение каждого мастера и не обобществляется. Остается «ведение беседы» или «ведение спо-

ра». Что вывести как всеобщее — «Спорность»? Или «Беседность» материала? Иначе говоря, возможность делать материал предметом спора? Предметом обсуждения? Но тогда это опять же способность, то есть искусство.

Конечно, можно сказать, что если разработать несколько универсальных правил, по которым о любом предмете можно сказать то-то и то-то и задать вот такие-то вопросы в качестве исходных и обязательных, то мы получим примерно то, что получило человечество от Аристотеля или Канта в их логиках — навязываемые разуму извне правила, по которым он должен думать. Но древние-то этой отмычки не имели, а вот диалектикой пользовались. А поскольку философия существовала тогда в основном в беседе, значит, диалектикой пользовались все, если диалектика — искусство вести беседу.

Спор

Вот если диалектика — искусство вести спор, тогда уже возможны некоторые ограничения, и тогда можно уже говорить о том, кто первый из философов стал применять диалектику. Но тогда встает вопрос о том, что же такое **спор**. И обнаруживаем, что «Философский энциклопедический словарь» этого понятия не знает. Также и известный русский логик Поварнин, в 1918 году посвятивший теории и практике спора чуть ли не первое в России полноценное сочинение, считающееся классическим, определения спора не дает и начинает раздел «Общие сведения о споре» с понятия «доказательств» (Поварнин). Спор для него вещь самоочевидная и каждому понятная. Это самый типичный пример того, что в разговоре о языке мы определили как использование бытовых слов в науке.

«Словарь русского языка» определяет спор как «Словесное состязание при обсуждении чего-либо, в котором каждая из сторон отстаивает свое мнение, свою правоту».

А вот это-то как раз к Сократу и не относится. Он жизнь положил на то, чтобы истину достигать, а в такие споры не ввязываться, хотя о нем пишут как о завзятом спорщике. Писать-то можно что угодно. И даже рассказывать о том, как во время споров его били, таскали за волосы, давали пинки. Это вовсе не значит, что он действительно спорил. Он задавал вопросы, он добивался ответов, он заставлял людей чувствовать себя дураками, но только тогда, когда с ним спорили. А с ним спорили, спорили и спорили! Вероятно, и ему не удавалось всегда избежать спора, но это ничего не значит, потому что мы обсуждаем не то, что случилось, не срывы, а каким был его метод. А от оценки его метода как метода ведения спора не ушли многие философы.

У В. Ф. Асмуса читаем про ранний период творчества Платона: «Это период, когда Платон, следуя своему учителю Сократу, занимался исследованием этических понятий и когда под диалектикой он разумел, как и Сократ, беседу или спор, ведущий к разъяснению и определению этих понятий» (Асмус, Античная философия, с. 117).

Если даже Сократ — спорщик, является ли и его метод методом ведения спора? Ни в коей мере. Отсюда и его подтверждаемое всеми источниками и никем из исследователей не отрицаемое нежелание заявлять собственное мнение, которое можно было бы отстаивать.

Беседа

Диалектика Сократа не есть искусство ведения спора, а есть искусство ведения беседы. Но если так, то, как

мне кажется, у многих, даже знающих его учение, разрушается что-то в понимании того, что делал Сократ. Ведь пока безмолвно предполагается, что Сократ искал истину в спорах, ясно, что же он делал. С психологической точки зрения, ясно потому, что у нас есть бытовое понимание понятий «спор» и «беседа» на уровне образов — образов действия.

Проведем маленький психологический эксперимент на самосозерцание. Если мы берем задачей *определение истины относительно какого-то вопроса*, который известен и тебе и другому человеку, то как это сделать — спором или беседой?

Упрощу задание до бытового языка. Ты знаешь, как это сделать правильно. И сосед знает. Но не так, как ты. У него, как всегда, свое дурацкое мнение! Тем не менее, сделать надо. Приступайте!

Есть, конечно, возможность просто отодвинуть этого дурака соседа в сторону и сделать все молча. Но сосед, как настоящий дурак, не отодвигается и лезет делать сам. А ты видишь, что он все испортит. Что делать? Опять же можно просто врезать ему посильнее, чтобы он полежал спокойно, пока ты все сделаешь, но это запрещено. Что делать? Попытаться объяснить соседу, что есть истина? А он в ответ?.. И сколько это будет продолжаться? Пока один не сдастся, не махнет рукой и не скажет: «Да катись оно все! Делай, как знаешь!»

Вот это обычный бытовой образ действия при достижении истины с переходом в спор и с образом поражения или победы в конце спора как завершающей части этого образа. Он сидит в нас болью от многочисленных схваток и поражений в быту. И в силу этой боли правит нашим поведением, хотим мы того или не хотим.

Как здесь может быть применен бытовой образ беседы? Пожалуй, основной из образов беседы, позволяющий договориться с людьми о том, что правильно, а что неправильно — это беседа обучающая. Учитель рассказывает ученикам, как будет правильно. В насмешку про это говорят: вещает! И стараются не впустить в себя, чтобы не подчиниться и не сломаться как личность.

Все остальные беседы идут на равных. В быту о них говорят: хорошо посидели! И к истине они не ведут, потому что в них или каждый несет свое, не слушая собеседника, или же слушает, но вынужден давать тому поблажки и не придирается к тому, что считает неверным, чтобы не поломать «общение». Так обычно беседуют профессора философии в гостях или с

гостями — постоянно думая о том, что с ним сделает жена, если он опять «выпендрится» и испортит ей еще один праздник.

Есть еще какие-то образы беседы, ведущей к истине? Познающая или «эвристическая» беседа, как это сейчас называется в психологии. Беседа с единомышленниками, которые хорошо понимают друг друга и помогают друг другу делать открытия, идти вперед. Вещь редкая, чрезвычайно ценящаяся в науке. Людей, с которыми такое однажды делал, помнишь потом всю жизнь, и очень сожалеешь, если это ушло из твоего творчества.

Вот ее-то и изобрел Сократ или, по крайней мере, ее-то и развивал на свой лад и настолько в этом преуспел, что люди постарались запомнить его приемы, закрепили за ними имя «Диалектика» уже в особом значении: Сократовская диалектика, и от нее вели далее поиск своих способов достижения истины.

Следовательно, мнение, что Платон, закрепивший этот метод на бумаге, оказался основоположником естественнонаучного метода, означает, что наукой у него заимствованы определенные правила ведения беседы или, точнее, рассуждения. Поскольку метод или способ ведения рассуждения Платона целиком строится на методе Сократа, который я, вслед за другими, буду называть Сократической беседой, то искать корни естественнонаучного метода придется в этой беседе. Но для начала посмотрим, что говорит об этом наука.

Философия о методе Сократа

За основу возьму изложение метода Сократа В. Ф. Асмусом в учебнике для философских факультетов. (Асмус, Античная философия, гл. III). С точки зрения философской, я в общем согласен с его видением и считаю, что оно соответствует и представлениям других ученых (Лосев, Трубецкой, Тарнас, Фишер, Целлер и др.). Я приведу его предельно подробно, чтобы не повторять общеизвестных вещей и чтобы иметь научное основание для разговора о психологической стороне метода Сократа.

Асмус завершает предыдущую главу словами: «Превращение общих определений Сократа в логические и диалектические предпосылки всей науки, всего знания — дело не Сократа, а Платона» (Там же, с. 109). Это не только согласуется с мнением Коула о том, что именно Платон стал отцом естественнонаучной парадигмы, но позволяет определиться с тем, что же сделал Сократ. «И все же *подход* к разработке такой общей теории может быть найден в исследовании этических понятий Сократа. Бросается в глаза настойчивость, с которой Сократ стремится найти и точно установить *определения* этических категорий, выяснить их *сущность*. Диалектическое исследование предмета есть, согласно Сократу, прежде всего *определение понятия* об этом предмете» (Там же).

«Таким образом, философия, как ее понимает Сократ (на уровне “сократических” диалогов Платона), есть исследование сложного явления нравственной жизни, способное привести к *определению понятия* об этом явлении».

нии, точнее говоря, определению его *сущности*. Сократическая диалектика есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в ее проявлениях» (Там же, с. 111).

«В исследовании понятия о предмете, которое должно завершиться его определением, Сократ в качестве необходимого условия рассуждения и мышления выдвигает *свободу мышления от противоречия*. Закон или, точнее, запрет внутреннего противоречия в рассуждении во времена Сократа не был еще сформулирован теоретически как закон логики. Однако, не формулируя этого закона как закона логической теории (сама логика как специальная наука в то время еще не сложилась и не имела своей литературы), Сократ ранних — “сократических” диалогов Платона четко применяет уже этот закон в практике своих диалектических рассуждений. <...> Условием свободы диалектического рассуждения от противоречия Сократ считает строго однозначное понимание терминов в рассуждении» (Там же, с. 112).

Асмус дает один из примеров диалектического метода Сократа на примере диалога «Хармид», где разбираются и одно за другим отбрасываются бытовые понимания понятия «благоразумие». Завершается диалог рассказом Сократа о своем сне, где ему якобы открылось, что благоразумие есть способность различать добро и зло. «По мысли Сократа, как она предстает в “Хармиде”, все предшествующие и последовательно отвергнутые им — в своей отдельности и отроженности — определения “благоразумия” теперь, в свете озарившего его во сне нового определения, восстанавливаются в том, что в них есть истинного и ценного. Они, как оказывается, только диалектические ступени, приводящие философа к истинному воззрению. <...> Диалог “Хармид” хорошо характеризует главную цель диалектических бесед Сократа, как ранних, так и поздних, зрелых. Цель эта — подчинение философского исследования *нравственной задаче, нравственной проблеме*» (Там же, с. 114–115).

В ранних диалогах, как считает Асмус, «сама диалектическая аргументация Сократа еще малоискусна, недостаточно выработана. Более высокую степень развития *диалектики* представляет аргументация Сократа, как она изложена Платоном в диалоге “Гиппий Большой”. «Здесь с гораздо большей ответственностью <...> подчеркнуто, что цель диалектического исследования (в “Гиппии”) — определение прекрасного как *сущности* исследуемого, *общей для всех* его частных случаев, или обнаружений. <...> Наибольшее значение диалога “Гиппий Большой» в плане истории философии и истории логики состоит в том, что в нем четко формулируется мысль, согласно которой определение понятия есть определение *сущности* рассматриваемого предмета, а сама сущность понимается как единство в многообразии его проявлений, как постоянство, как тождество в изменяющемся многообразии» (Там же, с. 115–116).

Разобрав ранние диалоги, Асмус говорит: «У нас уже имеется достаточно данных, чтобы охарактеризовать — с *логической* точки зрения — метод Сократа. По ранним диалогам Платона мы можем составить ясное и точное представление о том, чем была “диалектика” Сократа. Сократ, несомненно,

дал толчок к развитию в философии учения об *общем понятии*. Однако от толчка до выяснения диалектической функции общего понятия дистанция оставалась еще значительной» (Там же, с. 120).

Здесь, несомненно, мы имеем пример неоправданного смешения терминов, то есть рабочих понятий, слов-орудий. Слова «диалектическая функция» употреблены Асмусом в неразъясненном значении, скорее всего, как некое общее, всем и так ясное место из диалектического материализма, и уж совсем никак не согласуются с тем значением слова «диалектика», в котором он все это время его использовал. Работа опубликована в 1976 году. Это явный признак присутствия в научном тексте политической парадигмы. Следы этой же парадигмы частенько ощущаются у Асмуса в использовании слов в несвойственном Сократу значении. Это надо учитывать при чтении.

«В полном согласии с тем, что нам сообщает Ксенофонт, Сократ, выведенный Платоном в его диалогах, выясняет связь между диалектикой и собственно логическими операциями разделения на роды и виды. Руководимое Сократом философское исследование имеет целью, прежде всего, установить значение того или иного широкого родового термина (например, “мужества”, “справедливости” и т. п.). Вопросы, которые ставит Сократ и с помощью которых он исследует это значение, формулируются так, что они приводят ответы на них, предлагаемые собеседником Сократа, к явному противоречию. Определение термина вступает в противоречие или с различными единичными предметами, явлениями, свойствами и случаями, которые этот термин не должен охватывать, но которые он охватывает, либо, наоборот, с другими, которые он должен охватывать, но не охватывает. Своими различными ответами собеседник все вновь и вновь ввергается в противоречия. Эти противоречия принуждают его признать или то, что он не достиг точного и ясного понятия о свойстве, общем для различных частных факторов, охватываемых исследуемым общим термином, или то, что такого общего свойства вообще не существует и что полученное обобщение только чисто словесное и ложное.

И в том и в другом случае Сократ сообщает мыслям собеседника направление, которое ведет к поправке оказавшегося несостоятельным обобщения, и подводит таким образом собеседника к тому, что Платон называет “видеть единое во многом или многое в едином”. Другими словами, Сократ предвосхитил то, что впоследствии Платон и Аристотель описали как двойной путь диалектического процесса — расчленение единого на многое и соединение многого в единое.

Первую задачу, самую важную и существенную, Сократ выполнял прямо — аналитической цепью вопросов; вторую он редко брался выполнять прямо, но старался вооружить и возбудить ум слушателя так, чтобы последний мог сделать это сам» (Там же, с. 121–122).

«Трудность отделения *Сократовского* ядра диалектики от содержания, которое понятие диалектики приобретает у Платона, состоит в том, что учение Сократа об *общем* как о реальном основании определения было усво-

ено Платоном в его теории идей. Зачастую грань между обоими учениями становится неуловимой, и значение платоновской идеи неопределенно колеблется между логическим видом и сущностью.

Неотделимость диалектики Сократа от его учения об определении понятия надежно засвидетельствована сообщениями Ксенофонта и опирающегося на него Аристотеля. Ксенофонт не только указывает на значение, которое имело определение понятия в диалектике Сократа, но и отмечает, что именно в определении понятия Сократ видел раскрытие сущности вещи. По сообщению Ксенофонта, само слово «диалектика» Сократ выводил из того, что люди, совещааясь в собраниях, «разделяют предметы по родам» (Там же, с. 122).

Действительно, у Ксенофонта имеется такое высказывание, вложенное в уста Сократа. Вроде бы Асмус прав. Однако здесь надо учитывать, что Сократ очень часто ссылается на общеупотребительные значения слов для того, чтобы столкнуть мнение говорящего с другим. Иначе говоря, приписывать Сократу определенное понимание какого-то термина только на основании его «высказывания», да еще вырезанного из общего рассуждения, нельзя. Соболевский поясняет это место у Ксенофонта: Слово «диалектика» буквально означает «искусство разбирать» (Соболевский, с. 384). Насколько он прав, судить не берусь, но без этого невозможно понять следующий диалог:

«Тут Евтидем сказал:

— Ты хочешь сказать, по-видимому, Сократ, что человеку, не могущему бороться с чувственными наслаждениями, совершенно чужда всякая добродетель?

— Да, Евтидем, — отвечал Сократ, — чем же отличается человек воздержанный от животного самого неразумного? Кто не задается высокими целями, а гонится всеми способами только за наслаждениями, чем может тот отличаться от безрассудных скотов? Нет, только воздержанные могут задаваться высокими целями и, разделяя как делом, так и рассуждением предметы по родам, хорошим отдавать предпочтение, а дурных избегать.

— Поступая так, — говорил Сократ, — люди становятся высоконравственными, очень счастливыми и весьма способными к диалектике. Да и слово «диалектика», — говорил он, — произошло оттого, что люди, совещааясь в собраниях, разделяют предметы по родам. Поэтому надо стараться как можно лучше подготовиться к этому и усердно заниматься этим: таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», кн. IV, гл. 5, 11–12).

Я не знаю, что за собрания имеет в виду Сократ, но для определения диалектики Сократа имеет значение весь окружающий приведенные Асмусом слова текст, а как раз не они сами.

Итак, «учение об определении, опирающееся на понятие об общем, а также учение о доказательстве составляют в философии Сократа то, что

можно было бы назвать ядром *положительной* диалектики» (Асмус, Античная философия, с. 125–126). Так Асмус завершает две главы, названные: «Формирование метода» и «Характеристика метода». В общем-то их можно было бы свести к одной короткой фразе Аристотеля, которую Асмус и приводит, очевидно, в переводе Кубицкого: «По справедливости две вещи надо было бы отнести за счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений» (Там же, с. 125).

Поскольку мне непонятно, что такое «индуктивные рассуждения», я предпочитаю совместить этот перевод с переводом Лосева: «Две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения» (Аристотель. Т. 1, Метафизика, кн. 13, гл. 4, 25–30). И тогда мы получаем что-то типа: *наведение на рассуждение об истине*. Истина как цель рассуждения — это уже от Сократа. Добавлю только, что наведение (индукция) должно отталкиваться от того, что есть «прямо перед глазами», в отличие от дедукции, которая сначала создает общий образ, а уж потом в нем разворачивает детали.

Отрицательная диалектика

Однако посмотрим, что такое «отрицательная диалектика» Сократа.

«Уже элеаты, особенно Зенон, — пишет Асмус, — заметили, что открытие противоречия в мыслях о предмете может быть средством, ведущим к познанию истины. Зенон развил ряд доказательств, напоминающих по своему логическому построению применяемые в математике так называемые “доказательства от противного”. <...> Метод аргументации Зенона получил применение в диалектических рассуждениях Сократа. В вопросно-ответной диалектике Сократа часто повторяется и воспроизводится следующее логическое построение. После того, как собеседник Сократа дал ответ на поставленный ему вопрос о сущности исследуемого явления, Сократ задает собеседнику следующие — дополнительные — вопросы с таким расчетом, чтобы новые ответы собеседника оказались в логическом противоречии с ответом на первый вопрос. Заметив противоречие, собеседник вносит поправку в свой ответ. Но поправка эта подвергается Сократом новому испытанию, или, как он его называет, “обличению”, — возникает противоречие между предыдущим определением и новым ответом. Вновь вносится поправка в искомое определение и т. д.

В результате если и не достигается окончательное истинное определение (обычно так и бывает), то во всяком случае получается опровержение целого ряда мнений собеседника как мнений ложных. Прием этот проводится Сократом во множестве диалогов. <...>

Яркими красками — психологическими и художественными — рисует Платон состояние собеседника Сократа — недоумение и смущение, переходящее порой в настоящее интеллектуальное смятение и страх. Но еще важнее, чем этот — психологический — эффект, результат логический и *диалектический*: чтобы прийти к истине, необходимо, по Сократу, пройти через ворота противоречия.

Конечно, не следует преувеличивать значение этого результата. На этой стадии развития диалектики смысл и структура противоречия далеко еще не уточнены и играют в диалектике Сократа всего лишь отрицательную роль: противоречие понимается не как запечатление и не как выражение самой истины, а только как необходимое условие приближения к ней — через устранение заблуждения» (Асмус, Античная философия, с. 127).

Опять пахнуло марксистской парадигмой, которая внесла свою оценку. Может быть, она и права, сохраним ее противоречие с диалектикой Сократа, чтобы не прерывалось движение и жизнь. Что же касается понимания наукой метода Сократа, то еще какие-то философские добавления будут, на мой взгляд, излишни. В общем-то, это все.

КИ-психологический взгляд на метод Сократа

Итак, мы остановились на том, что наукой были приняты от Сократа через Платона, а потом Аристотеля некоторые правила ведения беседы или рассуждения, которые и стали основой естественнонаучного метода.

Для того, чтобы их определить, пока ограничусь одним диалогом Платона — «Теэтетом». Это поздний диалог — считается, что он написан через 30 лет после смерти Сократа. Его разбирал Лосев и довольно точно передал содержание, которое сводится к «критике сенсуалистических теорий познания» (Лосев, Примечания к «Платон», т. 2, с. 469). Говоря иными словами, Сократ ведет рассуждение с Теэтетом, тогда еще мальчиком, а впоследствии видным философом, о том, что знание не есть ощущение. Естественно, это рассуждение приводит их к вопросу о том, что же есть знание.

Итогом огромного исследования оказывается признание, что то «дитя», что родилось в этой беседе, было «мертворожденным и недостойным воспитания» (Платон, т. 2, «Теэтет», 210b). Иными словами, определения тому, что есть знание, найти не удастся. Но это, как ни странно, радует обоих, потому что суть искусства Сократа, которое он называет родовспоможением души, майевтикой, заключается не в том, чтобы обязательно давать окончательные ответы:

«Итак, — говорит Сократ, — если ты соберешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь» (Там же, 210c). Удивительные для философа слова. Так должен бы говорить учитель жизни...

А. Ф. Лосев, готовивший текст к изданию, озаглавливает это коротенькое заключение как «Метод Сократа». Конечно, это отнюдь не сам метод, но в этих словах есть какое-то провидение.

«Метод, — как дает “Философский энциклопедический словарь”, — от греческого Methodos — путь, исследование, прослеживание», сейчас боль-

ше воспринимается как «способ достижения определенной цели, совокупность приемов или операций практического или теоретического освоения действительности. В области науки метод есть путь познания, который исследователь прокладывает к своему предмету, руководствуясь своей *гипотезой*». То есть «хорошо продуманным предположением», хотя во времена Платона и Сократа «Hypothesis означало основание, основу» (Философский энциклопедический словарь).

Все это есть в «Теэтете», и я бы, пожалуй, не побоялся заявить, что вопросы, поставленные в нем Платоном, до сих пор не нашли настоящего ответа в науке. По крайней мере, его отказ от окончательного определения знания лучше, на мой взгляд, чем то невнятное и уязвимое определение, которое дает «Философский энциклопедический словарь»: «Знание — проверенный практикой результат познания действительности, верное ее отражение в мышлении человека; обладание опытом и пониманием, которые являются правильными и в субъективном и в объективном отношении и на основании которых можно построить суждения и выводы, кажущиеся достаточно надежными, для того чтобы рассматриваться как знание». Даже если оно верно, к нему сразу же хочется задать множество уточняющих вопросов.

Однако мы оставим в стороне философскую часть диалога, поскольку она прекрасно рассмотрена Лосевым, а постараемся выделить из него те части, которые относятся к понятию «метод» и к психологии.

Начнем, однако, с того, что, дав заключению диалога название «Метод Сократа», Лосев, который ни в малейшей мере не приписывает приведенные рассуждения самому Сократу, тем не менее, как бы признал, что основа рассуждения, то есть сам метод, безусловно, взяты Платоном у своего учителя или в точности ему соответствуют. Это дает мне возможность, говоря о «парадигме Платона», все-таки говорить, как о ее основании, о методе Сократа. Поэтому, когда я буду в дальнейшем разбирать диалог и говорить только о Сократе, это не значит, что я забыл про Платона.

Мне кажется, что в этом зрелом диалоге Платон, после многих трудов наконец подошедший к возрасту и широте видения своего учителя, как бы подвел итог своему пониманию Сократа и, объединив многое, что показал в других диалогах, сам сделал попытку понять метод учителя. Вот почему я выбрал для разговора о методе именно этот диалог.

Знание — благо

Возможность войти в Платоновский диалог и суть метода Сократа дают слова Диогена Лаэртского: «Он говорил, что есть одно только благо — знание и одно только зло — невежество» (Диоген, с. 113). Ставший впоследствии естественнонаучным поиск знания совершается не ради знания вообще, а ради знания добра и зла, то есть ради нравственных или, что важнее для нас, культурно-исторических ценностей. Эти слова Диогена можно считать эпиграфом ко всему творчеству Сократа, а также и одной из основных целей, двигавшей им при разработке метода. Ее обязательно надо держать в уме как то, *зачем* Сократ возится с Теэтетом, как, впрочем, и со всеми остальными.

Итак, друг Сократа геометр Феодор говорит, что Теэтет похож на Сократа внешне и при этом чрезвычайно умен, хотя еще совсем мальчик. Сократ очень любил умных людей, но очень боялся их спугнуть своей яростностью. «Хорошее начало не мелочь, — говаривал он, по словам все того же Диогена Лаэртского, — хоть начинается и с мелочи». Поэтому он подзывает Теэтета и начинает с пустяка: «Дело в том, что Феодор говорит, будто я на тебя похож. Впрочем, если бы у нас с тобой в руках были лиры, а он бы сказал, что они одинаково настроены, то поверили бы мы ему сразу же или еще посмотрели бы, знает ли он музыку, чтобы так говорить?» (Платон, т. 2, «Теэтет», 144—е).

Пустяковый вопрос о том, можно ли доверять словам, мигом превращается в вопрос о природе знания: «Вопрос <...> не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. <...> что такое знание само по себе» (Там же, 146е).

Причем Сократ сразу же применяет один из своих основных приемов — он заставляет думать собеседника: «...возьми на себя смелость и <...> постарайся всеми возможными способами добраться прежде всего до смысла самого знания — что же это такое» (Там же, 148с—d).

На это Теэтет, сомневаясь в своих силах, отвечает: «Признаюсь, Сократ, до меня доходили те вопросы, что ты задаешь, и я не раз принимался это рассматривать, но ни сам я никогда еще не был удовлетворен своим ответом, ни от других не слышал такого истолкования, какого ты требуешь» (Там же, 148е).

На это Сократ предлагает свою помощь, называя себя сыном повитухи, промысляющим тем же ремеслом. Он рассказывает, в чем суть женского родовспоможения, и добавляет: «Таково ремесло повитухи, однако моему делу оно уступает. Ибо женщинам не свойственно рожать иной раз призраки, а иной раз истинное дитя, — а вот это распознать было бы нелегко. Если бы это случалось, то великая и прекрасная обязанность — судить, истинный родился плод или нет, стала бы делом повитух. <...> В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них, — отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много пре-

красного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я» (Там же, 150—d).

Очищение

Что это? Кокетство? Игра? Или Сократ действительно не ценит себя? То, что он оценивает свою работу чуть ли не наравне с богом, ясно показывает, что это не просто скромность. Когда он говорит: «С помощью бога удивительно преуспевают», мне слышится: «Преуспевают с помощью моего метода!» Скорее всего, Сократ просто не хочет излагать свои философские взгляды сам и предпочитает работать неуязвимо, подводя к ним собеседника наводящими вопросами. Тем не менее, это, очевидно, дает немало, да еще так, что человек словно бы сам додумывается до величайших открытий. Создается впечатление, что Сократ не ценит свои собственные мысли потому, что ценит сам метод несравненно выше любых мыслей. И мы можем назвать его **методом очищающей беседы**. По-гречески очищение может быть названо *катарсисом*.

Это одновременно и является и не является открытием Сократа. Ведь вся предшествующая ему, как философу, культура строилась на понятии обрядового очищения, которое позволяло получить озарение или, на языке Сократа, истинное знание, мудрость. Отличным является лишь сам способ очищения.

Приглядимся к нему: «Доверься же мне <...> и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если, приглядываясь к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярились и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-нибудь вздор. Им даже в голову не приходило, что я это делаю из самых добрых чувств. Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное» (Там же, 151b—d).

Конечно, все эти «самооценки себя» Сократом наравне с богом есть лишь плод многолетних раздумий Платона о сути того, чем был одержим его учитель. Так сказать, дань уважения. Но то, что Сократ считал себя служителем именно божественной истины, которой не вправе изменять, бесспорно. Правда, судя по тому, что мы пока увидели, — а это психологическая часть его метода, — он скорее знаток лжи, которой много наслушался за жизнь. И теперь, выслушивая других, он легко распознает ложное и указывает на него.

Этнографы известны поверья о том, что с появлением света силы зла исчезают, как теряют они и силу, если в толпе прямо указать на них пальцем и назвать по имени. Также и силы лжи управляют нами, только пока скрыты от разума. Стоит сделать ложь явной, и она теряет силу, даже если ты из выгоды будешь за нее цепляться. За этим скрывается совершенно определенный психологический механизм, исследованию которого — особое место.

Пока достаточно сказать то, что Сократ его использует для очищения ума и, как прикладной психолог, построил на нем свой метод.

И он вовсе не из софистических соображений отказывается сам строить теории: «Экий же ты любитель потолковать, — не позволяет Сократ вмешивающемуся с вопросами Феодору изменить образ его беседы с Теэтетом, — если и меня по доброте своей считаешь каким-то мешком, из которого я без труда могу извлечь любое рассуждение и заявить, что все это не так. Ты не вникаешь в то, что происходит, а ведь ни одно рассуждение не исходит от меня, но все они — от моих собеседников. Я же ничего не знаю, кроме самой малости: какое рассуждение у какого мудреца нужно взять и как следует рассмотреть. Вот и теперь я все выпытываю у него, а самому мне сказать нечего» (Там же, 161–b). Вот это и есть очищение по Сократу.

Ложь

Конечно, надо сразу оговориться, что ложь, о которой ведется речь, не ложь в собственном смысле. И Сократ, и Платон вполне учитывают возможность применения собеседником и злонамеренной лжи. Но именно поэтому Сократ и избегает спорить ради победы над другими, когда все способы хороши, а лишь беседует ради достижения истины.

Иначе говоря, он изначально ставит условие или договаривается, что это не спор, а именно выяснение истины. Этим и объясняются его слова о том, что он платы за свою философию не берет, но зато и беседует только с тем, с кем хочет — никаких привязок, ничего, что могло бы заставить его беседовать против воли или желания. Значит, если он почувствует, что собеседник врет осознанно, он просто может уйти от дальнейшего разговора, и собеседник вынужден будет это или принять, или согласиться не спорить, а выяснять истину для самого себя.

Для самого же себя врать бессмысленно. В таком случае ложь есть лишь ложность, неистинность, которую Сократ называет вздором. Такой подход позволяет уйти от личностных обид и значительно углубить проникновенность работы.

Мир мышления — мир слов

Итак, здесь мы имеем первый прием, используемый Сократом — заставить размышлять собеседника. Что это? Прием риторики, ораторского искусства, как бы способ спрятаться или нечто большее?

Вспомним обнаруженное нами у Сократа ранее понятие **Мира людей** и гипотетически выведенную тогда установку на то, что **Путь к истине** лежит сквозь этот мир.

Метод — это путь и способ. Иными словами, метод для Сократа одновременно и путь к истине, и способ беседы — диалектика. Следовательно, если мы хотим пройти сквозь мир к своей цели, к истине заявленным способом, то нам надо *пробеседовать его насквозь!*

А это значит, нам надо заставить мир говорить, заявлять и рассказывать себя. Естественно, это возможно только в лице отдельных людей. И если

истина лежит за пределами мира людей, значит, что бы ни говорил собеседник — как представитель мира, — это ложно. Нужно только постараться задать проверочные вопросы, и это станет явным и покажет: путь не здесь, сюда, в эту мысль ходить не надо. Проверено. Если же в итоге такой чистки от вздора вдруг родится проблеск истины, значит, чистка была достаточно основательна, и собеседники исчерпали то, что называется мир людей или мышление, и заглянули за его пределы.

Самоочищение

Почему же Сократу нужно применять эту чистку к другим, а не к самому себе? Ведь он та-

кой же сын Мира людей.

С одной стороны, именно потому, что такой же: будучи детищем взрастившего тебя общества как, своего рода, среды, ты многого просто не видишь, настолько оно привычно. Как воздух, например. Нужны особые условия, например, огонь, чтобы увидеть над ним движение — признак наличия воздуха. Нужна отстраненность, взгляд через другого, чтобы рассмотреть, что же еще мешает тебе самому.

Для Сократа сначала нужно заставить собеседника «родить» один из его мыслительных образов, так сказать, детище. «А после родов его полагается обнести вокруг очага и толком рассмотреть, не обманывает ли нас недостойное воспитания пустое и ложное порождение» (Там же, 160e).

Это с одной стороны. С другой стороны, Сократ уже не такой, как все. Он бесплоден. Что это значит? Он уже не рождает идеи, то есть образы мысли.

На мой взгляд, это связано с тем, что он достаточно много «чистился» через самосозерцание. О том, что у Сократа была способность уходить в глубочайшее самосозерцание с полнейшей отрешенностью от мира, рассказывали немало. У него была привычка вдруг, посреди разговора, отойти в сторону и замереть столбом на часы, а то и на целые сутки. Эта сторона его жизни не описана, но она была, и Сократ дошел до какого-то предела, за которым философия больше не нужна. Не будем забывать, что это конец его жизни, и он уже вызван на свой смертный поединок с миром — прямо по окончании беседы с Теэтетом он отправляется на суд и на смерть.

«Но зло неистребимо, Феодор, — скажет он как бы между делом во время этой беседы своему другу, — ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (Там же, 176—b). Поскольку Платон не пытался претворить этого в жизнь, то, видимо, это в действительности мысли самого Сократа.

Куда же заглянул Сократ? Что за этим пределом, до которого незнающий говорит и после которого знающий замолкает? Платон приводит в этом диалоге крошечное рассуждение Сократа, которое, возможно, является всего

лишь его собственной попыткой понять, почему же Сократ называл себя умственно бесплодным: «Ну что же, слушай мой сон вместо своего. Мне сдается, я тоже слышал от каких-то людей, что именно те первоначала, из которых состоим мы и все прочее, не поддаются объяснению. Каждое из них само по себе можно только назвать, но добавить к этому ничего нельзя — ни того, что оно есть, ни того, что его нет. Ибо в таком случае ему приписывалось бы бытие или небытие, а здесь нельзя приносить ничего, коль скоро высказываются только о нем одном и к нему не подходит ни “само”, ни “то”, ни “каждое”, ни “одно”, ни “это”, ни многое другое в том же роде. Ведь все эти распространенные слова, хотя и применяются ко всему, все же отличаются от того, к чему они прилагаются» (Там же, 201d–202).

Это почти точное воспроизведение рассказа Упанишад о глубинной сущности человека — Атмане, который неопределим, и о котором можно говорить лишь через отрицательные понятия «не-ти-не-ти» — Атман — это не то, но и не то...

Чуть дальше Платон будет разбирать понятие «неподдающихся объяснению первоначал», но с точки зрения бытового ума, то есть из Мира людей, и обойдет молчанием именно эту часть — как облечь в образ то, что является первоначалом себя. Не является ли отказ Сократа выражать то, чем он стал в итоге очищения словом и мыслью, просто неспособностью передать это в слове? Есть предел, за которым слова ничего больше не выражают.

Эксперимент

В этот раз лишь описание. Прodelьывает его Сократ, а описывает Платон. Можно посчитать это и примером прикладной работы психолога в сократическом методе.

Суть эксперимента в том, что Сократ, не способный более создавать образы мышления, до конца жизни подозревает, что это самое мышление, вьезшее в самую его человеческую суть, еще где-то прячется в нем, и заставляет собеседников показывать, как уложены мысли в их головах, через них заглядывая в себя. Посмотрим, как он это делает:

«С о к р а т. <...> скажи честно и благородно, что, по-твоему, есть знание? <...>

Т е э т е т. ...мне кажется, что и то, чему кто-то может научиться у Феодора, — геометрия и прочее, что ты только что перечислял, — есть знания и, с другой стороны, ремесло сапожника и других ремесленников — все они и каждое из них есть не что иное, как знание» (Там же, 146c–d).

В связи с этим стоит напомнить, что в определении знания в «Философском энциклопедическом словаре» первым как раз стояло, что знание есть результат познания.

«С о к р а т. Вот благородный и щедрый ответ, друг мой! Спросили у тебя одну вещь, а ты даешь мне много замысловатых вещей вместо одной простой. <...> Когда ты называешь сапожное ремесло, ты имеешь в виду знание того, как изготавливать обувь?

Т е э т е т. Да, именно это.

Сократ. А когда ты называешь плотницкое ремесло? Конечно, знание того, как изготавливать деревянную утварь?

Теэтет. Не что иное и в этом случае.

Сократ. А не определяешь ли ты в обоих случаях то, о чем бывает знание?

Теэтет. Ну да.

Сократ. А ведь вопрос был не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. Ведь мы задались этим вопросом не с тем, чтобы пересчитать их, но чтобы узнать, что такое знание само по себе» (Там же, 146d–e).

И вот мы проделали *первый круг рассуждений* и вернулись к исходному. Но теперь Теэтет яснее понимает, о чем он должен говорить. Это будет повторяться раз за разом, описывая своего рода лепестки из словесных цепей, которые все время будут исходить из одной точки и возвращаться в нее же, но каждый раз в слегка измененном качестве. *Имя этой точке — общее определение или сложное понятие, а лепестки — это образы, из которых оно складывается.*

Напомню, даже Аристотель признает, что это найдено Сократом. Аристотель ненавидел обоих своих учителей и жизнь положил, чтобы опровергнуть все ими сделанное. Практически все, что он говорит про Сократа, начинается словами: но Сократ не прав. Но даже Аристотель вынужден был сказать уже приводившиеся мною слова: «...две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания» (Аристотель. Т. 1, Метафизика, кн. 13, гл. 4, 25–30).

Приведенное мною короткое рассуждение Сократа и Теэтета о «плотниках» чрезвычайно показательное. Однако, может быть, слишком коротко для доказательности. Поэтому я воспользуюсь для подтверждения еще одним коротким диалогом, который тоже можно привести весь целиком, но из Ксенофонта, о том, как захватившие в Афинах власть 30 тиранов за острый язык запретили Сократу говорить:

«Когда Тридцать массу граждан казнили, самых выдающихся, и многих подстрекали к несправедливым действиям, Сократ однажды сказал: “Странно было бы, мне кажется, если бы человек, ставши пастухом стада коров и уменьшая число и качество коров, не признавал себя плохим пастухом; но еще страннее, что человек, ставши правителем государства и уменьшая число и качество граждан, не стыдится этого и не считает себя плохим правителем государства”. Когда Критию и Хариклу донесли об этом, они призвали Сократа, показали ему закон и запретили разговаривать с молодыми людьми. Сократ спросил их, можно ли предложить им вопрос по поводу того, что ему непонятно в этом запрещении. Они отвечали, что можно.

“Хорошо, — сказал Сократ, — я готов повиноваться законам; но, чтобы незаметно для себя, по неведению, не нарушить в чем-нибудь закона, я хочу получить от вас точные указания вот о чем. Почему вы приказываете

воздерживаться от искусства слова — потому ли, что оно, по вашему мнению, помогает говорить правильно, или потому, что неправильно? Если — говорить правильно, то, очевидно, пришлось бы воздерживаться говорить правильно; если же — неправильно, то, очевидно, надо стараться говорить правильно”.

Харикл рассердился и сказал ему: “Когда, Сократ, ты этого не знаешь, то мы объявляем тебе вот что, для тебя более понятное, — чтобы с молодыми людьми ты вовсе не разговаривал”.

На это Сократ сказал: “Так чтобы не было сомнения, определите мне, до скольких лет должно считать людей молодыми”.

Харикл отвечал: “До тех пор, пока им не дозволяется быть членами Совета, как людям еще не разумным; и ты не разговаривай с людьми моложе тридцати лет”.

«И когда я покупаю что-нибудь, — спросил Сократ, — если продает человек моложе тридцати лет, тоже не надо спрашивать, за сколько он продает?”

“О подобных вещах можно, — отвечал Харикл, — но ты, Сократ, по большей части спрашиваешь о том, что знаешь; так вот, об этом не спрашивай”.

“Так и не должен я отвечать, — сказал Сократ, — если меня спросил молодой человек о чем-нибудь мне известном, например, где живет Харикл или где находится Критий?”

“О подобных вещах можно”, — отвечал Харикл.

Тут Критий сказал: “Нет, тебе придется, Сократ, отказаться от этих сапожников, плотников, кузнецов: думаю, они совсем уж истрепались от того, что вечно они у тебя на языке”.

“Значит, — отвечал Сократ, — и от того, что следует за ними — от справедливости, благочестия и всего подобного?”

“Да, клянусь Зевсом, — сказал Харикл, — и от пастухов; а то смотри, как бы и тебе не уменьшить числа коров”.

Тут-то и стало ясно, что им сообщили рассуждение о коровах и что они сердились за него на Сократа» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», кн. I, гл. 2, 32–38).

Приемы

Сократ не просто всегда говорил одно и то же, из-за чего беседы его были так узнаваемы, он еще и применял одни и те же приемы, хотя их часто принимали всего лишь за «манеру» разговаривать. На самом деле «манера» — это способ вести беседу. А он состоит из приемов:

«С о к р а т. А исследовать знание, как я только что здесь говорил, — это, по-твоему, пустяк и не относится к самым высоким предметам?

Т е э т е т. Клянусь Зевсом, я думаю, что к высочайшим.

С о к р а т. А поэтому возьми на себя смелость и <...> постарайся всеми возможными способами добраться прежде всего до смысла самого знания — что же это такое» (Платон, Т. 2, «Теэтет», 148c–d).

Сократ говорит это, *изрядно успокоив Теэтета после первой неудачи*. Обратим внимание на то, что «постарайся всеми возможными способами» означает вовсе не «старайся изо всех сил», а именно: *всеми возможными способами, которые только придут тебе на ум*.

«Теэтет. ... По-моему, знающий что-то ощущает то, что знает, и, как мне теперь кажется, знание — это не что иное, как ощущение» (Там же, 151e).

Далее, на протяжении очень длинного рассуждения, с разных сторон оспаривается и это мнение и многие другие. Рассуждение это, определенно, ведет Платон, а не Сократ. Но нам неважно содержание, нам важен метод, который показывает на этом материале Платон и который принадлежит Сократу.

«Сократ. Честно и благородно, мой мальчик. Так и следует делать — говорить то, что думаешь. Однако давай вместе разберемся, подлинное что-то родилось или же пустой призрак» (Там же, 151e).

И опять этот прием: *так и надо делать — говорить то, что думаешь*, — отнюдь не речевой оборот и не вставка для украшения текста. Это одно из основных требований метода: Не придумывай ничего особенного или умного. Просто смелее скажи искренне, как оно само просится, как оно есть в твоём уме или памяти. *Самокатом*.

Тогда, исчерпав в конце концов все образы твоего мышления, опустошив голову от мыслей, мы подберемся к истине. Нужно только *не сбегать с того места, из которого исходим*, не терять его. Поэтому всегда *нужны двое*: один свободно (сейчас это могли бы назвать методом свободных ассоциаций) путешествует в глубины своего мышления, а второй твердо стоит на месте, как колышек, к которому привязан ныряльщик, и помнит исходный вопрос. Он — начало пути или входные ворота рассуждения. И очень важно не застаиваться в переживаниях и не страшиться, — это тоже часть метода, *подгонять ученика и вселять в него мужество*: «Переводя кого-нибудь вброд, Теэтет, проводник говорит: “Река сама покажет”. Так и здесь, если мы продолжим исследование, то само искомое по ходу дела откроет нам возникающие препятствия, если же мы будем стоять на месте, мы ничего не узнаем» (Там же, 200e–201).

Необходимость такой кропотливой работы по достижению понимания и согласия об определениях, то есть того, что всегда делал Сократ, сам Платон подчеркивает словами Феодора:

«Так вот, Сократ, что касается этих гераклитовцев и, как ты говоришь, гомеровцев, а также более древних, то с самими эфесцами, кичащимися своей опытностью, разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями. <...> А если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь» (Там же, 179e–180).

Оставим в стороне и этот спор Платона с другими школами. Нам, по крайней мере, ясно, за что он избрал Сократа. Мы можем выразить это так: *беседа должна давать приращение и накопление качества знания.*

Основы работы Сократ позволяет Теэтету еще несколько раз сделать попытки найти определение знания, каждый раз сталкивая их с известными философскими возражениями. Затем, очевидно, посчитав, что тот готов к более глубокой работе, вводит понятия об основных приемах работы мыслителя, то есть основы своего метода. Видимо, это возможно только тогда, *когда у собеседника истощается в памяти слой поверхностных бытовых определений.* Когда памяти больше нет, остается только думать. То есть тогда включается разум.

Вот первый урок Сократа. Приведя Теэтета в предыдущих рассуждениях к полному и точному противоречию или, как это называют, логическому абсурду, он говорит: «Вот это чудесно, друг мой, клянусь Герой! <...> язык наш не в чем упрекнуть, ну а вот сердце есть в чем. <...> Дело в том, что если бы мы с тобой были великими мудрецами, изведавшими все глубины сердца, и нам от избытка премудрости оставалось бы только ловить друг друга на софистических подвохах, то, сойдясь для такого поединка, мы могли бы отражать одно рассуждение другим. На самом же деле, поскольку мы люди простые, давай-ка прежде разберем предмет наших размышлений сам по себе — все ли у нас согласуется между собой или же нет?» (Там же, 154d–e).

А для этого: «...давай прежде всего спокойно — ведь в досуге у нас нет недостатка, — не давая воли раздражению, в самом деле проверим самих себя...» (Там же, 154e–155).

Что это? Это явно *психотерапевтический прием — выйти из рабочего состояния, отстраниться и, созерцая все как бы со стороны, спокойно и не спеша — на досуге — проверить себя.*

Раз не спеша, значит, предмет рассуждения не более важен, чем эта «проверка». Может быть, даже все вообще делалось ради нее. А что значит «себя» и что значит «проверить»? Насчет «себя» Сократ уточняет: «...каковы же эти наши внутренние вѣдения» (Там же, 155). Значит, ту часть, что видит или передает мысле-образы. Можно сказать, мышление, но точнее будет, пожалуй, сказать, что ум, в той его части, которая была **разворошена** беседой.

Вот это и есть следующий прием метода Сократа: *разворотив какой-то участок мышления, проверить его на соответствие весьма определенным и бесспорным началам, которые с очевидностью соответствуют «правильной работе ума» или разуму.*

«Правильность» основ здесь, однако, условна, несмотря на очевидность, и принимается только, если собеседник признает, что для него эти основы тоже ощущаются верными. Иными словами, Сократ, *с внешней стороны, применяет тот прием, который век рационализма назвал необходимостью договариваться о терминах.*

Договариваться о значениях слов и определений, договариваться о правилах и рамках беседы, договариваться о ее предмете и тому подобном вообще свойственно Сократу. Кроме того, он постоянно и осознанно требует соблюдать это правило.

Например, чуть дальше: «Мы похожи на завязтых спорщиков, когда, не договорившись о словах, пытаемся победить в доказательстве, подменив значение, и при этом утверждаем, что мы-де не спорщики, а философы...» (Там же, 164с).

Или же в другом месте, приводя доводы от лица оспариваемого им же самим Протагора. Это рассуждение чрезвычайно важно, на мой взгляд, потому что оно содержит все правила ведения познающей беседы, как это понимали Сократ и Платон:

«Если же ты хочешь оспорить это с самого начала, то оспаривай, но рассуждай последовательно. Если тебе нравится путь вопросов, спрашивай, ибо разумному человеку следует не избегать этого, а всячески это поощрять. Но соблюдай одно правило: пусть твои вопросы не будут обидными (*То есть не нападай на самого человека, спорь с его теорией. Слабости философа не есть слабости его теории — А. III.*). Верх непоследовательности — заявляя о своем стремлении к добродетели, быть несправедливым в своих рассуждениях. А несправедливость получается тогда, когда забывают, что по-иному строится спор, по-иному рассуждение (*забывают, что есть спор, а что — рассуждение — А. III.*). В первом случае допустимо и подшучивать и сбивать с толку чем и как только можешь, во втором же следует рассуждать серьезно, поправлять своего собеседника, указывая ему лишь на те промахи, которые он допустил по своей вине или по вине своих прежних учителей» (Там же, 167d–168).

Иначе говоря, в отличие от спора, *проверяя рассуждение*, нужно смотреть:

- 1) **соответствует ли оно исходным началам и**
- 2) **последователен ли сам способ ведения исследования.**

Это значит, что сначала вы оба договариваетесь принять нечто за начало. И если договорились, то отказываться от этих начал, менять их до конца рассуждения недопустимо.

Затем один из исследователей предлагает способ движения от этих начал, и если второй его принимает, то на протяжении всего рассуждения он лишь следит, чтобы рассуждающий применял этот способ верно и последовательно, не нарушая договоренности. Во время рассуждения отслеживаются теперь лишь ошибки в применении способа — то есть совершаемые говорящим «по его вине».

Но вот рассуждение завершено, мы получили итог, и он, на наш взгляд, не соответствует действительности. Кто виноват, и можно ли обозвать рассуждавшего дураком? Обозвать-то, конечно, можно по-всякому. Очевидно, в прежние грубые времена это и делалось в спорах философов. Но верно было бы в таком случае обратиться к «учителям», то есть к началам, с которых велось рассуждение. Ведь их-то, чаще всего, философы берут из тех школ, которые представляют. Из парадигм, так сказать. Тогда становится возможным пересмотр всей школы и, по сути, прорыв к истине. Потому что пройти за школу — это пройти за предел известного людям на сегодняшний день.

Но самое главное — и это *основа основ сократической беседы* — *это значит провести ученика за пределы всего, что ему известно, это уже можно назвать бегством к Богу.*

Вот о каких очевидных вещах предлагает Сократ договориться Теэтету:

1. «В первую очередь, я думаю, мы договоримся, что ничто не становится ни больше, ни меньше, будь то объемом или числом, пока оно остается равным самому себе».

2. «Во-вторых, то, к чему ничего не прибавляли и от чего ничего не отнимали, никогда не увеличивается и не уменьшается, но всегда остается равным себе».

3. «В-третьих, мы примем, что чего не было раньше и что появилось уже позднее, то не может существовать, минуя возникновение и становление (*иначе говоря, ничто не существует до своего появления — А. Ш.*)» (Там же, 155–b).

Нам, в общем-то, все равно, что именно Сократ *договаривается считать очевидным*. Очевидности могут меняться от спора к спору. Главное — заметить этот прием.

Также, на мой взгляд, очень важно, что Теэтет отвечает на его предложения словами: «Разумеется. По крайней мере, это представляется так».

Что значит, разумеется? В обычной речи подобный ответ высказывает и у Теэтета и у нас сам собой, естественно, и означает по-русски: разумеет себя. А что это значит? Более всего это похоже на то, что сказанное соответствует разуму или, иначе говоря, разум видит соответствие сказанного действительности. Это подтверждает и второе выражение: «представляется так», что может звучать и как: «видится так». Вот только действует тут словно бы само сказанное, оно разумеет себя, то есть как бы сверяет себя с разумом. Соответственно, прошедшее сверку с разумом принимается.

Так заключаются согласия или договоры на психологическом уровне. И мне очень важно отметить, что их основой в подобных случаях являются очевидности.

При этом сами эти «очевидности», предложенные Сократом, довольно уязвимы с точки зрения формальной логики, потому что все это — лишь договоры о языке. К ним можно задать немало вопросов.

Однако Теэтет, поглядев куда-то вглубь себя, в свои представления, увидел соответствие сказанного чему-то, что говорит, что мир устроен именно так. Вот это действие нашего ума, сличающее образ, который мы держим перед глазами, с чем-то внутри нас, с тем, что знает, как устроен мир или какова действительность, будет чрезвычайно важно для постановки вопроса о психологической природе разума. Но пока вернемся к изложению метода Сократа.

Что происходит с рассуждающим, с психологической точки зрения, после того, как он «разворошил» свое мышление, пытаясь дать определение какому-то сложнейшему простейшему понятию и каждый раз оказываясь дураком? То, на что Сократ вынужден ему сказать: *давай успокоимся и, не давая волю раздражению, причешем свои мозги несколькими договорами.*

Разбирать возможные причины раздражения нет смысла. Вероятнее всего, что они у всех разные. А вот то, что мышление раздраженного человека приходит в возбуждение — очевидно. По крайней мере, это доказывается тем, что афиняне не выдержали приставаний Сократа и убили его в раздражении, о чем впоследствии сожалели.

Также явно, что **согласия** предлагаются Сократом не случайно — они явно **переводят собеседника в иное состояние сознания** — спокойное и разумное. Видимо, не будет натяжкой сказать, что Сократ подобными очевидно-стями переводит собеседника в разум и, значит, это **очевидности разума** или основы рассудка, поскольку рассуждение далее идет исходя из них.

Соответственно, видится не вызывающим возражений и то, что, как только очевидности разума встают перед глазами возбужденного спорщика, они не просто переводят его в другое состояние, а, переводя, отсекают, точно фильтры, все, что в них не укладывается. И это, в первую очередь, возбужденная часть мышления.

А это значит, что мы имеем здесь явный пример вполне осознанно применяемого психотерапевтического очищения мышления, о котором говорили ранее, как о сути Сократического метода.

Что произойдет после этой чистки? Сократ снова заставит Теэтета нырять в глубины своего мышления, ворошить его, доставая очередную ложную жемчужину знания, а как только возбуждение его снова накопится, Сократ вновь очистит его ум новым согласием на основе иных очевидностей разума. И слова: «Давайте договоримся!» тоже будут повторяться и повторяться на протяжении всего диалога. Особенно в отношении значений слов используемого языка.

Я не разбираю сами очевидности, которые использует Сократ. Это дело, скорее, логики. Меня гораздо более интересует сам метод и его психологическая часть, которая никак не исключает и того, что видит в Сократовской диалектике философия.

Очень важной темой исследования остается для меня, к примеру, постоянный призыв: «Только смелее следует рассуждать, Теэтет, и не отвечать так робко, как раньше. Если мы будем так поступать, то одно из двух: либо мы найдем то, что ищем, либо уж не будем считать, что знаем то, чего вовсе не знаем» (Там же, 187b–c). Призыв этот тоже, чаще всего, понимается лишь как красивое изречение, а вовсе не скрытый прием. Этому «**смелее рассуждать**» нужно учиться или учить психологов как очень непростой прикладной дисциплине. Сократовское «смелее рассуждать» имеет вполне определенное психологическое наполнение. И не только оно!

Выводы

Очевидно, прикладной психологии в методе Сократа надо посвящать отдельную работу. Поэтому я бы хотел сделать краткие выводы.

Философия, состоявшая во времена Сократа или после него из физики, этики и риторики, или науки о мире, науки об обществе и человеке и науки мышления, с одной стороны, является наукой наук и содержит в себе все эти предметы до сих пор. С другой же стороны, она давно утратила и физику, и логику, выросшую из риторики, которые стали самостоятельными науками.

Полтора столетия бьется за самостоятельность и психология, ища свой предмет и свой метод. Однако, если мы приглядимся к тому, что является предметом философии, то увидим, что, с потерей физики, она занимается лишь представлениями человека о мире и о себе, а это все — чисто психологический материал, это все — сознание человека. Имеется очень жесткая зависимость между философией и психологией как науками об одном и том же предмете, но изучающими его с разных сторон. Одна — поставляющая точный, экспериментально выверенный материал, другая — осмысляющая его и создающая новые методы исследования человеческой способности познавать.

Что же касается созданного Сократом метода, то он явно совместил в себе оба будущих направления в научном мышлении — естественнонаучный и культурно-исторический, поскольку Сократ создал **разумную науку о нравах** как способ воспитания и психического целительства.

Глава 2. Платон

Называя Платона основоположником естественнонаучной парадигмы, Коул ограничивается следующим: «...парадигма, идущая от Платона, подчеркивает стабильные универсальные процессы мышления, механизмы ко-



торых не зависят от времени. <...> В одном из наиболее знаменитых мысленных экспериментов Платон задается вопросом об истинности знания об объектах и событиях, «находящихся прямо перед глазами». Уподобляя положение отдельного познающего положению пленника в пещере, который может узнать что-либо о мире лишь из образов, создаваемых тенями, которые отбрасывает этот мир на окружающие пленника стены, Платон призывает нас объяснить, как можем мы когда-либо достичь истинного знания, воспринимая этот мир как проецируемый, но не действительный, даже когда он находится «прямо у нас пред глазами». Это — универсальная проблема, она стоит перед всеми людьми во все времена. Любое ее решение, будь оно найдено, опиралось бы на универ-

сальные качества познающего организма (или того, что называют «универсальный центральный механизм переработки информации») (Коул, с. 33).

Это извлечение из седьмой книги Платоновского «Государства», хотя, безусловно, напоминает научный психологический эксперимент, не кажется мне достаточно убедительным без соответствующих пояснений. Вырванное из контекста остальных размышлений Платона, оно не дает возможности человеку не слишком глубоко знакомому с платонизмом понять, как из него рождалась наука. К тому же, творцы научного метода в XVII веке и позже, если и брали что-то от Платона, то отнюдь не это рассуждение. Попробую сначала посмотреть, что говорит об этом наука, а потом заглянуть в Платона, чтобы найти в его философии и полезное для психолога.

Жизнь

Наиболее достоверными датами его жизни считаются 427–347 гг. до н. э. С Сократом он встретится в 407 году, за 8 лет до казни. Платон был очень видным аристократом по происхождению, а по увлечениям — гимнаст и борец, победитель Истмийских игр. Настоящее его имя Аристокл, но за силу, рост и сложение Сократ прозвал его Платоном — от «платос» — широта или ширина. Он увлекался многим и во многом преуспел. Своего рода Леонардо да Винчи классической Греции.

Сократу ко времени их знакомства было уже за шестьдесят. Смерть учителя чрезвычайно потрясла Платона. Как жить в обществе, где за мудрость казнят?! Видимо, именно этот вопрос заставил его удалиться от общественной жизни и разрабатывать теорию идеального государства, а к концу жизни создать Академию, где он и преподавал свою философию.

Обстановка в Афинах того времени была чем-то сходна с тем, что мы имеем сегодня в России. «Прежние героические идеалы, идеалы первой половины V в. до н.э., простые, суровые и красивые, были давно забыты. Неизменно богатеющие рабовладельческие Афины жили грабительскими войнами, погоней за барышами, новыми территориями, рабами. На гнилой почве вырождавшейся демократии зародились крайний индивидуализм, всегдашняя уверенность в себе, эгоизм и жажда власти» (Лосев, Вступление к «Платон», т. 1, с. 13–14). Йегер тоже считает, что именно имевший место уже в то время упадок Афин так требовательно заставлял Платона размышлять о воспитании и общественной жизни: «В отличие от великих натурфилософов досократовского периода, стремившихся разгадать загадки мироздания, для Платона оправданием попыток познать истину было стремление направлять общественную жизнь людей. Он хочет создать истинное сообщество, основой которого будет добродетель» (Йегер, с. 106).

Метод

Если **метод Сократа**, как посчитал Аристотель, можно свести к двум вещам: 1) **общим определениям** и 2) **индуктивным** (то есть идущим от частного к общему) **рассуждениям**, то и **метод Платона**, если захотеть, можно рассказать в двух словах. Так любили делать философы в прошлом веке:

«Если вслед за Платоном считать **его диалектику наукой о сущем**, то есть созерцанием самих сущностей, а не одних лишь теней, то понятая в этом смысле «диалектика» Платона есть **двойной метод**. Это, во-первых, **метод восхождения через гипотезы до идей или до начал**. Другими словами, это метод отыскивания во многом одного, или общего; будучи достигнуто, отыскание единого и общего приводит душу к тому, что в понятии, или посредством понятия, душа созерцает самую "идею" в онтологическом смысле слова "идея". Во-вторых, "диалектика" Платона — **метод нисхождения, идущего от начал, т. е. метод деления родов на виды**.

Характеристика двойного метода "диалектики" развита в "Федре". Здесь первый метод (метод восхождения к "идее") называется *соединением*, так как множество разъединенных вещей он подводит под одну идею. Второй метод (метод нисхождения от родов к видам) называется здесь *делением*» (Ас-мус, Античная философия, с. 197).

Вот что перешло к Аристотелю и, с **добавлением правил формальной логики**, было воспринято через много веков как **основа научного метода**. Это в общем-то верное определение, но оно ничего не дает психологу. За такое не казнят. Нам же нужна живая плоть общения, где мысль будет биться прямо перед нашими глазами, чтобы говорить о методе, как о жизненном пути. Поэтому заглянем в источники.

Путь жизни

В «Апологии Сократа», то есть в его оправдательной речи перед лицом афинских граждан, произнесенной незадолго до того, как они его умертвили, Сократ говорит: «...даже если бы вы меня отпустили и при этом сказали мне: на этот раз, Сократ, мы <...> отпустим тебя <...>, то я бы вам сказал: “Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты **заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?**” И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом заботится, то я не оставлю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытаться, опровергать и, если мне покажется, что в нем нет **доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего**» (Платон, Т. 1, «Апология Сократа», 29с–30) *(Все выделено мной — А. Ш.)*.

Здесь мы ясно видим, что Сократ, а точнее, Платон устами Сократа от лица как бы некоего сообщества, назовем его сообществом философов, любителей мудрости, противопоставляет некие ценности ценностям современного ему греческого общества, в данном случае, ценностям граждан полиса Афины.

Что это за ценности? Если бы я делал исторический анализ эпохи, то, пожалуй, постарался бы раскрыть через это борьбу в греческом обществе того времени нового со старым, то есть борьбу двух мировоззрений. Скажем, традиционного и полисного или полисно-государственного и мировоззрения относительно молодого «сообщества» философов. Сообществу греческих философов к V веку до нашей эры насчитывалось от силы двести лет, а полисной нравственности, пожалуй, не меньше тысячи. Могу сразу сказать, что итогом такого исследования было бы то, что за «инновациями» философов оказалась бы изрядная архаичная старина. А Платон выглядел бы реставратором пантеона богов, который, по сути, был разрушен, в каком-то смысле, к этому времени. Во всяком случае, мнение, что Платон возвращает человеку целостность мира и возможность войти в мир богов, — мнение довольно распространенное.

Однако это история, а нас в архаике интересуют лишь черты архаического мышления, что позволяет понять мышление вообще, поскольку дает возможность видеть его развитие. Соответственно и ценности нас интересуют не с их общественной, а с психологической стороны, как бы это ни было между собой связано.

Вопрос об архаике в мышлении Сократа и Платона, если отбросить пока излишние сложности этой темы, — это, в первую очередь, вопрос о соотношении в их мышлении **обычая и разума**.

Обычай

Вопрос этот не праздный. В отношении наличия у Сократа (читай — и у Платона) следов архаичного или, как говорится, традиционного мышления, все, пожалуй, безусловно и очевидно. Обычай еще во многом правит их умами, и очень многое еще оказывается *само собой разумеющимся* даже для яростного исследователя разума Сократа. В качестве примера укажу на общегреческое пристрастие к мальчикам, «восхваление педерасти», как говорит Лосев в предисловии к «Очеркам античного символизма», которое непредвзятый человек сейчас может не осуждать, но рассматривает как противоестественность. Для Платона это не вопрос рассмотрения: так принято, освящено обычаем и обсуждению не подлежит. Однако тем важнее оказывается поставленный Сократом и Платоном вопрос о том, *где граница между обычаем — тем, что разумеется без тебя, — и разумом, то есть тобой, человек.*

Поэтому, когда Сократ призывает оставить наживу и подумать о душе — это призыв нравственный, в силу чего поверхностный как психологическое явление. Но когда он начинает искать «доблесть» человека, как это звучит в приведенном мною переводе «Апологии», как основное качество, определяющее человеческую сущность, тут появляется возможность понять сам Образ мира грека той эпохи. Почему «доблесть» оказалась высшей ценностью и главным качеством души? Что-то здесь не так!

Аретэ

Тут придется заняться самим словом «доблесть». Сразу скажу, что это не очень удачный перевод греческого понятия. Вот что пишет о нем прекрасный русский философ князь Трубецкой: «Греческое слово и понятие *аретэ* (лат. *virtus*) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродетель*; это скорее “добротность”, доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крепость данного существа. Так быстрота бега есть “добродетель” лошади» (Трубецкой, с. 218).

Следовательно, Сократ идет на смерть отнюдь не из-за доблести, а из-за того, что мы можем назвать главным качеством человеческой души, своего рода «человечность». В чем она заключается у *Homo sapiens*?

«Добродетель человека, как умного существа, состоит в его разумности, которое дает ему превосходство и силу. Заботиться о себе самом, заботиться о своем благе значит усиливать в себе разумность, которая есть добродетель всех добродетелей; стремиться к мудрости — “философствовать” — вот путь к самосовершенствованию, путь к благу и истинному счастью, путь к внутренней свободе» (Там же).

Целеустройство аретэ

Мы сразу попадаем через это рассуждение Трубецкого в мир так называемой Платоновской телеологии — целеустройства жизни: *вершинная цель* любого человека, как обычно считается, — *счастье*, оно же *предельное благо*. Разум есть *средство достижения* блага. Разум можно использовать и для обретения денег, но как только ты начинаешь думать, ты видишь, что одних денег для

счастья мало. И тогда ты начинаешь выстраивать свою жизнь в соответствии с твоим **образом высшего блага**. И чем этот образ «выше», чем он разработанней, тем удаленней он становится от бытовых представлений о благе. Но каким бы он ни был, *он, как цель жизни и деятельности, создает средства своего достижения*.

А ими оказываются, в первую очередь, твои собственные качества или способности достигать частные блага, они же — части или ступени блага предельного. Имя им у Платона — *добродетели*, но в том же значении *аретэ*, которое мы только что разобрали. С психологической точки зрения мы вполне можем заменить их на *способности*, которые надо обретать с помощью разума. Обрести с помощью разума — это, в первую очередь, *понять, обрести знание*. Отсюда многочисленные цепи рассуждений о сущности понятий. Очень важно, думая об этом, видеть образ некоего треугольника или пирамиды, выстраиваемой разумом, где все понятия сходятся, как в вершину, в точку Высшего блага и разбегаются от нее к основаниям многочисленными хвостами содержаний этих понятий, творя собою само тело жизни или мир. Этот способ думать как раз и передает условный образ понятия «двойной метод».

Если мы принимаем это рассуждение, то оказываемся как бы в середине некоего бурлящего и движущегося мира. Над тобой — великая цель, за тобой — то, что обрел ты за прежнюю жизнь из числа способностей, вокруг — бушующий океан мира людей, который надо преодолеть и не позволить себя засосать многочисленным ловушкам. Их надо знать и на каждую иметь способность преодолевать. Эти способности сродни доблести Одиссея, возвращающегося на родную Итаку.

Вот это противостояние Разума океану бытового мышления я и хотел бы сделать очевидным, приводя большие отрывки из диалогов Платона. При этом мне хотелось бы, чтобы было видно, что иногда Сократ разбивает мнение собеседника доводами разума, а иногда сталкивает его с самим собой — заставляет его рассуждение натолкнуться на образ традиционного мышления, как на некую очевидность, спорить с которой человек бытового мышления не в состоянии. Такие «очевидности» становятся аксиомами рассуждения не только для обычного человека, но, к сожалению, легли и в основания современной науки, так никем и не замеченные. Научиться видеть их в диалогах Платона значит перекинуть мостик и к вопросу о построении действительно работающего метода науки.

Противостояние

Начнем с примеров из диалога «Федон», который относится к периоду зрелого творчества Платона. Рассказ в этом диалоге ведется от лица Федона, который якобы посетил Сократа в темнице накануне казни. Там его спутник Кебет задал по сути обрекшему себя на смерть, но осуждающему самоубийство Сократу вопрос:

«Так почему же все-таки, Сократ, считается, что убить самого себя непозволительно?»

— <...> ...Пожалуй, — отвечает Сократ, — ты будешь изумлен, что среди всего прочего лишь это одно так просто и не терпит никаких исключений, как бывает во всех остальных случаях. <...> Сокровенное учение гласит (*говорит Сократ, имея в виду, как считается, учение пифагорейцев — А. Ш.*), что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

— Согласен, — отвечал Кебет.

— Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли тебе его смерть, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?

— Непременно! — воскликнул Кебет.

— А тогда, пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня» (Платон. Т. 2, «Федон», 61e–62c).

Самоочевидно, что первый посыл относительно богов не вызывает у Кебета вопросов только потому, что Кебет, как и все остальные собеседники Сократа, сын своего времени. (*Как же еще?! Конечно, боги пекутся о нас! Это все знают!*) Но не менее показательно и то, как принимается ими второй посыл Сократа относительно самоубийства кого-нибудь из принадлежащих свободному гражданину Афин. Сквозь восклицание Кебета (*Неприменно наказал бы! Просто убил бы гада!*) звучит сам обычай.

По сути, Сократ просто отшлепал Кебета таким объяснением. Вся его жизнь была подготовкой к этой желанной смерти — об этом не так уж мало сказано в диалогах. Но объяснить это вот так сходу, накоротке!.. Отстань, дурак! Подумай сам — вот что звучит в этом нежелании Сократа развернуть свое обычное длинное и тщательное исследование очередного понятия разумом. Да оно и было бы слишком длинно — ведь за ним раздумье длиною чуть не во всю жизнь. Поэтому он просто берет пару образов обычного мышления из разряда очевидностей и удовлетворяет ими традиционное мышление Кебета.

Основные понятия метода

Цена и ценность

Следующей гранью пирамиды целеустройства Платона является понятие высшей ценности.

Цель всегда устремлена к какой-то ценности. Сократ, как бы утверждая высшие ценности платоновской парадигмы, идет на смерть, и, соответственно, все остальные построения мысли Платона, в отличие от «чистых» ученых, всегда соотносятся с ценой жизни человека. Вопрос о благе возможен толь-

ко при условии жизни. Редко кто из его осознанных или неосознанных последователей в наше время, создавая собственный образ научного метода, упоминает эту ценность. Но ведь смерть присутствует для каждого как неизбежность, о которой предпочитают не говорить, но забыть не могут, даже пока творят новую парадигму.

Иначе говоря, высказанная или не высказанная, но **цена жизни** (то, за что ты готов отдать жизнь) всегда правит твоими действиями как **высшая цель, к которой и ведут шаги метода**. Иными словами, хотим мы или не хотим, метод и разрабатывается как способ достижения высшей цели. Когда это принимается определенным сообществом, способ достижения цели, записанный в виде последовательности или **системы** шагов, становится парадигмой.

Для нас же это означает, что, говоря о методе Платона, нам придется говорить о цели Сократа. К тому же, двигаясь вместе с Платоном и шаг за шагом отслеживая, как развивается его мысль, можно вычленить набор вопросов, которые позволят впоследствии исследовать парадигмы других научных сообществ.

Смерть

Итак, Сократ предпочитает смерть. В «Апологии», после смертного приговора, он объяснит свое решение так: «...быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. <...> А рассудим-ка еще вот как — велика ли надежда, что смерть есть благо? (*То есть смерть и есть вершина целеустройства!* — А. Ш.) Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят» (Платон, т. 1, «Апология Сократа», 40b–c).

Сократ отказывается принять помощь друзей, готовящих побег, он словно бы все сделал по эту сторону смерти. Философия его сложилась, и он хочет сам проверить то, к чему пришел за долгую и полную размышлений жизнь. В диалоге «Критон» это желание проверить свои мысли жизнью звучит и прямо, и косвенно в рассуждениях о мнениях, то есть о том, что же должно править человеческой жизнью. Рассуждение о мнениях — это, по сути, рассуждение и о правящем обычае, а значит, прямо сопрягается с вопросом о взаимоотношении разума и традиционного, обычного мышления, который и лег в основу исследования научных парадигм:

«К р и т о н. Но ведь ты уже видишь, Сократ, что необходимо также заботиться и о мнении большинства. Теперь-то оно ясно, что большинство способно причинить не какое-нибудь маленькое, а пожалуй что и величайшее зло тому, кто перед ним оклеветан. (*Сам Сократ в “Апологии” говорит афинянам, по сути, определяя этим источник силы традиционного мышления:*

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

“...нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству” — А. Ш.).

С о к р а т. О, если бы, Критон, большинство способно было делать величайшее зло, с тем чтобы быть способным и на величайшее добро! Хорошо бы это было! А то ведь оно не способно ни на то, ни на другое: оно не может сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делает что попало» (Платон. Т. 1, «Критон», 44d).

В данном случае Критон говорит еще о том, что большинство, чтобы заставить быть послушным, может убить, на чем, собственно, и держится традиционное мышление, включая и детские инициации, построенные на запугивании смертью, а Сократ уже идет дальше, он говорит о выборе жизненного пути внутри этого «большинства» или, говоря современно, сообщества. Предложение бежать из темницы и от смерти воспринимается им как повод для размышления о возможности бегства из общества.

Ходить потом весь остаток жизни нищим стариком по другим полисам и отовсюду быть изгоняемым за свою мудрость — он это видит отчетливо и потому предпочитает решать вопрос коренным образом: если уж бежать от общества, то совсем, то есть через смерть. Почему? Очевидно, это общий путь для всех создателей методов: ты живешь и собираешь материал, а потом на основе его создаешь метод, который вынуждает тебя проверить этим методом свою собственную жизнь.

«Таков уж я всегда, а не теперь только, что из всего, что во мне есть, я не способен руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения, которое, по моему расчету, оказывается наилучшим. А те убеждения, которые я высказывал прежде, я не могу отбросить и теперь, после того как случилось со мною это несчастье; напротив, они кажутся мне как будто все такими же, и я почитаю и уважаю то же самое, что и прежде, и если в настоящее время мы не найдем ничего лучшего, то можешь быть уверен, что я с тобою отнюдь не соглашусь, даже если бы всеильное большинство вздумало устрашать нас, как детей, еще бóльшим количеством пугал, — говорит Сократ Критону, — <...> Не вернуться ли сначала к тому, о чем ты говорил, — к вопросу о мнениях — и посмотреть, хорошо ли говаривали мы неоднократно, что на одни мнения следует обращать внимание, а на другие нет; или, может быть, это было хорошо говорено в то время, когда мне еще не нужно было умирать, ну а теперь уже стало ясно, что мы это так только говорили, а что по правде это были сущие пустяки? Что касается меня, Критон, то я очень желаю рассмотреть вместе с тобою, покажутся ли мне эти слова сколько-нибудь иными, после того как я попал в настоящую беду, или они покажутся мне все такими же, и захотим ли мы их оставить или последовать им» (Там же, 46b–d).

В самом начале этого разговора я выразил удивление по поводу того, что Коул считает именно Платона, а не Аристотеля отцом естественнонаучного метода. Это естественно для историка, воспитанного в материалистически марксистской научной парадигме, которая всегда утверждала, что

Платон — идеалист и отец идеализма и религиозного мистицизма. И в силу этого ненаучен. Откуда происходит это мнение? Безусловно, от многочисленных рассуждений Платона о том, что ждет нас за порогом смерти, о мире божественном, мире, где пребывают идеи. Отсюда и «идеалист» в бытовом смысле.

Целеустройство смерти Тем не менее, не вдаваясь пока в проблему идеализма, давайте попробуем приглядеться к этому с точки зрения предложенного самим Платоном метода. С этой точки зрения, все предложенное Платоном для обсуждения бесспорно.

Есть жизнь и есть смерть. *Смерть — это или «перестать быть чем бы то ни было», или же «это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место».*

С точки зрения предложенного метода, логика Платона безупречна и, самое главное, разумна, в отличие от материализма. *Смерть — это или ничто, или нечто.* Материализм же делает из отсутствия посмертного существования аксиому, символ веры, тем самым отказывая себе в возможности исследовать эту тему. Как это ни странно, но именно в этом наука, провозглашающая естественнонаучный метод, отказывается от него, избирает быть более идеалистической, чем отец идеализма, и предпочитает обратиться к традиционному мышлению. Этого нет, потому что этого не может быть никогда!

Есть или нет — не вопрос настоящего исследования. Но мир разделен этим вопросом Платона на две части, и теперь их можно исследовать раздельно, каждую своими способами, в соответствии с материалом. И даже если исследование посмертного существования невозможно в «объективной» науке, это самая типичная тема для исследования в культурно-исторической психологии, которая изучает человеческое мышление и культуру через представления людей.

Возьмем это деление за основу платонической парадигмы и постараемся понять, что при такой постановке вопроса решивший идти в познании себя до конца — а Дельфийское предписание «Познай себя» было взято Сократом за одну из основ своего метода — вынужден будет сделать выбор. Какой?

Самопознание ощущается бессмысленным, если ты не имеешь жизни после смерти. Если после смерти ничего нет, тогда надо просто жить и жить как можно лучше в том мире, где ты оказался. А это значит, что и изучать надо этот мир. А поскольку основной опасностью для нас является *мир-общество*, а не *мир-природа*, то проще даже не изучать его, а просто впитывать в свое сознание предписываемые правящими обычаями образцы поведения. Вот об избравших такой путь и говорит Сократ как о «большинстве».

Кстати, один из представителей научного большинства, прочитав этот кусок, сдержанно, но настоятельно советовал мне: «Не надо ли “мир-общество” заменить на “социальную реальность”, и тогда “мир-природа” станет “физической реальностью»». Если бы подобная «помощь» цензоров от науки

не была мною заранее ожидаема как материал для исследования научной парадигмы и поведения сообществ, я бы, наверное, многократно пришел в отчаяние от того, что все эти мои ученые помощники точно слепы. Все, что было сказано вначале о желании говорить не на искусственном полуиностранном, полутайном языке, а попытаться для тех же понятий найти русские слова, точно вымаралось из их умов, как только они налетели на первое несоответствие моего поведения общепринятым в науке образцам. Да, я согласен, если мир-общество — а в русском языке, как вы помните, всегда называли общество миром (миром присудить, мир решил) — заменить на «социальную реальность», то придется и мир-природу (а мы все естественно воспринимаем это различие, говоря: земной мир, наш мир), заменить на «физическую реальность». Но тогда все покатится дальше и надо заменить все слова на научные «термины», а книгу выбросить! Вот так, где ненавязчиво и интеллигентно, где грубо и провокационно, используя общественное мнение, но всегда действенно, «прессуя по всему полю», научное сообщество борется за свою власть и уничтожает инаковость...

Я сейчас намеренно накапливаю материал, чтобы вернуться к этому разговору в главе об истории естественнонаучной парадигмы.

В случае же, **если ты избираешь для себя верить, что жизнь после смерти возможна**, да еще на всякий случай допускаешь, что это облегчается для того, кто окажется готов к этому переходу, появляется вопрос: **что значит быть готовым?**

Настоящие познание и самопознание начинаются только тогда, когда есть надежда, что они дадут свои плоды, пусть отсроченные. В таком случае есть смысл работать над собой, исследовать мир и себя, чтобы найти путь в бессмертие. И это никак не делает подход к земной части бытия менее разумным или научным. Просто это две части мира, которые естественно дополняют друг друга. Вот таковы, на мой взгляд, исходные посылы Платона.

Они звучат во множестве мест, практически во всех диалогах, где Сократу советуют бросить копаться в мелочах и тонкостях и жить как все (См., например, диалог «Горгий»). Для того, чтобы понять земную жизнь и разобраться с ней, Платон определяет то, что ведет Сократа, его **ЦЕЛЬ**, как **жизнь небесную**. И хотим мы того или нет, но этот образ нам придется учитывать и в парадигме Платона и во всех последующих парадигмах, даже если он будет скрываться там всего лишь под ликом «лучшей жизни для людей». Я уж не говорю о Рае или коммунизме! Однако внешне это строится как раз наоборот и вполне в соответствии с методом.

По ту сторону смерти (Небесный мир Платона)

Двойственность пути к Истине Платон рисует в своих диалогах как бы два небесных мира. Если приглядеться, то один из них, скорее, — воссозданный Платоном образ небесного мира традиционного мифологического мышления, включая Гомера, Гесиода и орфиков. Очевидно, это связано с необходимостью опираться хоть на что-то знакомое для читателя или слушателя в рассуждении. Зато второй Небесный мир Платона — это целиком плод построения образа на основе того, что разум наблюдает в этой жизни.

Исходный посыл этого построения примерно таков: то, что нельзя разумно объяснить действиями людей или понятными естественными причинами, очевидно, является следствием неких законов мира, которые можно посчитать божественными. Зная же их, можно воссоздать по этим следам и теням и образ мира богов.

Эта двойственность знаменательна, потому что естественно вытекает из его поисков, а не из веры или догмы. С одной стороны, необходимо проверить все те утверждения старой веры и новых учителей и вещунов, которые нарисовали образы небесного мира. Иначе говоря, проверить мнения взрастившей его культуры. С другой стороны, и сам постоянно разворачивая последовательные цепи рассуждений, он в конце этих цепей налетает на тупики, которые и порождают вопрос об источнике знания или о месте, где находится истина. Как красиво называет он это место в «Федре» — *Поле Истины*.

Причем любой вопрос, который берется к рассмотрению, двойственен и дает возможность то ли рассматривать себя с противоположных сторон, то ли двигаться по своим ходам в противоположных направлениях. Вот здесь и скрывается корень разделения научных парадигм, если только читать Платона невнимательно и не приметить, что сам он остается за обоими взглядами, постоянно показывая нечто третье, в чем оба метода едины.

Эту двойственность первыми заметили и использовали софисты. Они строили свое искусство убеждения на том, что любое понятие содержит в себе противоречие, если его рассматривать то из мира человеческих ценностей, то есть ценностей культуры, то из мира ценностей естественных, природных.

Желание — зло Эту же двойственность понятий использовал и Сократ, но совсем с другой целью, как мы это уже видели. Неоднократно он, словно бы исчерпав одну линию рассуждений, идущую от росстани, переходит к рассмотрению противоположного пути. В частности, и в диалоге «Федр», показав с помощью разворачивающихся из начальной посылки силлогизмов-умозаключений, что любовь, вы-

растающая из страсти, есть зло, из чего многие исследователи почему-то вслед за Ксенофонтом делали вывод, что он был против страсти, он доводит это рассуждение до абсурда и показывает обратное.

То, что это всего лишь прием, а не собственная позиция Платона, подтверждает и диалог «Горгий», где в споре с Калликлом Сократ доказывает, что высшая ценность и цель жизни — это воздержанность. Это идет как ответ на утверждение Калликла: «...кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество и разум!), должен исполнять любое свое желание» (Платон. Т. 1, «Горгий», 491e–492). На это Сократ отвечает: «Да, Калликл, ты нападаешь и отважно, и откровенно. То, что ты теперь высказываешь напрямик, думают и другие, но только держат про себя. И я прошу тебя — ни в коем случае не отступайся, чтобы действительно, по-настоящему выяснилось, как нужно жить. Скажи мне: ты утверждаешь, что желания нельзя подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть, — *и вдруг добавляет провокационный вопрос, который позволит ему перевести разговор на совсем другой путь*, — что надо давать им полную волю и всячески, всеми средствами им угождать и что это как раз и есть добродетель?

— Да, утверждаю», — попадаете на прием Калликл. (Там же, 492d–e).

В чем здесь заключается прием? Как раз перед началом этого разговора Платон устами этого самого Калликла, ставшего теперь вдруг таким простым, нападает на Сократа, как бы подготавливая читателя к тому, что будет происходить, и показывая на что в его действиях обратить внимание. То есть какую часть сократического метода он намерен показать в этом диалоге. (Для понимания происходящего надо знать, что Сократ только что провел два ораторских поединка с профессионалами — софистами Горгием и Полом.) Вот как это звучит:

«К а л л и к л. Сократ, мне кажется, ты озорничаешь (! — А. III.) в речах, совсем как завзятый оратор. Вот и теперь ты так разглагольствовал, и с Полом произошло то же самое, что, как он говорил, по твоей милости случилось с Горгием: когда ты спрашивал Горгия, что будет, если к нему придет человек, который хочет изучить красноречие, но что такое справедливость, не знает, — объяснит ли ему это Горгий, — тот застыдился и, подчинившись людскому обычаю, отвечал, что да, потому что люди возмущались бы, если бы кто отвечал иначе; а, признав это, он потом оказался вынужден противоречить самому себе, а ты и радовался. <...> И ведь верно, Сократ, под предлогом поисков истины ты на самом деле утомляешь нас слух трескучими и давно избитыми словами о том, что прекрасно совсем не по природе, но только по установившемуся обычаю.

Большее частью они противоречат друг другу, природа и обычай, и потому тот, кто стыдится и не решается говорить, что думает, неизбежно попадает в противоречие (! — А. III.). Ты это заметил и используешь, ковар-

но играя словами: если с тобою говорят, имея в виду обычай, ты ставишь вопросы в согласии с природой, если собеседник рассуждает в согласии с природой, ты спрашиваешь, исходя из обычая» (Там же, 482с–483).

Вот и суть приема и ловушки. Калликл, отвечая на вопрос, считает ли он правильным для самораскрытия не сдерживаться и, вооружившись мужеством и разумом, найти, изыскать возможность соответствовать природе, неожиданно подтверждает и то, что считает несдержанность добродетелью. Но это уже чисто нравственное понятие, относящееся только к обществу и поддерживаемое обычаем, в отличие от естественной потребности удовлетворять желания. И «озорник» Сократ тут же принимается разматывать эту логическую нить, попутно незаметно издеваясь над всем и вся, пока не приводит ее в один из образов Небесного мира:

«Стало быть, Калликл, воздержанный человек — справедливый, мужественный и благочестивый, как мы с тобою выяснили, — непременно будет безупречно хорошим, а хороший всегда поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он блажен и счастлив, меж тем как дурной, поступая скверно, несчастлив. Он-то и составит противоположность воздержанному — тот самый разнузданный, которого ты восхвалял.

Вот как я полагаю, и, по-моему, это верно. А если верно, тогда тот, кто желает быть счастливым, пусть приучает себя к воздержанности, пусть стремится к ней, а от разнузданности каждому из нас надо бежать со всех ног, и больше всего надо стараться, чтобы вообще не было надобности терпеть наказания, если же все-таки надобно — нам ли самим или кому из наших близких, будь то частное лицо или целый город, — следует принять возмездие и кару: иначе виновному не бывать счастливым.

Такою мне представляется цель, которую надо видеть перед собой в течение жизни, и ради нее не щадить сил — ни своих, ни своего города, — чтобы справедливость и воздержанность стали спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать волю необузданным желаниям, не торопиться их утолять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника. Подобный человек не может быть мил ни другим людям, ни богу, потому что он не способен к общению, а если нет общения, нет и дружбы. Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу Вселенную “космосом”...» (Там же, 507с–508).

Из практически тех же самых рассуждений в «Федре» родится иной образ Небесного мира. Вот суть первой части диалога:

«Что любовь есть некое влечение, ясно всякому. <...> Следует обратить внимание, что в каждом из нас есть два каких-то начала, управляющие нами и нас ведущие; мы следуем за ними, куда бы они ни повели; одно из них врожденное, это — влечение к удовольствиям, другое — приобретенное нами мнение относительно нравственного блага и стремления к нему» (Платон, т. 2, «Федр», 237d).

Это в современном переводе А.Н. Егунова. В переводе начала века Н.Мурашова это звучит, на мой взгляд, в чем-то точнее, если исходить из общего содержания диалога: «...в каждом из нас есть две главных руководящих идеи, за которыми мы следуем, куда бы они нас ни повели: одна врожденная — влечение к удовольствиям, другая неврожденная — разум, стремящийся к высшему благу» (Творения Платона, 1904, с. 14).

«Эти начала в нас иногда согласуются, но бывает, что они находятся в разладе и верх берет то одно, то другое. Когда мнение о благе разумно сказывается в поведении и своею силою берет верх, это называют рассудительностью. Влечение же, неразумно направленное на удовольствия и возобладавшее в нас своею властью, называется необузданностью. <...>

Ради чего все это было сказано, пожалуй, ясно. <...> Ведь влечение, которое вопреки разуму возобладало над мнением, побуждающим нас к правильному [поведению], и которое свелось к наслаждению красотой, а кроме того, сильно окрепло под влиянием родственных ему влечений к телесной красоте и подчинило себе все поведение человека, — это влечение получило прозвание от своего могущества, вот почему и зовется оно любовью» (Платон, т. 2, «Федр», 237e–238c).

Желание — благо

Напомню, вся первая половина диалога «Федр», приведшая к этому рассуждению, доказывала, что любовь, как любая необузданная страсть, есть зло. И собеседник вынужден согласиться с Сократом. Тем неожиданнее очередной «озорной» поворот мысли Платона, который оборачивает весь разговор об Эроте в его противоположность. Убедившись, что собеседник принял его аргументацию за чистую монету, он вдруг начинает вопить, что совершил ужасный проступок.

Ф е д р. О чем ты говоришь?

С о к р а т. Ужасную, Федр, ужасную речь ты и сам принес, и меня вынудил сказать.

Ф е д р. Как так?

С о к р а т. Нелепую и в чем-то даже нечестивую — а какая речь может быть еще ужаснее?

Ф е д р. (Не замечая, что попадает в классическую ловушку Сократа, принимая обычное мнение за достаточное, то есть истинное, основание — А. III.) Никакая, если только ты прав.

С о к р а т. Да как же? Разве ты не считаешь Эроса сыном Афродиты и неким богом?

Ф е д р. Действительно, так утверждают.

С о к р а т. Но не Лисий и не ты в той речи, которую ты произнес моими устами, околдованными тобою. Если же Эрот бог или как-то божественен — а это, конечно, так, — то он вовсе не зло, между тем в обеих речах о нем, которые только что у нас были, он представлен таким» (Там же, 242d–e).

И вдруг все рассуждение катится словно бы в обратную сторону, но приводит все в тот же Небесный мир.

Поле истины

«Неверно было слово это, — будто при наличии влюбленному следует уступать скорее невлюбленному только из-за того, что влюбленный впадает в неистовство, а невлюбленный всегда рассудителен. Если бы неистовство было попросту злом, то это было бы сказано правильно. Между тем величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар. Прорицательница в Дельфах и жрицы в Додоне в состоянии неистовства сделали много хорошего для Эллады — и отдельным лицам и всему народу, а будучи в здравом рассудке, — мало или вовсе ничего. <...> ...неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» (Там же, 244–d).

Налицо еще один шаг в определении метода: разум относится к делам человеческим, божественное или, иначе, то, что под определение дел человеческих не подходит, должно исследоваться, говоря современно, интуитивно. Еще точнее: пока мы не можем дать определения метода исследования того, что находится за пределами мира человеческого, назовем его как угодно, хоть неистовством (*mania*) или одержимостью, — здесь, как отчетливо видно, опять присутствует задача точного понимания слова, — лишь бы разделить предметы и иметь возможность точно определить **поле приложения разума**. Переход в мир богов — это верхний потолок разума, хотя это не значит, что постижение того мира невозможно. Возможно, но! — но мы не будем этого делать и исследуем пока лишь поле разума и мышления. А в отношении мира богов воспользуемся пока тем, «что утверждают», что покажется нам наиболее достоверным, исходя из наблюдения следов божественного в жизни.

Я осознанно выхожу в своем комментарии за рамки приведенного отрывка, но надеюсь дальше это подтвердить.

Душа

Где же видит Платон ограниченность разума и начало божественных полей, постигаемых интуитивно. Их четыре: прорицания; таинства и посвящения; творчество, где «творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых»; и любовь.

«Доказательства», а точнее, рассуждения Платона я приведу предельно полно, потому что, даже если и не каждый ученый примет, что нечто подобное движет и им в мгновенья творчества, то, по крайней мере, эти взгляды составляют, как мне кажется, определенную основу современной городской культуры.

«Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. Начало же не имеет возникновения. Из начал необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения,

то, конечно, оно и неуничтожимо. Если бы погибло начало, оно никогда бы не могло возникнуть из чего-либо, да и другое из него, так как все должно возникать из начала. Значит, начало движения — это то, что движет само себя. <...>

Раз выяснилось, что бессмертно все движимое самим собою, всякий без колебаний скажет то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна.

О ее бессмертии достаточно этого. О ее же идее надо сказать вот что: какова она — это всячески требует божественного и пространного изложения, а чему она подобна — это поддается и человеческому, более сжатому; так мы и будем говорить» (Там же, 245с—246).

Вот это я хотел бы подчеркнуть как прямое подтверждение сказанного мною о подходе Платона: чтобы описать **идею** души, нужно божественное изложение, и Платон от этого отказывается, потому что это лежит за пределами разума; зато о ее подобии, а это значит о подобии в земном мире, говорить можно. Несмотря на то, что Платон немало рисует образ небесного мира, нельзя забывать, что он осознает условность этих образов, даже если не говорит о заимствованиях или описании по подобию. Зато сам подход его показывает, что нужно это ему именно затем, чтобы поставить границу разумно постигаемого, и тем самым определить поле приложения разума.

«Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. <...> Мы же коснемся причины утраты крыльев, почему они отпадают у души. Причина здесь, видимо, такая: крылу от природы свойственна способность поднимать тяжелое в высоту, туда, где обитает род богов. А из всего, что связано с телом, душа больше всего приобщилась к божественному — божественное же прекрасно, мудро, доблестно и так далее; этим вскармливаются и взращиваются крылья души, а от всего противоположного — от безобразного, дурного — она чахнет и гибнет.

Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. <...>

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба.

Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания.

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует,

пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение <...>, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. <...>

Но ради чего так стараются узреть поле истины, увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах, пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается. Закон же <...> таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой. Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она в животное. Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви <...> Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит — худшую. <...>

На тысячный год и те и другие являются, чтобы получить себе новый удел и выбрать себе вторую жизнь — кто какую захочет. Тут человеческая душа может получить и жизнь животного, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека; но душа, никогда не видавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог» (Там же, 246–249с).

Исследователи усматривают в образе небесного мира Платона заимствования из орфизма, пифагореизма и других религиозно-мистических школ античности. «В диалогах Платона все эти элементы складываются в одну стройную картину, части которой, разбросанные по диалогам «Горгий», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют, вместе собранные, орфической концепции Пиндара, целостно преподанной им во «II Олимпийской оде», пишет Лосев (Лосев, комментарии к «Платон», т. 1, с. 811). Но!

Но это в общем-то и не важно! Не важно, потому что нужно только затем, чтобы поставить цель, ради достижения которой можно трудиться, строить лестницу достижения, создавать метод в конце концов. Идея метода заключена в коротком предложении, подводящем итог рассуждениям о Небесном мире все в том же «Федре»:

«Припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе...»! (Платон, т. 2, «Федр», 250).

По эту сторону смерти (Поле воспоминаний)

Анамнесиз Истины

Итак, припомнить то, что там, на основании того, что есть здесь... Это есть Платоновский анамнесиз. Но припомнить то, что там, значит, припомнить Истину. А что есть Истина?

Платон, как и Сократ, называет свой метод диалектическим и показывает его суть на примере ораторского искусства, утверждая при этом, что «красноречие не искусство, а навык», подлинного же искусства речи «нельзя достичь без познания истины» (Платон, т. 2, «Федр», 260е). Иными словами, истина вполне может прозреваться сквозь речь, но в таком случае искусство построения речей совпадает с методом постижения истины или познанием:

«С о к р а т. Чтобы речь вышла хорошей, прекрасной, разве разум оратора не должен постичь истину того, о чем он собирается говорить?»

Ф е д р. Об этом, милый Сократ, я так слышал: тому, кто намеревается стать оратором, нет необходимости понимать, чт^ј действительно справедливо, — достаточно знать то, чт^ј кажется справедливым большинству, которое будет судить. То же самое касается и того, что в самом деле хорошо и прекрасно, — достаточно знать, чт^ј таковым представляется. Именно так можно убедить, а не с помощью истины» (Там же, 259е–260).

Стоит вспомнить в связи с этим приводившиеся ранее мысли Серио и других исследователей о так называемом «советском языке» как языке лжи и пропаганды.

Здесь названо **основное противоречие** между *естественнонаучным* и *культурно-историческим* методами. Но можно сказать и по-другому. С этой ростани пути науки разветвляются. Знать мнения людей и изучать их поведение, опираясь на знание обычаев и обычного мышления, или же попытаться освободиться от всего изменчивого, наносного и вычленив некую первооснову разума, позволяющую знать нечто независящее от переменчивости людских нравов и настроений.

Путь Сократа и Платона показывает, что это неразложимо — ты не можешь прийти к чистому Разуму в обход бытового мышления, поскольку ты уже внутри него. Поэтому изучение — неизбежность, потому что оно — очищение от быта. Но обычно это изучение ведет к порабощению, потому что изучивший мышление начинает его использовать для достижения мирских целей и вязнет в них, как в болоте. Навсегда. Это пугает и рождает желание сбежать, избавиться от мышления сразу, отказавшись одним движением воли, и единым рывком перейти в разум или, еще лучше, в просветление, которое можно называть и научной объективностью. Но есть одно старое правило: если ты действительно хочешь победить — **победу надо готовить...**

сам, тот должен досконально знать подобие и непоподобие всего существующего. <...> ...У тех, кто имеет неверные мнения о существующем и поддается обману, причина их беды — какое-то подобие между вещами. <...> Значит, друг мой, кто не знает истины, а гоняется за мнениями, у того искусство речи будет, видимо, смешным и неискусным» (Там же, 261c–262c).

И вот рождается еще один образ, определяющий способ поиска. Он удивительно похож на тот, который заложил основы кибернетики и теории искусственного интеллекта:

«...всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, — у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому» (Там же, 264c).

О связи кибернетики с философией Платона, вероятно, еще придется говорить углубленно там, где разговор затронет понятие управления как одной из сред или «струй» человеческого мышления. Пока же достаточным будет привести слова редактора и переводчика первой книги основоположника кибернетики Н. Винера Г. Поварова: «...слово “кибернетика” не является неологизмом. Оно встречается довольно часто у Платона, где обозначает искусство управлять кораблем, искусство кормчего, а в переносном смысле — также искусство управления людьми» (Поваров, 1968, с. 56).

Метод

Сходство с современными кибернетическими основами становится особенно сильным, если мы поймем, что ораторское искусство, речь используется тут только как материал, на котором показывается метод. А **метод** или, по крайней мере, одна из его основных частей, таков:

«Одно постараясь из этого понять — как могло наше рассуждение от порицания перейти к похвале. <...> Мне кажется, все было там в сущности только шуткой, кроме одного: все, что мы там случайно наговорили, — двух видов, и суметь искусно применить их возможности было бы для всякого благодарной задачей. <...> Первый — это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. Так поступили мы только что, говоря об Эроте: сперва определили, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стали рассуждать; поэтому-то наше рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе. <...> Второй вид — это, наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров: так, в обеих наших недавних речах мы отнесли неразумную часть души к какому-то одному общему виду. Подобно тому как в едином от природы человеческом теле имеется две одноименные части, лишь с обозначением «левая» или «правая», так обстоит дело и с состоянием безумия, которое обе наши речи признали составляющим в нас от природы единый вид, но одна речь выделила из него часть, обращенную налево, и не остановилась на этом делении, пока не нашла там некую так называемую левую

тем же самым словом. Современные психологи не связывают с этим словом представление о какой-то “реальной субстанции”. Слово “душа” для нас, вследствие своего культурно-исторического генезиса, всегда имеет этический и религиозный характер. Оно связано в нашем представлении с христианством так же, как и слова “литургия” и “забота о душе”. Однако это высокое значение она обретает впервые в увещательных беседах Сократа. Вопрос о том, насколько идея “души” у Сократа непосредственно или через позднейших философов повлияла на христианство на различных ступенях его развития и насколько она вообще близка христианскому пониманию этого слова, мы пока оставляем в стороне. Здесь нам важно только отметить эпохальное значение термина “душа” для греческой культуры» (Йегер, с. 70).

Понятие души у Платона двойственно, как почти все основные понятия. Одно из этих понятий, условно говоря, идеально, то есть относится к миру чистой истины или природы, а другое явно есть то же самое, что считается предметом психологии и называется психикой. Однако как раз это самоочевидное присутствие «психе» в названии психологии, по всей вероятности, и не дает возможности свободно говорить о ее предмете в силу того, что психологи до сих пор не дали полноценного определения психики, именно психологического определения, свободного от физиологического подхода.

Поэтому придется пытаться понять, что же такое душа у Платона, опираясь на понятие «мышления», тем более что он сам, если верить Аристотелю, дает основания связывать их. Исходным для нас явится вопрос из «Федра»:

«С о к р а т. Как и когда красноречие воздействует своим искусством?

Ф е д р. Оно действует очень сильно, Сократ, особенно в многочисленных собраниях <...>» (Платон, т. 2, «Федр», 268). И особенно, когда использующий знает, «к кому, когда и в какой мере следует применять каждое из его средств» (Там же).

Еще раз приглядимся, о каком же явлении говорит Платон, с точки зрения психологической. Подсказка заключается в вопросе, после которого Платон устами Сократа изложит теорию: «Как и откуда можно научиться искусству подлинного и убедительного красноречия?» (Там же, 269d).

Убедительного — значит воздействующего, а воздействующее — значит заставляющее действовать. Заставлять действовать — значит управлять. Управлять — означает добиваться задуманного с помощью других людей, воплощать с помощью других задуманный образ.

Управление

Если подходить к этому с бытовой точки зрения, то узнавание управления как управления происходит только в том случае, если видимое нами воздействие одного человека на другого соответствует привычному образцу, который мы называем управлением. С психологической точки зрения, под понятие управления подпадает гораздо больший круг явлений. Ты сидишь в трамвае. Подходит пожилая женщина, встает перед тобой и упорно глядит тебе в глаза. Ты понимаешь: она хочет, чтобы ты уступил ей место. Но она ничего не говорит и не делает никаких

сложению тела. Это мы и называем показать природу [какой-либо вещи]» (Там же).

Это, по сути, обоснование психологии через определение метода работы с «психе» и, стало быть, психикой.

«Во-вторых, он укажет, на что и как душа по своей природе воздействует и что и как воздействует на нее... В третьих, стройно расположив виды речей и души и их состояния, он разберет все причины, установит соответствие каждого [вида речи] каждому [виду души] и научит, какую душу какими речами и по какой причине непременно удастся убедить, а какую — нет» (Там же, 271b).

В этих положениях скрыта подсказка для понимания того, что Платон имеет в виду под понятием Души. Если исходить из того, что предмет определяется тем, что на него воздействует, то чем должна быть душа, если на нее воздействуют речи, то есть слово? В первом приближении мы можем сказать, что природа того, что Платон называет здесь душой — слово и слово, собранное в речь.

Не вдаваясь в тонкости, которым еще будет уделено внимание в другом месте, можно сказать, что Платон здесь под душой понимает человеческое мышление. Но чтобы из-за явной однозначности не впасть в ошибку, добавим: под «левой душой». Еще Аристотель заметил, что понятие «души» у Платона двойственно: «Платон верно разделил душу на разумную и неразумную части, каждую часть наделив подобающими добродетелями» (Аристотель, т. 4, Большая этика, с. 297).

Отступление

Что можно утверждать вполне однозначно, так это то, что в этих строках Платона мы имеем обоснование **характерологии**. Правда, в отличие и от своих современников, и от последователей XIX-XX веков, Платон берет за пробный камень, через взаимодействие с которым и различаются характеры, управление, которое почему-то было обойдено вниманием описывающей психические типы и характеры психологии. Можно сказать, что постановка задачи сделана великолепно. Остается только дать описания типов взаимодействия различных характеров с этим пробным камнем и дать им имена. Когда это будет сделано, возможно, это будет единственная работающая система типов или характеров, потому что именно управление (внешнее или внутреннее — самоуправление) определяет все многообразие поведения, а значит, и психических типов.

Для нас же важно, что именно **через это парадигма Платона сливается с парадигмой Геродота**, о которой разговор будет чуть позже: именно *разные способы общепринятого в обществе управления и рождают разные нравы и обычаи*.

Разумное управление

Отчетливо видя значение управления для создания нужного ему общества, Платон, говоря об истинном разуме, связывает его с «подлинным и убедительным красноречием».

Платон никогда не исследует явление как таковое — просто описав его и потом пытаясь вывести из описания некую «структуру явления». Он всегда задается вопросом: зачем? Зачем ты хочешь понять явление? Чтобы использовать? Так и смотри, как оно устроено с точки зрения возможного использования. Разум — это и есть способность извлекать пользу. Вероятно, в этом Платон гораздо ближе нас к традиционному типу мышления, которое магично в силу того, что всегда нацелено на воздействие, управление и извлечение пользы. Иначе говоря, магично, значит, действенно. И уж в любом случае Платон гораздо ближе к объяснительной и прикладной психологии, чем к описательной. Эта действенность его метода, безусловно, делает его одним из творцов науки вообще, но, к сожалению, отнюдь не психологии, как мы ее знаем.

«Сообразив все это, он должен учесть время, когда ему удобнее говорить, а когда и воздержаться: все изученные им виды речей — сжатую речь, или жалостливую, или возбуждающую — ему следует применять вовремя и кстати: только тогда, и никак не ранее, его искусство будет разработано прекрасно и совершенно» (Там же).

Цельность

Итак, *припоминание того, что там, идет через познание того, что здесь*. Принцип уже заявлен: «Кто собирается обмануть другого, не обманываясь сам, тот должен досконально знать подобие и неподобие всего сущего». Иначе говоря: хочешь знать истину, знай и умеи распознавать ложь в совершенстве. В государстве ложь ярче всего проявляется в судах, где применяется ораторское искусство. Значит, «...тому, кто собирается стать хорошим оратором, совершенно излишне иметь истинное представление о справедливых и хороших делах или о людях, справедливых и хороших по природе либо по воспитанию. В судах (*читай — в обществе — А. III.*) решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность. А она состоит в правдоподобии. <...> Иной раз в защитительной и обвинительной речи даже следует умолчать о том, что было в действительности, если это неправдоподобно, и говорить только о правдоподобном: оратор из всех сил должен гнаться за правдоподобием, зачастую распрощавшись с истиной. Провести это через всю речь — вот в чем будет состоять все искусство» (Там же, 272d–273).

Эта последняя мысль великолепна и содержит в себе указание на еще один **важный прием**. Ведь создать ощущение правдоподобия и удержать его на протяжении всего произведения — это действительно основа искусства, а имя ему — **цельность**. Цельность чего? — можем задаться мы вопросом и увидим, что это *цельность мира, а точнее, Образа мира*, который ты создаешь. А это значит, что мы затрагиваем великое магическое искусство творения миров. Однако, это уже относится к теме мифологического или традиционного мышления.

Опять же, не надо попадаться на слова шутника Сократа, Платон всего лишь обозначает здесь предмет исследования — «левую» часть души, который можно считать предметом психологии или человеческим мышлением.

Правое искусство мышления

Итак, сквозь «убедительное ораторское искусство» Платон показывает, можно сказать, «левое» искусство. Зная его метод, логично будет предположить, что есть и «правая» часть того же явления. И это верно. Диалог «Федр» заканчивается именно ею. Иначе говоря, далее, после определения правдоподобия, дается и способ определения истины или обосновывается необходимость ее достижения:

«...большинству людей правдоподобным кажется то, что подобно истине <...> ...мы разбирали разные случаи подобия и показали, что лучше всего умеет его находить всюду тот, кто знает истину <...>. ...кто не учтет природные качества своих будущих слушателей, кто не сумеет различать существующее по видам и охватывать одной идеей все единичное, тот никогда не овладеет искусством красноречия настолько, насколько это возможно для человека» (Платон, т. 2, «Федр», 273d–e).

В приведенном рассуждении весь **Платоновский подход** к искусству управления людьми — кибернетике. Зачем оно? Зачем овладевать им, тем более, что это непросто? Логика всего предыдущего нашего знакомства с Платоном подсказывает, что итогом должен стать **Небесный мир**. Проверим.

«Достичь этого без усилий нельзя, и человек рассудительный примет такой труд не ради того, чтобы говорить и иметь дело с людьми, а для того, чтобы быть в состоянии говорить угодное богам и по мере сил своих делать все так, чтобы им это было угодно. Ведь те, кто мудрее нас <...>, утверждают, что человек, обладающий умом, должен заботиться о том, как бы угодить не товарищам по рабству <...>, но своим благим владыкам, потомкам благих родителей. Поэтому, если путь долог, не удивляйся: ради великой цели надо его пройти <...> Сбудется, гласит поговорка, если кто пожелает, и это будет прекраснейший плод тех усилий» (Там же, 273e–274).

Освобождение

И мы не ошибемся, я думаю, если посчитаем, что *в рамках земного мира задачи изучения человека и общества — служебны — это всего лишь способ освобождения*. Освобождения от общества или от рабства, если угодно. Освобождение или преодоление общества выводит нас или в Небесный мир, если наш Образ мира его предполагает, или в мир чистой науки, если таков наш выбор. Но это не важно. С точки зрения психологической механики, это одно и то же — это телеологический, целеположный механизм управления, ведущий человека к сверхцели. Находясь в нем, любой, самый материалистически настроенный ученый, тем не менее работает на достижение Небесного мира Платона.

И вот такая интересная мысль в заключение этого рассуждения:

«С о к р а т. Относительно речей знаешь ли ты, как всего более угодить богу делом или словом?

Ф е д р. Нет, а ты?

С о к р а т. Я могу только передать, что об этом слышали наши предки,

подойти к его работам с точки зрения исследования парадигм, т.е. сквозь вопрос: А что он хочет? — становится ясно: он всего лишь использует тот материал, что ему ближе всего, для творения произведений вполне художественных. Он поэт или художник, лепящий свои скульптуры из материала античной истории и философии, как современные модернисты варят их из металла, старых автомобилей или бутылок. Художественная ценность от этого ничуть не ниже. Материал добротен на удивление. Но вот где тут наука, а где «видение» — надо разделять.

Лосев писал уже из лагеря своей жене в 1932 году о состоянии, в котором создавались его ранние работы: «В те годы я стихийно рос как философ, и трудно было (да и нужно ли?) держать себя в обручах советской цензуры». «Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться. Этим и объясняются контрабандные вставки в мои сочинения после цензуры, и в том числе (и в особенности) в “Диалектику мифа”. Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности» (Цит. по Тахо-Годи, с. 24).

По поводу этих слов у меня возникает вопрос, связывающий их с психологией сообществ: считают ли представители научного сообщества упомянутую Лосевым цензуру одной из составных частей или одним из орудий своего сообщества? Или же отрешиваются от нее как от явления «политического»? Я предполагаю, скорее, второе. Однако, кто сидел в цензуре, когда нужно было цензурировать научные работы? И чем принципиально, с психологической точки зрения, отличается состояние цензора от состояния ученого, выступающего «научным редактором»? Разве и тот, и другой не поставлены сообществом ради соблюдения и отстаивания его интересов? И когда «научный редактор» возмущается ненаучностью чьего-либо сочинения, что в нем возмущается? Что приходит в возмущение, если попытаться описать эту среду, способную быть спокойной или возмущаться, столкнувшись с чем-то ей инородным, иным, не соответствующим узнаваемым образцам, не соответствующим «давно ставшим общими местам»?

Работы Лосева — это стихия его личности, сращенная с крепчайшим научным исследованием. Это один из последних всплесков русского серебряного века. Нечто подобное наблюдается в начале серебряного века у любимого учителя Лосева Вячеслава Иванова в «Дионисе и прадиионисийстве», а чуть позже в «Поэтике» Ольги Фрейденберг. Я назвал бы это направление антично-поэтическим жанром, творимым людьми, влюбленными в Древнюю Грецию, как в сказку, в которую они хотели бы сбежать из ужасного настоящего.

Именно такой образ Лосева вижу я, когда читаю его определение понятия «**эйдос**»: «...что получится, если мы попытаемся указанные выше три элемента — видение, живое единство и символическую существенность — соединить воедино и схватить эти три пункта в *одном* созерцании, в *одном* акте, — так, чтобы из этого получилось действительно общее и единое *зерно*

сделано огромное количество гипотетических предположений, большая часть которых оказалась несостоятельной. Однако отрицательное исследование на каких-то этапах развития науки важнее умозрительных утверждений, не соответствующих действительности. В психологии была уже вполне определенная парадигма, отличная от той, с которой психология выходила из философии, и которую, на мой взгляд, уже не видели за еще узнаваемыми чертами «чистые» философы. Не думаю, что сегодня, и даже в двадцатые годы, чистый философ может быть уверен, что он знает психологию не на бытовом уровне.

Однако все это не относится к Лосеву. Тахо-Годи пишет, что Лосев «был неизменным участником Психологического Общества при Императорском Московском Университете. Именно там, на последнем заседании 1921 г. (после этого оно было закрыто) <...> читал доклад «"Эйдос" и "идея" у Платона» (Тахо-Годи, с. 7). Это значит, что он очень хорошо знал и парадигму и состояние, в котором русская и мировая психологии находились к двадцатым годам. Но самое для меня главное — это то, что он был близок к профессору Челпанову, видному философу и психологу, во многом стоявшему на культурно-исторических позициях. Одно это заставляет быть очень осторожным с оценками Лосева-психолога. Внимательное же изучение его работ неожиданно показывает, что он достаточно внимательно, несмотря на изоляцию России, следил за достижениями западной мысли и в психологии. По крайней мере, его возмущение по поводу пренебрежения «чистыми» философами психологической теорией гештальта показывает, что он был знаком и с этим разделом психологии мышления, которое Коул относит, скорее, к культурно-исторической парадигме. Приведу одно из таких Лосевских отступлений.

«Насколько глубоко въелся в европейскую философию, а главное, в европейское мироощущение рационализм и мертвящие схемы математического естествознания вместе с т.н. "формальной логикой", что нам теперь уж совсем трудно понять самую простую вещь, а именно, что можно *видеть общее*, что "одно", собственно, и не воспринимаемо, и не мыслимо без "иного". В виде какого-то открытия звучит учение современных немецких психологов о Gestaltqualitäten (*образных качествах* — А. III.). Удивляются этому учению и даже оспаривают его; думают, что восприятие нарисованного треугольника вполне равносильно и адекватно сумме восприятий от трех линий; предполагается, что *сумма* трех восприятий и есть восприятие треугольника; и считают самостоятельный и ни на какие слагаемые не сводимый акт восприятия треугольника как чего-то целого — "мистическим туманом" и "мистическими выдумками"» (Лосев, «Очерки...», с. 238).

Более того, некоторые факты дают основания считать, что Лосев потому «ворчит» на психологию, что сам он, по сути, занят, среди прочего, созданием именно *новой психологии*! И с высоты найденного недоволен положением дел в науке. Для меня это выглядит чрезвычайно естественным для любого, кто действительно хочет понять Платона. Правда, при этом Лосев выпадает из существующей на то время психологической парадигмы, точ-

лярной мыслью в области учения об эйдосах. Именно, Сократ (т. е. Платон), отвечая на предыдущие возражения о делимости и неделимости и о бесконечно-восходящей лестнице эйдосов (*Имеется в виду диалог “Парменид” — А. Ш.*), говорит, что эйдос надо признать просто известной мыслью, нозмой, которая как таковая находится в душе»... (Лосев, «Очерки...», с. 185).

«Сократ, говоря, что эйдос есть нозма, хотел остеречь от вещного и формально-логического истолкования, вовсе не желая растворить эйдос в психическом бытии. Парменид же понимает опять это метафизически: выходит, что если эйдос есть мысль, то он сам состоит из мысли, как из некоей материи, и сам должен мыслить. Следовательно, отвергнувши вещно-нормативное и формально-логическое истолкование учения об эйдосе, Платон отвергает здесь и *психологическое* истолкование.

Но и этим не кончается дело. Что же такое эйдос в отношении к вещам, если он не обуславливающая субстанция, не понятие и не психический феномен? Остается чисто феноменологическое определение, которое тут же Платоном и предлагается: эйдос есть *идеальная картина* вещи, *образец* ее...

Следовательно, <...> *эйдос не существует ни во внешней природе как вещь, ни в психике как мысль, ни в логике как понятие*» (Там же, с. 186).

«Платоновские эйдосы суть идеальные картины, идеальные корреляты чувственных предметов; и к ним неприменимы никакие категории причинности, одушевленности и вообще фактического существования» (с. 192).

Повторю еще раз: когда Лосев что-то уверенно заявляет про психологию, он имеет перед собой некий образ этого понятия. Например, говоря о «трех типах душевного устройства по Платону», он добавляет: «...заметим, что разделение на три “части” ничего общего не имеет с современным психологическим делением на три сферы, ибо то, что мы называем умом, сердцем и волей, одинаково содержится в каждой из трех платоновских “частей”»... (с. 208). О чем он говорит, как о трех частях «современной психологии», может сходу понять только историк психологии. Мне кажется, что он имеет в виду под «психикой» нечто, что давалось в гимназических учебниках психологии.

Для того, чтобы внести ясность, разберемся с понятием «ноэмы», раз уж «идея есть нозма, только не психологическая». Только через нозму можно понять всю Лосевскую теорию эйдосов.

Нозма Краткое определение нозмы он дает здесь же, в «Очерках», как бы противореча себе самому: «Нозма — это мысль как психический феномен, результат мышления в психологическом смысле» (Там же, с. 188).

Следовательно, условно говоря, среда обитания идей — мышление в психологическом смысле. Но: «В этой общей нозме выделяется “идея”, которая в виду интегральности своей природы функционирует как идеально-мыслительный коррелят предмета» (Там же).

Иными словами, идея — это мысль, но не такая, какой ее на сегодня знает психология. Это за-мысль, это пространство будущей психологии, кото-

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

«Ясно, прежде всего, что сама нозма указывает на *противостояние в слове предметной сущности и воспринимающего эту сущность “субъекта”*. <...> ...попробуем разобраться в этой темной и запутанной сфере слова, да и мышления вообще.

Уже заранее ясно, что предметная сущность, как бы ее ни понимать, не может участвовать в слове как таковая целиком. Иначе бы предмет перестал быть предметом и перестал бы противостоять не-предмету. Необходимо признать, что предметная сущность *одной своей стороной непосредственно участвует в стихии слова*, образуя ее и являясь в ней существенным моментом, *другая же сторона остается вне слова*» (Там же, с. 39).

«Нозма — значение произнесенного определенного слова, произнесенного хотя и определенным лицом и в определенное время, но без всех тех индивидуальных вариаций, которые присущи этому лицу. Это, так сказать, общепринятое значение слова. Но чистая нозма еще не есть ни сам предмет, ни его адекватная идея или образ. <...> Что же это такое? Ясно, прежде всего, что это есть некий *принцип бесконечного варьирования значения слова*, противоположный принципу постоянной предметной однозначности слова. Другими словами, нозма есть результат некоего более внутреннего слоя, являющегося ареной для взаимоопределения предметной сущности и чего-то иного, переводящего предметную сущность как таковую в сферу слова. Нозма есть свет смысла, освещающий, т.е. осмысливающий, звуки и от значения звуков как таковых совершенно отличный. Мы уже отбросили и звуки и всю фонему. Но теперь оказывается, что *самый смысловой свет*, превращающий звуки в слово, однородный в сравнении с разнообразием звуковых смыслов, входящих в фонему, *является, однако, сам по себе довольно сложной природой*; в нем сталкиваются два разнородных начала, результатом чего и является *семема* <...> произнесенного слова. Однако и после исключения семематизма осталось — в нозме — вне-субъективная и вне-индивидуальная стихия понимания. <...> В нозме должна быть арена этой встречи адекватного понимания с адекватно понимаемым. Назовем эту арену полного формулирования смысла в слове *идеей*, считая, что это слой — дальнейший...» (Там же, с. 41).

«Но что такое *идея*? Идею предмета тоже должен *кто-то* иметь. И этот “кто-то” также должен отличаться от предмета, который он видит и понимает. <...> В чем же тогда разница между *нозмой* и *идеей* слова? <...> Тут мы, может быть, ближе, чем где-нибудь, подошли к уяснению изучаемой дистрикции. Нозма предполагает инобытие предмета, и идея предполагает инобытие предмета. Но *идея предмета предполагает только одну чистую инаковость предмета как таковую* и больше ничего. *Идея предмета и есть самый предмет целиком, но только перенесенный в инобытие*» (Там же, с. 46).

И последнее:

«Если под инобытием мыслится человеческое или иное сознание, то идея в этом смысле есть полное и адекватное присутствие предмета в этом сознании, полное и адекватное *понимание предмета*» (Там же).

ноэмой, слово «образ» начинает прорезаться в его языке. Уходя от бытового понимания этого слова, мы все же не можем уйти от него совсем, если хотим понять свое русское мышление. Более того, в рамках культурно-исторического подхода даже вредно было бы полностью исключить бытовое значение этого слова из научного использования. Платон, как показывает сам Лосев в своих «Очерках», использовал слова «эйдос» и «идея» вполне в бытовом значении, так и не сделав их терминами.

Поэтому основной вклад Платона в «правую» науку души мы вполне можем назвать **Наукой об образах**.

Кроме того, безусловно, надо сказать и о том, в чем Платон пошел в психологии дальше Сократа.

Сократ, как это было показано, по сути, заложил основы духовного целительства или психотерапии. Платон искренне придерживается этого направления, но думает о том, что еще не охватил учитель.

Ксенофонт, как вы помните, передает рассказ Сократа о том, почему он, озабоченный падением нравов и ослаблением Афинского государства, сам не идет в политики и не занимается государственным управлением. Мнение его просто: если знаешь, как управлять хорошо и хочешь, чтобы это знание воплотилось, передай свое знание как можно большему числу хороших учеников, чтобы государственными деятелями стали они.

Все главные заботы Платона, как и Сократа, были связаны с горечью от ослабления и упадка Древнегреческого государства. Это вообще отмечается исследователями, как черта греческого мировоззрения IV века до нашей эры. В Афинах же она проявлялась особенно ярко из-за поражения, нанесенного им Спартой. Всю свою жизнь Платон винил предшествующие правительства Афин за то, что они, думая о силе, не позаботились о воспитании и о правильной нравственности молодежи. Всю свою жизнь он пытался и создать образ наилучшего из государств, и воплотить его. Он даже вмешивался со своими идеями в настоящую государственную жизнь отдельных греческих полисов. Но все это шло прахом.

И вот эти неудачи попыток входить в управление самому, как мне кажется, заставили его воплотить свою боль в произведения, которыми зачитывались все и которые с IV века занимают место так любимых ранее греками трагедии и комедии. Платон сделал то, о чем говорил Сократ: он предпочел учить управлению, но не управлять.

Отступление о справедливости

Но уж раз разговор снова зашел об управлении, я хочу сделать отступление и рассказать, как Платон понимал основу управления — справедливость, и насколько он близок в этом к Сократу.

Если вопрос о справедливости в понимании Сократа я разбирал по самым ранним диалогам, где, как считается, его образ передан очень точно, то о Платоне я предпочту говорить по диалогу «Государство», который можно считать одним из итогов его жизни.

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

Проще всего определить «качества» души в рамках религиозных систем. Творцы религий создают Образ мира своего Бога и в соответствии с ним выказывают и «требования Бога» к своим слугам. Верующему остается только подогнать себя под эти требования.

Философы, мудрецы, как Платон, идут другим путем, пытаясь понять «то, что там, по тому, что здесь». Вспомнить, как говорит Сократ.

Иными словами, изучить следы, отсветы и тени того мира, чтобы по ним понять требования к своей душе, когда она в тот мир войдет. Как бы там ни было, даже если понять эти требования очень сложно, мы, по крайней мере, можем отбросить все лишнее, что нам точно не поможет ни при переходе, ни за ним. Для этого достаточно просто держать Смерть вершиной целеустрояния. И сразу же большая часть наших жизненных забот становится суетой и прахом.

Как только ты избрал смерть в качестве советника, забота по очищению себя от лишнего начинается непроизвольно. Это делает за нас само мышление, струя неуязвимости.

Если ты не имеешь Образа загробного мира, то работа эта будет очень спокойной и разумной. Мышление неуязвимости вынуждено будет включить разум для того, чтобы сличить все, что ты имеешь и можешь иметь, с образом того, что ты можешь унести с собой в смерть. И все, что этому образу не соответствует, будет отброшено или приспособлено для обретения нужного — то есть качеств души.

Если же ты имеешь некий определенный образ загробного существования, то он тебе продиктует, что ты должен делать. И все, что ты будешь делать, будет чертами обычного мышления данного общества, говоря психологически.

Платон показывает это, говоря о задумавшемся о смерти, так:

«И вот его уже одолевают сомнения и опасения, он прикидывает и рассматривает, уж не обидел ли он кого чем. Кто находит в своей жизни много несправедливых поступков, тот, подобно детям, внезапно разбуженным ото сна, пугается и в дальнейшем ожидает лишь плохого. А кто не знает за собой никаких несправедливых поступков, тому всегда сопутствует отрадная надежда...» (Там же, 330e—331) .

И вот мы заглянули в самую суть «традиционной» культуры, то есть в суть нравственного принципа, принятого современными обществами от первобытнообщинных или родовых.

Определенно одно — никаких доказательств, что справедливая жизнь облегчает посмертное существование, нет. Есть только вера в то, что справедливому воздается за гробом. Но зато есть множество исторических, этнографических и психологических свидетельств того, что начальные сообщества строятся на равенстве и силе.

Равенство между равными по месту в стае заметно даже в звериных сообществах. Правит же сильный. Справедливо равному тебе равную с тобой долю, и справедливо сильному большую и лучшую.

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

я встречался во время этнографических сборов, воздух — это Воз Духа, то, что Дух возит, то, благодаря чему он перемещается.

Ведя диалог далее, Платон неоднократно излагает одну из основных черт понятия «справедливость» у традиционных греков: «Приносить пользу друзьям и вредить врагам — это и будет справедливость» (Там же, 334b).

За этим видится небольшое очень цельное племя, еще почти стая, где все четко и определено. Но Платон, устами Сократа, пытается поставить вопрос о справедливости в большом обществе, где свойство уже не правит, как в племени, где оно возникает уже не столько между кровными родственниками, сколько между людьми, связанными делами, *то есть иными способами выживания, нежели семья или род*.

Пытаясь определить предмет понятия «справедливость» и отсекая все, что узнаваемо не является справедливостью, Платон выходит и на правящий принцип обычного общества — на нравственность, как управление через оценку: «А между тем, хорошие люди справедливы. Они не способны на несправедливые поступки», — говорит Сократ своему собеседнику. «Это правда», — соглашается тот (Там же, 334d).

Иными словами, собеседник Сократа знает, что так считается в обществе: справедливый человек — это хороший человек. Совершать справедливые поступки — хорошо, совершать несправедливые поступки — плохо!

Рождается хорошо и плохо. Значит, родилось добро и зло!

Как закрепляется добро в сознании человека? Хорошего мальчика гладят по головке, дают вкусные вещи, хвалят перед другими детьми, то есть *славят*.

Как закрепляется зло? Плохого мальчика бьют, не кормят, ругают или *позорят и корят перед другими*.

Платон дает подтверждение этому традиционному или обычному взгляду уже в следующем предложении:

«По твоим же словам, было бы справедливо причинять зло тем, кто не творит несправедливости.

— Ничего подобного, Сократ! Такой вывод, конечно, никуда не годится.

— Значит, справедливо было бы вредить несправедливым и приносить пользу справедливым людям.

— Этот вывод явно лучше» (Там же).

Развивая свои мысли о справедливости, Платон приводит свое рассуждение к двум обязательным для себя темам: **Государству и Душе**.

Суть рассуждения о государстве такова:

«...государство может быть несправедливым? <...> Государство, становясь сильнее другого государства, приобретает свою мощь независимо от

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

— Кто-то же должен! — отвечают ему. — Не останавливать же производство. Возьмешь отгулами к отпуску.

Человек соглашается, но считает больного своим должником всю жизнь.

Итак, мера до нарушения — это договорное, считаем, что равное для обоих работников количество рабочих дней в месяце и году. Здесь образ меры количествен и четко определен, как кажется. Кажется потому, что количество дней может вовсе не быть определителем и количества труда в эти дни. Это лишь определитель количества времени, которое человек отдает за договорную оплату. Это он смог жестко определить, а уж справедливо или несправедливо распределение труда, он доверяет решать случаю — авось и трудностей достанется поровну. Тем не менее, *внешне справедливость трудового договора определяется мерой рабочего времени*, про которую можно сказать, что *суть ее в равенстве долей*.

Мера есть равенство по каким-то признакам, которые людям показались достаточными.

Достаточность определяется границей определенности. Люди будут торговаться, пока можно мерить, то есть прилагать меру и тем *вывешивать чаши весов справедливости*. Остановка означает дальнейшую невозможность считать.

Вернемся к примеру. Итак, пока количество дней было равным, все казалось работнику справедливым. Но вот ему добавляют один рабочий день в этом месяце, но за это уменьшают один рабочий день в году и на один день увеличивают отпуск. Он принимает замену. Почему?

Вот тут работает разум. Справедливость справедливостью, но если погибнет само общее дело, для самой справедливости просто не будет места. *Следовательно, справедливость есть одна из черт понятия «Общее дело»* и относится только к подобным понятиям.

Кроме того, в отношении общего дела справедливость восстановлена, точнее, восстановлена мера — плюс день работы в месяце, минус день работы в году.

Но вот в отношении напарника все не так однозначно. Из-за него нарушается мера труда и отдыха в этом месяце. Вопрос ведь не только о количестве трудовых и свободных дней в году в целом. Вопрос и о плотности труда, а значит, мере износа. Перегрузка ведет к износу. Заболевший создал тебе перегрузку, сломав привычный режим нагрузок, что на психологическом языке означает — сломав *созданный тобою образ распределения труда и отдыха, к которому ты приспособил свое тело*. Силы внутри образа распределены, и тебе придется потратить дополнительные силы на то, чтобы:

- 1) переделать образ;
- 2) бороться с силами для этой переделки;
- 3) изыскать внутренние резервы для работы во время, для которого у тебя не было запасено сил.

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

Причем *любое, сколь угодно крупное общее дело всегда может быть сведено к отношениям двоих или троих*. Это или хозяин — работник (работники), или хозяин и работник против работника, работник и работник (работники) против хозяина. Против — не означает здесь борьбу, а означает противостояние, как бы взгляд с какой-то точки.

Итак, на нашем примере, по исключении больного остались работник и Дело, но дело мы тут же меняем на хозяина, чтобы можно было говорить о механике взаимодействий. Возможно ли это? В современных условиях чаще всего да, поскольку у предприятий появились хозяева. Но в условиях «государственных» предприятий социалистического толка, «где ни концов, ни хозяев не найдешь», это тоже возможно, хотя и не всегда.

Нельзя найти хозяина в том деле, где готовится явный обман и никто не хочет нести за него ответственность. Следовательно, из такого дела надо бежать, пока не стало совсем плохо, или бороться за четкие определенные договоры. **Вот тут мы и обнаруживаем первого виноватого в том, что из-за болезни нарушилась справедливость. Это сам работник.**

С психологической точки зрения, он сделал следующее. Получив договор о количестве рабочих дней, которые подвержены точной мере, он им удовлетворился и создал на основе его законченный и определенный образ действия (то есть работы или распределения сил). При этом он не захотел думать о возможных изменениях и нарушениях этого договора. Он удовлетворился тем, что дали, даже не допустив мысли об обмане или глупости дающих.

Итогом нежелания думать является наказание. И будь он в разуме, он сказал бы себе, как это принято в нашем обществе: поделом, впредь буду умнее и буду договариваться о таких вещах заранее.

Что это значит, о чем договариваться? Естественно, о дополнительной компенсации за нарушение его образа распределения сил. Иначе говоря, если ты внезапно вызываешься предприятием для замены заболевшего товарища на 1 день, ты должен получить взамен 1 день плюс еще что-то, что позволит тебе чувствовать себя удовлетворенным. Это что-то еще — вещь весьма неопределенная, это может быть второй день, деньги или знание, что благодаря тебе дело не погибло и все это ценят, или внутреннее видение того, что ты сохранил этим работу и деньги для семьи. Но что-то быть должно обязательно, иначе примириться невозможно. И каждый этот довесок все равно на чашу весов своей меры справедливо кладет, так что есть смысл вывести это с таких уровней мышления, из так называемого скрытого вождения других, в прямое и открытое управление договорами. Это дешевле и рачительнее.

Итак, предусмотреть подобную компенсацию за нарушение образа действия — рачительно, но это действие внешнее. На внутреннем же уровне, на уровне психологической механики, т. е. **на уровне создания образов, работник наказан за то, что, создавая образ действия в соответствии с договорной мерой, не создал дополнительный к нему образ слома образа.** То есть образ

<...> Но ведь мы согласились, что достоинство души — это справедливость, а недостаток — несправедливость» (Платон, т. 3, «Государство. Книга первая», 353d–e).

Справедливость правящего оказывается способностью не только надеяться всех управляемых равными долями, но и сохранять, обеспечивать размер этой доли неприкосновенным относительно других.

Доля же эта, как ее можно рассматривать, есть объем пространства сознания, занимаемый для жизни Душой. Кстати, среди прочих слов о душе у Платона в том же месте диалога есть такие слова: «Опять-таки жизнь: признаем ли мы, что это дело души?» Что он в точности имеет в виду, мне не ясно, но с обсуждаемым по крайней мере созвучно.

Жизнь обеспечивается средствами. Чем богаче жизнь ты хочешь вести, богаче по возможностям, тем более средств потребуется для ее поддержания. Но если перевести это в иной язык, то средства окажутся необходимыми для поддержания размера пространства сознания, которое душа занимает для жизни и считает своим.

Несправедливость, выражающаяся в недоплате за равный труд одному, как бы отнимает у него объем жизненного пространства. Теперь он уже не сможет его поддерживать. Отнять кусок жизненного пространства — значит отнять кусок жизни в каком-то смысле.

Следовательно, сражающийся за справедливость, сражается за жизнь, и не на жизнь, а на смерть. Вот почему мы обижаемся всегда «на всю жизнь», как говорится. И действительно, порой не можем забыть обид годами и десятилетиями.

Как мне кажется, «Государство» было написано затем, чтобы научить людей лучшему управлению обществом. В точности в соответствии с учением Сократа. Поэтому так и важно для него понятие «справедливости».

Завершение выводов Однако — это снаружи. Внутри же произведений Платона, где был описан занимающийся духовным целительством Сократ, скрывался заряд психического оздоровления для целого общества. В материальном воплощении государство Платона не состоялось, но оно живет как образ идеального государства в умах людей уже два с половиной тысячелетия. И живет оно потому, что люди обращаются к нему во все эпохи, как к источнику свежести и надежды.

Я думаю, что творчество Платона было первой и самой пока удачной попыткой создать **Прикладную общественную психологию**. Психологическую дисциплину, способную не только изучать, но оздоравливающе воздействовать на целые сообщества. Но о том, что я понимаю под «психологией» Сократа и Платона, надо сказать несколько слов отдельно.

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

создается тайный язык своего сообщества. К сожалению, тайный язык «своих» рождается проще, чем полноценно сопоставимое с бытовым научное описание явления.

Естественно, описывая «короткий революционный путь», я не могу обойтись без главного революционера В. Ленина, который психологом не был. Или был, но бытовым психологом, попросту говоря, человеком, способным управлять другими через их душевные струны. Сообщество русских психофизиологов начала века он сразу же и однозначно взял под управление одним коротким заявлением, которое потом десятилетия сковывает Русскую психологию:

«Метафизик-психолог рассуждал о том, что такое душа? Нелеп тут был уже прием. Нельзя рассуждать о душе, не объяснив, в частности, психических процессов: прогресс тут должен состоять именно в том, чтобы бросить общие теории и философские построения о том, что такое душа, и суметь поставить на научную почву изучение фактов, характеризующих те или другие психические процессы» (Цит. по Петровский, с. 13).

Второй путь — это путь не для молодых и нетерпеливых, каким было рождающееся сообщество психологов, когда оно перешло на «научный» язык. Второй путь — это разобраться, как делал сам Сократ, что же люди понимают под теми словами, которые употребляют. Скажем, какое значение вкладывали сами Сократ и Платон в слово Душа. Я бы назвал это путем культурно-исторической психологии.

Чтобы пояснить эту мысль, составлю из всем знакомых, привычных бытовых выражений коротенький образ понятия «душа». Выражения эти я наугад выбрал из различных диалогов Платона.

Мы признаем «живыми существами всех тех, кто имеет душу» (Евтидем, 302е). С Души можно «снять пелену мрака, ее окутывающую» (Алкивиад, 150е). Душа может быть расположена к чему-то, например, «к мудрости» (Гиппий Меньший, 364). Душу можно «исцелить, искоренив невежество <...> души» (Там же, 373). Душа может быть «достойнее» или «искуснее» других душ (Там же, 375b), также она может быть в чем-то «весьма искушена» (Там же, 375с). И вообще: «собственную душу разве не желали бы иметь самую лучшую?» (Там же). «Достойный человек — это тот, кто имеет достойную душу, скверный же человек имеет душу недостойную» (Там же, 376b). Душа может колебаться в том, что ты не знаешь (Алкивиад I, 117b). У души есть «природные свойства» (Там же, 123е). Науки могут быть разными, в том числе «полезными для души юношей» (Лакет, 185е). Души можно врачевать и быть искусным «во врачевании душ» (Там же). Душу можно кому-то «вверить — для хорошего или дурного» (Протагор, 312с). Но при этом можно «подвергнуть свою душу опасности» (Там же, 313). Душу мы обычно «ставим выше, чем тело» (Там же). И так далее, и тому подобное...

Продолжать подобное перечисление черт того понятия, которое обозначается словом «душа», как кажется, можно до бесконечности. На самом деле это не так. Это описание исчерпаемо и сводимо к определенному набору

вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?” И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом заботится, то я не оставлю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытаться, опровергать и, если мне покажется, что в нем нет доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами, с вами особенно, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной. Да, если бы такими словами я развращал юношей, то слова эти были бы вредными. А кто утверждает, что я говорю что-нибудь другое, а не это, тот несет вздор. Вот почему я могу вам сказать, афиняне: послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет — поступать иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз» (Платон, т. 1 «Апология Сократа», 29—30с).

Прежде, чем перейти к собственному исследованию, хочу привести слова В. Йегера, прямо относящиеся к этому отрывку:

«Сократ требует заботиться не о доходах, а о душе. С этого «увещевания» он начинает свою речь и к нему же возвращается в конце. В этой речи нет доказательств, что ценность души больше, чем телесные радости и жизненные блага. Предполагается, что эта мысль понятна без дальнейших объяснений, хотя люди и пренебрегают ею в повседневной жизни. Для современного человека в словах о важности души нет ничего оригинального, и звучат они несколько тривиально. Но были ли они такими же само собой разумеющимися для грека того времени, как для нас, воспитанных на христианской традиции, насчитывающей уже две тысячи лет? В “Протагоре” Сократ излагает свою мысль в беседе с молодым человеком, начиная с утверждения, что душа его молодого собеседника находится в опасности. Мотив опасности вообще характерен для Сократа и всегда связан у него с призывом заботиться о душе. Манера говорить у Сократа напоминает врача, но он заботится не о теле пациента, а о его душе. В сочинениях сократиков мы очень часто встречаем увещевания, касающиеся забот о душе. Мы сталкиваемся здесь с тем, что было для Сократа самой главной задачей, связанной с его призванием,

го языка. Тут вопрос решается даже не за счет единых индоевропейских корней обоих народов, а за счет того, что я работаю с переводом платоновских текстов на русский язык, и переводчики совершенно произвольно подыскивали каждому греческому понятию русское соответствие. Мне, как психологу, такое понятийное двуязычие кажется на этом уровне исследования даже более ценным, чем погружение в языковую среду Древней Греции.

Все это означает, что *моей задачей является попытка дать описание тому явлению, которое Сократ, а за ним Платон называют Душой, через русский язык*. Иными словами, это исследование Души в понимании Сократа и Платона есть в не меньшей мере исследование традиционного русского понимания понятия «душа».

Могу заранее сказать, что исследователи обнаружили в Платоновском понимании Души немало противоречий. Может быть, это связано с тем, что с годами менялись представления Платона, а может, в них отразились одновременно бытующие в греческой культуре разные взгляды. В любом случае, если делать такое исследование полноценным, необходимо было бы собрать все имеющиеся в диалогах языковые выражения, определяющие понятие «душа», а также все, что позволяет отделить его от других понятий, что мне сейчас явно не по возможностям.

Итак, «о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься». Что можно почерпнуть из этого первого отрывка. Душа — это то, о чем надо заботиться и, значит, можно заботиться. Традиционная культура вполне осознанно разделяет Душу и Тело. Но то, что при этом разделяется еще и Душа и некое «Я», которое заботится о Душе, она чаще всего не осознает, хотя использует как понятие.

Далее, Душа — точнее, Душа, о которой заботились, воспитывали и образовывали, а тем самым, можно предположить, сделали правильной, — **Правильная или Воспитанная Душа** входит в понятие «доблести» вместе с двумя другими составляющими — **Разумностью и Истиной**.

Я уже рассказывал о том, что Аретэ, передаваемое словом «доблесть», чаще переводится как «добродетель». К примеру, именно его использует переводчик того же куска текста в «Пайдейе» Йегера. В таком случае текст, как кажется, звучит осмысленнее. Впрочем, в разных культурах так много различных пониманий того, что есть добродетели, что есть смысл сохранять или Аретэ, или делать уточнение: в Сократовское понимание добродетели входят Душа, Разумность и Истина. Хоть это и не сказано прямо, но все построение речи Сократа позволяет сделать такое допущение.

Конечно, Истина как таковая не может входить в понятие человеческой доблести или добродетели, что бы под этими словами ни понималось. Входит или Знание Истины, то есть действительности, или приверженность Истине, то есть правдивость. Это все, что доступно человеку. Правдивость, скорее, относится к чертам, которые надо нарабатывать, то есть относится к Воспитанию Души. Следовательно, мы можем выделить три составляющие того, что Сократ считает **Доблестью или Человеческим достоинством**: **Разум-**

Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы

Именно в образе второго мастера — живописца, творящего образы, на мой взгляд, скрывается механика того, что есть Разум. Но об этом впоследствии придется говорить отдельно и доказательно.

Мифологические представления Платона о загробном существовании Души, содержащиеся в «Федре», я разбирал ранее. Их я опущу, а приведу еще один пример представлений о Душе из «Горгия». Этот рассказ сам Платон, устами Сократа, относит к бытовому мышлению, «сказке», хотя оно, скорее, как раз один из примеров мифологического заимствования сразу и из Гомера, и из Пиндара, и, пожалуй, других. И хотя в нем явно ощущаются собственные мысли Платона, основа рассказа, безусловно, соответствует и традиционным народным представлениям:

«Тогда внемли, как говорится, прекрасному преданию, которое ты, верно, сочтешь сказкою, а я полагаю истиной, а потому и рассказывать буду так, как рассказывают про истинные события.

Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон поделили власть, которую приняли в наследство от отца. А при Кроне был закон — он сохраняется у богов и до сего дня, — чтобы тот из людей, кто проживет жизнь в справедливости и благочестии, удалялся после смерти на Острова блаженных и там обитал, неизменно счастливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо и безбожно, чтобы уходил в место кары и возмездия, в темницу, которую называют Тартаром. Во времена Крона и в начала царства Зевса суд вершили живые над живыми, разбирая дело в тот самый день, когда подсудимому предстояло скончаться. Плохо выносились эти приговоры, и вот Плутон и правители с Островов блаженных пришли и пожаловались Зевсу, что и в Тартар, и на их Острова являются люди, которым там не место. А Зевс им отвечает: “Я решительно это прекращу! Сейчас, — говорит он, — приговоры выносят плохо, но отчего? Оттого, что подсудимых судят одетыми. Оттого, что их судят живыми. Многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью. Судей это приводит в смущение, да вдобавок и они одеты — душа их заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят. Все это для них помеха — и собственные одежды, и одежды тех, кого они судят. Первым делом, — продолжает Зевс, — люди не должны больше знать дня своей смерти наперед, как теперь. Это надо прекратить, и Прометею уже сказано, чтобы он лишил их дара предвидения. Затем надо, чтобы всех их судили нагими, а для этого пусть их судят после смерти. И судья пусть будет нагой, и мертвый, и пусть одною лишь душою взирает на душу — только на душу! — неожиданно умершего, который разом лишился всех родичей и оставил на земле все блестящее свое убранство — лишь тогда суд будет справедлив.

Я знал это раньше вашего и потому уже назначил судьями собственных сыновей: двоих от Азии — Миноса и Радаманта, и одного от Европы — Эака.

выставленные в подземной темнице на обозрение и в назидание всем вновь прибывающим. <...>

И вот, как я уже сказал, когда Радамант увидит перед собой такого умершего, он не знает о нем ничего, ни имени его, ни рода, лишь одно ему видно — что это негодяй; и Радамант отправляет его в Тартар, пометив, исцелимым или безнадежным кажется ему этот умерший. Придя в Тартар, виновный терпит то, чего заслужил. Иногда, однако ж, судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой, — душу простого мужа или еще какого-нибудь человека, но чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие. Радамант отдает ему дань восхищения и посылает на Острова блаженных. <...>

Меня эти рассказы убеждают, Калликл, и я озабочен тем, чтобы душа моя предстала перед судьей как можно более здоровой. Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, — к почестям и наградам, — я ищу только истину и стараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть. <...>

Но, пожалуй, мой рассказ кажется тебе баснею вроде тех, что плетут старухи, и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, лучшим и более истинным. Но теперь ты видишь сам, что, хоть вас и трое и хотя мудрее вас — тебя, Пола и Горгия — нет никого в целой Греции, вы не в состоянии доказать, что надо жить какою-то иной жизнью, нежели та, о которой я говорил и которая, надо надеяться, будет полезна для нас и в Аиде. Наоборот, как много было доводов, а все опрокинуты, и только один стоит твердо — что *чинить несправедливость опаснее, чем терпеть, и что не казаться хорошим должно человеку, но быть хорошим и в частных делах, и в общественных, и это главная в жизни забота* (Платон, т. 1, «Горгий», 523–527b).

Когда Сократ говорит: «Меня эти рассказы убеждают», — за этими словами сразу же встает образ думающего человека, который избрал верить. Есть две возможности: Душа после смерти или живет, или не живет. Хочется верить, что живет, и ты волен избрать то, что захочешь. Доказать, что не живет, никто не может, этим и завершается рассуждение Сократа.

При этом и он, и Платон очень хорошо знают цену всем мифам о загробном существовании Души, поэтому и звучит постоянно осторожное уподобление ими этого мифа старушечьим басням. Очевидно, поэтому же в разных диалогах встречается несколько рассказов о том, как предположительно должна жить душа после смерти. Суть их — в поиске закономерностей, которые должны определять посмертное существование Души. Попросту говоря, Платон задается вопросом: Если я избираю верить в то, что Душа живет после смерти, то могу ли я, исходя из того, что мне известно в этой жизни, сделать какие-то предположения о том, как она живет там? То есть, как буду жить я после смерти?

веческого сознания, что **высшая ценность этого мира — быть хорошим мальчиком, хорошей девочкой.** Это самое удаленное от боли место в обществе.

Этой похвалой Боги, Общество, Большие выражают тебе — маленькому и слабому — свое удовольствие от того, что ты не доставляешь им неудобств. Ты ребенок, ты слаб и беззащитен, а они всемогущи, но они довольны тобой, они тебе рады и, значит, тебе с ними хорошо. Ты защищен и любим. **Нравственный выбор — добро и зло** — предлагается тебе в виде выбора между любовью и лаской и болью и отторжением и **закрепляется на всю жизнь, как награда за управляемость.**

Смысл этого — ты должен отказаться от своей исключительности в пользу справедливости, чтобы общество жило. И оно должно выбить исключительность из своих членов, если хочет выжить. Ты приходишь в мир маленьким божком, но однажды с потрясением от первого наказания узнаешь, что **все равны перед судом, а судит общество. И что такое справедливость, что считать справедливым, решает оно, закрепляя в обычае.**

В общем-то, поддерживать обычай справедливости — разумно, поскольку, как кажется, жить в справедливом обществе легче, чем там, где выживает сильнейший. Вопрос, кстати, не такой уж однозначный, потому что все общества по-своему справедливы, что равносильно тому, что справедливости в нашем понимании нет вообще нигде, кроме нашего общества. Это вытекает из понимания справедливости как знания правил выживания в этом обществе. **Справедливость — это всего лишь течение жизни в соответствии с правилами или обычаями.** Поэтому поддерживать справедливость — значит поддерживать хоть какую-то определенность в обществе. По сути, это то же самое, что и поддерживать Нравственность.

Общество может быть дееспособным и заниматься хоть чем-то, только если ему не нужно постоянно поддерживать нравственность или порядок в своих членах. А это возможно, только если нравственные понятия вписаны прямо в самих людей, как в книгу, и все время с ними, все время судят их прямо изнутри. И хорошо еще поселить туда же и внутреннего надсмотрщика, который бы постоянно напоминал о договорах, соглашениях и правилах, которые нужно соблюдать любому члену нашего общества. Да еще и погонял бы человека изнутри, чтобы он сам был постоянно занят выверкой соответствия своего поведения образцам. И нет лучше надсмотрщика и погонялы, чем страх. Страх Божий в христианстве, страх перед грядущим судом и Аидом у Сократа и Платона.

Иное имя ему — забота о Душе, потому что ее можно испортить «дурными» поступками, которые оставляют на Душе рубцы.

Я беру слово «дурные» в кавычки, чтобы показать его условность. «Дурные поступки» — это те, которые совершают «плохие» девочки и мальчики. Иначе говоря, судьей того, что есть «дурно», является общество или культура. В каждой культуре свое понимание хорошего и плохого, в каждом обществе свои обычаи, нравы и нравственности. Даже если эти общества одинаково исходят из предположения, что плохие поступки портят Душу.

софский энциклопедический словарь»: «Образование — духовный облик человека, который складывается под влиянием моральных и духовных ценностей, составляющих достояние его культурного круга, а также процесс воспитания, влияния, самовоспитания, шлифовки, то есть процесс формирования облика человека». «Современный философский словарь» определяет так: «Образование — процесс и результат усвоения человеком навыков, умений и теоретических знаний. Слово “образовывать” имеет двоякое значение. Во-первых, оно значит “выставлять образец и устанавливать предписания”, а во-вторых, — “формировать уже имеющиеся задатки”». И это еще далеко не самое сложное из определений.

К платонизму это имеет прямое отношение. Такой большой знаток античной философии, как Йегер, совершенно не зря считал сутью деятельности Сократа, да и Платона, пайдейу — искусство воспитания. Сократовская забота о Душе — это, в первую очередь, воспитание молодежи. Но как воспитание соотносится с образованием?

Один из крупнейших педагогов России, да, возможно, и мира — Константин Ушинский начинает свою основополагающую книгу «Человек как предмет воспитания» так:

«Слово *воспитание* прилагается не к одному человеку, но также к животным и растениям, а равно и к историческим обществам, племенам и народам, то есть к *организмам* всякого рода, и воспитывать, в обширнейшем смысле слова, значит способствовать развитию какого-нибудь организма посредством свойственной ему пищи, материальной или духовной» (Ушинский, с. 1).

В русских сказках я не встречал выражения «дать образование», но зато там есть выражение «кормить ребенка до возраста», а иногда — «до уса». Воспитать — это обеспечить рост питанием, обеспечить питание в достаточном объеме, чтобы человек вырос. Это следует из самого слова, но мы ощущаем недостаточность подобного определения. Психологический словарь определяет его так, что отличить воспитание от образования почти невозможно: «Воспитание — деятельность по передаче новым поколениям общественно-исторического опыта; планомерное и целенаправленное воздействие на сознание и поведение человека с целью формирования определенных *установок*, понятий, принципов, *ценностных ориентаций*, обеспечивающих необходимые условия для его развития, подготовки к общественной жизни и производительному труду» (Психология).

Как бы там ни было, но есть основа, которая звучит в слове воспитать — это взрастить, вскормить. Если следовать Ушинскому, то вскормить материально и духовно. Вот это «духовно» и есть довесок, соединяющий воспитание с образованием.

Дать образование, — если отойти от того, что это такое лично для тебя, а поглядеть, скажем, на прошлый или позапрошлый век, да еще на какую-нибудь мещанскую или крестьянскую среду, где дать образование не просто, — дать образование значит обеспечить своему ребенку возможность жить не хуже других. Это самое малое, но скорее, это означает, что ты обеспечива-

«А Вильгельм фон Гумбольдт полностью воспринимает своим тонким слухом, составлявшим его отличительную черту, уже всю разницу в значении “культура” и “образование”: “...но когда мы на нашем языке говорим “образование”, то имеем в виду при этом нечто одновременно высокое и скорее внутреннее, а именно вид разумения, который гармонически изливается на восприятие и характер, беря начало в опыте и чувстве совокупно духовного и чувственного стремления”. Здесь “образование” уже не равнозначно культуре, то есть развитию способностей или талантов. Такое изменение значения слова “образование” скорее пробуждает старые мистические традиции, согласно которым **человек носит и пестует в душе образ Бога, чьим подобием он и создан**» (Там же, с. 52).

Я намеренно прерываю изложение в этом месте, чтобы обратить внимание на последнюю фразу, которую выделил в тексте Гадамера. Единственное, что бы я хотел в связи с ней, — это несколько ослабить мистичность и попытаться закрепить понятие «Образ Бога» как психологическое, потому что он существует как у верующих, так и у неверующих и является таким же культурно-историческим понятием, как и образ «Души».

«Латинский эквивалент этого слова — *formatio*, и ему соответствуют в других языках, например, в английском (у Шефтсбери), *form* и *formation*. В немецком языке со словом “образование” долго конкурировали соответствующие производные понятия *forma*, например, формирование, формация (*Formierung, Formation*). Со времен аристотелизма понятие “форма” было полностью отделено Возрождением от своего технического значения и интерпретировалось чисто динамически и в естественном смысле. Тем не менее, победа слова “образование” над “формой” представляется неслучайной, так как в “образовании” (*Bildung*) скрывается “образ” (*Bild*). Понятие формы отступает перед той таинственной двухсторонностью, с которой “образ” включает в себя одновременно значение отображения, слепка (*Nachbild*) и образца (*Vorbild*) (Там же).

Совершенно неожиданно образование оказывается не способом обрести знания и умения, а способностью Души или сознания принимать форму, которую ему придает общество, то есть воспринимать Образец, соответствующий определенному месту в обществе, делать с него слепок и образовывать из себя Образ, соответствующий этому Образцу, который можно назвать **Образом Бога того места, которое ты хочешь занять**.

После того, как Образ Бога места вошел в тебя, твоя жизнь — или блаженство, если ты соответствуешь ему, или страдание, если ты несостоятелен или унижен, иначе говоря, если не смог занять достойное своего Образа место или тебя с него скинули, сделали ниже.

Соответствовать Образу Бога — значит соответствовать определенному месту в обществе внутренне и всю жизнь стремиться его занять. Чего большего может желать общество от своих членов сверх того, как сделать себя целью всей их жизни!? Такие люди проходят по жизни как «хорошие мальчики», и управляемость заложена в самое основание их Души. Те же, кто не

Если вернуться к разговору о Суде Душ, то получается, что если в детстве в тебя впечатаны образцы поведения, соответствующие некоему Образцу Настоящего Человека, что всегда связано с Образом Первопредка, хранящимся в общественной памяти или культуре, вся остальная твоя жизнь, все действия и поведение могут идти или в соответствии с этим Образцом, или нарушая его. Но любое несоответствие ощущается как «душевная боль» или страдание.

При этом каждый раз происходит самооценка, которая, по сути, есть сверка с Образцом. Производится она, судя по всему, прямым наложением Образа твоего поведения на Образец, то есть Образ правильного поведения, что равносильно Образу поведения Первопредка, хранящемуся в памяти. А первопредок всегда прав, поскольку он божественен:

«Когда Господь или полубог установил форму поведения — например, конкретный способ принятия пищи — он не только убедил в реальности такого поведения (так как до этих пор этой формы не существовало, она не применялась и поэтому была “нереальной”), но благодаря уже самому факту, что это поведение было его изобретением, оно также есть теофания, божественное проявление. Принимая пищу таким образом, как Господь или полубог, человек повторяет их действия и, в некотором смысле, разделяет их присутствие» (Элиаде, с. 15).

Как видите, разговор о бытовом слое психологических представлений Сократа и Платона с неизбежностью приводит исследование к мифологическому мышлению. Вероятно, это и есть главный итог моей работы. Продолжать ее дальше без исследования мифологического мышления бессмысленно.

одну мысль, которую склонен с ним разделить: «Относительно вопроса о познании новолатиники, сообразно духу своего времени, являются скептиками; к скептицизму их приводят неудачи всех попыток, сделанных в этом направлении, но также и религиозные соображения» (Там же).

С помощью этих религиозных соображений платонизм входит в самую философскую основу христианства и продолжает подспудно существовать в нем все средневековье.

Правда, это существование условное — теологизированное (то есть не самостоятельное, а подчиненное нуждам религии) и искаженное, поскольку в средние века использовались, в основном, пересказы текстов Платона. Собственные сочинения Платона стали доступны в Европе лишь ближе к эпохе Возрождения через Византию и арабов.

К XV веку восхищение Платоном достигло предела и он почитался гораздо больше, чем может почитаться философ: «Одним из главных центров теоретических изысканий гуманистов стала Флорентийская (в г. Флоренция) академия. Она носила имя древнегреческого философа Платона и во многом была построена по образцу ранней платоновской Академии. Почитание Платона здесь было превращено почти в религиозный культ. Перед его бюстом ставились лампы, и можно сказать, что он почитался наряду с Христом. Расцвет Флорентийской академии приходится на период 1470—1480 гг. Покровителями и меценатами ее было богатое семейство Медичи, правившее во Флоренции» (Шаповалов, с. 181—182).

Затем постепенно сочинения Платона становятся общедоступными, и можно говорить, что все последующие мыслители выбирали в отношении его более или менее разумную и независимую позицию.

При это необходимо отметить, что хотя Возрождение и Новое время и вернули почет и уважение Платону, но «дух его, — я воспользуюсь словами Ричарда Тарнаса, — был изгнан напрочь. <...>

К платонизму вообще (за несколько озадачивающим исключением математиков) перестали относиться как к заслуживающему внимания в современном контексте образу мысли, поскольку ориентация науки на количественные показатели допускала теперь только однозначно материалистическое толкование мира» (Тарнас, с. 246—247).

Более подробное отдельное рассмотрение платонизма не входит в мои планы, поскольку я намерен так или иначе обращать внимание на его проявления в мировоззрении тех ученых, о которых буду рассказывать.

Раздел III

История естественнонаучной парадигмы

Введение

Так как для меня основателем естественнонаучной парадигмы является Аристотель, я намерен исходить из его понимания науки. Воспользуюсь самым коротким из ее определений, которое Аристотель делает в начале Трактата «О душе»:

«Поскольку искомое обще многим другим [знаниям] — я имею в виду вопрос о сущности и о сути вещи (to ti esti), — можно было бы, пожалуй, предположить, что **есть какой-то один путь познания всего того, сущность чего мы хотим познать, так же как есть один способ показать привходящие свойства вещи**, так что следовало бы рассмотреть этот путь познания» (Аристотель, т. 1, «О Душе», 402a10–15).

К этому простому и краткому определению для понятности должно прилагаться изрядное и толковое объяснение. Почему? Весь Аристотель требует больших и толковых пояснений. Даже для тех, кто владеет древнегреческим языком. Вот что пишет об этом Лосев:

«Я, переведший сотни страниц из греческих философских текстов, могу прямо сказать, что наибольшего труда требует именно Аристотель. Его текст очень часто переходит просто в какую-то загадку. Гораздо легче Платон, при всех поэтических приемах его языка и диалектической утонченности его мысли, или Плотин и Прокл, при всей их местами просто головоломной эквилибристике понятий. Плотин и Прокл трудны не столько языком, сколько своеобразием логической системы и тонкостями диалектической антиномики понятий. Аристотель же, кроме всего прочего, до чрезвычайности сух своим языком, лапидарен, разбросан, фрагментарен, лаконичен. С каждой его фразой приходится выдерживать в буквальном смысле сражение, чтобы понять ее со всем ее контекстом и, понявши, передать на русский язык. Хорошо переводить сейчас Аристотеля немцам, у которых существует почти до десятка прекрасных переводов Аристотеля с комментариями и подробными примечаниями. Переводить же по-русски, не имея никакой русской переводческой традиции и работая в условиях, когда нет не только специалистов по Аристотелю, но даже просто людей, достаточно в нем осведомленных, это — настоящее мучение. Единственно, кто мог оказать мне помощь, это — классические филологи. И эта помощь огромная; без нее, конечно, нельзя было и браться за античные переводы. Но всякому младенцу ясно, что переводить можно, только *понявши* текст, что перевод, собственно, и есть понимание. А как филолог поймет Аристотеля, если сами философы спорят между собой в оценке этого мыслителя?» (Лосев, Критика платонизма у Аристотеля, с. 528).

Это замечание Лосева ставит передо мной два вопроса при разговоре и об Аристотеле, и обо всех последующих мыслителях, на кого я намерен

ссылаться. Один — философский, другой — психологический, в который вопрос философский переходит.

Философский вопрос долго и шумно обсуждался в рамках современной аналитической философии. Это, можно сказать, вопрос о понимании языка в рамках философии языка. Я воспользуюсь тем, как его выразил прекрасный американский философ Ричард Рорти в своей нашедшей книге «Философия и зеркало природы»:

«Ошибался ли Аристотель относительно движения, разделяя его на естественное и вынужденное? Или же он говорил нечто отличное от того, о чем мы говорим, когда говорим о движении? Давал ли Ньютон правильные ответы на вопросы, на которые Аристотель давал ответы неверные? Или же они задавали разные вопросы? <...> ...заменялся ли корабль Тезея по ходу замены материала, из которого он сделан? Почему мы должны считать, что на вопросы “Что они имели в виду?” или “На что они указывали?” должны быть определенные ответы? Почему не допустить, что возможен любой ответ, в зависимости от вспомогательных рассмотрений, существенных для некоторой конкретной историографической цели?» (Рорти, с. 196–197).

Рорти поясняет это еще несколькими примерами того, как сложно прямое понимание представителем одной культуры высказывания представителя другой. Ловушка, из-за которой мы требуем точных соответствий и считаем, что они возможны, — это изначальная установка науки вроде бы на поиск Истины. А это кажется чем-то независимым от культуры, этакой подкультурной основой бытия. Имели ли в виду греки под таким-то греческим термином на самом деле «умеренность», спрашивает Рорти. Указывали ли нуэры на душу термином квот? И делает чрезвычайно важный вывод:

«Нет специальной причины полагать, что некоторое данное однословное выражение в одной культуре может быть сопоставлено с однословным выражением в совершенно другой культуре» (Там же, с. 197). Более того, делает он следующий шаг, даже длинные речевые обороты или куски речи, может быть, очень мало чем могут в этом помочь.

Вот тут мы и приходим к проблеме психологической, которая сама разбивается на несколько уровней. Во-первых, это философское рассуждение ясно показывает нам, что понимание речевых высказываний упирается в недостаток инструментария для понимания. В частности, в отсутствие психологически глубоко описанного и понятого Образа мира, внутри которого осуществляется и, соответственно, только и может быть понято высказывание.

Следующий уровень, намеченный в первой из приведенных мною цитат Рорти, связан с целями, из которых исходит исследователь или тот, кто пытается понять высказывание. С тем, кто пытается понять подобное высказывание в живой речи, все, может быть, и гораздо проще. Там есть на что опереться в понимании высказываний, поскольку глубинная основа речи все-таки — управление. Иначе говоря, прямое общение без вопроса: Что ты от меня хочешь? — не происходит. Но вот когда исследователь читает письменный, да еще и древний текст, возможен лишь односторонний вопрос: Что хочет этот исследователь от текста? Зачем он хочет его использовать?

И это сразу же дает возможность говорить о большей или меньшей предвзятости исследователя, то есть о его скрытой парадигме. Можно ли в таком случае говорить о понимании текста или же только о его использовании, остается для меня вопросом. О себе могу со всей определенностью сказать, что отчетливо осознаю, что использую все выдержки из других авторов для того, чтобы донести собственную мысль, то есть как иллюстрации.

И последний уровень — это вопрос о том, почему Аристотель (или любой другой автор) невнятен или непонятен? Иначе говоря, зачем он непонятен, какие цели он скрывает?

Все эти вопросы заслуживают отдельных исследований, поэтому я и не пытаюсь дать на них ответы.

Итак, краткое определение Аристотеля, нуждающееся в пояснении: «Поскольку искомое обще многим другим [знаниям] — я имею в виду вопрос о сущности и о сути вещи (to ti esti), — можно было бы, пожалуй, предположить, что **есть какой-то один путь познания всего того, сущность чего мы хотим познать, так же как есть один способ показать приводящие свойства вещи**, так что следовало бы рассмотреть этот путь познания»

Для пояснения этой мысли Аристотеля я использую объяснение замечательного немецкого философа Генриха Риккерта, которым он вводит понятие «естественнонаучный метод» в книге «Науки о природе и науки о культуре». Это не простое объяснение, поэтому я время от времени буду в него вмешиваться. Первое, что я сделаю, — это разделю его сплошной текст на отдельные образы и выделю, где нужно, главные мысли.

«Согласно традиционному воззрению, **сущность всякого научного образования понятий или изложения состоит прежде всего в образовании общих понятий, под которые различные единичные образования подводятся в качестве экземпляров.**

С этой точки зрения *существенным в вещах и процессах является то, что они имеют общего с подходящими под то же понятие объектами*, и все чисто индивидуальное в них, как не существенное, не входит в науку» (Риккерт, с. 66).

Риккерт называет это «генерализацией», что, собственно, означает обобщение. Но это нам ничего не дает. О чем говорит Риккерт в этом отрывке. Во-первых, о том, что наука, если отобрать у нее приборы и лаборатории, занимается тем, что создает свои понятия. Здесь слово «понятие» можно использовать в двух смыслах. Первый. Понятие — это нечто у нас «в голове», особый, сложный образ предмета или явления. И второй. Понятие — это понимание. Наука же стремится что-то понять. Как только ей показалось, что поняла, она тут же выражает это «своими словами» — создает свой образ на своем языке для этого явления.

Очень часто, как мы это обсуждали раньше, это просто замена обычного слова, обычного имени — тайным. Это псевдонаука. Это ложь научного

сообщества. Но Риккерт говорит не об этом. Он говорит о науке в собственном смысле этого слова, то есть без сообщества. Настоящая наука тоже занята созданием образов и имен для явлений, которые восприняла и изучила. Но это имена действительно новые, потому что их бытовой язык не знает. Почему?

Потому что бытовой язык знает имена множества вещей, но вещи прибывают в мире; к тому же он не видит всех связей между вещами. Видение новых связей постоянно прибывает. Вдруг что-то у кого-то в голове связывается воедино. И как только он это понимает, рождается образ, которому надо дать имя.

Вот это и есть, пусть очень упрощенно, рождение понятия. Самое главное, что тут надо отметить, это то, что такое новое понятие может родиться в голове у кого угодно. И постоянно рождается у кого угодно. Но для «простых» людей это — случайность, на которую не обращают внимания. А для науки — это основное занятие. «Ей за это деньги платят». Поэтому наука должна постоянно заниматься выявлением всех возможных новых связей между единичными, отдельными явлениями (экземплярами, как называет Риккерт), созданием для каждой возможной связи образа и наделением его именем.

А для того, чтобы эти понятия не путали с бытовыми, им всем создан еще более обобщающий образ, имя которого — научные понятия. Значит, отличительной чертой научных понятий является то, что они обязательно объединяют в себе несколько простых понятий, но сами эти исходные отдельные понятия в науку не впускают.

Получается, что наука — это не простое знание или понимание мира. Это сложное понимание мира. Это понимание мира через второй слой понятий. Через двойные стекла мир, конечно, рассмотреть сложнее, чем без стекол. Но зато так не отвлечешься. А это очень и очень нужно науке, потому что самое высшее обобщение — это закон. Ради его постижения можно пожертвовать и полнотой жизни, а может, и самой жизнью.

«Уже бессознательно возникшие значения слов, которыми мы оперируем, отличаются, если отвлечься от собственных имен, более или менее общим характером; наука же может быть до известной степени рассматриваема как продолжение и сознательная разработка начавшегося помимо нашей воли процесса. Понятия приобретаются тогда или посредством сравнения эмпирически существующих объектов, или они могут также достигать такой всеобъемлющей всеобщности, что далеко выходят за пределы того, что доступно непосредственному опыту. Каким образом это возможно, нас здесь не интересует.

Достаточно будет сказать, что в этом случае **содержание понятия состоит из так называемых законов, т. е. из безусловно общих суждений относительно более или менее широких областей действительности.** Понятия, следовательно, бывают иногда большей, иногда меньшей всеобщности, стоят поэтому ближе или дальше к особенному и индивидуальному и могут так близко подойти к нему, что под них подпадет только небольшой круг объек-

тов, но все же они всегда общи, в том смысле, что ими не принимается во внимание все то, что превращает действительность в единичную и особенную действительность.

Наука с этой точки зрения представляет контраст действительности, и контраст этот сказывается как в абстрактном характере ее понятий, столь противоположном наглядной представляемости действительности, так и в отличающей ее всеобщности, противодействующей индивидуальному характеру всякого действительного бытия» (Там же).

Далее Риккерт подходит к тому образу научного метода, который я привел выше из Аристотеля.

«Уже в логике Аристотеля, под влиянием которой до настоящего времени в этом пункте находятся почти все логические исследования, научное образование понятий рассматривается указанным способом, **притом только таким способом**, и, как бы ни отличалось современное понятие закона от античного родового понятия, все же, по-видимому, и теперь, как и раньше, общепризнанным является следующий взгляд: не существует науки об единичном и особом, которое бы она рассматривала именно с точки зрения его единичности и особенности. Наоборот, цель науки — подвести все объекты под общие понятия, по возможности понятия закона» (Там же).

А далее следует чрезвычайно важный вопрос. И отвечать на него Риккерт будет положительно, но с какими-то легкими оговорками, с «если». Почему? Что хочет ими сказать Риккерт? Обратите на них внимание. Эти «если» на самом деле мостик, который Риккерт прокидывает к следующей, очень для него важной теме. Внутри размышлений о естественнонаучном методе, он готовит разговор о методе исторической науки, который считает полностью противоположным. Но мы к нему вернемся особо, когда будем говорить об исторической парадигме.

«Определяет ли подобное образование понятий действительно характер всякой науки?»

Вопрос этот должно было бы решить в положительном смысле, если под понятием разуметь только те элементы, из которых наука образует свои понятия, и если, далее, допустить, что из общих элементов можно образовывать только общие понятия. Дело в том, что последние элементы понятий во всяком случае общи и понятие хотя бы уже потому может быть образовано только из общих элементов, что слова, которыми пользуется наука, должны, чтобы быть всем понятными, иметь общие значения. Следовательно, что касается элементов понятия, то на них нельзя строить никакие формальные различия в методах наук» (Там же).

Все, что следует за выделенным вопросом, можно просто опустить, потому что это всего лишь создание неуязвимости для самого вопроса. Смысл

Раздел III. История естественнонаучной парадигмы

его таков: отбросим все, что относится к обычным понятиям, все, что не касается науки. А суть излагается в следующем предложении:

«Поэтому **вопрос может быть поставлен лишь относительно научных понятий**: не являются ли и научные понятия, образуемые этими общими элементами, всегда общими, и, поскольку *речь идет о естественнонаучном методе, мы должны и на этот вопрос ответить утвердительно*.

Мы только должны будем тогда понимать слово «природа» в кантовском, т. е. формальном, или логическом, смысле, не ограничивая его телесным миром.

Познавать природу при этой предпосылке — *значит на самом деле образовывать из общих элементов общие понятия и, если возможно, высказывать безусловно общие суждения о действительности, т. е. понятия естественных законов, логической сущностью которых является то, что они не содержат ничего такого, что встречается лишь в единичных и индивидуальных явлениях*» (Риккерт, с. 66–67).

Вообще-то, это издевка над естественнонаучным методом. Познавать природу материалистически, но в кантовском смысле, то есть умозрительно, а не в телесном отношении, это совершенно обратное тому, что обычно понимается под естественными науками. И тем не менее, это не пустая игра словами. Если мы войдем в самую святая-святых естественных наук — через физику и математику к их корням, то обнаружим дичайший «идеализм». Там сплошь — одни только умозрительные допущения, называемые аксиомами. И ни доказать их, ни привязать к «телесности» или материальности нет никакой возможности.

И самое страшное, что без этих умозрительных допущений, совершенно противоположных воспринимаемому в действительном мире «единичным и индивидуальным явлениям», ни одна наука не работает. Значит, без кантовского и, соответственно, аристотелевского увязывания этих «общих понятий» в нечто целое науке не обойтись. А это уже мысль третьего слоя. Это обобщение обобщений. Называется оно логика и методология науки. Или собственно научное тело.

Что же такое **тело науки**? Давайте приглядимся.

Самый нижний слой, он же самый широкий, — это *простые наблюдения над жизнью и восприятия явлений и предметов*.

Следующий, значительно более узкий слой — *это обобщения этих восприятий в образы понятий*.

За ними *слой обобщений понятий*, как это называется, в системы. Этих систем всего несколько и они составляют основные орудия и приемы науки.

А над этим *самое высокое обобщение — понятие науки как таковой*.

Ясно видно, что все это — пирамида. Выстроена эта пирамида на теле Мира и из материала мира. Но выстроена, как пирамида-храм инков или майя, то есть со ступенями удаления от мира и, соответственно, приближе-

ния к чему-то «сверхидеальному», к чему не добраться так просто. К Богу или Идеалу.

Это мистический образ Земного мира, опрокинутого в Небесный мир. И строился он великими мистиками всех времен и народов.

Он противоречит всем представлениям «подлинно материалистической» науки о самой себе. И, конечно, многими из ее представителей не будет принят. Идеализм — это не наука!

Ну, а если исследовать? Если искренне позадавать себе вопросы?..

Глава 1. Аристотель

Хоть Коул и не упоминает в числе создателей естественнонаучной парадигмы Аристотеля, его нельзя обойти молчанием.



Аристотель (384–322 гг. до н. э.) — как пишет о нем словарь «Психология» — «древнегреческий философ, создатель психологической системы, интегрировавшей достижения античной мысли и ставшей на столетия основополагающей для различных направлений в понимании душевной деятельности». Словарь традиционно для психологии относит к психологическим трактат Аристотеля «О душе», к чему добавляет, что «важные положения» его психологической системы «содержатся в других сочинениях А. («Этика», «Риторика», «Метафизика», «История животных»).

Затем дается краткий очерк психофизиологических воззрений Аристотеля и завершается все это рассказом о познавательной способности человека по взглядам Аристотеля. Его я приведу полностью:

«При объяснении процесса познания А. выдвинул понятие об особой форме интеллектуальной активности человека, обозначенной им термином «нус» (разум). Эта форма в качестве творческой активности, ведущей к общим понятиям, была противопоставлена всем остальным и истолкована как то, что, завися от тела, привносится в психофизическую организацию человека извне в виде «божественного разума». А. принадлежит разграничение двух видов разума: теоретического и практического. Последний представляет собой тип мышления, поскольку служит эффективной регуляции реальных действий, а не только приобретению знаний. А. применял генетический и объективный методы при изучении специфических психических и этических признаков поведения. Идеи А. стимулировали развитие психологической мысли последующих эпох».

Рождение науки

Аристотель был учеником Платона. Он приехал к нему в Академию лет в семнадцать и обучался до смерти Платона. Это значит, примерно, двадцать лет. Свои собственные сочинения он начал писать еще в Академии и писал много. Очень много. При этом надо отметить, что чем дальше уходил Платон

во времени, тем дальше отходил от него Аристотель. Его сочинения создают впечатление, что главная задача жизни Аристотеля — доказать, что он умнее Платона. Поэтому редкое место в его сочинениях не содержит явного или скрытого спора с Платоном. Чаще же всего новая мысль, новый образ начинаются словами: «Платон был не прав, когда...» или «Сократ неверно говорит о...».

В силу этого аристотелизм вполне обоснованно можно было бы назвать ранним платонизмом. Он целиком вырастает из вопросов, поставленных Платоном. Пусть даже отрицая их. Так, в общем-то, многие исследователи и называют его. Но есть одна помеха, если вспомнить основное в платонизме и у Сократа: они обращены к человеку, человек — главное. Это душа платонизма. Для Аристотеля же естественным развитием его школы были слова: «Платон мне друг, но истина дороже». Он сказал ее в ответ на упреки в том, что постоянно нападает на учителя.

В некоторых словарях есть и другая фраза, которую приписывают Платону: «Сократ мне друг, но истина дороже». Это поздняя историческая ошибка. Платону ее приписывают, но создатель — Аристотель. Однако для нас наличие их обеих очень важно, потому что они позволяют высветить суть этих двух школ. Просто взгляните в обе и вспомните все, что знаете об отношении Платона к своему учителю. Никогда Платон не предавал его. Более того, все, что он сделал, он сделал, чтобы несправедливый приговор Сократу не стерся из памяти людей.

Можно посмотреть и с другой стороны. Может быть, Платон и был с чем-то не согласен в учении Сократа. Что-то считал слабостями или ошибками. Но он никогда не упоминает их и словно их не видит. Это и не так, и так. Конечно, он их видит, он достаточно самостоятельный мыслитель, но они его не интересуют. Он верит в главное, в цель, а из предложенных Сократом способов выбирает те, что полезны, развивают их и идет, идет дальше. Ему некогда критиковать, ему нет дела до неудач. Жизнь слишком коротка, чтобы заниматься чужими ошибками и решать чужие задачи. Ее едва-едва хватает, чтобы опробовать находки, если ты хочешь как следует позаниматься собой.

Можно считать, что напутствием Платона всем ищущим истины было: ***Разрешаю вам никогда не решать чужие задачи — жизни только-только хватает для решения собственных задач!***

Сократ был очень дорог Платону. И в этом Платон — наследник подхода древних мистических школ.

Аристотель же всей своей жизнью разрушает эту традицию мистического ученичества. Чтобы предать учителя, он вынужден нащупать в образе мира ценность, которая выше ценности Учителя, как его понимали тогда. Он использует понятие «истины» в совершенно новом значении.

Ему нужна была «истина», которая отменяет «истину» Платона и Сократа. Поэтому «истина» Аристотеля — это то, что противоположно «истине» Платона. И если «истина» Платона вслед за Сократом должна приводить к человеку, противоположная «истина» должна полностью увести от челове-

ка, исключить его, даже изучая. Отсюда рождается понятие «объективности» науки и «объективного научного метода».

По сути наука — это то, что пользуется «объективным научным методом» для производства в итоге своей работы особого вида продукции. Он называется «научная истина». У Аристотеля, в общем-то, не было задачи создать науку. Это произошло как бы случайно. У него была задача пересмотреть все учение Платона с помощью «объективного научного метода» в поисках иной истины — «научной», что можно прочесть и как «бесчеловечной». И этому он посвятил жизнь.

Пересмотреть — это же означает увидеть по-другому. Но увидеть то же самое по-другому можно только с другой точки. Точки зрения или точки в пространстве. В данном случае из точки новой вершины, на которую ты хочешь подняться. Вершина, которую занимал Платон, была слишком высока. Создать собственную вершину с пиком «научной истины» оказалось легче, чем забраться выше Платона.

Увидев оттуда все то же самое по-другому, Аристотель на этом не остановился. Он об этом рассказал. Пересмотреть учение, как ни странно, оказывается — пересказать его иначе. То же самое, но так, как вижу я! То же самое! Но учитель ошибается.

А для того, чтобы пересказать, нужен язык. И Аристотель занимается языком науки так тщательно, что два тысячелетия потом именно этот язык занимает умы всей думающей Европы. О нем спорят, его развивают и комментируют. А уж сколько молодых жизней было отравлено зубрежкой!

Причем, язык этот не мог быть тем же языком, которым говорит Платон, а уж тем более его простоватый Сократ с его вечными плотниками и сапожниками. Язык должен был заведомо и явно отличаться. Платон любил язык математики? Он считал его мистическим способом выражать тайные божественные связи мироздания? Аристотель отказывается от математики, но зато создает сопоставимую с ней логику. И логика становится первым языком науки. Сначала в научном построении все должно быть логично, потом это можно записать и математически. Сократ применяет обычную речь, чтобы дать определения понятий. Аристотель создает категории и разрабатывает имена для речи необычной при определении все тех же понятий. И так во всем.

В итоге мы можем дать науке такое определение:

Наука — это то, что рождается из учения Сократа и Платона, если пересмотреть их объективным научным методом и очистить от человека.

Так была создана наука вообще. Так сказать, само понятие о науке, зная которое, ты уже в общем можешь «научно» исследовать любую тему. Аристотель попробовал это разок и ему понравилось. Тогда он занялся этим всерьез и разработал ее отдельные части до состояния самостоятельных наук.

Я слегка посмеиваюсь, чтобы сбить то озабоченно-серьезное отношение к Аристотелю, которое насаждает «официальная» наука. Я все-таки психолог, и моя задача — исследование парадигм науки, а не ее истории. Ари-

стотель, конечно, немало сделал. Но в первую очередь, он позволил родиться сообществу, способному сплотиться вокруг предложенного им стяга. А это значит, воинственному сообществу, готовому убивать и травить чужих. Аристотель очень даже немало послужил делу травли инаких, например, советской наукой. Вот что пишет об этом современный философ:

«В учебниках по истории философии, написанных в советское время и испытывавших на себе гнет обязательной идеологии, было принято заострять внимание на критике Аристотелем теории Платона. Факт критики рассматривался в качестве удобного повода, чтобы в очередной раз «развенчать» Платона, учение которого следовало подать как «классово чуждое». Ведь если его критикует лучший ученик, каковым, несомненно, и был Аристотель, то некая изначальная ущербность платоновской системы представлялась вполне очевидной» (Шаповалов, с. 105–106).

Приводить цитаты из «Истории психологии» Ярошевского или других подобных работ советских психологов я просто не буду. Аристотель — это основатель подлинной материалистической науки о душе, развенчавший и окончательно ниспровергнувший идеализм в тартар и небытие! Это так привычно и приелось, что даже не хочется лишний раз повторять, просто потому, что мозги читателей мгновенно уснут от скуки.

Но что это значит? Это значит, что за последние полтора века борьба материализма за создание настоящей науки стала настолько привычным делом, что мы считаем, что это просто Наука, Наука, которая есть в этом мире с нашего рождения и задолго до него, воюет с ненаучностью!

Ты рождаешься, а наука уже есть. Она ждет тебя, она заботится о тебе, как дедушка Ленин или отец народов Иосиф Сталин. Не знаю, любил ли Пиночет показывать заботу о людях, и чтобы детишки дарили ему цветы и целовали, но Мао точно это любил. Любой диктатор, любой тиран любит показывать заботу о людях, снимаясь с детишками на руках. И наука тоже заботится о детях. Ведь это она сразу дает тебе возможность показать, что ты умнее других. Просто получай оценки лучше других — и ты умнее. А если не умнее, то учись, и докажешь им всем, что они говно, а ты лучше! А учись — какая ловушка! — что учить-то надо? Науку!

Наука захватывает наше мышление за исконно присущие ему струны — психологические цели, движущие нами в жизни. Хочешь победить — побеждай через меня! Хочешь отомстить — мсти через меня! Хочешь восстановить справедливость — восстанавливай через меня! Хочешь доказать всему миру, что ты недооценен или что ты самый-самый — ты не найдешь лучшей возможности, чем в науке!

Торговле еще очень далеко до научного овладения рекламой. Реклама торговая сразу осознается как реклама, как навязывание тебе чего-то силой. И сразу вызывает сопротивление. А саморекламу науки мы даже не замечаем и не распознаем. Это не реклама — это просто так устроена жизнь, и надо быть дураком, чтобы этого не понимать и не принимать.

Мы знаем это с детства, и поэтому, когда наука громит идеализм, мы знаем, наука громит то, что отвлекает меня от настоящей жизни. От той

жизни, где только и возможно счастье, успех, да просто хоть что-то сделать, наконец! И мы даже восхищаемся наукой — как удачно она находит для нас примеры, когда хочет показать, что я все правильно сделал, выбрав такой образ жизни! Вот же на примере идеализма, или Платона, как сразу видно, что это все идеализм, а не жизнь!

И вообще, идеализм — это же и-д-е-а-л-и-з-м! Это просто неприлично. Как онанизм, примерно... Вы что, дураки, не понимаете!?

Скажи, ты когда-нибудь задумывался, что это не наука громит идеализм с помощью примеров из истории. Скажем, рассказывая, как Аристотель приложил Платону. А это до сих пор руками и умами тысяч и тысяч ученых, бездумьем миллионов и миллионов обывателей Аристотель все еще громит Платона, а вместе с ним весь тот путь, который показал нам Сократ.... Ты не помнишь, что это за путь?

Физика

Аристотель не занимался математикой или космологией. Даже биология его привлекала больше. О физике он пишет постольку, поскольку хочет создать целостный образ науки. То есть то самое описание уже известного мира своими словами. Полностью ему можно приписать создание метафизики и формальной логики как самостоятельных наук. Однако не все знают, что понятие «метафизика» родилось случайно и означало всего лишь ту часть сочинений Аристотеля, которую его первый составитель Андроник Родосский (I в. н. э.) поместил после раздела «Физика» и которая включала в себя несколько собственно естественнонаучных сочинений. «Послефизика» и есть «Метафизика».

Хорошее общее представление о взглядах Аристотеля дает краткий, но емкий образ, созданный Донских и Кочергиным:

«По Аристотелю <...> философ — это тот, кто изучает “всякую сущность вообще”. Таким образом, философ в широком смысле слова — человек, который “располагает ... знанием о существующем как таковом”, который “в состоянии указать... наиболее достоверные начала для всего”. “Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что так же наука исследует не только сущности, но и то, что им присуще: и то, что было указано выше, и предшествующее, и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное” <...> Он различает первую и вторую философии. Первая — философия в собственном смысле слова. Она изучает “наиболее достоверные и общие начала познания”. Предмет второй — более частные начала, анализом которых занимаются, говоря современным языком, отдельные науки — математика, биология и др.» (Донских, Кочергин, с. 213).

Иными словами, «первая философия» Аристотеля — это то, что нам известно сейчас как метафизика. Под второй же философией Аристотель понимал физику.

Всю естественнонаучную (физическую) и собственно философскую часть учения Аристотеля я пропускаю. Для разговора о КИ-психологии нам будут интересны его Логика и Психология.

Логика

Органон

Методу научного исследования действительности и ее познания у Аристотеля посвящен целый отдельный труд с названием «Органон» (от греч. — орудие), посвященный науке логики. Это название тоже дано не самим Аристотелем, а последователями после его смерти, вероятно, уже византийскими логиками, но название это не случайно и показывает, что Аристотель считал логику орудием научного исследования.

По традиции логика считается полем деятельности философов, и психологические словари даже не упоминают о ней. Между тем, по-настоящему ценное для психологии было сделано Аристотелем именно в логических сочинениях, где он дал подробнейшее описание того, что психологи называют мышлением. Приведу в подтверждение своих слов выдержку из работы «Логика Аристотеля» великолепного русского логика прошлого века М. Владиславлева:

«Логические сочинения Аристотеля, взятые в целом, представляют собою удивительный образец систематического анализа мысли в ее нормальных и ненормальных обнаружениях. От простых элементов мысли анализ идет к более сложным. Прежде всего, необходимо было рассмотреть речь, как обнаружение мысли, со стороны ее отдельных общих элементов, которые обуславливают характер, строй и смысл ее: он исполняет эту задачу в своих «Категориях». Но речь должна быть рассматриваема и как связанное целое, имеющее свой логический смысл и значение. Аристотель исполняет эту задачу в «Истолковании». Предложения могут сочетаться вместе так, что из них может получаться новое предложение, и вот у него является в Аналитике учение о силлогизмах. Силлогизм есть только прием сочетания мыслей, но мысли, в нем сочетаемые, могут быть или достоверные, или только вероятные, или положительно ложные. На сочетании достоверных положений основывается всякое доказательство <...> Учение о доказательствах составляет предмет второй Аналитики, диалектика излагается в Топике и анализ софистики в сочинении «О софистических доказательствах». Стройно и методически развивается логическое учение Аристотеля» (Владиславлев, с. 5–6).

В «Органон» входят «Категории», «Об истолковании» (Трактат о суждении), «Аналитики», «Топика» и «Опровержение софистических доказательств». Именно они-то и «стимулировали развитие психологической мысли последующих эпох», поскольку большая часть сочинений Аристотеля не была известна Европе с VI по XII век. Если быть точным, то к XII веку были известны лишь «О категориях» и «Об истолковании» в переводах Боэция (римского логика VI века) да его же «О разделении», «Топика» и «О силлогизмах». Эти работы и заложили основы средневековой схоластики. Боэций был всего лишь комментатором Аристотеля, и комментатором далеко не самым лучшим, омертвившим и без того тяготеющего к формализации Аристотеля. Психологическая мысль Европы вырастала именно в борьбе с этим «Аристотелем».

Схоластика

Не учитывать это в сочинении о становлении культурно-исторической психологии, как кажется, явилось бы упущением. Хотя бы потому, что, называя основоположниками естественнонаучной парадигмы сначала Платона, а за ним Декарта, мы упускаем ничем не заполненным исторический период более чем в две тысячи лет. Пожалуй, не было бы преувеличением сказать, что подобное соединение двух имен или школ не только не исторично, но и противоречит заявленному КИ-психологией методу. Мы должны или обоснованно показать, как одна школа готовит общественно-психологическую почву для другой, а потом переходит в нее, или дать полноценное исследование того, как более поздний исследователь шел в своих работах к пониманию предшественника, а потом или отстаивал или отрицал его идеи, тем самым утверждая собственную школу.

Второе, скорее, подошло бы из числа средневековых логиков Луллию, Рамусу или Фрэнсису Бэкону, который в своем «Новом органоне» действительно прямо и откровенно отрицает формальную логику Аристотеля и схоластов и отстаивает новую — индуктивную логику. Однако, несмотря даже на то, что «Новый органон» вышел в свет на несколько лет раньше Декартова «Рассуждения о методе», утверждение естественнонаучного мировоззрения прочно связывается с именем Декарта. Хотя Декарт и выказывал предпочтение Платону перед Аристотелем, все это слишком неглубоко. В отношении Декарта гораздо очевиднее выглядит то, что он боролся с окружающей его научной средой, то есть с аристотелевской схоластикой.

Картезианство рождается из неприятия схоластики, накопившегося к XVII веку. В этом смысле Декарт, отрицая схоластику, отрицает и Аристотеля. Если же учесть, что Аристотель всю свою жизнь был занят одним — ниспровергал своего учителя Платона, — то получается, что естественнонаучная революция XVII века *как бы* ниспровергала Аристотеля и восстанавливала Платона.

Это «*как бы*» может означать и полностью обратное. Следовательно, было бы принципиально интересно провести исследование существования психологических идей в промежуток между Платоном и Декартом. Естественно, такая работа требует отдельного и значительного исследования, поэтому в данной главе я ограничусь лишь кратким очерком исходных материалов и постановкой задачи.

Категории

Начиная с «Категорий», задачей Аристотеля является сведение многообразия явлений мира к определенному набору знаков, в данном случае — категорий — которые были бы управляемы или, точнее, позволили бы сделать управляемым познание мира.

Поскольку вся наука логики есть наука о мышлении, то для ее разворачивания должен быть определен и материал мышления, к которому она применяется. Таким материалом для Аристотеля стали **категории**.

Поэтому для целей нашего исследования необходимо сказать несколько слов о категориях. Сам Аристотель определения понятию «категория» не дал,

но категории выделил и немало о них говорил. На основании этого можно составить определение: «"Категории" — основные роды или разряды бытия и соответственно основные роды понятий о бытии, его свойствах и отношениях» (Асмус, Трактат «О душе», с. 252).

Наиболее полный **набор аристотелевских категорий** приведен в трактате «Категории». Их десять: 1) *сущность*; 2) *количество*; 3) *качество*; 4) *отношение*; 5) *место*; 6) *время*; 7) *положение*; 8) *обладание*; 9) *действие*; 10) *страдание*.

Сочинение это, как считается, скорее всего, было составлено на основе Аристотелевских лекций кем-то из его учеников, хотя при этом полностью согласуется с внутренней логикой всех остальных его сочинений (Асмус, Микеладзе, Примечания).

То, что за учителя эту работу проделали ученики, особенно интересно для нас именно при исследовании парадигм, с одной стороны, потому, что ученики могли создать в согласии только то, что действительно соответствует лицу школы. То есть является парадигмальным. С другой стороны, это позволяет перекинуть мостик в Новое время, поскольку дает возможность сравнивать сходные разделы учебников логики, созданных в разных научных парадигмах. В первую очередь, конечно, в рамках парадигмы картезианской, поскольку, следуя логике повествования М. Коула, вслед за Аристотелем нам предстоит перейти к Декарту. Основной учебник логики, созданный картезианцами и на несколько веков определивший развитие логики на континенте, была так называемая «Логика Пор-Рояля», собственное название которой: «Логика или искусство думать». О ней пишут так:

«В "Логике Пор-Рояля" А. Арно и П. Николя (Париж, 1662) аристотелевский перечень категорий несколько сокращен (до семи) и существенно модифицирован в следующий список: "*разум*", "*материя*", "*величина*", "*расположение*", "*фигура*", "*движение*", "*покой*", что в какой-то мере отражает **отличие Декартовской методологии** от Аристотелевской» (Нарский и Стяжкин, с. 600).

Все это требует небольшого пояснения. Арно и Николь относились к «категориям» с изрядным подозрением. Вот как об этом пишет в конце прошлого века профессор И. Лапшин, которого явно можно считать аристотелевцем:

«Протест против *рокового* характера категорий, как чего-то извне навязанного нашей мысли, есть пережиток рационализма XVII века, как это можно видеть из следующего любопытного места в Пор-Рояльской логике: "На категории (Аристотелевские) смотрят, как на нечто установленное *над* разумом и *над* истиной, между тем как это *чисто произвольная* вещь, опирающаяся исключительно на *воображение человека, который никем не уполномочен предписывать закон другим*, которые имеют такое же право иначе классифицировать объекты мысли, каждый соответственно своей манере философствовать"» (Лапшин, с. 183). Затем Лапшин в сноске добавляет: «Это

не помешало, однако, составителям Пор-Рояльской логики предложить свою таблицу категорий, сформулированную в следующем двустишии:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura

Sunt cum materia cunctarum exordia rerum» (Там же).

Лапшин в манере, свойственной научному сообществу прошлого века, не переводит подобные вставки с общеизвестных любому мало-мальски образованному человеку английского, французского, немецкого, испанского, итальянского, латыни, древнегреческого, древнееврейского и санскрита. Поэтому я приведу перевод этого двустишия, сочиненного профессором Утрехтского университета Хендриком Дюруа, тем более, что он слегка отличается от списка категорий, приведенного Нарским и Стяжкиным:

Ум, мера, покой, движение, расположение, фигура

Вместе с материей суть начала всех вещей (Гайдамака, с. 292).

Арно и Николь, приводя «свою таблицу» категорий, преследуют совсем иную цель, по сравнению с «систематизаторами», творившими подобные таблицы. Их задача — освободить разум, и двустишие Дюруа они приводят лишь как пример иного подхода к категориям в рамках новой философии, то есть картезианства. Ты волен создать те категории, которые будут отвечать условиям твоей задачи, твоему образу мира! Вот основная мысль Арно и Николя. В силу этого, можно сказать, что комментарии этого места в «Логике Пор-Рояля» несколько искажены. Однако для того, чтобы сделать это доказательным, мне придется привести соответствующее место из Логики целиком, перекрывая и перевод Лапшина. Поскольку Перевод В. П. Гайдамаки отличается от перевода Лапшина, я думаю, это оправдывает себя. Вот как завершают Арно и Николь разговор о категориях:

«Таковы десять категорий Аристотеля, которым придают столь большое значение, хотя, если сказать правду, они не представляют никакой ценности и не только не помогают развитию способности суждения, что является задачей истинной логики, но и нередко весьма тому мешают — по двум причинам, которые важно указать.

Первая состоит в том, что эти категории рассматривают как нечто коренящееся в разуме и в самой действительности, хотя они совершенно произвольны и основаны только на воображении человека, который был отнюдь не властен предписывать закон другим, ибо каждый вправе распределить объекты мыслей иначе, соответственно своему образу философствования. И действительно, некоторые заключили все, что рассматривается в мире согласно с новой философией, в следующее двустишие (*Приведенное выше — А. III.*). <...>

Вторая причина опасности, связанной с изучением категорий, состоит в том, что оно порождает у людей привычку довольствоваться словами — воображать себе, будто они всё знают, когда им известны лишь произвольные имена вещей, не вызывающие в уме никакой ясной и отчетливой идеи» (Арно, Николь, с. 35–36).

Аристотель, как считает наука, не говорил собственно о категориях, это сделали за него ученики. Следовательно, Арно и Николь воюют не с самим Аристотелем, а с тем, как он был прочитан. Тем не менее, вопрос о том, возможно ли выделить какие-то категории, то *есть первообразы мира, которые присутствовали бы у любого человека*, остается неразрешенным. С одной стороны, может показаться, что Логика Пор-Рояля решает его отрицательно, называя все подобное лишь воображением. Но при этом мы видим, что это относится к тем категориям, которые предложены. Показывая, что их можно произвольно заменить на любые другие, если так удобно философу, Арно и Николь чуть ниже сами воюют с категориями Р. Луллия, которые кажутся им уж чересчур произвольными.

Если принять за основу их сомнение в воображаемых построениях, то остается лишь произвести *КИ-психологическое исследование* этого «воображения», как некой культурной среды, накапливавшей представления об образах, обладающих всеобщностью.

1. С КИ-психогической точки зрения, первой ступенью исследования было бы описание исторического развития понятия «категории». Его задача — как бы расчистить задачу от культурных наслоений.

2. Следовательно, вопрос о том, возможно ли среди образов человеческого разума выделить первоосновные, остается. Я обозначу его вторым номером, потому что, прежде чем искать на него ответ в логике или философии, его надо исследовать психологически, с точки зрения природы самого понятия «образа».

3. Третьим же я бы выделил вопрос о взаимоотношении образов разума и действительности, поставленный Арно и Николем. Конечно, категории не могут быть свойственны действительности, пока мы их считаем образами разума. Но что воспринимается разумом из действительности с помощью этих образов? Что обязательно запечатлевает разум любого человека, сталкиваясь с действительностью в виде первообразов?

Как психолог, могу заранее предположить, что эти **первообразы** являются образами *простейших взаимодействий*. Взаимодействий с чем — надо расписывать подробнее и в отдельном исследовании.

Завершая разговор об Аристотелевских категориях, я, пожалуй, снова обращусь к Платону и его эйдосам. Сопоставление категорий с эйдосами шло даже внутри схоластики во время многовековых споров об *универсалиях*. Р. Луллий (1234–1315) попытался вырваться из пут схоластики и создать собственную логику как науку, позволяющую делать открытия. Но и он никуда не ушел от этого вопроса:

«Каждая наука имеет свои начала, и это различие начал побуждает ум стремиться к самым общим принципам, которые могли бы служить ключом к частным. Учение об общих началах составляет предмет универсальной науки» (Владиславлев, Прил., с. 102). Учение Луллия об общих началах начиналось с алфавита, в котором перечислялись принципы или самые общие, трактуемые в науках, понятия.

Впоследствии, столкнувшись с тем же вопросом, немецкий философ и формальный логик **Христиан Вольф** — последователь Лейбница и предшественник Канта — приходит к неожиданному для философа выводу: *чтобы разобраться в первоосновах, нужно психологическое исследование*. Вот как пишет о нем Владиславлев в разделе «Формальная логика»:

«Можно не соглашаться с Вольфом, что логика должна заимствовать свои принципы из онтологии, но едва ли можно теперь сомневаться, что без психологии она не может обойтись: без психологического анализа представлений — что можно сказать вообще об образовании логического ума?» (Там же, с. 147).

Для меня это означает, что необходимо полноценное психологическое исследование понятия «эйдос», которое, как мне кажется, и содержало ответы на поставленные Аристотелем и его последователями вопросы. Я бы хотел посвятить ему отдельную работу.

В качестве рабочего понятия о том, что такое категории, я предложу в заключение определение, данное век назад известным немецким философом П. Наторпом. Наторп далеко не всегда достигает такой ясности и понятности, как в этом определении:

«Известное единство познания дано уже через то, что оно все сплошь построяется из указанных выше немногих, тесно связанных между собой основных факторов. Даже естественному познанию не чуждо уже некоторое сознание этого присущего ему внутреннего единства его основной структуры, как это с особенной ясностью и столь многообразно обнаруживается в строении языков — в классах слов, в их формах и синтаксических отношениях. Эти начала естественного познания нашли себе определенную формулировку в системе категорий Аристотеля. В основу он кладет категорию вещи или с у б с т а н ц и и. Вещи, прежде всего, определяются по своему к а ч е с т в у. Вещи, обладающие известным качеством, могут быть даны в различном числе (к о л и ч е с т в е). Сравнимость вещей между собой по качеству и количеству обосновывает применимость новой категории о т н о ш е н и я. Далее, каждой вещи, поскольку она представляется как определенно существующая, свойственно понимание ее <...> как данной в определенном месте и моменте времени, в некотором “где” и “когда”. Причинное отношение между изменениями различных вещей находит свое выражение в категориях д е й с т в и я и с т р а д а н и я. Для выражения устойчивых состояний в отличие от изменений служат категории п о л о ж е н и я <...> и о б л а д а н и я <...>, причем первая категория понимается, по-видимому, как противоположность активного, вторая же — как противоположность пассивного изменения. Легко видеть, что все эти основные способы понимания коренятся в указанных элементах естественного познания и выражают их с известной полнотой и систематичностью. Их поэтому с полным правом можно обозначить как естественные категории» (Наторп, с. 8–9).

Что ярко бросается в глаза в этом определении, так это то, что категории очень тесно связаны с грамматикой, языком и речью вообще. А это, в

свою очередь, очень прочно связывает их с теорией доказательств и делает не столько основами нашего мира, сколько основами способа о нем говорить и вести спор. То есть с основной целью, ради которой и создавалась Аристотелем логика.

Правила

Аристотель, говоря о категориях, исследует речь «со стороны отдельных элементов», как пишут о нем исследователи. По сути же, он пребывает внутри своего *описания мира* и занят тем, что выводит правила сочетания частей речи, нарушение которых и определяется как алогичность, независимо от содержания, то есть от того, что говорят.

Труд Аристотеля коренным образом отличается от труда Сократа. Смерть разрушает логичность, если под «логичностью» понимать соблюдение законов мысли, выражаемой речью. Смерть разрушает правила любых игр. Как бы там ни было, но эти законы действуют только по сию сторону определенной черты, за ней они могут быть и неверны, но исходя из них самих ты никогда не сможешь этого доказать, даже если видишь это каким-то образом.

Поэтому Сократу достаточно просто верить в себя, в свои ощущения и идти к тому, что он считает истинным. Аристотелю этого мало, для него истинным является только то, что признают истинным другие, точнее, что он докажет другим как истинное.

Метод

«В книгах “Аналитики Первая и Вторая” Аристотель исследует, в основном, формы дедуктивного вывода, т. е. такого вывода, в котором посылки, содержащие исходные знания, имеют большую общность, чем вывод. Дедуктивные умозаключения играют важную роль в познании благодаря одному существенному свойству: дедуктивный вывод имеет достоверный характер. Это значит, что если посылки истинны и умозаключение построено правильно, то вывод — обязательно истинное суждение» (Дмитриевская, с. 26).

«Толика», как и многие другие работы, посвящена разбору Платоновских диалогов на предмет их соответствия законам формальной логики.

Если поступить с Аристотелем так же, как мы уже делали с Сократом и Платоном, и попытаться дать самое краткое **описание его метода**, то, пожалуй, наиболее соответствует этому мнению Асмуса:

«Изучение всех сочинений Аристотеля, посвященных вопросам логики или, по крайней мере, рассматривающих эти вопросы, показывает, что в логических исследованиях Аристотеля наибольшее его внимание привлекали *три* проблемы:

1) вопрос о методе *вероятностного* знания; этот отдел логических исследований Аристотель называет “диалектикой”, он рассматривает его в своей “Толике”;

2) вопрос о двух основных методах выяснения уже не вероятного только знания, а знания *достоверного*; это методы — *определение* и *доказательство*;

3) вопрос о методе нахождения *посылок* знания; это *индукция*» (Асмус, Античная философия, с. 317).

Как видно, Аристотель в отношении метода занят теми же проблемами, что и его предшественники, хотя, безусловно, во многом пошел дальше.

В том, что вся современная логика выросла из Аристотеля, сомневаться не приходится. Даже отрицающая его дедуктивную логику английская индуктивная логика вырастает все-таки как отрицание логики Аристотеля. Это не более иная логика, чем сам Аристотель иной платоник. Вот как видится линия развития логики автору известного «Учебника логики» Г. И. Челпанову:

«Творцом логики как науки следует считать *Аристотеля* (384–322). Логика Аристотеля имела господствующее значение не только в древности, но также и в средние века, в эпоху так называемой схоластической философии. Заслуживает упоминания сочинение последователей философа Декарта (1596–1650), которое называлось: *La logique ou l'art de penser* (Логика в искусстве думать) (1662). Эта логика, которая называется логикой *Port Royal*’я принадлежит к так называемому **формальному** направлению. В Англии *Бэкон* (1561–1626) считается основателем особого направления в логике, которое называется **индуктивным**, наилучшими выразителями которого в современной логике являются Д. С. Милль (1806–1873) и *А. Бэн* (1818–1903). Объединителями обоих этих направлений следует считать *Джевонса* (1835–1888), *Зигварта* (1830–1904) и *Вундта*» (Челпанов, 1994, с. 8).

Наука о науке Сам Аристотель ставил себе в особую заслугу именно то, что он «формализовал», свел в систему приемы логики, применявшиеся, может быть, и до него. Он создал науку о том, как делается наука. Найденные им «категории», с помощью которых и делается наука о науке, прямо относятся к основным орудиям исследования. В чем привлекательность формализации, то есть научно- и системо-творчества — вопрос отдельный. И вопрос явно психологический, потому что это присуще всем эпохам. В этом очень сильно проявляется мифологическая составляющая нашего мышления. Однако, ограничусь пока лишь одним примером того, что формалистическая схоластика вовсе не умерла на рубеже Нового времени:

«Воистину, Хаос слишком хорошо упрятан и редко выказывается в современной науке, чтобы мы легко поверили, скажем, сетованиям <...> на господство “философской парадигмы, которую можно назвать бессистемной”. Системам и систематикам в науке нет числа! После “археологических раскопок”, предпринятых М. Фуко на “культурных слоях” Нового времени, стала чуть ли не общим местом констатация (для любой эпохи) господствующего положения неких “упорядочивающих кодов”, организующих пространство знания в культурные поля — “эпистемы” той или иной степени уложенности. Так что если и бывают победы Хаоса, то они проявляются не в отсутствии каких-то порядков и систем в науке, но в недостатке, если дозволительно выразиться, системности таких систем, в логической их необусловленности. Поэтому, читая работу <...> по систематизации философских

категорий, мы не должны удивляться обширности перечня известных достижений “системосозидателей” и можем тихо радоваться прогрессу по части укрощения все большего числа категорий: у Аристотеля их было, как известно, десять, в “Науке логики” Гегеля счет доходит до 120, “фрагментная” системная классификация” Е. Д. Гражданникова включает в себя уже 161 понятие» (Троицкий, с. 894).

Обобщение

В чем суть этих “категорий” или “системообразующих понятий”? Пожалуй, я не смогу перевести их на русский иначе как словом “правила”. Когда речь идет о действиях, то это правила того, как надо действовать. Когда же речь идет о явлениях, то это своего рода предписания, за что их следует принимать, чем их следует считать, чтобы начать «логическое» действие. И все они в совокупности для каждого научного сообщества составляют в основном его явную парадигму. Правила и есть то, что сближает этот тип мышления с мифологическим, построенным на знании «очевидностей» своего мира, то есть мира своих.

К подобным очевидностям относятся и первоосновы наук или категории Аристотеля. Но с ними, пожалуй, достаточно. А чтобы сложилось более-менее цельное представление о том, из чего же состоит логика Аристотеля, я снова воспользуюсь выдержкой из Владиславлева:

«Смысл и значение аналитики Аристотеля понятен. Он желал рассмотреть в подробности основы, на которых строится наука, то, что составляет душу ее. Начав с силлогизма (*читаем: умозаключения — А. III.*), как с самого простого приема соединения понятий, он рассмотрел всевозможные силлогистические способы, определил их значение и сравнительное достоинство заключений, к которым они приводят. От анализа силлогизмов он перешел к рассмотрению главных научных сложных приемов, примыкающих к ним: доказательству и определению. Мы видели, как блистательно исполнит и эту задачу наш философ. Аналитика действительно есть несомненный орган всякой дедуктивной науки и с этой стороны остается важнейшим логическим трудом, какой когда-либо являлся в истории.

В топики, к анализу содержания которой мы перейдем, Аристотель преподает правила искусства диалектического, или умения рассуждать о предмете *pro* и *contra*» (Владиславлев, Прил., с. 25–26).

Завершающее логические сочинения Аристотеля сочинение «О софистических доказательствах» исследователи часто считают всего лишь десятой главой «Топики».

В итоге логика сложилась как огромный набор правил того, как надо думать, чтобы это узнавалось как верный способ. Леви-Брюль, а за ним кросс-культурные исследования показывают, что люди других культур, как их называет Леви-Брюль — люди первобытного (примитивного) мышления — нелогичны. Что означает, что для них существует совсем иная «логика». Иначе говоря, совсем иной набор правил, соответствие которым в своей речи (и мышлении) узнается в этой культуре как верное.

Это позволяет мне определить «логику» как основу мышления в рамках той или иной культуры. Точнее было бы сказать, что в европейской культуре узнаваемую часть мышления называют после Аристотеля логикой. Поскольку «узнаваемость» дает возможность для общения, наука уже много веков пытается распространить и насадить логику как международный язык. Тем не менее, до сих пор в бытовой речи «логично!» или «нелогично!» по-прежнему означает «правильно!» и «неправильно!» или «умно!» и «глупо!», а чаще — «Согласен!».

Умение видеть, узнавать «правильную основу» мышления и культуры, как мне кажется, является важнейшей способностью, необходимой для проведения любых кросс-культурных исследований.

Вот, пожалуй, и все о логике Аристотеля.

Предшественники логики

рассказывает о сделанном им.

«Из всего, что изобретено [людьми], одно заимствовано от других, ранее занимавшихся этим, а затем постепенно совершенствовалось их преемниками, другое из вновь изобретенного, как правило, с самого начала преуспевало мало, тем не менее оно гораздо ценнее того, что из него выросло. Ибо, как говорят, начало чего бы то ни было есть, пожалуй, важнейшая часть, а потому и самая трудная. <...> Именно так это получилось с искусством красноречия и почти со всеми другими искусствами. <...> многие внесли немалую долю [в преуспевание] искусства красноречия, а потому нечего удивляться определенной полноте этого искусства» (Аристотель, т. 2, 183b, 15–30).

«Что касается настоящего учения, то дело обстоит не так, что частью оно было заранее разработано, а частью нет: в наличии не было ровно ничего» (Там же, 30–35).

В отличие от всего остального своего творчества Аристотель считает эту науку своим полным изобретением. Какую науку? Владиславлев, автор первого полноценного русского учебника логики, в своей «Логике Аристотеля» переводит ее название как «учение о силлогизме» (Владиславлев, с. 1). Однако в современном переводе М. Иткина ее название прямо подводит нас к психологии:

«Что же касается учения об умозаключениях, то мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать его с большой затратой времени и сил. Если же вам, рассматривающим это учение, созданное вначале при таких обстоятельствах, оно кажется вполне удовлетворительным по сравнению с другими учениями, расширявшимися на основе предания, то остается сказать, что вам, слушателям, следует быть снисходительными к упущениям в этом учении, а за все изобретенное нами — глубоко признательными» (Аристотель, 184b).

В «Заключении» своих «Софистических опровержений» Аристотель сам

Можно отметить, что, в отличие от Платона и Сократа, Аристотеля интересовало не собственное свершение, а оценка — слушателей, общества, может быть, своя собственная. И это сохраняется как родовая черта науки. Например, в числе замечаний, сделанных учеными к этой книге, с навязчивой повторяемостью встречаются, примерно, такие: «Употребление бытовизмов, употребление ругательств резко сокращает количество читателей, а в еще большей мере — поклонников». Что это? Попытка воспитать меня? Привить хорошие манеры? Или же, скорее, подловить на том, что, безусловно, должно мною управляться? То есть, если использовать бытовизм, — это подловка или подлость. В любом случае, сами ли цензоры считают, что язык науки не может быть бытовым, а уж тем более употребляющим «грязные» слова, или предполагают, что желающий делать науку должен так считать, но это явный показатель, что оценка слушателей-читателей — одна из основных ценностей научного сообщества.

Ради нее приносится в жертву и сама наука, если приглядеться. Физиолог, конечно, может заменить слово «говно» на кал или экскременты, но говно он при этом исследовать должен и исследует. Психолог почему-то считает возможным не исследовать многие явления психической жизни только потому, что они скрываются за «неприличными словами». Кстати, я не встретил пока ни одного исследования мата, сделанного психологами. Пока этой «запрещенной» темой занимаются только лингвисты. Мат — это не психологическое явление, это особый вид речи! То, что позволено Юпитеру, — не позволено быку! А сам, без разрешения, он из своего стойла выйти не имеет права!

Негласный договор психологов работать только с «приличным» языком, то есть, по сути, кастрировать тот самый материал, который исследуется, пожалуй, стоит отметить как еще одну черту языка научного сообщества. При этом черту страшную, потому что, определяя, как вести себя ученому, она оказывается частью научной парадигмы, сама в себе содержащей запрет на раскрытие истины, на описание действительности и использование существующего в мире.

Тем не менее, создание основных частей скрытой научной парадигмы никак не отнимает у Аристотеля лавры изобретателя логики, то есть **науки о том, как человеческий разум совершает умозаключения.**

Владиславлев так поясняет слова Аристотеля:

«Смысл этих выражений ясен и не оставляет ни малейшего сомнения, что всю свою логическую работу Аристотель считал делом новым, никем не подготовленным, и что самое первое начало ее он приписывает единственно самому себе. Для объяснения этих выражений возможно сделать два предположения: или до Аристотеля не существовало ни малейшего анализа логических приемов мышления и о нем никто не помышлял, или существовали столь незначительные начатки его, что без всякой несправедливости к своим предшественникам он мог назвать себя творцом целой новой науки.

История философии действительно может сказать, что до Аристотеля некоторые начатки анализа логических приемов, и то в весьма незначитель-

ной степени, были у Платона, но почти не существовали ранее» (Владиславлев, с. 2).

Действительно, на примере сделанного Аристотелем легче всего выявить то, что сделано до него. При этом, конечно, необходимо учитывать, что сведения о его предшественниках, за исключением Сократа и Платона, настолько отрывочны, что мы скорее должны говорить не о том, что ими сделано, а о том, что дошло. То есть о сохранившихся обрывках. Тем не менее, поскольку вопрос стоит не об истории науки, а о научной парадигме, как она есть для нас сегодня, то неважно, как много сделал тот или иной мыслитель, важно лишь то, что от него взято этой парадигмой, ведь только оно учитывалось и оказывало воздействие на наше мышление. Поэтому вполне можно согласиться с мнением Владиславлева о предшественниках Аристотеля:

«Конечно, никто не скажет, чтоб в словах Гераклита: “дурные свидетели для людей глаза и уши”, или “многознание ума не научает”, было начало логики: эта оценка свидетельства внешних чувств, могла возникнуть при частых опытах над недостоверностью их показаний. Пифагорейцы обратили внимание на ум математически образованный, как орган знания, но отсюда до методического изучения приемов его, конечно, слишком далеко. Демокрит различал темное и действительное знание: первое приобретается чувствами, второе разумом. Парменид напоминает, что об истине невозможно судить по внешним чувствам, но возможно только по разуму. Зенон своими возражениями против понятий пространства, против достоверности чувственного восприятия еще более подтвердил мысль о достоверности одного только логического мышления и недостоверности обыкновенных понятий, возникающих на свидетельстве внешних чувств. Он снискал себе славу основателя софистической диалектики. Но все эти мысли, хотя важные в общем философском смысле и для теории познания в частности, в истории логики имеют мало значения. Иное дело признать важность ума в деле знания, и иное дело в подробности и притом методически рассмотреть его приемы» (Там же).

Владиславлев тут слегка невнятен. Может показаться, что он противопоставляет теорию познания «важности ума в деле знания». На самом деле это лишь нечеткость стиля. Эта самая «важность ума» и есть для него теория познания, а заключительное предложение должно бы было сегодня прозвучать как: Одно дело — признать важность ума в деле познания (в теории познания), и иное дело — в подробности и притом методически рассмотреть его приемы. Иными словами, логика начинается после того, как познание признано важным.

Логика оказывается описанием познавательной способности человека. Правда, за исключением чувственной составляющей этой способности. Иначе говоря, **Логика — это описание работы обрабатывающей воспринятое части нашей познавательной способности.** Наука здесь оказывается орудием этой познавательной способности, скрытым в подробном и методичном изложении приемов познания.

Как кажется, «подробность» разработки приемов задается как требование глубиной и сложностью задач, которые ставятся перед этой наукой. Рассматривать подробнее значит создавать все более мелкие, тонкие и в силу этого точные приемы исследования изучаемого материала.

Методичность же здесь, как видится, есть проявление всеохватности, то есть потребности в цельном знании. Изложить методически значит создать *сеть уловления смыслов или значений*. И чем методичнее разложены приемы познания, тем уловистее прочесывание ею предмета познания.

Досократики Все это позволяет принять вывод Владиславлева:

«Соображая точку зрения, на которой стояла Греческая философия до Сократа, мы можем понять, что в этот период никаких систематических исследований логических приемов и не могло явиться. Внимание философов, поглощенное объективным миром, еще не различавшее субъективного мира от объективного, не противопоставлявшее субъекта объекту, и не могло прийти к мысли об исследовании логических приемов: ибо мысль о них предполагает весьма развитое самосознание» (Там же).

Владиславлев тут в определенном смысле неточен. Мы не можем считать, что досократовская мысль была занята «объективным» миром, то есть миром, как он есть, если исключить из него человека (наблюдателя), как понимает это современная наука. Досократики совершенно определенно не занимались внутренним миром человека, как предметом исследования, но предмет их исследования был лишь по видимости внешним по отношению к этому внутреннему миру. Как пример можно взять хотя бы представления о первостихиях или пифагорейскую математику. На самом деле их предмет скорее был мифологией, то есть исследованием представлений о внешнем мире, а не наблюдений над ним, как в современной науке.

Тем не менее, каким бы на самом деле ни был предмет исследования досократиков, к логике, то есть к изучению приемов познания и способности думать, это отношения не имело.

Правда, шаг в том направлении был сделан ранее Сократа — софистами, которые, скорее, были логическими эмпириками, прикладниками, использующими первые описания способов работы ума и приемов наблюдения над ней для извлечения непосредственной выгоды.

«Мы встречаем до Аристотеля весьма незначительные начатки анализа мышления. Софисты оказали услугу философии тем, что, установив принцип относительности и субъективности знания, естественно вызывали тем умы на исследование, чем отличается истинное знание от ложного и чем должно руководиться мышление при различении истины от лжи. С другой стороны, говоря и приучая других говорить *pro* и *contra* всякого положения, они должны были возбудить в умах нужду в правильной теории доказательств, способов их и сравнительной их оценке. Только в софистическую эпоху, в первый раз, могла серьезно возникнуть потребность в каком-либо анализе логических приемов в доказательствах. Но подобные исследования не были в интересе софистов и были вне их умственного кругозора» (Там же, с. 3).

Эти совершенно верные замечания Владиславлева переводят все исследование истории естественнонаучной парадигмы психологии в русло классической философии познания. Это означает, что культурно-историческая психология должна сопоставлять свою парадигму не только с естественнонаучной психологией, но и с работами таких классиков философии, как Кант или Гуссерль, которые, хоть и пытались изгнать психологизм из философии, тем не менее, очень многое сделали и для развития психологии познания. Суть их поиска — найти инвариантную, то есть неизменную и всегда, в любой психике присутствующую составную часть жесткой и однозначной разумности, совпадающей с очевидностью.

Мне кажется, их ошибкой было то, что они не разделили эту составляющую на слагающие ее основы, зависящие от естественных условий земли (простейшие взаимодействия) и от договоров с людьми о способах общения (простейшие взаимоотношения).

Сократ Для продолжения разговора об Аристотеле, мне снова придется вернуться к Сократу и Платону. Правда, поскольку в этот раз речь пойдет об их логических приемах, это не будет повторением.

В отношении Сократа, все логики вслед за Аристотелем сходятся в том, что ему принадлежит выделение понятия «истинного знания», понятия «понятие» как орудия истины, знания, а также двух логических приемов — определения понятия и обобщения или наведения (индукции). Однако, то, что психолог может рассматривать как огромную заслугу Сократа, логики считают не менее принципиальным недостатком: «Это было бы действительным шагом к логической теории приемов мышления, если б Сократ не ограничивал и индукцию и определение одними этическими задачами: прием здесь еще не выделен от самого содержания мысли» (Владиславлев, с. 3).

Очевидно, Владиславлев считает, что приемом открытые Сократом способы выяснения истины стали бы лишь в рамках логической теории. Но это требует уточнения: они стали бы там приемами *логической* теории! Однако и до нее они являются приемами, но не отвлеченной науки, а науки жизни, в которой Сократу удастся достигать поставленные цели и без промежуточных сред (вроде логического мышления), напрямую, лишь ставя вопросы: Что я хочу? Что для этого нужно сделать? Каким приемом?

Логики же выносят вопрос о том, зачем нужны логические приемы, за рамки Логики. Выглядит это примерно так: Вопрос: Что я хочу? — Ответ: Достичь цели. — Вопрос: Что для ее достижения нужно? — Ответ: *Нужна наука логика.* — Вопрос: *Какие приемы должны в нее входить, чтобы она могла считаться полноценной наукой?* ... И только после этого: Как с помощью этих приемов мне достичь того, что я хочу?

Изнутри платонизма или сократической философии последние построения выглядят очень странными, но если мы попытаемся понять, какие цели преследовали эти философские школы, то поймем, что цель ученого-

логика совсем не та же, что у Сократа, хотя и Сократ и Аристотель, как кажется, ищут истину. Разница в том, что Сократу она нужна для себя, как надежная ступенька для движения к собственной цели. Найдя ее хоть в чем-то, он уже никогда не отступает и не теряет этого качества, подбираясь и подбираясь к мигу, когда сможет совершить свой переход, оттолкнувшись от того, в чем уверен. Аристотеля переход не интересует вовсе. Для него найти истину — это доказать истинность или неистинность любого изречения.

Безусловно, и там и тут нужны какие-то приемы проверки истинности мыслей и образов. И Сократ и Платон с этим по-своему справлялись, опираясь на очевидность неистинного. Однако каждый раз это была большая работа по обнаружению противоречия или ошибки. Только **способность сохранять и накапливать обретенное однажды качество** позволяла им управляться с обилием жизненного материала. Что это за способность, как она работает?

Мистериальность

В общем-то очень просто. Это было изобретено задолго до Сократа, в рамках мифологического мышления. На этом построена вся мистика и все инициации — тебя не интересуют человеческие проблемы вообще, тебя интересует только то, что мешает достичь цели лично тебе. В итоге любой приходящий извне материал или вопрос сначала примеряется на себя. Это значит, что при появлении любого вопроса задается вопрос самому себе: а это действительно имеет ко мне отношение? И ответ ты ищешь, только если в тебе звучит: да, действительно, это мне не дает жить! Все остальные вопросы просто отбрасываются, как праздные и не имеющие отношения к действительности, хотя этой действительностью является всего лишь твой личный космос. И это вовсе не значит, что эти отброшенные вопросы не имеют значения для других людей.

По мере того, как ты решаешь относящиеся к тебе вопросы, нерешенных вопросов, которые могут прийти к тебе, становится все меньше, и однажды ты понимаешь, зачем живешь.

Это все наследие древнего мистериального подхода. Он лежал в основе Сократовского поиска, в основе Платоновского очищения, и Аристотель, естественно, не мог пройти мимо него. Это были его корни, его культура, хоть он и стремился все переиначить:

«Религиозные идеи составляли смысловую основу интеллектуальных поисков философии. Они осознанно вошли в философские системы. Так, идея метемпсихоза (переселения душ) стала одной из важнейших в учении пифагорейцев, а затем в философии Платона. <...> Понятие “катарсиса” (очищения) стало одним из центральных в эстетике Платона, а затем Аристотеля. Понятие “теории” (созерцания), занявшее важное место в античных гносеологических учениях, также восходит к орфической мистике. Религиозное основание имеет позднеантичная концепция теургии. Количество примеров легко умножить. Разумеется, становясь предметом философской рефлексии, эти понятия постепенно утрачивали свой сакральный смысл и приобретали рафинированное, строго определенное значение» (Донских, Кочергин, с. 132).

Ловушка

Аристотель предложил создать самостоятельную науку, которая будет давать ответы на любые вопросы, а поскольку, как он сам отмечал, отраслей знания слишком много, то, по крайней мере, оценивать любые вопросы и ответы на них как истинные или ложные. В итоге создавалась иллюзия, что если ты освоишь логику как науку, то ты легче разберешься и с жизненными вопросами. Изучи логику — и ты уже почти у цели своей жизни. Однако изучить нечто как науку — значит доказать другим, что ты освоил это на соответствующем каком-то требовании уровне. Наука всегда предполагает некий экзамен в конце своего изучения. Психологически это вытекает из того, что она изначально обещает хотя бы открыть истину людям. Из-за наличия двойной парадигмы у каждого ученого истина постоянно смешивается со смыслом жизни. Истина есть всего лишь «естина», действительность, то, что есть. Но зачем знать то, что есть, как не ради свершения своей жизни. И вот создается иллюзия, что найти истину значит найти смысл жизни.

В итоге логик, постоянно доказывая спорящим, что они ошибаются, а сам зная, что истинно, ощущает, что смысла жизни он при этом не раскрыл. Это ведет его к подозрению, что он просто недоучка, что он все еще не освоил логику на достаточном уровне. И если он не бросает в отчаянии эту науку, то он вынужден еще и еще углубляться в нее. В итоге приемы становятся самоцелью и изучаются не потому, что именно они тебе нужны, а потому, что без них наука не будет полноценной. Рождаются все новые и все более странные логические термины и формулы, пишутся трактаты о самых ненужных вещах. Прием оказывается важнее цели и держит в ловушке, привязывая внимание к словам и их построениям, в чем формальная логика оказывается прямой наследницей софистики. Таков во многом путь средневековой схоластики, да и алхимии, пожалуй, тоже.

Показателем искусственности этой дисциплины во все времена были сложность изучения и чрезвычайно быстрое ее забывание, на что жалуются еще создатели «Логики Пор-Рояля».

Платон

Что же касается Платона, то, как считают теоретики логической науки, он мало что добавил к находкам Сократа. Он, пожалуй, вывел искусство сократической беседы на уровень Диалектики, то есть философского метода, включающего в себя приемы обобщения и деления, необходимые для «образования истинного понятия, соответствующего идее предмета <...> Но и здесь есть только начатки логической теории. Платон говорит об этих приемах как бы случайно, по поводу того или другого случая: систематически он не анализирует приемов деления и обобщения. Притом логический и метафизический элемент у него еще не отделены друг от друга. Самая диалектика является то как познавательный прием, орган знания, то специально как учение об идеях, этих самобытных объективных сущностях» (Владиславлев, с. 3).

Иначе говоря, Платон занят еще совсем другими задачами по сравнению с Аристотелем. К тому же учение об эйдосах осталось явно непонятым

логиками, которые усиленно создавали, начиная с Аристотеля, описание собственного логико-схоластического мирка, в котором могло бы существовать сообщество ученых. При этом как-то незаметно, но очень явно забывалось, что логика рождается как способ описания мира, отличный от обычного языка. И не более. Еще одно описание, отвечающее некоторым условиям, в первую очередь, отстраненности исследователя от собственного материала. И это полезно, когда материал — поведенческие образцы обычая и нравов, и опасно, когда материал — сам человек.

Тем не менее, такова, по сути, задача, поставленная и решенная Аристотелем — создать искусственный язык описания мира и человека, своего рода математику человеческого мышления. Осознано это было значительно позже.

Язык науки

Если подходить к Аристотелю с точки зрения явной парадигмы, то он заложил основы того, что сейчас зовется наукой. Если же приглядеться к скрытой парадигме, так и прорывающейся сквозь текст всех его сочинений, то он не был занят ничем другим, кроме доказательства всеми своими сочинениями, что «Платон ему друг, но истина дороже Платона». На мой взгляд, именно цель — доказать, что Платон почти во всем ошибался, а он, Аристотель, превзошел его, и заставила Аристотеля разработать подробнее одну из софистических дисциплин — **искусство спора**, доведя его до совершенства и придав ему вид науки о науке — орудия опровержения утверждений противника — «Органон» или формальную логику, давшую начало еще и *современной научной критике*.

Как бы там ни было, но эта чисто личностная цель, тем не менее, послужила движущей силой и позволила создать действительно сильнейшее орудие исследования истинности высказываний. При этом приемы, разработанные Аристотелем, настолько очевидны, что любое высказывание, не выдерживающее проверки хотя бы одним из них, со всей очевидностью признается ложным. Оно может быть ложным и после прохождения такой проверки, но его *неистинность* в этом случае уже настолько тонка, что требует особого исследования, чем и занимается наука. Все же, не прошедшее сразу, отбрасывается из рассмотрения не только как ложное, но и как ненаучное. Следовательно, наука начинает работать с материалом только пропустив его через формальную логику Аристотеля. Поэтому науку можно было бы назвать **Металогика**.

Первооснова науки

Я вовсе не ради одной только шутки связываю понятия «логика» и «наука» так тесно. Современная наука, разбитая на множество конкретных прикладных дисциплин, забыла об этой связи, а Аристотель и многие другие логики прямо говорили о том, что, создавая логику, творят науку в самой ее первооснове.

Их основной задачей, смогли они это осознать или нет, было уйти от многообразия жизненных явлений, выделить в бушующем потоке частно-

стей всеобщую основу, глядя в которую можно было бы выводить законы и закономерности этой непредсказуемой жизни. *«Если наших мозгов не хватает, чтобы охватить все многообразие мира, надо постараться свести его ровно к такому количеству основ или первоэлементов, которое человеческий ум в состоянии схватывать одновременно»*. Вот так бы я выразил основную задачу науки, начиная с Аристотеля.

Наиболее яркими образцами подобного являются математика и письменность. Создать особый язык науки, который позволил бы описывать любые явления этого мира — это все равно, как для человека магического мышления познать первоимена и тем самым покорить мир себе. Для нас это может означать, что, кроме схоластики, в этот длительный период, как считается, падения и застоя культуры, нам придется исследовать средневековую алхимию, которая как раз и была крайним выражением поиска этого первоязыка природы, и этнографическую магию, дожившую до двадцатого века.

Однако уже Аристотель, не будь он так занят борьбой с Платоном, мог бы сказать слова, которые произнес в конце XVIII века один из французских просветителей Ж. Кондорсэ:

«Может быть, было бы полезно в настоящее время создать письменность, которая, служа единственно для научных целей, выражая только сочетания простых и понятных всем идей, употреблялась бы только для строго логических рассуждений, для точных, обдуманных операций ума, была бы понятна людям всех стран и переводилась бы на все местные наречия, не изменяясь, как последние, при переходе в общее пользование.

Тогда, в силу особой революции, этот самый вид письменности <...> стал бы в руках философии полезным инструментом быстрого распространения просвещения, совершенствования метода наук» (Кондорсэ, с. 9–10).

Кондорсэ — один из ярчайших представителей Просвещения. В психологическом смысле, было бы интересно провести сопоставительное исследование утопично-просветительской теории XVIII века и прекрасно разработанной Стругацкими утопической теории космического «прогрессорства», переживающего в их романах зарождение, развитие, расцвет и крах. Как и Просвещение.

Говорить о логике Аристотеля в рамках средневековой схоластики надо подробнее. Сейчас же достаточно отметить, что каждый раз, когда в ней хоть что-то оживало, это происходило через обращение к тому, что изначально задача логики — дать описание человеческому мышлению.

Соответственно, совершенно неслучайным оказывается и название уже упоминавшегося учебника картезианской Логике Пор-Рояля: «Логика или искусство думать».

Глава 2. Психология Аристотеля

Аристотель увидел науку состоящей из трех больших частей: умозрительной (теоретической, то есть созерцательной), рассудительной (практической) и творческой (продуктивной). К умозрительной части относились философия, математика и физика. К рассудительной — этика и политика. К творческой — ремесла и искусства.

Психологию Аристотель считает частью физики.

Я уже говорил о том, что наука Аристотеля — это всегда попытка дать иное видение платонизму. Платон же, вслед за Сократом, начинает с прикладной общественной психологии, попросту говоря, с искусства жить. Кажалось бы, если платонизм начинается с психологии, аристотелевская психология должна бы также быть первой в списке наук. Однако на деле все оказалось гораздо сложнее. О том, как вырастает и складывается в целое Аристотелевское видение его науки, прекрасно сказал хороший современный русский философ В. Шаповалов. Ему, на мой взгляд, удалось рассмотреть собственное движение мысли Аристотеля. Большинство же других философов исследовали «науку» Аристотеля или сквозь свою парадигму, или попадаясь на внешнее. То, что увидел Шаповалов, не так легко рассмотреть в собственных текстах Аристотеля.

Назвав три части аристотелевской науки и указав последними творческие, он говорит:

«Как видим, третья группа это не совсем науки в современном понимании: это знания о том, как нечто можно “сделать”, произвести.

Для Аристотеля они являются базовыми, отправляясь от которых следует идти к знанию более теоретическому и общему. Обратим внимание и на то, что под практическими науками Стагирит понимает этику и политику, т. е. то, что связано с общением людей. Основа этики и политики — рассудительность, а практические науки — это науки о поступках и о выборе правильной линии поведения среди людей. Именно такое понимание практики сохранится на длительные времена, и например, И. Кант напишет в XVIII в. “Критику практического разума”, в которой будет рассматривать не что иное, как вопросы нравственности. Для Аристотеля практические науки — учение об одном из видов мудрости: умении общаться с людьми, но “всякое государство представляет своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага... Больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим”. Таким образом, политика попадает в класс практических наук, изучая наиболее важную сферу общения. Однако человек не довольствуется, конечно, ни знанием того, как нечто можно произвести, ни

того, как происходит общение и как следует общаться, — человека интересуют и вопросы устройства мира, души, причины именно такого, а не иного их устройства. Причем эти вопросы можно поставить и вне их связи с практически-нравственно-политическими и ремесленно-продуктивными потребностями. Тогда возникают науки теоретические, или “умозрительные”, среди которых физика (одной из частей которой Аристотель считает психологию), математика и, наконец, наиболее “умозрительная” из всех наук — философия» (Шаповалов, с. 110–111).

Все это отчетливо показывает, что «психология» Аристотеля — совсем иная наука по сравнению с психологией Сократа и Платона. Более того, именно здесь заложен корень различия КИ-психологической парадигмы и парадигмы естественнонаучной психологии. Иными словами, если придерживаться того образа психологии, который создал Аристотель в своих «психологических» сочинениях, то эти два направления психологии надо считать совсем разными и полностью самостоятельными науками. Можно так сказать, что КИ-психология, по терминологии Аристотеля, относится к наукам практическим, своего рода искусствам. Психология же аристотелевская, как часть физики, есть теоретическая дисциплина.

Однако уже сам Аристотель эту свою «теорию» понимал отнюдь не как чистое созерцание. Скажем, его сочинения о душе историки психологии довольно определенно называют «биопсихологией», при этом подчеркивая, что «исходную модель для изучения психических актов Аристотель почерпнул в области общебиологических связей организма со средой (а не идеального и этического, как Платон)» (Ярошевский, 1985, с. 53). Очевидно, к «теории», то есть умозрению, он относит те дисциплины, для которых видит возможность проследить умозрительные основания, как для математики или физики. Для таких же, как нравственность и, соответственно, прикладная психология (психология нравов), ему таких оснований рассмотреть не удалось.

Рассмотреть умозрительные основания, то есть эйдосы, прикладной психологии или практической этики — значит сделать из них науку. Иными словами — найти способ дать им полноценное описание в языке, предложенном Аристотелем. Именно это и пыталась сделать КИ-психология на протяжении всего своего существования, как я постараюсь показать это в следующем разделе.

Как бы там ни было, но Аристотелем заложены основы понимания всех тех явлений, которые называются сейчас психикой и считаются предметом Психологии. Иначе говоря, Аристотелем заложен весь язык явной парадигмы научной психологии.

А что такое психология? Наука о душе?

О душе

Тогда что такое душа? «Современный словарь по психологии» определяет душу как «гипотетически эксплицируемый некоторыми исследователями орган, находящийся, согласно

их концепциям, рядом с сердцем индивида». Словарь «Психология» говорит о ней так: «Душа — понятие, отражающее исторически изменявшиеся воззрения на *психику* человека и животных; в религии, идеалистической философии и психологии душа — это нематериальное, независимое от тела животворящее и познающее начало. Возникновение понятия «душа» связано с анимистическими представлениями первобытного человека, примитивно-материалистически истолковывавшего *сон, обморок, смерть и т. д.* <...> Уже в период античности было известно, что органом души является головной мозг (Алкмеон), сама же душа представлялась одним из видов вещества: душа как огонь (Гераклит, Демокрит), воздух (Анаксимен), смешение четырех элементов (Эмпедокл) и другие. Впервые положение о неотделимости души от тела выдвинул Аристотель, согласно которому душа у человека выступает в трех модификациях: растительной, животной и разумной. Это учение было преобразовано в идеалистическое (Фома Аквинский) в эпоху средневековья. В новое время Декарт отождествил душу с сознанием как рефлексией субъекта. <...>

В научной литературе (философской, психологической и др.) термин «душа» не употребляется или используется очень редко — как синоним слова «психика».

Собственно наука о душе начинается с Аристотеля. «Психологические трактаты относятся к числу важнейших произведений Аристотеля. Изучение их показывает, что Аристотель — основатель науки психологии ничуть не в меньшей мере, чем <...> основатель науки логики» (Асмус, Трактат «О душе», с. 50). Правда, это мнение философа, но, как мне кажется, советские психологи и не очень-то интересовались этим вопросом.

Основное психологическое сочинение Аристотеля — это «Трактат «О душе»». Мне кажется, он заслуживает более или менее подробного рассказа и даже пересказа. Начну по порядку, с 1-й главы. Начинается трактат словами:

Книга первая. Глава 1

«Признавая познание делом прекрасным и достойным, но ставя одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно знание о более возвышенном и удивительном, было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест» (Аристотель, т. 1, «О душе», 402a).

Это сразу же, как кажется, возвращает нас к сути сократовско-платоновского отношения к душе, как познающему в человеке. Однако Аристотель был бы не Аристотель, если бы шел не вразрез с Платоном. Поэтому продолжает он совсем по-своему:

«Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ» (Там же, 402a5).

Это первое определение души. Затем идет своего рода постановка задачи:

«Так вот мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления, из которых одни, надо полагать, составляют ее собственные состояния, другие же присущи — через посредство души — и живым существам» (402a 5—10).

На первый взгляд, постановка задачи словно вывернута наизнанку — сначала познать природу и сущность явления, а потом его проявления. При беспристрастном исследовании, казалось бы, сначала надо дать описание условий задачи, то есть собрать и упорядочить все доступные проявления, и уж только исходя из этого, приступать к рассуждениям о природе или сущности. Но Аристотель никогда не был беспристрастен. Очевидно, приступая к этому сочинению, он уже имел готовый ответ. И ответ этот явно связан с возможностью «поставить очередную запятую Платону». Во всяком случае, на протяжении всего трактата будет вестись и явный и слегка скрытый спор с Платоном. Очень даже возможно, что Аристотель и не приступал к теме «душа», пока не нашел, как сказать о ней лучше Платона. И теперь делает не исследование, а готовит это свое откровение. К собственному описанию явления с названием «душа» он приступит лишь во 2-й главе.

Первая же глава чрезвычайно запутана, непоследовательна и трудна для восприятия, потому что постоянно ощущается, что Аристотель к чему-то ведет, но не говорит об этом прямо. По поводу почти всей этой его «постановки задачи» постоянно хочется задать вопрос: а это ты откуда взял? В следующий миг, подумав, понимаешь, что сказанное Аристотелем может иметь место. Но с учетом этого «подумав», то есть добавив кое-что от себя. Пропуски, недоговорки ощущаются то ли утайками, то ли неким умыслом.

Возможно, что Лосев имел в виду именно подобные вещи, когда говорил, что Аристотель чрезвычайно сложен в понимании по сравнению с Платоном.

Почти все начало трактата, как мне кажется, посвящено совсем не той задаче, которая заявлена. Отсюда и сложность в изложении, и невозможность ее толково пересказать. Это оттого, что Аристотель в начале занят скрытым спором с Сократом. Попробую это показать.

Заявив в первой строчке: «Признавая познание делом прекрасным», чуть далее продолжает: «Можно было бы, пожалуй, предположить, что есть какой-то один путь познания всего того, сущность чего мы хотим познать, так же как есть один способ показать привходящие свойства вещи, так что следовало бы рассмотреть этот путь познания» (402a 10—15).

Затем он довольно долго путает читателя, показывая всё возможное разнообразие этих «путей», чтобы тот сам закричал: хватит, давай свой один путь! Я сдаюсь!

И приводит чуть ниже к: «В самом деле, когда мы благодаря нашей способности представления в состоянии [мысленно] воспроизвести привходящие свойства вещи, все или большинство, мы можем самым надлежащим образом говорить также о сущности. Ведь начало всякого доказательства — это [установление] сути вещи» (402b 20—25).

Тут заявлен **путь или метод**: *говорить о сущности можно, если создать предельно полное представление о вещи. Имеешь представление о предельно большом числе свойств вещи — знаешь ее суть.*

Довольно натянутое построение и вовсе не ощущающееся мною доказательным. Тем не менее, в нем явно узнается обоснование дедуктивного метода Аристотеля — идти в доказательствах от сути, то есть от целого образа. Причем, здесь же он говорит, противореча себе, о необходимости сначала познать свойства, что ближе индуктивному методу Сократа. Но это в познании. В доказательстве же надо идти от сути вещи. Что такое суть, на самом деле, так и не определено. Все это путанно и туманно, если не видеть следующего предложения, ради которого все и делалось:

«Таким образом, ясно, что можно было бы назвать диалектическими и пустыми все те определения, при помощи которых не только нельзя объяснить приводящие свойства, но даже нелегко составить предположения о них» (403a).

Та же путаница и невнятица, которую ум не схватывает, если бы не слово «диалектическими». Диалектическим Аристотель называет метод Сократа.

Комментирующий «Трактат» А. Сагадеев поясняет мысль Аристотеля при употреблении слова «диалектическими» так: «То есть основанными на вероятностных посылках — таких, которые кажутся всем, большинству или мудрым заслуживающими доверия» (Аристотель, т. 1, Прим., с. 499). И таким образом связывает этот речевой оборот Аристотеля с темой вероятностного и истинного знания. Однако я склонен скорее связывать его со стоящим следом словом «пустыми», к которому оно, по сути, приравнено. И тогда смысл всего начала «Трактата “О душе”», если попробовать передать слова Аристотеля по-своему, становится для меня примерно таким:

«Сократ и Платон считали главной частью души — способность к познанию. Но мне не нравится их метод исследования, который называется диалектическим. Он недоказателен, потому что основывается на том, что лишь узнается человеческим мышлением, как соответствующее истине. Но как это доказать? Обращение Сократа и Платона к доказательству через узнавание делает их школу временной, соответствующей лишь определенному историческому периоду, когда люди видели мир так. Но истина воспринимается людьми разных эпох по-разному. Как создать всеобщее учение об истинности? Только не тем путем, что предложен Сократом и Платоном».

Продолжая множить примеры того, как трудно избрать единый путь, Аристотель внезапно переходит к следующему выпадку против Платона. Платон, как и орфики, считал душу бессмертной, способной вернуться на родину — Поле истины — если душа проходит соответствующее очищение здесь на земле и возвращает свою память. Прямо против этого Аристотель заявляет:

«В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например, при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе

мышление. Если мышление есть некая деятельность представления или может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела. Если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела. А если нет ничего присущего лишь ей одной, то, значит, она не может существовать отдельно...» (Аристотель, т. 1, «О душе», 403а 5–10).

Затем он пытается доказать это странным примером из геометрии — касательная к медному шару неотделима от тела — и заключает словами:

«По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кро-
тость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело» (403а 15).

И доказывает это еще одним странным и бездоказательным примером:

«Иногда бывает так, что человека постигает большое и очевидное горе, а он не испытывает ни возбуждения, ни страха; иногда же маловажные и незначительные поводы вызывают волнение, а именно когда тело приходит в возбуждение и оказывается в таком состоянии, как при гневe. Это еще более очевидно в тех случаях, когда не происходит ничего такого, что должно было бы возбудить страх, и тем не менее приходят в состояние человека, испытывающего страх. Если дело обстоит так, то ясно, что состояния души имеют свою основу в материи. Поэтому их определения должны быть именно такого рода, например: гнев — это некоторое движение такого-то тела (или его части, или его способности), вызванное тем-то ради того-то. Вот почему изучение всей души или такого рода состояний ее есть дело рассуждающего о природе» (403а 20–25).

Именно это постоянно цитируемое место из Аристотеля заставляет «подлинно-материалистического ученого» возбуждаться и радоваться. А между тем, это место ничего не доказывает, кроме предвзятости и того и другого. Ведь сам Аристотель оговаривается: «Если это так». Но это «если» мгновенно забывается и им, и теми, кто использует его, для утверждения материалистических позиций. Так или не так, заявленное Аристотелем, еще надо исследовать. А вот зачем он это делает становится ясно уже из следующего предложения:

«Однако рассуждающий о природе и диалектик по-разному определили бы каждое из этих состояний души, например, что такое гнев» (403а 25).

Как я и говорил в начале, ничего иного, кроме спора с «диалектиками», то есть Сократом и Платоном, за этим новым словом Аристотеля нет.

Правда, это несколько не умаляет значимости самой постановки вопроса о том, как проявляется душа и где обнаруживаются ее признаки, отличные от телесных. Кроме того, говоря об отличии «ученого» от диалектика, он ставит еще один вопрос:

«А именно: диалектик определил бы гнев как стремление отомстить за оскорбление или что-нибудь в этом роде; рассуждающий же о природе — как кипение крови или жара около сердца. Последний приводит в объяснение материю, первый — форму и сущность, выраженную в определении (logos)» (402а 30–403b).

Это вопрос о путях психологии — через «фюзис» — в физику, то есть психофизиология. Или через «псюхе», то есть собственно психологический. Примеры, приведенные Аристотелем, опять крайне неудачны и смущают даже современных материалистов:

«Психологию он рассматривает как науку, опирающуюся не только на наблюдение фактов психической жизни, но и на знание соматических (телесных) процессов и явлений, происходящих в человеке. И если его психологические гипотезы, построенные на этих наблюдениях, для современного исследователя часто — представляются (и на деле оказываются) крайне наивными и порой грубыми, то причина этой наивности и грубости в характерной для науки времен Аристотеля бедности, недостаточности и недифференцированности эмпирического изучения природы, и в частности, эмпирического изучения природы человека» (Асмус, Трактат «О душе», с. 51).

Иными словами, извините, наука тогда еще была так слаба, что ничего не знала о природе человека...

Значит, все, что сказал «отец психологии», как считает сегодня его детище, было лишь мнением, впоследствии опровергнутым. От всей Аристотелевской психо-физиологии современной наукой взято лишь одно — жесточайшее убеждение, что ответы на психологические вопросы надо искать в теле и телесных процессах.

А зачем Аристотелю такое мнение? Не хочется повторяться, но когда продираешься сквозь Аристотелевские сочинения, то невольно хочется повторять и повторять: бедняга, он не виноват, что так туманно пишет — тогда еще толком ничего о человеке не знали! Но тут же приходит вопрос: а почему же тогда так ясно пишет Платон? Почему его хочется читать и читать? И более того, у него постоянно учишься и ощущаешь, что очень до многого не дорос, по сравнению с древнегреческой наукой!

Кто ясно мыслит, тот ясно излагает? Иными словами, когда грек времен Платона и Аристотеля говорит дело, мы его понимаем не хуже своего современника. А когда он темнит и напускает туману, я вправе предположить, что он что-то прячет, что-то умышляет, что-то стыдится говорить искренне.

А то, что в различии путей отразилась борьба Аристотеля с Платоном и Сократом, видно и из этого его противопоставления материи и формы:

«Последний приводит в объяснение материю, первый (*то есть диалектик — А. III.*) — форму и сущность, выраженную в определении». Аристотель сам говорил, что Сократ занимался определениями, значит, это слова про Сократа. Хотя это и так ясно.

Но вот далее, сам давая определение сущности, Аристотель, по сути, дает образ психологии в собственном смысле слова, как ее понимали Сократ или Платон.

«Ведь сущность вещи, выраженная в определении, есть ее форма, и если вещь имеется, то форма необходимо должна находиться в определенной материи» (Аристотель, т. 1, «О душе», 403b).

Греческий оригинал этого отрывка был мне недоступен, однако и без него ясно, что он переведен неверно. Точнее, переводчиком внесено искажение. Слово «форма» не могло существовать у Аристотеля, поскольку оно не греческое. А это очень важно, потому что оно имеет множество побочных смысловых оттенков для современного человека. Форма — это нечто этакое!... Формальное!

На самом же деле здесь просто еще один пример войны Аристотеля с Платоном и вместо формы стоит или «эйдос» или нечто к нему близкое. И если подставить его в текст вместо «формы», то сразу вспоминаются и Диалоги Платона, в которых Сократ постоянно требует определения понятий, пока не станет ясным сам эйдос вещи или явления. И долгий спор с ним Аристотеля, который постоянно делал вид, что не понимает, что хочет сказать Платон.

Что же в таком случае получается. Психология Аристотеля, правильнее будет называть ее психофизиологией, изучает телесные проявления души. Это один путь. Другой, намеченный Сократом и Платоном, изучает ту часть души, которая содержит эйдосы или образы. Аристотель четко разделяет эти два пути, в общем-то, не отрицая возможности говорить и о втором, но в рамках «первой философии» (403b 15). Для своей же психофизиологии он четко определяет иной путь:

«Но нужно вернуться к исходной точке нашего рассуждения. Мы сказали, что состояния души неотделимы от природной материи живых существ так, как неотделимы от тела отвага и страх, а не в том смысле, в каком неотделимы от тел линия и плоскость» (Там же).

Линия и плоскость, изучаемые математикой — это опять же эйдосы, образы неких понятий.

На этом первая глава завершается.

Глава 2 Во 2-й главе Аристотель излагает мнения о душе предшественников-философов. Исходит он при этом из следующего:

«Началом этого исследования будет изложение того, чт¹ больше всего считается свойственным душе по природе. Одушевленное более всего отличается от неодушевленного, по-видимому, двумя [признаками]: движением и ощущением. Поэтому от предшественников до нас дошли, пожалуй, два мнения о душе» (403b, 25).

Аристотель перечисляет далее всех, кто как-то связывал душу со способностью к движению: Демокрита, Левкиппа, Пифагорейцев, Анаксагора, опуская Платона, который явно и точно придерживался того мнения, что то, что движет другие тела, есть источник движения и жизни. И в человеке — это душа. Вспомнить хотя бы Федра.

Зато он внезапно приводит некий странный рассказ о соответствиях чисел различным человеческим проявлениям («ум есть единица, знание — двоица...»), который приписывает Платону, несмотря на то, что в собствен-

ных сочинениях Платона эти соответствия отсутствуют. То ли это очень тайная часть учения позднего Платона для посвященных в Академии. Но тогда Аристотель совершает предательство, выдавая ее вот так между делом, чем явно искажает. Или же Аристотель приписывает это учение Платону, чтобы опорочить учение об эйдосах, поскольку прямо говорит про Платона:

«Подобным образом Платон изображает в «Тимее» душу как состоящую из элементов, ибо подобное, говорит он, познается подобным, вещи же происходят из начал. Такое же определение дано и в сочинении о философии. (*Кто его написал — неясно. Предполагалось, что сам Аристотель — А. Ш.*): само-по-себе живое состоит из идеи единицы и первоначальной длины, ширины и глубины, остальное — подобным же образом. Кроме того, Платон говорит и иначе: ум есть единица, знание — двоица (так как оно [стремится] к единству в одном направлении), мнение есть число-плоскость, ощущение — число телесное. Ведь числами он называл самые эйдосы и начала, состоят же числа из элементов. Что касается вещей, то одни из них постигаются, мол, умом, другие — знанием, третьи — мнением, четвертые — ощущением, а эти числа и суть эйдосы вещей» (404b 15–25).

Невнятное и подозрительное рассуждение завершается выпадом против Ксенофонта:

«А так как душа представлялась способной и приводить в движение и познавать, то некоторые признали душу сочетанием обеих способностей, объявив ее само себя движущим числом» (404b 30).

Понятие «познания» появляется здесь из рассказа о том, что Демокрит «просто утверждал, что душа и ум — одно и то же» (404a 25).

Против этого Аристотель приводит, как кажется на первый взгляд, убийственный довод:

«Между тем очевидно, что во всяком случае то, что называют умом в смысле разумения, не присуще одинаково всем живым существам, даже всем людям» (404b 5).

Однако он убийственен только на первый взгляд, потому что это всего лишь обращение к общественному мнению: скажите, правда я умнее? Определение ума и разумения не даны, следовательно доказательство возможно только подсчетом голосов. Это уже не чистая наука. Если же попытаться дать определение понятию ума или разума, то очень вероятно, что оно вынуждено будет опереться, как делает современная психофизиология, на понятие раздражимости, которая свойственна простейшим из живых существ. Все остальное — лишь количественные различия, как и умность—глупость между людьми.

Очень важным для понимания хода рассуждений Аристотеля является вывод, который он делает после перечисления теорий предшественников:

«Таким образом, те, кто обращал свое внимание на способность одушевленного существа к движению, признавали, что душа есть нечто в высшей степени подвижное. Те же, кто обращал свое внимание на познание и

на чувственное восприятие [одушевленным существом] сущего, причисляли душу к началам, при этом одни из них считали, что этих начал много, другие считали, что начало одно — душа» (404b 5–10).

Платон же оказывается тем, кто признает за душой и движение и начала — эйдосы, которые, как утверждает Аристотель, считал бестелесными (404b 30).

«Итак, все философы, можно сказать, определяли душу тремя [признаками]: движением, ощущением, бестелесностью. Каждый из этих [признаков] возводится к началам. Поэтому даже те, кто определяет ее через познание, изображают душу как элемент или как состоящую из элементов, при этом они все высказываются почти одинаково, за исключением одного (*Анаксагора — А. III.*), в самом деле они утверждают, что подобное познается подобным. Поскольку же душа познает все, она, по их мнению, состоит из всех начал» (405b 10–15).

«Таковы дошедшие до нас взгляды на душу и основания этих взглядов». Этими словами вторая глава трактата завершается.

Глава 3 Посвящена разбору утверждения, что душе присуще движение. Вывод не совсем ясен. Бесспорно для Аристотеля, что душа движет тело, и движет, скорее, не двигаясь, не своим движением, «а некоторым решением и мыслью» (406b 25).

Очень много места уделено разбору Платоновского «Тимея», но разбору не очень внятного, поэтому я его опускаю.

Зато очень интересным и необходимым кажется мне вопрос, который, может быть, и не имеет ответа:

«Однако нелепым оказывается и в этом учении («Тимей» — *А. III.*), и в большинстве высказываний о душе вот что: эти философы связывают душу с телом и помещают ее в него, не объясняя при этом, в чем причина этой связи...» (407b, 15).

Главы 4, 5 В отношении же движения в следующей 4-й главе Аристотель заявит вполне определенно:

«Из изложенного очевидно, что душа не может двигаться» (408b 30).

Рассмотрев вначале мнение о том, что основным признаком или свойством души является ее подвижность, Аристотель переходит к предположению о ее телесности. В 5-й главе он отвергает такую возможность следующим доводом:

«Ведь если душа находится во всем ощущающем теле, то при предположении, что душа есть некое тело, необходимо, чтобы в одном и том же месте находились два тела» (409b).

Этот довод вполне удовлетворяет Аристотеля, но вряд ли может быть признан удовлетворительным при взгляде со стороны. Логика его чисто

формальная. Он как бы слегка дуркует и делает вид, что не замечает собственной игры. Не давая определений понятий, которые использует, он придает понятию «тело» как бы единое значение некоего физико-математического тела, которое обладает договорно-определенными свойствами, какими обладают числа. Поэтому он тут же и перескакивает на доказательство этого своего утверждения через теорию чисел:

«Для тех, кто говорит, что душа есть число, в одной точке окажется много точек...» (Там же).

Однако тело — не число. А теория о том, что душа — число выглядит как издевательство Аристотеля над какими-то дураками, которые к тому же не могут ни оправдаться, ни объясниться. За них свидетельствует их же обвинитель и, соответственно, крутит как хочет. Поэтому понятие числа я пока рассматривать не буду, скажу только, что сам Аристотель понятия тела природного и тела условно-математического, когда ему надо, различает прекрасно. И вообще, весь отрывок очень похож на то, как крутили головы собеседникам софисты:

— Это твой пес? — Мой. — А у него есть сын? — Есть. — Значит, он отец? — Да. — Значит ты сын пса! — Почему?! — Но ведь он отец и он твой!

Соответственно и у Аристотеля.

— У тебя есть тело? — Есть. — Но раз ты называешь его телом, значит, оно тело физическое? — Конечно, физическое. — Но когда мы решаем задачу про шары, эти шары — тела? — Тела. — Эти тела не могут одновременно находиться в одном месте? — Нет, не могут. — Следовательно, ты не можешь есть и дышать! — Почему? — Потому что пища и воздух — это тоже физические тела!

Наполняя сосуд, полный дробы, водой, мы видим, что если математические условности и работают, то не так просто, и чем дальше в жизнь, тем все сложнее. Это предполагает, что определения исследуемых вещей и явлений должны все усложняться, чтобы им соответствовать. Что такое наше тело с точки зрения способности принимать в себя иные тела? Что такое душа, если она «телесна» или материальна? Вопрос Аристотеля вполне правомерен, но решение неверно, поскольку излишне поспешно. Может быть, душа и телесна, а может быть, и бестелесна, возможно, ее вообще нет, а есть некие процессы живой материи. Выбрать из этих предположений одно можно только достаточно полно описав явление.

Аристотель же заявляет, совершенно успокоившись после сказанного:

«Остается рассмотреть, на каком основании говорится, что душа состоит из элементов» (409b 20).

Под элементами тут понимаются некие первоосновы, из которых по мнению натурфилософов, состоит мир. Это Огонь, Вода, Воздух, Земля. Аристотель говорит про них:

«Но с этим мнением неизбежно связано много несообразного. Те, кто придерживаются его, считают, что подобное познается подобным, словно предполагая, что души — это сами вещи» (409b 25).

Здесь опять те же игры. Аристотель говорит за обвиняемых, опошляя, вольно используя их мысли. Разбирать это бессмысленно, потому что взгляды предшественников Аристотеля дошли до нас слишком рвано и темно.

Тем не менее, в силе остается сам вопрос Аристотеля:

«Но чем душа познает или воспринимает...» (409b 30). «...в самом деле, каждый элемент познает себе подобное, но ничто не познает кости или человека, если они не будут так же находиться в душе. А что это невозможно, об этом не стоит толковать. В самом деле, разве заключает в себе недоумение вопрос, находится ли в душе камень или человек? И точно так же благое и неблагое? То же рассуждение относится и ко всему остальному» (410a 5–10).

Спрашивая, заключает ли в себе такой вопрос недоумение, Аристотель имеет в виду, что недоумению тут места нет, ответ очевиден, конечно, душа человека не может содержать в себе и самого человека. Это настолько очевидно, что выглядит неоспоримым, и Аристотель не удерживается и тут же наносит очередной укол по Платонизму — ведь это один из узнаваемых вопросов Сократа — о том, что душа знает благое и неблагое.

Но именно этот мостик, который перекидывает Аристотель к Платону, и дает возможность опровергнуть его доводы с точки зрения оспариваемого учения. Конечно человек или камень не содержатся в душе. Но Платон или Сократ этого и не утверждали. Они говорят, что в душе содержатся понятие или эйдос человека, камня, а также благого и неблагого.

Тут Аристотель перестарался и охамел, почувствовав силу, и посчитав, что расправившись с натурфилософами, также легко расправится и с Платоном. Поставив вопрос о мнении натурфилософов, что душа состоит из элементов (стихий), он должен был оставаться в рамках этого вопроса. Переход к понятиям «благого» и «неблагого» — это выход за рамки натурфилософии и должен был рассматриваться отдельно. Но будучи сделан, он неожиданно связывает «элементы» — первоосновы или единицы, из которых состоит душа, с понятиями или эйдосами.

Конечно, это отнюдь не окончательный ответ на вопрос, что такое душа. Но это еще одна линия рассуждений, которую надо рассмотреть если мы считаем, что основная составляющая души — способность к познанию. В таком случае ее элементами, составными частями являются эйдосы — образы. А это в свою очередь ставит вопрос о способности их создавать, хранить и использовать, что, пожалуй, составит самую суть современной психологии.

«Можно было бы также поставить вопрос: чт́ же объединяет эти элементы? Ведь элементы подобны материи, а самое главное есть то, чт́ их скрепляет, каково бы оно ни было» (410b 10).

Этот вопрос Аристотеля, по сути, есть вопрос о том, чем является душа, с точки зрения составляющей ее материи. Эта материя безусловно является некой средой, которую можно назвать тонкоматериальной. настолько «тонко», что это дает возможность говорить о ней как о некоем первоэлементе,

стихии, которая тоньше сред, составляющих воспринимаемые вещи, предметы или явления.

То, что эта материя есть среда следует из слов Аристотеля: «Элементы подобны материи, а самое главное есть то, что их скрепляет». Элементы, если перейти в психологию Платона — это **эйдосы**. «То, что их скрепляет» — это то, что заполняет пространство между ними; то, в чем они находятся. Это среда.

Сегодня я бы назвал эту среду сознанием. Образы хранятся в сознании. Но сознание чаще всего понимают как некое проявление работы ума, путая, на мой взгляд, с осознанием. Подробнее об этом надо говорить отдельно. Важнее отметить, что подобный взгляд на сознание коренится в следующих далее словах Аристотеля:

«Однако невозможно, чтобы существовало нечто превосходящее душу и властвующее над ней; еще менее возможно, чтобы существовало нечто превосходящее ум. Ведь разумно считать, что ум есть самое изначальное и по природе главенствующее, а эти философы утверждают, будто элементы суть первоначала всего сущего» (410b 10–15).

Ум не может быть подчинен среде — это убеждение Аристотеля. Для нас же это ставит вопрос: а что такое ум? Особенно с точки зрения связи среды — сознания и хранящихся в ней образов — эйдосов.

Следующий вопрос, который еще раз, поподробнее, ставит Аристотель, это вопрос о том, что можно отсечь в обычном понимании явления с названием душа, поскольку явно душе не принадлежит:

«А так как душе свойственно познавать, ощущать, думать, а также желать и хотеть, и вообще ей свойственны стремления, пространственное же движение возникает у живых существ под действием души, и от нее зависят также рост, зрелость и упадок, то спрашивается: следует ли приписывать каждое такое состояние всей душе и мыслим ли мы, ощущаем, движемся, действуем или претерпеваем все остальное всей душой или одно — одной ее частью, другое — другой?» (411a 25–411b).

Этот вопрос так или иначе еще не раз должен будет возникать на пути исследования души, когда по отношению чего-нибудь приписываемого душе будет становится ясно, что это такое и к чему оно относится.

Заканчивает 5-ю главу 1-й книги Аристотель очередной разборкой с Платоном:

«Некоторые говорят, что душа имеет части, и одной частью она мыслит, другой желает. Но что же тогда скрепляет душу, если она по природе имеет части? Во всяком случае, не тело» (411b 5).

Это относится к мнению Платона, что у души три части: разумная (в голове), страстная (в груди) и вожделеющая (под диафрагмой).

Сам он, скорее, склонен разделить понятие души на другие части: живую(или животную), чувствующую и думающую.

«По-видимому, начало [жизни] в растениях также есть некая душа: ведь оно единственное, что обще животным и растениям. И начало это отделимо от начала ощущения, но без него ничто не может иметь ощущения» (411b 25–30).

На этом Аристотель заканчивает первую книгу о Душе.

Книга вторая. Глава 1 Вторая книга начинается вопросом: «что такое душа и каково ее самое общее определение».

Затем идет сложнейшее и для меня почти недоступное рассуждение о том, что такое сущность и энтелехия. Понять его без Аристотелевской «Метафизики», мне кажется, просто невозможно даже с теми пояснениями, которые делает редактор текста в примечаниях. Все это рассуждение я опущу и приведу один из выводов попроще:

«Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма (logos), а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например, топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени» (412b 10–15).

Первое, что рвется у меня, когда я читаю — бредит паренек! Затем я думаю: погоди, это так мудрено, что я ничего не понял. А раз я не понял, как я могу сказать, что он не прав? И я прикусываю язычок и начинаю запоминать все это наизусть. Или пропускаю, делая вид, что это верно. Вот так, насколько я знаю, читает Аристотеля большинство обычных людей. Необычные люди его понимают даже в таких рассуждениях.

Тем не менее, прежде чем все пропустить, попытаюсь задать несколько вопросов к приведенному выводу. Аристотель говорит, что если от топора отделить его сущность или душу, то он останется топором лишь по имени. Это означает, что мы находимся в мире людей. Имена вещей существуют только здесь.

Случается ли подобное в нашей жизни? Пожалуй, да. С древними вещами и явлениями. Мы знаем имена многих вещей, которых больше нет, или которые есть, но мы не знаем, как ими пользоваться. Например, какими-нибудь иностранными музыкальными инструментами. Это значит, что вещь есть, висит на стене или в шкафу, но бытие ее не такое, для какого она создавалась. Душа ушла из вещи — это вполне приемлемое выражение. Стало быть ушла сущность, поскольку Аристотель приравнивает душу к сущности. И в каком-то смысле ушла и жизнь. Эту жизнь может вернуть инструменту (Аристотель и называет его орган или органон, что значит, орудие, инструмент) человек, который умеет им пользоваться.

Но на бытовом языке это звучит как: вдохнуть в инструмент жизнь или вдохнуть в него свой дух, чтобы он ожил. И получается, что возвращая орудю жизнь, мы не просто возвращаем ему «сущность как форму (logos)», а

мы просто приносим с собой свое знание (logos) об этом орудии. И орудие оживает.

Но это значит, что на нас двоих имеется только одна душа — моя! Человеческая. А для вещи у меня имеется Логос, то есть знание или образ вещи и ее использования, и он заменяет вещам душу и то, что Аристотель называет их сущностью. Пока все, что я понял, это то, что сущностью вещи является мое представление о ней. Аристотель же как мне кажется, говорит о бытии вещи или тела вообще, независимо от человека. Прав ли я ?

Во всяком случае, для меня являются подтверждением слова Аристотеля:

«Душа же есть суть бытия и форма (logos) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (412b 15).

Дальнейшее рассуждение Аристотеля показывает, что он понимает душу как предназначение вещи, то, для чего она создана человеком, богом или природой:

«Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же, как глаз из камня или нарисованный глаз» (412b 20).

Глаз и без утраты зрения — глаз только по имени. Аристотель, опять говоря вроде бы о всеобщем, держит читателя внутри человеческих понятий. Если нет человека, то кто знает, что глаз — это глаз, а утеря зрения лишает его сущности. Зрение есть сущность глаза только для человека, знающего о зрении. Для зверя сущность глаза — как видящего, так и слепого — это его съедобность.

Все эти попытки Аристотеля обосновать некую «объективную» науку пока кажутся мне натянутыми. И нужно это все ему только для того, чтобы заявить в конце первой главы 2-й книги:

«Итак, душа неотделима от тела» (413a).

И все это не на основе опытов или наблюдений, а на основе игры плохо определенными и туманными понятиями, можно сказать, софизмами. Самое обидное при этом для Аристотеля и его последователей — если душа все-таки от тела отделима и действительно живет после смерти и воплощается в другие тела. Ведь доказать невозможность этого пока не удалось. Вот тогда вся научная жизнь насмарку!

Глава 2 Вторая глава Второй книги, пожалуй, самая простая и ясная из всего трактата. По сути, в ней Аристотель дает описание исходных условий, которое так или иначе должен будет сделать любой задумавшийся над тем, что такое душа. С некоторыми сокращениями приведу ход его мысли:

«Итак, отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни.

Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста» (413a 20–25).

«Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться...» (413a 25–30).

«Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам, но животное впервые появляется благодаря ощущению...» (413b).

«Из чувств всем животным присуще прежде всего осязание. Подобно тому как способность к питанию возможна отдельно от осязания и всякого [другого] чувства, так и осязание возможно отдельно от других чувств (растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения, а все животные, как известно, обладают чувством осязания)» (413b 5).

«Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением.

А есть ли каждая из этих способностей душа или часть души и если часть души, то так ли, что каждая часть отделима лишь мысленно (Logo) или также пространственно, — на одни из этих вопросов нетрудно ответить, другие же вызывают затруднения» (413b 10–15).

«Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (413b 25).

Вдруг! Вдруг, доказав, что душа от тела неотделима, Аристотель заявляет, что есть и такая душа, которая от тела отделима. Впрочем, это очень для него характерно. Заявив в начале главы одно, он вполне может в конце ее утверждать и обратное. Очень трудно уловимый человек. Впрочем, это значения не имеет.

Важнее то, что последней фразой Аристотель сам заложил рубеж между физиологией и психологией. Даже если ум и не есть вид души, а душа вовсе от тела неотделима, психофизиология кончается здесь, а далее начинается психология Сократа и Платона.

Все тоже описание явления, простое и ясное, повторяется и продолжается в следующей главе. Из него я бы хотел привести следующую мысль Аристотеля:

«...ограничимся утверждением, что животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некото-

рым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным — также способность размышления, т. е. ум, например, людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют» (414b, 15).

А далее намечается своего рода программа научных исследований:

«...надлежит относительно каждого существа исследовать, какая у него душа, например: какова душа у растения, человека, животного. Далее нужно рассмотреть, почему имеется такая последовательность. В самом деле, без растительной способности не может быть способности ощущения. Между тем у растений растительная способность существует отдельно от способности ощущения. (Это уже спорно сегодня — А. Ш.).<...> Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуждения и размышления. А именно: тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности» (414b 25–415a 5).

Когда Аристотель перестает воевать с Платоном, его рассуждения становятся ясными и понятными. Вызывают восхищение.

Главы 4 и 5

Далее в четвертой главе Аристотель переходит к рассмотрению психофизиологии — «пище и воспроизведению», то есть растительной душе. Но от этого быстро переходит к рассуждению о причине, цели и сущности одушевленных тел. Все это в науке называется телеологией Аристотеля. Это я опускаю.

Следующую главу он посвящает ощущению. Тут он задает потрясающе неожиданный и интересный вопрос, который я не понимаю:

«Здесь, однако, возникает вопрос, почему чувства не воспринимают самих себя и почему их [органы] не вызывают ощущения без чего-то внешнего...» (417a).

Правду сказать, я и его ответа на этот вопрос не понимаю. А может, он и не дал на него ответа. Хотя, мне кажется, намек на ответ содержится в заключительном предложении главы:

«Способность ощущения, как было сказано, в возможности такова, каково уже ощущаемое в действительности: пока она испытывает воздействие, она не подобна ощущаемому, испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно» (418a).

Чтобы разобраться, попробую задать этот вопрос своими словами: Почему чувства не воспринимают самих себя? Почему зрение не видит зрения, слух не слышит слух и тому подобное? Более того, почему зрение не видит слух, слух не слышит осязания?

Ясно, что способности восприятия так подогнаны друг к другу, что просто не должны перекрывать одна другую. Это неэкономично, а значит проигрышно в борьбе за выживание.

Но есть люди, которые «видят звуки» или «слышат цвета». Что это? Способ говорить или некоторое перекрытие в восприятии одного чувства другим? Вопрос для исследования. Но исследование это — лишь сбор материала, а не сами явления. Главным же все равно останется вопрос, почему чувство не воспринимает само себя.

И он явно связан с природой того, что воспринимает. Это очень дзенский, очень юродско-скомороший вопрос, как например, такая скоморошина: треснуть ладонью по голове и спросить: Отчего треснуло, от ладони или от плечи?

Это коан, а понимание его — это озарение и раскрытие очень глубокого видения.

Единственный образ, который приходит мне, как подсказка, — это Сократовское описание души, как восковой таблички, в которой воспринятое отпечатывается.

Если чувства — это впечатывание в среду, то может ли воск, воспринимая впечатление одновременно воспринимать себя воспринимающим. А если нет, то почему?

Затем Аристотель на протяжении нескольких глав разбирает восприятие. Все это я опускаю, потому что сегодня это неинтересно. Это как раз то, чего стыдятся даже ярые сторонники Аристотеля.

Глава 12 С точки зрения же развития идеи второй, т. е. естественнонаучной психологии или спора с платонизмом, интерес представляет начало 12-й главы.

«Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (424а 15).

По-моему, это явное признание Аристотелем того, что в определении сущности восприятия дальше Платона ему пойти не удалось и он остался внутри тех же образов, что создал платонизм.

«Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается один предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т. е. воспринимается как форма (logos). То, в чем заключена такая способность, — это изначальный орган чувства» (424а 20–25).

И опять Аристотель заканчивает свое рассуждение очень интересным вопросом, который подводит к сути восприятия:

«Можно было бы спросить: испытывает ли что-то от запаха неспособное обонять или от цвета неспособное видеть, и точно так же в отношении других чувств. Если обоняемое есть запах, то запах вызывает обоняние, если он что-то вызывает...» (424b 5).

Это рассуждение заканчивается мыслью о том, что ощущать — это значит испытывать воздействие среды. Следовательно, вопрос о возможности испытывать ощущения той частью восприятия, которая на данную среду не рассчитана, — это вопрос о пограничье между органами восприятия и способностями им присущими. И следовательно, вопрос о полноте восприятия мира, которую обеспечивают нам наши органы чувств.

Я бы поставил его примерно так: Мы пришли в мир. И мы способны воспринимать. Зачем? Чтобы воспринять мир? Или чтобы выжить?

Второе выглядит предпочтительнее на первый взгляд. Но если это так, то наша способность воспринимать мир должна быть ограничена задачей выживания — зачем воспринимать больше, чем достаточно?

Тогда это означает, что мы обладаем способностью восприятия лишь опасной части мира, а безопасная — «райская» или «божественная» его часть — остается за порогом нашего восприятия.

Но это не все вопросы, которые рождаются. Встает еще и вопрос о взаимодействии разных органов чувств. Они воспринимают окружающий мир. Это ясно. Но как? Дополняя друг друга или накладываясь один на другой? Поясню.

Слух, зрение, обоняние воспринимают одну и ту же среду, показывая ее разные проявления. Или же одно из чувств воспринимает, условно говоря, начало, низ этой среды, другой — ее конец или верх, а остальные, дополняя друг друга — срединные части.

Если имеет место первый случай — дополнение, то мы воспринимаем лишь часть доступной восприятию среды, но зато в нескольких проявлениях сразу.

Если второй — наложение, то мы воспринимаем всю среду, но каждый участок лишь одним чувством.

И это не праздный вопрос, потому что определение этой «среды» есть подход к ответу на вопрос об устройстве нашего мира.

Если же мы рождены, чтобы воспринимать, то наше восприятие должно быть абсолютным. Данные науки показывают, что мы не видим и не слышим какие-то раздражители, лежащие за порогами доступного нашим органам чувств. Но есть ли это свидетельство неполноты нашей способности восприятия? Ведь органы чувств как раз и могут быть предназначены для восприятия своей части мира, точнее, приспособлены для ее восприятия естественным отбором. Но что может сама воспринимающая среда, которая использует эти органы чувств? Та, которая получает через них отпечатки. Кто изучал ее и может хоть что-то сказать о ее способностях? Настоящая

наука болезненно избегает исследовать сверхвозможности человека, боясь запачкаться о шарлатанство и мистификации. Чистота мундира важнее истины...

Третья книга. Глава 1

Аристотель прямо маниакально озабочен тем, чтобы лишить человека надежды. Третью книгу он начинает с утверждения, «что нет никаких иных [внешних] чувств, кроме пяти» (424b 22). Имея в виду зрение, слух, обоняние, вкус, осязание.

Для меня это звучит, примерно, как заявление: тут Платон утверждал, что мы можем видеть Небесный мир, так вот не надейтесь!

Улыбка напрочь не свойственна Аристотелю, в отличие от Сократа, как и душевная забота, человеческое тепло, в отличие от Платона. Он очень мрачный мужик. В жизни и так не просто, а тут еще и Аристотель вместе с наукой!

Хорошо еще хоть доказательство, которое он приводит, так нудно и туманно, что ничего не доказывает, кроме того, что сам Аристотель никакими дополнительными способностями не обладал. Да и как это можно доказать, если половина человечества так или иначе владеет дополнительными способностями восприятия. А вторая половина хоть раз в жизни их тоже испытывала. Однако наука вслед за Аристотелем утверждает, что нет никаких пятен на солнце, и мы готовы одобрять! Да и зачем на солнце пятна, когда без них можно обойтись? Иначе говоря, мы считаем, что органов восприятия только пять не потому, что их действительно пять, а потому что так удобнее жить — ни с кем спорить не надо. Покой дороже Царства небесного!

Тут же, в начале третьей книги Аристотель говорит о восприятии «общих свойств», таких как движения, например. Рассуждения его невнятные, но смысл его, очевидно, сводится к тому, что подобные «свойства» мы воспринимаем с помощью осмысления множественных восприятий разных чувств.

Заканчиваются же все рассуждения о восприятии отчетливой постановкой вопроса о воспринимающей среде, находящейся за органами чувств:

«Итак, каждое чувство обращено на воспринимаемый предмет, находясь в своем органе как таковом, и распознает различия в воспринимаемом им предмете <...> А так как мы отличаем и белое от сладкого и каждое ощущаемое свойство от каждого другого, то спрашивается: посредством чего мы воспринимаем, что они различны? По необходимости, конечно, посредством чувства: ведь все это есть воспринимаемое чувствами. Не ясно ли, что плоть не есть последнее чувствилище: ведь иначе было бы необходимо, чтобы различающее различало, непосредственно соприкасаясь с ней. Действительно, невозможно различать посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но то и другое должно быть ясным чему-то единому. <...> Что-то единое должно определить, что

это разное, а именно что сладкое отличается от белого. Следовательно, одно и то же определяет это различие. И как оно определяет это, так оно и мыслит и ощущает» (426b 10–25).

Возможно, ответ как раз в этом последнем предложении. То, что ощущает — оно же мыслит и определяет различия.

Главы 3–7 Во всяком случае следующую главу Аристотель начинает так:

«Так как душа отличается, главным образом, двумя признаками: во-первых, пространственным движением, во-вторых, мышлением, способностью различения и ощущением, то может показаться, будто и мышление и разумение суть своего рода ощущения. Ведь посредством того и другого душа различает и познает существующее» (427a 15–20).

И далее переходит к теме **Мышления**. При этом разделяет мышление, разумение и воображение. Затем переходит к суждениям:

«Имеются также различия в самом составлении суждений: познание, мнение, разумение и противоположное им» (427b, 25).

Первое определение мышления дается так: «...мышление есть нечто отличное от ощущения и оно кажется, с одной стороны, деятельностью представления, с другой стороны, составлением суждений...» (427b, 25).

Затем он переходит к воображению:

«Итак, если воображение есть то, благодаря чему у нас возникает, как говорится, образ, притом образ не в переносном смысле, то оно есть одна из тех способностей или свойств, благодаря которым мы различаем, находим истину или заблуждаемся. А таковы ощущение, мнение, познание, ум» (428a).

Итак, к подобным способностям относятся: ощущение, мнение, познание, ум и воображение.

Определив воображение как «движение, возникающее от ощущения в действии» (429a), Аристотель переходит «к той части души, которою душа познает и разумеет» (429a 10).

Изучая ее, «необходимо рассмотреть каково ее отличительное свойство, и как именно происходит мышление» (429a 10).

Очевидно, что мы можем выделить из сказанного следующее определение мышления: «Мышление — это познание и разумение», как бы неуклюже оно не выглядело.

Мышление, говорит далее Аристотель, «должно быть способным воспринимать формы» (429a 15). Здесь опять явно неудачный перевод. Что в действительности имеет в виду под этими «формами» сам Аристотель, неясно, но это скорее эйдосы, чем логос. Подтверждением этого является даю-

щееся далее рассуждение об уме, где встречается один из редких случаев согласия Аристотеля с Платоном:

«...ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. <...> Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» (429a, 20–25).

С точки зрения культурно-исторической психологии я уточнил бы это небольшим добавлением. Вместо слова «душа», я употребил бы оборот: «что обычно считают душой», «что понимают под душой в культуре». Ведь мы не в состоянии в данном случае говорить о душе, поскольку она пока еще недоступна нашему прямому восприятию. Все, что мы воспринимаем, — даже не ее проявления, а то, что считается ее проявлениями, свойствами и качествами.

Соответственно, и Аристотель работал весь трактат не с исследованием души, а с исследованием своих и культурных представлений о душе. Также и Платон иногда говорит о Душе, как о чем-то самостоятельном и имеющем самостоятельное существование. Это рассказы типа содержащегося в «Федре» повествования о Небесном мире и анамнезисе, то есть припоминании Душой своей прошлой жизни. Но эта Душа для нас лишь мифологема, потому что мы сами ничего подобного описанному не переживали или не вспомнили.

Когда же Платон говорит об эйдосах, то он говорит о проявлениях чего-то, что обычно называют душой. Душа ли это? Вопрос, который пока можно только задавать, но как рассчитывать на ответ?

Тем не менее, исследованием Аристотеля намечен путь к той Душе, которая может жить после смерти тела. Для того, чтобы к ней приблизиться, самостоятельно или вместе с Аристотелем, нам все равно придется последовательно отсечь все то, что называется душой, но исчезает вместе с телом.

Последней частью понятия «души» может тогда явиться та, которая называется умом и содержит в себе образы. Это не значит, что в отношении всех рассмотренных ранее, хоть что-то доказано определенно. Доказать, к примеру, что ощущения есть свойства тела, нельзя, потому что тело, потерявшее сознание, теряет и чувствительность. Но зато можно доказать, что возрастание усложненности душевных способностей идет от простейших, вроде раздражимости, к уму.

Но ум оказывается очень сложным явлением, и Аристотель опять вынужден прибегать к Сократовскому образу восковой дощечки:

«...может ли ум мыслить сам себя? Действительно, в таком случае либо ум присущ всем другим предметам, если он сам мыслит не по-другому, ведь мыслимое по виду едино, либо в нем будет находиться нечто такое, что

делает его, как и все прочее, предметом мысли. Или претерпевание ума имеет тот общий смысл, о котором уже было сказано, а именно что в возможности ум некоторым образом есть то, чт^о он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой еще в действительности ничего не написано; таков же и ум. И он мыслим так же, как все другое мыслимое» (429b 25–430a).

Тема эта чрезвычайно интересна и пройти мимо нее невозможно. Поэтому я обозначаю ее сейчас так полно.

В отношении ума, очевидно, в пику анамнесизу Платона, Аристотель заявляет, что наш ум двойственен. Есть как бы его первооснова — своего рода некая способность и есть отдельные виды знаний, которые эта первооснова приняла. Эти знания преходящи. Первооснова же ума как бы остается отдельно от них. «Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума не может мыслить» (430a 20–25).

Большая часть рассуждений Аристотеля об уме очень туманна и так замузна, что постоянно ощущаешь себя ничего не понимающим дураком. Но даже если в ней и действительно «что-то есть», все-таки надо признать, что высказано оно так, что понимание затруднено. Это значит, что мысль Аристотеля не развивается последовательно от образа к образу, а скачет или опять же преследует какую-то скрытую цель. Поэтому для себя я посчитал возможным выбирать из всей кучи только то, что легко и естественно понималось мною, исходя из уже прочитанного.

Поэтому следующей мыслью, которую я смог понять, было:

«Размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения» (431a 15). Затем опять идет туман, который заканчивается словами: «...подобно тому как воздух определенным образом воздействует на зрачок, а сам зрачок — на другое (то же можно сказать и об органе слуха), [точно так же представления воздействуют на размышляющую душу]» (431a 15). Спасибо переводчику, доработавшему Аристотеля.

Затем стоит выделить следующие мысли: «Мыслящее мыслит формы в образах (phantasmata), и в какой мере ему в образах проясняется, к чему следует стремиться и чего следует избегать, в такой же мере оно проходит в движение и в отсутствие ощущения при наличии этих образов» (431b).

Мне опять же не все понятно, особенно про отсутствие ощущения, но я бы хотел отметить, как определенную черту Аристотелевской теории мышления, то, что **мышление происходит в образах**.

Затем он выдвигает положение, которое лишь несколько десятилетий назад было осмысленно современной психологией в трудах Берштейна и Анохина. Это так называемое «потребное будущее»:

«Иногда с помощью находящихся в душе образов или мыслей ум, словно видя глазами, рассуждает и принимает решения о будущем, исходя из настоящего» (431b 5).

Не менее интересной кажется мне и следующая мысль о причинах деятельности:

«И когда мыслящее скажет себе, что там есть нечто доставляющее удовольствие или неудовольствие, оно и здесь начинает избегать или стремиться и вообще становится деятельным.

А не относящиеся ни к какой деятельности истинное и ложное — одного рода с благом и злом. Разница лишь в том, что истинное и ложное берутся безотносительно, благо и зло — по отношению к чему-нибудь» (431b, 5–10).

Так называемый принцип удовольствия для меня есть лишь намек на способность сознания стекать с плотностей знания об окружающем мире. Прочитанный так, он дает возможность понять уподобление истинного и ложного — благу и злу.

Истина и ложь — это определения знания, его качества. Благо же и зло — это обозначения определенных ощущений, точнее, конечно, представлений об определенных ощущениях. То есть того, о чем говорит Аристотель, когда сопоставляет представления и ощущения. Представление о благе и зле — это знание тех ощущений, которые испытываешь, когда столкнешься с носителями блага (добра) или зла.

Соответственно, стекание сознания с плотности знания — это избегание столкновения с жестким, острым, холодным, горячим и тому подобным разрушительным для жизни. Но избегание это может происходить на основе ощущений — это когда ты уже налетел лбом на угол стула или почувствовал рукой, что впереди огонь, или же на основе представлений. Это когда ты глядишь на стул или на огонь, выстраиваешь образ будущей встречи с ним в воображении и избираешь путь, в обход опасности.

Получается, что глядишь-то ты на вещь, но видишь образ опасности, то есть свое знание. И знание это, если попытаться выразить все многообразие опасностей, есть знание о плотности мира.

Почему плотности? Потому что в подавляющем большинстве случаев дети знакомятся с болью, то есть с тем, что живому в мире надо избегать, ударяясь о твердые предметы. Все остальные разрушительные вещи и явления постепенно входят в наше сознание дополнительно к этому. Следовательно, простейшие взаимодействия живого с миром — это взаимодействия с плотностями. Соответственно, и образы знания о том, что надо избегать, закладываются как образы взаимодействия с плотностями.

Следовательно, когда ты глядишь на вещь и создаешь образ будущего действия с нею, видишь ты в своем сознании, как стечь с плотности знания, а не с плотности вещи.

Плотность знания и плотность вещи различаются так же, как представления и ощущения. Они одно и то же, но в разных мирах — в мире вещей и мире сознания.

Соответственно, в мире вещей, плотность — это ощущения, которые мы воспринимаем как добрые (благие) или злые, если они разрушительны. Благо (добро) — это то, что способствует жизни. Зло — что ее разрушает.

В мире же сознания, то есть образов, вопрос о разрушении образов не стоит. Но зато стоит вопрос о соответствии образов действительности. Если образ соответствует, он истинен, то ты в состоянии избежать столкновений с плотностью знания в представлении и, значит, в состоянии избежать разрушительного столкновения с разрушительным злом в ощущении, то есть в мире вещей, — и это благо! Вот как на мой взгляд соотносятся образы блага и истины у Аристотеля. По крайней мере, я вижу такое психологическое объяснение этому соотношению.

Завершает это свое рассуждение и 7-ю главу Аристотель словами :

«Вообще ум в действии есть то, чтј он мыслит» (431b, 15).

Мне эта мысль кажется самостоятельной и достаточной для того, чтобы ее выделить. Она же на мой взгляд продолжается в следующей главе:

Глава 8 «Теперь, подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, чтј познается, а ощущение — то, чтј ощущается. Но в каком смысле — это надо выяснить» (431b, 20).

Другими словами — душа — это **Образ мира**, состоящий из образов всего, что воспринято или создано умом на основе воспринятого. Вот в таком смысле это соответствует моему узнаванию.

И Аристотель почти так и объясняет эти свои слова:

«Итак, знание и ощущение разделяются по предметам: знание и ощущение в возможности относятся к предметам в возможности, знание и ощущение в действительности — к предметам в действительности. Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе содержатся не камень, а форма его. <...>

Так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: [сюда относится] и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения только без материи» (431b 25–432a 10).

Временами Аристотель может говорить и так, что невольно понимаешь, почему он стал великим философом.

Глава 10 В 10-й главе третьей книги Аристотель говорит о душе животных, точнее, о двух ее способностях — к различению и к движению.

В отношении движения он приводит очень интересное рассуждение о том, что побуждает к движению и действию.

«Даже когда ум предписывает, а размышления подсказывают чего-то избегать или добиваться, не побуждаются этим к действию, а поступают согласно желанию, как, например, невоздержанный человек. И вообще мы видим, что сведущий во врачебном искусстве не обязательно лечит, что показывает, что не знание, а другая сила вызывает действие, согласно знанию. Но и стремление не есть решающее в этом движении. Ведь владеющие собой люди, хотя и имеют стремление и желание, не делают того, к чему у них есть стремление, а сообразуются со своим умом» (433a–5).

Глава 11 На этом он заканчивает главу, а следующую начинает со слов:

«Двигут, видимо, по крайней мере, две способности — стремление и ум» (433a 10).

«Таким образом, и то и другое — ум и стремление — побуждает к пространственному движению, а именно ум, размышляющий о цели, т.е. направленный на деятельность» (433a 10–15).

Тут Аристотель подходит к своей теории целеустроения, которую философия называет телеологией. Суть ее, как кажется, можно выразить одной фразой: «движет предмет стремления» (433a 20), «он есть либо [действительное] благо, либо благо кажущееся» (433a 25–30).

Но Аристотель есть Аристотель, как только он в чем-то не уверен, он теряет ясность и начинает давать взаимоисключающие определения. Заявив несколько раз, что «движущее одно» — не ум и не стремление, а «предмет стремления», он вдруг также определенно заявляет:

«Итак, очевидно, что движет та способность души, которая называется стремлением» (433a 30).

А затем у него проскальзывает намек на решение, в котором он, по моему, запутывается или запутывает меня:

«А так как бывают противоположные друг другу стремления, а это случается, когда разум противостоит желаниям, происходит же это у тех, кто обладает чувством времени (ведь ум велит воздерживаться ввиду будущего, желания же побуждают к осуществлению тотчас же, ибо удовольствие, получаемое сразу же, кажется и безусловным удовольствием, и безусловным

благодаря тому, что не принимают во внимание будущее), то по виду движущее едино — это способность стремления как таковая (первое же из всего движущего — предмет стремления: ведь он-то и движет, будучи неподвижным, в силу того, что его мыслят или воображают), по числу же движущих много» (433b 5–10).

Я даже не хочу разбирать этот кусок, хотя ощущаю, что Аристотель что-то видит. Для меня важно замеченное им противопоставление желаний и разума (ума), взвешивающего цену их исполнения в сравнении с ценой возможных потерь. И все это — путем построения образов возможного будущего.

Ясно, что возможные потери — это потери в возможности удовлетворить другие желания, которые были отсрочены. И взвешивание — это взвешивание желаний — чего тебе больше хочется.

С точки зрения прикладной психологии это прямо подводит к понятию сдержанности (сдержанных желаний), а оно — основа всего человеческого поведения, воспитания, правил, законов и культуры.

Следующее затем рассуждение о движении у низших животных, Аристотель неожиданно для меня заканчивает словами:

«Что же касается познавательной способности, то она не приводится в движение, а пребывает в покое» (434a 15).

Само по себе оно кажется мне интересным.

Выводы Заканчивает Аристотель свой трактат «О душе» двумя главами, в которых повторяет сказанное ранее о растительной и животной частях души.

Разумную или мыслящую часть он опускает, из чего можно сделать вывод, что своим достижением он считает именно физио-психологию.

Остальное же, созданное Сократом и Платоном, как-то существенно опровергнуть или улучшить ему не удалось, поэтому он его просто исключает из выводов собственного сочинения.

И это очень важно, потому что очень четко разделяет и для нас предметы двух психологий.

Глава 3. После Аристотеля

Из всего созданного Аристотелем больше всего повезло логике. Его «Физика» и «Метафизика» были утеряны и забыты еще в раннем средневековье и снова вернулись в Европу только к XIII веку через арабов, которые получили их от византийцев.

Логические же сочинения, хоть и не в полном объеме, жили в Европе все средневековье. Случилось это благодаря неоплатонику Порфирию (233–304), Марициану Капелле (V век) и Боэцию (470–570). В основном все-таки Боэцию.

Аниций Манлий Северин Боэций оставил немалое число логических трудов, включая комментарии к сочинениям Порфирия, Аристотеля и Цицерона. Также перевел основные логические труды Аристотеля.

Однако, как считают исследователи, в своих трудах Боэций не сказал ни одного собственного слова. Он просто идет вслед за текстом, разъясняет его и добавляет свои примеры.

Тем не менее, именно это и вменялось ему в заслугу. В средние века, особенно в начале схоластического периода, когда уровень образованности в Европе был низок, а творческие люди отвернулись от науки и предпочитали уходить в глубокий внутренний поиск через иночество, упрощенные и не слишком далекие комментарии Боэция поддерживали интерес к логике до той поры, пока иночество не исчерпало себя, и живая мысль не начала возвращаться в науку.

Это происходит с развитием схоластики примерно с XI века. Логика Аристотеля (в первую очередь, разработанное им понятие категории) неожиданно послужила основанием многовекового спора о родах и видах. Вопрос, по сути, был одновременно наиважнейшим и почти пустым, точнее, схоластическим в худшем смысле этого слова. Но родившийся из него спор номиналистов и реалистов показывает, что мысль начала оживать в мире науки о мышлении.

Суть же его сводилась, если взглянуть на вызвавшее ее понятие «всеобщих сущностей» или «универсалий», к спору Аристотеля с Платоном об эйдосах. Отказывая эйдосам в существовании, Аристотель и разрабатывает учение о категориях, которые — вот такую шутку он сам с собой сыграл — без понятия «эйдоса» оказались настолько идеальными, что схоластика уперлась в сложности с пониманием догмата Святой Троицы. Все зависело от того, универсалии — это некие сущности или же это только слова...

Из имен этого периода, пожалуй, стоит упомянуть **Ансельма Кентерберийского** (1033–1109). Ансельм приписывал всеобщим основаниям «субстанциональное существование и полагал их существующими независимо от

индивидуальных вещей. Это был крайний реализм. *Universalia* превращались в такие же самобытные и независимые от индивидуальных вещей существования, как идеи Платона. Это был Платоновский реализм» (Владиславлев, Прил., с. 70).

Мнение о том, что универсалии должны пониматься как Платоновские идеи, первообразы вещей, поддерживал Бернар Шартрский. Об этом пишет и Иоанн Салиберийский, сделавший общую сводку всех логических взглядов, существовавших в схоластике в середине XII века.

На этом первый период схоластики можно закончить.

Следующий период связан с именем **Фома Аквинского** (1225–1274).

«Логические труды Фомы Аквинского представляют тот момент в истории средневековой логики, когда она, впервые сделавшись обладательницей всего Органона Аристотеля и многочисленных комментариев к нему арабских философов, Авиценны и Аверроэса, на первое время только пассивно усваивала себе новооткрытый материал без всяких еще попыток к дальнейшему его развитию и дальнейшей переработке. Время Фомы Аквината было эпохой полного процветания схоластики. Аристотель, к которому сначала церковь относилась подозрительно, был вполне уже приведен в гармонию с католическими догматами. Если его мнения и не имели веса относительно догматов веры, то

относительно предметов философии и всех так называемых светских наук он был авторитетом, пред которым все преклонялись» (Там же, с. 81).

Как считает Владиславлев, даже такой сильный ум, как Фома Аквинат, по примеру своего учителя Альберта Великого только повторял то, что сказал Аристотель.

Не ему было суждено заложить логические основы научной парадигмы позднего средневековья, а византийцу **Михаилу Пселлу**, чья логика в латинском переводе распространилась в Западной Европе в конце XIII века. Она была чрезвычайно формалистическим трактатом, основанном на Органоне Аристотеля, и имела огромное влияние на западную схоластику до XVI столетия.

Последний период развития схоластической логики связан с именами **Дунса Скота** (ум. 1308) и **Уильяма Оккама** (ок.1285–1349).

Возрождение

В конце XV — начале XVI веков приходит время возрождения классических философских систем: Платона, Аристотеля, Эпикура, стоиков и скептиков. Однако изучение логических трудов, как и всего остального, идет большей частью как чисто

филологическое. Это значит, что говорить о развитии науки логики в это время не приходится.

Однако в середине XVI века появляется первая школа логики, которая критиковала Аристотеля. Ее создателем был **Петр Рамус** (1515–1572).

Суть его замечаний сводилась к тому, что: «...указываемые Аристотелем части диалектики <...> — не соответствуют естественным частям логической деятельности ума, т. е. что Аристотелевское деление искусственно, не основано на изучении естественного хода нашего мышления» (Там же, с. 120).

Однако, как считается, он сам еще был, по сути, схоластом и дальше повторения подобных замечаний пойти не смог. Рамус — это еще не новое в логике, это лишь потребность в новом.

Первой серьезной переработке логика Аристотеля подверглась в школе Декарта. Я уже говорил об этом сочинении Арно и Николя. Созданное ими логическое направление считается формальным, и представителями его, пожалуй, можно считать Лейбница, Вольфа, Канта, Гербарта, Вундта и Гуссерля.

Однако с самого начала XVII столетия существует направление логики, изначально противопоставляющее себя дедуктивной логике Аристотеля. Это индуктивная логика **Фрэнсиса Бэкона** (1561–1626).

Задача, которую ставил перед собой Бэкон, была удивительно близка той, что ставил Декарт: пересмотреть с помощью открытого им метода все здание науки.

Можно сказать, что картезианская и бэконская, то есть «континентальная» и «островная», парадигмы науки оказались противоборствующими на протяжении, по крайней мере, семнадцатого и восемнадцатого веков. После Бэкона это был спор ньютоновцев с картезианцами, который Вольтер из Англии перенес во Францию, после чего спор продолжался уже под знаменем Философии истории и Просветительства.

История этого спора могла бы быть чрезвычайно показательна для истории научной парадигмы. Однако это не входит в число задач моего исследования. Поэтому лишь кратко укажу, что после Бэкона над созданием индуктивной логики, как считают, потрудились четыре мыслителя: **Ньютон, Гершель, Уевель и Милль**. После них остались школы и ученики, такие как «шотландский логик профессор Абердинского университета» (Кондаков, с. 304) **Вильям Минто** (1845–1893), чьим определением индуктивной логики я и воспользуюсь. Оно хорошо тем, что очень ясно показывает, что индуктивная логика Бэкона отличается от дедуктивной логики Аристотеля не потому, что опирается на индуктивный вывод, то есть наведение Сократа, и не потому, что не использует дедукцию, как это может показаться. Обе логики применяют все приемы умозаключений, они отличаются не ими, а материалом, к которому относятся:

«Логика Аристотеля была, главным образом, средством для предотвращения и изобличения словесного крюкотворства. Она, без сомнения, произошла из игры в слова, так как такая игра составляла сущность диалектики утверждения и отрицания — это было главной причиной ее привлекательности для остроумного и любящего споры народа. Но она явилась на свет не услужливой помощницей пустых словопрений: она была средством для их распознавания и искоренения.

В средние века развитие логики сохранило и даже еще усилило силлогистический характер первоначальных руководств. Диалектика вопросов и ответов исчезла в средние века и как развлечение, и как метод исследования; но ошибки против последовательности мышления остались главными ошибками, от которых надо было охранять мыслящих людей. Каждый должен был в своих утверждениях соотносываться с догматами Церкви. Ясное понимание точного смысла утверждения, взятого в отдельности или вместе с другими предложениями, оставалось, таким образом, важной практической необходимостью. В индуктивном силлогизме пока не было надобности, и средневековые руководства по логике касались его лишь в самой незначительной степени; дедуктивный же силлогизм и все, что имеет отношение к определению терминов, занимали преобладающее место.

Только тогда, когда наблюдение природы и исследование ее законов сделались главными предметами научных занятий, стали чувствоваться недостатки силлогистической логики. Теперь приходилось оберегать от других заблуждений, от которых прежняя логика не давала никакой охраны. Надо было предостерегать от всех ошибок, в которые легко впасть при исследовании причин и следствий. «Согласуй свои мысли друг с другом» — требовалось в век Аристотеля. «Согласуй свои мысли с авторитетом» — таков был лозунг средних веков. «Согласуй их с фактами» — вот что стало насущной потребностью новой эпохи. И вот в ответ на последний запрос и было создано то, что обыкновенно, хотя и не особенно удачно, называют «индуктивной логикой» (Минто, с. 16–17).

В завершение рассказа о логическом наследии Аристотеля могу сказать, что формальное направление логики с середины прошлого века сливается с прикладными математическими дисциплинами и в нашем веке приводит к логико-математической возможности создания овеществленного мышления — компьютера.

Логика же индуктивная, очевидно, все более тяготеет к психологизму и становится одной из основ КИ-психологии.

В отношении же всего остального наследия Аристотеля можно сказать следующее. В ходе научно-технической революции XVII века Аристотель был низвергнут, поскольку воспринимался теперь как символ схоластики. Однако, как пишет Ричард Тарнас, «если Аристотель был низложен, так сказать, формально, но дух его продолжал витать в самой атмосфере науки» (Тарнас, с. 246).

Глава 4. Декарт

Разговор о Декарте Коул начинает с размышления о путях науки, то есть о парадигмах: «По крайней мере с XVII в. дихотомия между неисторическими универсальными теориями мышления и исторически локальными, учитывающими зависимость от местных условий, тесно связана с другой дихотомией, оппозицией между «естественными» и культурно-историческими науками. Взгляды Платона послужили основой для естественнонаучных теорий мышления, а культурно-исторические теории восходят к Геродоту. Исая Берлин сравнил предположения естественнонаучного и культурно-исторического подхода к человеческой природе в трех аспектах. В соответствии с постулатами естественных наук: (1) на всякий реальный вопрос существует единственный правильный ответ; если это не так, то либо допущена ошибка в постановке вопроса, либо есть ошибка в логике движения к ответу; (2) способ получения ответов на сущностные вопросы рационален и универсально применим; (3) решения сущностных проблем универсально истинны — повсеместно для всех и во все времена.

В культурно-исторических науках ответы на конкретные вопросы зависят от конкретных допущений и точек зрения, сложившихся в данной культуре, а способ получения ответа и само содержание проблемы или ответа не универсальны, зависят от конкретных условий. Часто считают, что культурно-историческое познание требует эмпатического понимания, которое, хотя и присуще всем людям, не является продуктом универсально применимых рациональных способов решения проблем. Существенным для различения двух путей познания является и увлеченность истории уникальными событиями, отдельными случаями, что резко отличается от направленности естественных наук на анализ повторяющихся явлений» (Коул, с. 33–34).

Поскольку в этом исследовании Берлина не сказано, ради чего осуществляется исследование в обоих направлениях, какие цели эти направления ставят перед собой, то и неясно, работают ли описанные методы. А следовательно, никакого вывода из приведенного отрывка сделать еще нельзя. Это всего лишь краткое описание обоих направлений. Для меня, например, представляется принципиальным наличие такого выражения: «часто считают, что культурно-историческое познание требует эмпатического понимания».

Что это значит? По-русски мы могли бы перевести «эмпатическое понимание» как вчувствование. Тема чувств — это огромное поле культурно-исторических исследований, если мы взглянем на них не со стороны психофизиологической, а со стороны мысленческой. С этой стороны чувства исторически, культурно и этнически определены.

Как поправил меня один из моих цензоров, а я показывал рукопись не только научным редакторам этой книги: «За слова “чувства этнически определены” могут и высечь. Я бы сказал: “выражение чувств этнически определено”». С одной стороны, совершенно верное добавление. Конечно, для выражения чувств у каждого народа создаются свои узнаваемые способы, отличные от способов других народов. Но когда мы говорим о вчувствовании, мы говорим не о выражении, а о понимании чувств. Способность понимать, что чувствует другой, — просто необходима в прикладной КИ-психологической работе. Когда начинаешь заниматься чувствами как прикладник, довольно скоро выясняется, что для того, чтобы выражать чувства по-разному, чаще всего надо и чувствовать по-разному.

Замечание моего цензора вовсе не случайно. Оно отражает общий уровень знаний о таком явлении, как чувства, в официальной психологии. Даже прикладники считают, что чувства или непознаваемы или изначально определены, как и способность восприятия, каким-то естественным физиологическим порогом, который пока научному познанию не поддается. Чувства частенько путаются с чувствительностью, особенно когда используется обобщающий термин «эмоции». Иначе говоря, люди по-разному чувствуют голод не потому, что они принадлежат к разным культурам или этносам, а потому, что у них разные тела, разная физиология. И только. Эти чувства, как кажется психофизиологам, этнически не различаются. Уже это сомнительно. Если бы не было разных культур, которые предписывают людям на уровне подсознания даже как ощущать, может быть, это и было бы так. Но физиология вполне подвластна сознанию. Приведу пример. «Непроизвольная рвота», как кажется, вполне физиологический процесс. Однако все, наверное, замечали, что одни, как русские прошлого века, при виде убитого теряют сознание, другие, как, к примеру, современные русские женщины, начинают голосить, а вот американцы, даже крутые полицейские, срочно бегут блевать. Все это выражение чувств, но выражение на уровне физиологическом, то есть не столько способ выражения, сколько способ хранения.

Прикладные психологи и психотерапевты стараются подходить к содержанию и выражению чувств, как к чему-то очень единому. Сошлюсь на пример видного прикладника, создателя гештальттерапии Фредерика Перлза, проводившего множество экспериментов по восстановлению чувствительности и осознанию «эмоций». Для него тоже чувства, эмоции и чувствительность смешивались:

«Мы полагаем, что в действительности эта область представляет собой единый континуум» (Перлз, с. 108).

«Отсутствие чувствительности там, где она предполагается, является, как это ни парадоксально, захватывающе сильным чувством, — настолько

сильным, что оно скоро исключается из области сознаваемого. Вот почему в этих экспериментах трудно находить «пробелы» и восстанавливать чувствительность» (Перлз, с. 109).

Перлз разработал и провел немало экспериментальных работ, позволяющих прочесть то чувство, которое испытывает или хочет передать вам другой.

«Вы могли заметить, как по-разному вы чувствуете себя с разными людьми. Один наводит скуку, другой раздражает; один вызывает подъем, другой — подавленность. Вы, конечно, предпочитаете тех, с кем легко, или с кем вы чувствуете себя счастливым, или значительным. В этих ваших реакциях, скорее всего, присутствует немалая доля «проекции» (то есть вы вкладываете собственную установку в других, а затем считаете, что другие заставляют вас чувствовать то-то и то-то). Но часто справедливо и другое: когда вы можете почувствовать вполне определенную реакцию на другого человека, может быть, что этот человек, сознавая или не сознавая это, намеревается вызвать в вас эту реакцию. Меланхолик может хотеть вызвать в вас подавленность, льстец — чувство собственного величия, задира — раздражение, любитель ворчать — недовольство. И наоборот, живой человек хочет вас заинтересовать, счастливый хочет, чтобы вы поделились с ним его счастьем. Развивая чувствительное сознание своих реакций, можно стать хорошим «ценителем людей».

Преодолев тенденцию проецировать нежелательные чувства и отношения на других людей, то есть научившись видеть другого человека, а не собственные проекции на него, можно начать замечать, когда кто-то хочет заморочить вас потоком слов и фактов, загипнотизировать монотонностью голоса, усыпить и подкупить лестью, ввести в депрессию хныканием и нытьем. Вы можете развить эту полезную интуицию, сначала замечая, как вы реагируете на окружающих людей, а потом наблюдая, подтверждается ли ваша реакция другими чертами поведения этих людей. При этом вы начнете разделять проецирование собственных несознаваемых тенденций и действительную интуицию относительно других» (Перлз, с. 114–115).

И то же самое, добавлю я, можно развить в отношении представителей любой культуры и любого этноса. Если это, конечно, нужно.

Как бы там ни было, возвращаясь к Коулу, в этой приведенной им фразе о том, что культурно-историческое познание требует эмпатического понимания, видна неопределенность в отношении предмета познания.

Культурно-историческое познание чего? Пока этот вопрос не задан, фраза принимается как естественная и сама собой разумеющаяся. Но стоит только поставить вопрос о предмете, как вся она обретает совсем иной смысл: *дальнейший путь культурно-исторической психологии лежит через изучение такой сложной части мышления, какой являются чувства*. А поскольку сегодня, как я уже говорил, психология все еще очень часто смешивает чувства и с так называемыми эмоциями, и с ощущениями, следовательно, еще

необходимо будет произвести разделение предметов и дать полноценное определение понятия «чувства» как явления мысленческого.

Тем не менее, поскольку отзвуки диалога между естественнонаучным и культурно-историческим направлениями «ясно слышны в сегодняшних дискуссиях о том, как психологи могли бы наиболее плодотворно думать о культуре и мышлении», я приведу рассуждение самого М. Коула.

«Хорошим отправным пунктом для обсуждения этой темы, — пишет он, — может быть опубликованная в середине XVII в. работа Декарта “Рассуждение о методе”, тем более, что связи между современной психологией и идеями Декарта хорошо известны. Он утверждал, что истинная наука базируется на аксиоматических предположениях, из которых путем дедуктивных рассуждений могут быть получены неопровержимые выводы. Количественная оценка измеримых свойств материи в движении позволяет осмыслить мир и его составляющие на языке математических законов. Эксперимент является существенным дополнением к численным расчетам и строгой дедукции. <...>

Декарт полагал, что <...> метод естественных наук может быть применим далеко за пределами области физики. Особенно важным для психологии является его утверждение о том, что вся органическая жизнь, включая функционирование человеческого тела, относится к области естественных наук, исключая изучение человеческого ума и души (*l'ame*). Следовательно, лишь та сторона человеческой природы, которая является общей для человека и животных (у которых нет души) могла быть предметом естественных наук; уникально человеческие характеристики вынесены за скобки.

Декарт явно исключал из сферы “истинной” науки те явления, которые связаны с конкретными историческими обстоятельствами. Он вообще видел мало пользы в гуманитарных исследованиях, особенно исторических, поскольку они не могли представить точных определений, поддающихся расчетам данных, аксиом или ясных правил доказательств — то есть всего того, что необходимо для выведения общих законов. <...>

Однако было бы ошибкой приписывать разрыв между естественными и гуманитарными науками исключительно слабости последних в те времена, когда начался расцвет естественных наук. Вопрос об исторических законах неразделимо связан с вопросом о человеческой природе, особенно с той ее стороной, которую Декарт исключал из сферы научного исследования — человеческим мышлением. История, ко крайней мере отчасти, является продуктом человеческого ума; у других животных нет истории в том смысле, в каком она есть у человека. <...>

За два столетия, прошедшие после Декарта, ученые, работавшие в традиции европейского просвещения, приняв его характеристику природы науки, отвергли его мнение о том, что изучение природы ума выпадает из области науки, утверждая, напротив, что научная методология может быть применима к исследованию как исторических, так мыслительных феноменов» (Коул, с. 34–36).

Вот такую характеристику дает Коул Декарту. Однако ограничиться ею было бы несправедливо, если мы ставим Декарта следующей за Платоном и Аристотелем вехой на пути развития парадигмы, а расстояние до предыдущей чуть не две тысячи лет. Да и с точки зрения понимания судеб европейской науки и всего современного мирозерцания значение Декарта слишком велико, чтобы не уделить ему достаточно внимания.

Декарт Рене Декарт (1596–1650). Всю свою жизнь он следовал девизу, который записал в своем дневнике на латыни: «Выступаю в маске». Мераб Мамардашвили говорил об этом в своих «Картезианских размышлениях»: «Да Декарт и жил так. Среди его записей, в другом месте, мы можем прочесть, что хорошо прожил тот, кто хорошо скрывался» (Мамардашвили, с. 8–9).

Биографы Декарта рассказывают, что он был достаточно состоятельным человеком, чтобы не думать о добывании средств к существованию и целиком посвятить себя науке и философии. Чего у него не хватало, так это свободы. Родившись в самом конце шестнадцатого века, он еще застал всю идущие процессы инквизиции над инакомыслием. Кстати, именно его философия во многом способствовала созданию общественного мнения, которое воспрепятствовало этим процессам.

В 8 лет Декарт был отдан в школу. Мне кажется, что именно школа сделала из него то, что мы знаем под именем Декарта. Это была иезуитская коллегия в городе Ла-Флеш. Заслугой иезуитов, как считается, «было то, что они сделали среднее образование бесплатным и общедоступным. <...> Иезуиты не делали также изыятий для “детей лакеев и кухарок”; будущий “комедиант” Мольер сидел у них за одной партой с принцем крови Конти и пользовался одинаковым с ним вниманием со стороны учителей. <...> Тем не менее программа школы была неудовлетворительна. В основу преподавания были положены классические языки, латинский и греческий <...>. Целью преподавания ставилось научить учеников свободно говорить и писать на латыни — тогда международном научном языке. (*Кстати, и переход науки на национальные языки — заслуга Декарта, который одним из первых стал публиковать свои работы и на французском — А. Ш.*). <...> Арифметика в низших классах, по предписанию устава, должна была преподаваться шутя, между делом, но в течение восьми лет проходилась полный курс математики. Прочие предметы сваливались в одну кучу под общим наименованием “эрудиция”. “Эрудиция” представляла курьезную смесь обрывков из самых различных областей ведения; в нее входили: “рассказы из истории, нравы различных народов, иероглифы, эмблемы, эпиграммы, эпитафии, кое-что о римском и афинском сенате, о военном деле у греков и римлян, о сивиллах, о триумфе, о садоводстве, пифагорейские символы, пословицы и сравнения, любопытные истории, изречения оракула и другое в том же роде”. ... “Эрудиции” иезуитская школа с полной откровенностью ставила вполне определенные задачи. Не давая сколько-нибудь солидных знаний, она должна

была дать знания показные, при помощи которых можно было придать научный облик светскому разговору, щегольнуть ученостью в проповеди» (Паперн, с. 8–9).

Мне думается, эти биографические подробности объяснят нам многое в характере Декарта, в частности, его пренебрежение к имеющимся наукам, нежелание следовать за кем-либо и отсутствие почтения к любым научным авторитетам.

«Достигнутые уже научные успехи не стали еще общепризнанными истинами, и к важнейшему научному приобретению эпохи — учению Коперника — даже такие выдающиеся умы, как Бэкон, относились с насмешкой. В школе царил схоластика. Давно уже переставшая соответствовать умственному уровню эпохи, она доживала последние дни. Разлад между жизнью и школой, отставшей от нее на несколько столетий, никогда не проходит безнаказанно: преподавание становится формальным и утрачивает способность влиять на умы. Те самые положения, которые некогда Абеляр с воодушевлением развивал перед тысячами учеников, стекавшихся к нему из всех стран не ради карьеры, не ради связанных с дипломом чинов и теплых местечек, а потому что в кажущихся нам теперь смешными “здешностях” и “всегдашностях” они искали и — находили ответ на мучившие их вопросы, эти самые положения теперь равнодушно излагались плохо верившими в них людьми, излагались потому, что того требовала программа. В школе создавалась атмосфера апатии, равнодушия и неудовлетворенности» (Паперн, с. 11).

Вот этот образ, который создает биограф Декарта, образ мира, захваченного поиском истины, поиском ответов, чрезвычайно нужен для того, чтобы понять, что же такое Декарт и почему именно он стал творцом новой философии, почему именно с ним связывается мировоззрение Нового времени.

Я хочу, чтобы ощущалось, что Декарт ни в чем не был совершенен, он был слабым, трусливым и болезненно самовлюбленным человеком. Он всю последующую жизнь прятался от воображаемых опасностей, и в первую очередь, от церкви и иезуитов. Ради этого он поступает на военную службу, но пользуется мундиром лишь как своего рода пропуском в другие страны, где и отсиживается во время всех кампаний на зимних квартирах, предаваясь своим изысканиям. На многие годы он скрывается в Голландии и даже не дает своего адреса никому, кроме одного друга, через которого и ведет всю свою переписку. Он страстно хочет славы, изо всех сил старается быть замеченным царственными особами и жутко ревнует всех остальных ученых. Он во всем должен быть первым, ради чего готов пойти на приписывание себе тех открытий, которые уже были сделаны до него. Метод, разработанный им, который с полным правом можно назвать научным, на самом деле им самым так и не соблюдался по многим важным пунктам. Галилей действительно использовал этот метод в полной чистоте до Декарта, как и Ньютон после него.

И тем не менее, мы живем в эпоху, которая выросла из картезианства, и именно Декарт стоит у истоков Нового времени и современной науки. Попробуем понять это.

Разум

Принято считать, что в основном метод Декарта изложен им в «Рассуждении о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (1637). На самом деле этого сочинения недостаточно просто потому, что доверять Декарту нельзя. То, что он заявляет, часто никак не соотносится с тем, как он поступает. Следовательно, метод его надо изучать как раз помимо явно заявленного. Тем не менее, начать можно и с «Рассуждения».

Декарт начинает это свое сочинение словами о разуме или здравомыслии:

«...способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения — что собственно и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или разум (raison) — от природы одинакова у всех людей», — делает он исходное предположение, но: «...недостаточно просто иметь хороший ум (esprit), но главное — это хорошо применять его. Самая великая душа способна как к величайшим порокам, так и к величайшим добродетелям» (Декарт, Сочинения, т. 1, с. 250-251).

Уже в этих первых словах можно обнаружить присутствие скрытой парадигмы. Даже эти предварительные рассуждения Декарта показывают, что он исходит в своих построениях из бытовых психологических понятий о Разуме, воздвигая на них целое здание науки. Возможно множество вопросов к этому определению разума: что такое «способность правильно рассуждать»? Что такое способность отличать истину от заблуждения? Исчерпываются ли качества разума этими двумя чертами? Вот первые вопросы, которые возникают, так сказать, по существу, то есть внутри собственно разумной части определения. Но мы можем выйти за нее и задаться вопросами о том, что такое «правильно», что такое «хорошо» и что такое «порок», и тогда мы со всей очевидностью переходим из естественнонаучной парадигмы исследования в культурно-историческое исследование эпохи и соответствующего ей бытового мышления Декарта.

Точно так же допустимо было бы применить к этому рассуждению его собственные методические правила. Например, правило № VIII из другого его сочинения — «Правил для руководства ума»: «Если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, тут необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, а воздержаться от ненужного труда» (Декарт, Сочинения, т. 1, с. 100).

Но все эти вопросы возможны только после того, как мы поймем, что перед нами, очевидно, **одна из самых первых попыток дать определение Разума**, по крайней мере в Новое время. Даже если подобные попытки и делались ранее, то они не вели к созданию жизнеспособного способа познания действительности.

Через двести лет Василий Розанов даст такое определение разума и науки: «Так как деятельность разума неизменно направляется к пониманию и в нем же одним состоит как процесс; и далее — так как это понимание, не будучи промежуточно, но конечно в его (разума) деятельности, естественно стремится стать неподвижным, то правильным и полным определением науки будет следующее: она есть *неизменное понимание неизменно существующего, в стремлении и в способности образовать которое раскрывается природа человеческого разума*» (Розанов, 1886, с. 1–2).

Неважно, насколько Розанов ближе к истинному определению того, что есть разум. Уже присутствующая в его определении невнятность, не позволяющая создать однозначный образ «разума», который он определяет, говорит о том, что это определение еще далеко не последнее. Важно другое — в этом определении ощущается влияние заговорившей о процессах психологии конца прошлого века. Если основной вопрос Декарта, как его видит великолепный знаток картезианства Куно Фишер, это: «Как из мышления выходит *з н а н и е?*» (Фишер, 1906, с. 287), то определение Розанова, это уже некая попытка ответить на этот вопрос.

Но тогда встает другой вопрос: а что ощущается источником определения Декарта? Из какой среды оно вышло, с его попыткой определять разум через способность рассуждать? Когда я вчитываюсь в него, мне видится Платон с его исследующим рассуждением Сократом.

Платонизм

Можно ли говорить о Декарте как о последователе платонизма? Только не исходя из фактов его биографии! Если почитать его собственные высказывания о Платоне, то никакой связи между двумя философскими системами нет даже и близко. Декарт сделал все, чтобы никогда не могли сказать, что у него были предшественники. Однажды в Голландии, когда заехавший к нему гость попросил разрешения посмотреть его библиотеку, Декарт показал ему анатомируемого им теленка со словами: «Вот моя библиотека!» И хвастался этим впоследствии.

Чтобы это стало очевидно, приведу выдержку из его «Правил». Она показывает путь рассуждений, приведший Декарта к отказу от опоры на предшественников. Это Правило № III, которое к тому же поможет нам понять его метод.

«Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе.

Следует читать книги древних, поскольку огромным благодеянием является то, что мы можем воспользоваться трудами столь многих людей как для того, чтобы узнать о тех вещах, которые уже некогда были удачно открыты, так и для того, чтобы напомнить себе о тех остающихся во всех дисциплинах вещах, которые еще надлежит придумать. Но при всем том есть большая опасность, как бы те пятна заблуждений, которые возникают из-за слишком внимательного чтения этих книг, случайно не пристали к нам,

сколь бы мы тому ни противились и сколь бы осмотрительными мы ни были. Ведь писатели обычно бывают такого склада ума, что всякий раз, когда они по безрассудному легковерию склоняются к выбору какого-либо спорного мнения, они всегда пытаются изошреннейшими доводами склонить нас к тому же; напротив, всякий раз, когда они по счастливой случайности открывают нечто достоверное и очевидное, они никогда не представляют его иначе как окутанным различными двусмысленностями, либо, надо думать, опасаясь, как бы не умалить достоинства открытия простотой доказательства, либо потому, что они ревниво оберегают от нас неприкрытую истину.

Так вот, хотя бы все они были искренними и откровенными и никогда не навязывали нам ничего сомнительного в качестве истинного, но всё излагали по чистой совести, однако, поскольку вряд ли одним человеком было сказано что-нибудь такое, противоположное чему не было бы выдвинуто кем-либо другим, мы всегда пребывали бы в нерешительности, кому из них следует верить. И совершенно бесполезно подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживается большинство авторов, так как, если дело касается трудного вопроса, более вероятно, что истина в нем могла быть обнаружена скорее немногими, чем многими. Но хотя бы даже все они соглашались между собой, их учение все же не было бы для нас достаточным: ведь, к слову сказать, мы никогда не сделали бы математиками, пусть даже храня в памяти все доказательства других, если бы еще по складу ума были способны к разрешению каких бы то ни было проблем, или философами, если бы мы собрали все доводы Платона и Аристотеля, а об излагаемых ими вещах не могли бы вынести твердого суждения: ведь тогда мы казались бы изучающими не науки, а истории» (Декарт, Сочинения, т. 1, с. 82–83).

Что эти слова — не случайность, не к слову пришли, показывает то, что Декарт вставляет это рассуждение и в другие свои сочинения. Например, в «Разыскании истины посредством естественного света» обнаруживаем:

«Однако я вовсе не стремлюсь исследовать, что знали другие или чего они не знали; мне довольно заметить, что если бы даже вся наука, какой только можно желать, содержалась в написанных книгах, все равно то хорошее, что в них есть, перемешано с таким количеством бесполезных вещей и беспорядочно раскидано в такой куче огромных томов, что для прочтения всего этого потребовалось бы больше времени, нежели нам отпущено в этой жизни, а для выборки полезных истин — больше ума, нежели требуется для самостоятельного их открытия.

Это позволяет мне надеяться, что вы охотно усмотрите здесь более легкий путь, и истины, кои я изложу, будут хорошо вами приняты, хотя я и не заимствовал их ни у Аристотеля, ни у Платона» (Там же, с. 155).

Бэкон

Наверное, это было поветрие времени. Мыслители начала XVII века чуть ли не в голос предлагали отбросить весь прошлый научный хлам и переоткрыть все заново с помощью разума или метода. Например, Френсис Бэкон, пришедший к идее нового метода

почти одновременно с Декартом, но выпустивший свой «Новый органон», где этот метод излагается, на полтора десятилетия раньше, в 1620 году. Стоит привести его обоснование нового подхода: «Наш <...> способ столь же легок в высказывании, сколь труден в деле. Ибо он состоит в том, что мы устанавливаем степени достоверности, и рассматривая чувство в его собственных пределах и по большей части отбрасывая ту работу ума, которая следует за чувством, а затем открываем и прокладываем разуму новый и достоверный путь от самых восприятий чувств. Без сомнения, это понимали и те, кто такое же значение придавал диалектике. Отсюда ясно, почему они искали помощи разуму, относясь с подозрением к прирожденному и самопроизвольному движению ума. Но слишком поздно прилагать это средство, когда дело уже загублено: после того как ум уже пленен привязанностями повседневной жизни, ложными слухами и учениями, когда он осажден пустейшими идолами. Итак, это искусство диалектики, поздно (как мы сказали) становящееся на защиту разума и никоим образом не поправляющее дело, скорее повело к укреплению заблуждений, чем к открытию истины. Остается единственное спасение в том, чтобы вся работа разума была начата сызнова и чтобы ум уже с самого начала никоим образом не был предоставлен самому себе, но чтобы он был постоянно управляем и дело совершалось как бы механически» (Бэкон, т. 2, с. 7–8).

По сути, Бэкон призывает к очищению ума от мышления и созданию машиноподобного инструмента думания, который Кант впоследствии назовет «чистый разум».

Озарение

Скорее всего, Декарт не был знаком с этой работой, когда ему пришел образ его метода. Но даже если бы он и читал «Новый органон», он вряд ли бы признал Бэкона своим учителем или даже предшественником. У Декарта нет предшественников, он отринул само понятие школы, отринул схоластику, а вместе с ними и все, что написано до него. Можно сказать, он отринул все связи с миром памяти и истории. Есть метод и с его помощью проще все открыть самому! И этот метод был ему подарен богом через озарение! Признать после этого хоть кого-то, кроме Бога, своим учителем, значит немало потерять в своей исключительности. Найти у Декарта хорошее и нефальшивое слово о ком-то из предшественников так же сложно, как и у Аристотеля. И все же! В «Письме автора к французскому переводчику “Первоначал философии”» обнаруживаются примечательные слова о Платоне. Однако, прежде чем их привести, надо сделать отступление и немного рассказать об этом озарении.

Медитация

Не случайно Мераб Мамардашвили считал все творчество Декарта медитацией, смысл которой не в написании книг, а в достижении иного состояния сознания.

Однажды еще совсем юношей получив озарение, Декарт понял, что истина доступна человеку только с помощью разума. А разум — это определенный способ вести рассуждение и проверять его на соответствие действи-

тельности. Можно сказать, что разум и есть способность вести рассуждение определенным образом. Это было первое великое открытие, совершенное Декартом.

Ничего особенного в этом вроде бы не было. Вряд ли то, что я только что сказал о разуме, хоть кого-то потрясло. А Декарта потрясло и захватило на всю жизнь. Это значит, что он не услышал, не поверил, не запомнил, а сам понял! Понял на уровне видения образа действия разума. Подобные переоткрытия давно известного бывают с каждым. И они всегда потрясают. Привычная вещь из памяти вдруг становится твоим откровением только потому, что ты понял ее сам. Сила потрясения Декарта была столь велика потому, что он увидел в тот миг: все, что сделано в мире для достижения истины, сделано этим орудием. Никто не применял ничего другого! При этом многие, даже применяя его, всего лишь делали так, как их учили, в общем-то даже не осознавая то, что используют! И он понял, что, если поставить себе такую задачу, то можно перепроверить все, что сделано, а еще лучше, просто переоткрыть это все заново просто походя, на пути к полному описанию мира. Орудие позволяет. Нужны надежные начала, первоосновы, зацепившись за которые, можно шаг за шагом развернуть весь образ мира. Нужно только одно — не ошибиться с отправной точкой. Вот этой ошибки Декарт боялся, поэтому он и отдал поиску первооснов десятки лет. Ради них он стал философом — можно сказать, вынужденно. Его интересовала не философия, а именно первоосновы. Но философия — это наука о первоосновах. Именно здесь мы обнаруживаем хорошо скрываемую им связь с платонизмом.

Философия и первоначала

Впрочем, если не понимать, что Декарт многое скрывает, и воспринимать его лишь по открытой парадигме, то может сложиться впечатление, что он очень плохо относится к философии. Вот что говорится о ней в «Рассуждении о методе», опубликованном в 1637 году:

«О философии скажу одно: видя, что в течение многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней доньше нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным, я не нашел в себе такой самонадеянности, чтобы рассчитывать на больший успех, чем другие. И принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, которые могут быть поддержаны учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным все, что было не более чем только правдоподобно.

Далее, что касается других наук, то, поскольку они заимствуют начало от философии, я полагал, что на столь слабых основаниях нельзя построить ничего прочного» (Декарт, 1953, с. 14–15).

Все это отнюдь не отказ от философии вообще — как раз наоборот. Через несколько лет, в 1644 году, Декарт напишет собственные «Первоначала философии». И то, что это отнюдь не внутренняя непоследователь-

ность, показывают слова о том, что философия — это **наука о началах или первоначалах** всего. Следовательно, и метод Декарта невозможен без философии. Его не устраивает не философия, его не устраивает плохая философия! Философию надо иметь очень основательную, потому что именно она позволяет выбрать основания. Все остальное — дело метода. Все остальное — дело почти что механическое, говоря словами Бэкона, даже особой одаренности не нужно, это Декарт постоянно подчеркивает. Метод все сделает сам, только не отступай от него. Человек среднего ума, владеющий методом, добьется большего, чем более одаренные.

Но как не ошибиться в основаниях?

Я считаю необходимым остановиться подробнее на том, как Декарт приходит к своей философии. Он рассказывает об этом в предисловии к «Началам философии», которое называет «Письмом автора к французскому переводчику».

«Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия, начав с самого обычного, а именно с того, что слово *философия* обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах (arts). А чтобы оно стало таковым, оно необходимо должно быть выведено из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть им (а это и значит, собственно, философствовать), начал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами. Для этих первоначал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческого ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что, хотя основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал» (Декарт, Сочинения, т. 1, с. 301–302).

Это, пожалуй, одно из принципиальнейших достижений Декарта — так просто изложить этот подход к первоосновам научного поиска. И как это узнаваемо — это же Сократ, который всю жизнь посвятил выявлению таких вещей, которые познаются в итоге долгого рассуждения далее ничем уже не определяются. Мы можем назвать их понятиями или эйдосами. Но они первоосновы человеческой способности познавать. Подход видится единственно правильным, но в его первой части, в первом требовании таится возможность ошибки: «они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы человеческий ум не мог усомниться в их истинности», то есть соответствии действительности, тому, что есть.

Мы опять сталкиваемся с «**очевидностями разума**». А это значит, что у нас не может быть уверенности ни в каких основаниях, которые может предложить наука, пока не будет дан ответ на вопрос, что такое разум и что такое его очевидности. Да, пожалуй, еще и как он их сличает с действитель-

ностью. Иными словами, постановка Декартом вопроса о первоначалах философии есть задача чисто психологическая. И пока она не будет решена психологически, все философствования будут «системотворчеством», как, к примеру, характеризуется беспочвенная часть философий Канта или Гегеля.

«Затем надо попытаться вывести знание о вещах из тех начал, от которых они зависят, таким образом, чтобы во всем ряду выводов не встречалось ничего, что не было бы совершенно очевидным» (Там же, с. 302).

Далее Декарт переходит к образу науки как таковой. И это его рассуждение опять вторит Сократу, значит, и Платону: «Нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. <...> Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле непрерывно, и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главную частью которого является ум, не первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи — мудрости. <...> ...высшее благо, как показывает даже и помимо света веры природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, т. е. мудрость; занятие последнею и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено.

Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, занимающиеся философией, часто менее мудры и менее рассудительны, чем те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, в чем заключаются те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой ступени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые сами по себе настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья — то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно не всех, но преимущественно тех, что написаны людьми, способными дать нам хорошие наставления; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какой обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, только этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а сразу возвышает нас до безошибочной веры. Однако во все времена были великие люди, пытавшиеся подняться на пятую ступень мудрости, гораздо более высокую и верную, чем предыдущие четыре: они отыскивали первые причины и истинные начала, на основе которых можно было бы объяснить все доступное для познания. И те, что проявили в этом особое старание, получили имя философов. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливое разрешение этой задачи. Первыми и наиболее выдающимися из философов, чьи сочинения дошли до нас, были Платон и Аристотель. Между ними существовала только та разница, что первый, блестяще следуя по пути своего учителя Сократа, простосердечно убежден, что он не может найти ничего достоверного, и довольствовался изложением того, что казалось ему вероятным; с этой целью он принимал известные

начала, посредством которых и пытался давать объяснения прочим вещам, Аристотель же не обладал такой искренностью. Хотя он и был в течение двадцати лет учеником Платона и принимал те же начала, что и последний, однако он совершенно изменил способ их изложения и за верное и правильное выдавал то, что, вероятнее всего, сам никогда не считал таковым. Оба этих богато одаренных мужа обладали значительной долей мудрости, достигаемой четырьмя указанными выше средствами, и в силу этого стяжали столь великую славу, что потомки предпочитали придерживаться их мнений, нежели отыскивать лучшие» (Там же, с. 302–304).

Понимал ли Декарт Платона — тема отдельного исследования. (Биографы рассказывают, что он не только любил читать древних, но и очень хорошо подражал им сам. А для этого какое-то понимание необходимо.) Но то, что он его неплохо знал, очевидно. Более того, при внимательном чтении Декарта постоянно натыкаешься на куски, которые прямо вторят Платону иногда по содержанию, а часто и по внешней форме. Это значит, что его собственный разум ощущал соответствие платонизма действительности, даже если Декарт и не смог или не захотел выразить это словами. Для нас же это означает наличие действительной преемственности между этими творцами парадигм, как бы ни были они несхожи. Парадигма науки нового времени рождается как творение критического ума, который хорошо знал парадигму Платона и сверил ее с окружающей его действительностью. Действительность отличалась, и новая парадигма родилась иной, вроде бы совсем не схожей с материнской. Но что-то очень важное, именно основное, в них едино. И это надо бы исследовать отдельно и со всей возможной тщательностью.

Пока же я ограничусь намеком, извлеченным из «Картезианских размышлений» Мамардашвили:

«...наша обычная психика — довольно нелепое создание природы и чаще всего находится в хаотическом или вялом состоянии. Она мертва, если не существуют какие-то точки (она не одна), вокруг которых происходит интенсификация нашей психической жизни. <...>

Допустим, такой фиксированной точкой является смерть, в той мере, в какой мы размышляем о ней. Если размышляем, она меняет наш режим жизни. Это и есть точка интенсивности. Таких точек немного. Бог — такая точка. И казалось бы, они излишни, бесполезны. В них нет никакой утилитарной пользы. И в этом смысле они избыточны. Но оказывается все же, что должны быть такие избыточные точки. Бессмысленная в своей избыточности интенсивность вокруг них меняет смыслы нашей жизни. Смыслы нам доступны и понятны, а сами эти точки недоступны и непонятны. Скажем, что бы мы ни думали о Боге и как бы ни размышляли о смерти, они остаются для нас столь же непонятными, как и в начале размышления. Но что-то случится с нами. Или — такой же точкой является точка “безразличия”. Попасть в нее очень трудно. Часто, на словах, вглядываясь в Декарта, который проделал подобный опыт, мы можем об этом говорить, но поди сделай это сам, без Декарта.

То есть я хочу сказать, что Декарт, который проделал опыт медитации, сам, как человек, проживший необычную жизнь, является проблемой философии. Есть несколько таких философов. Например, к ним относится Сократ. Этот счастливый и нас осчастлививший философ ничего не написал, и, слава Богу, нам не нужно ломать голову над его текстами, но зато мы ломаем голову над его жизнью и смертью. Ибо факт его жизни, безусловно, является проблемой философии. Так же, как и жизнь Декарта. В истории философии, вообще, есть странные циклы, нечто вроде игры соответствий.

Ну, скажем так, греческая философия началась ведь, в сущности, с Сократа, и почему-то всегда, когда философия начинается снова, она начинается Сократом. В нашем случае просто под другим именем — Декарт» (Мамардашвили, с. 32–33). Соответствий в образе жизни и мировоззрении, которые далее перечисляет Мамардашвили, действительно немало.

Тем не менее, продолжу собственное исследование. Где найти первоначала? Отец естественнонаучной парадигмы должен был обратиться за ними к тому, что сейчас называется физикой, что в древности было стихиями, или к чему-то подобному. Так ожидается. Куда пошел за первоосновами Декарт. Это будет особенно интересно психологам. И я считаю, что психология обязана Декарту не его психофизиологическими рассуждениями, а именно определению места, где надо искать первоосновы науки.

Глава 5. Психология Декарта

Историки психологии частенько говорят, что современная психология началась с Декарта. Об этом написано достаточно много и очень научно. Я не хочу этого повторять, поэтому, только лишь чтобы доставить удовольствие читателям, приведу краткое перечисление заслуг Декарта перед психологией из «Современного словаря по психологии», написанное классическим тайным языком науки:

«**Декарт Рене** (1596–1650) — выд. франц. философ и естествоиспытатель, кот. заложил фундамент детерминистских идей-концепций поведения и интроспективной концепции функций-актов сознания; детермин. Концепция была реализована им в понимании рефлекса, как закономерного двигательного акта человеческого организма на экстерофизические раздражители; исследуя проблемы “страсти души”, Д. считал, что наряду с рефлексами они представляют телесноматериальную (духовно-телесную) субстанцию, кот. годчинена, практически, тем же законам, что и вся физическая природа; для этого он использовал модус универсального сомнения, кот. основополагал в себе отвержение всего того, в чем можно усомниться; разрабатывая эти принципы, Д. выдвинул проблему точки отсчета как движущего фактора для построения науки новой модификации (экстеро-мир, собственное тело индивида); знаменитое изречение “Я мыслю, следовательно, существую” Д. эксплицировал как достоверно-очевидный постулат, доказывающий, что для каждого индивида субстанциональным феноменом являются актомодели его мышления; а ментальные-мыслительные акты сам Д. понимал как целесоздаваемую субъектом психическую активность-деятельность; согласно одной из аксиом Д., тело и душа индивида находятся в постоянном взаимодействии, а само взаимодействие обеспечивается третьей субстанцией — Богом; при самом воздействии внешних раздражителей-объектов и возникает по Д. впечатление о них, кот. коррелируется путем конституирования-образования ассоциаций, не дающих, в свою очередь, рационального знания; кроме этих принципов Д. эксплицировал нематериально-протяженную субстанцию-сознания индивида как непосредственное знание субъекта о том, что происходит в нем самом, в его Эго, когда он сам совершает гностические или ментальные акты; по своим воззрениям Д. стоял на позициях дуализма и считал, что душа мыслит, а тело, которое движется и должно быть управляемы-киберноизируемы самим Богом».

Оставляю оценки читателям, но хочу сказать, что, на мой взгляд, есть в психологии Декарта нечто, что естественнонаучная история психологии упустила. И это нечто очень близко культурно-исторической психологии.

Познай себя

Как помните, метод приходит однажды в озарении, а вот за верными основаниями приходится отправиться в двадцатилетнее путешествие. Декарт, как он пишет, отправляется «изучать нравы других людей», причем предпочтительно практиков, а не кабинетных ученых, потому что «в кабинетных соображениях образованного человека, не завершающихся действием», имеется «единственное последствие, а именно: он тем больше тщеславится ими, чем дальше они от здравого смысла» (Декарт, Сочинения, т. 1, с. 255).

Этот поиск мог бы стать предметом культурно-исторического исследования, потому что понятия «здравого смысла», как и нравов, относятся исключительно ко второй парадигме психологии и полностью обусловлены обществом. Однако Декарт находит неожиданное и мощное решение, он подымается над эпохой до невозможной тогда высоты: «После того, как я употребил несколько лет на такое изучение книги мира и попытался приобрести некоторый запас опыта, я принял в один день решение **изучить самого себя** и употребить все силы ума, чтобы выбрать пути, которым я должен следовать» (Там же, с. 256).

Из этого рождается знаменитое: ***я мыслю, значит, я существую!***

Как он приходит к этому?

Очищение

Изучив нравы разных народов, так сказать, совершив кросс-культурное исследование по интересующей его теме, он приходит к принципиальному выводу: логика всех имеющихся наук, то есть способов познания действительности, основывается на наивном представлении о мире, воспринятом нами еще в детстве совершенно бездумно. «...Так как все мы были детьми, прежде чем стать взрослыми, и долгое время руководились нашими склонностями и нашими наставниками, часто противоречившими один другому и, возможно, не всегда советовавшими нам лучшее, то почти невозможно, чтобы суждения наши были так чисты и прочны, какими бы они были, если бы мы владели всей полнотой нашего разума с самой минуты рождения и руководствовались бы всего только им» (Декарт, 1953, с. 18).

Итогом становится решение: вычистить разум от всего чужеродного, что вошло в него помимо собственной воли: «...что касается мнений, приобретенных мною до того времени, я не мог предпринять ничего лучшего, как избавиться от них раз и навсегда, чтобы заменить их потом лучшими или теми же, но после согласования с требованиями разума. И я твердо уверовал, что этим способом мне удастся провести жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил ее только на старых основаниях и опирался бы только на те начала, которые воспринял в своей юности, никогда не подвергнув сомнению, истинны они или нет» (Декарт, 1953, с. 19). Вычистить его от всего, что делает человека хоть как-то управляемым обществом.

Мамардашвили пишет об этом так: «Декарт *на себе*, овладевая собой в философской мысли, рвал (и порвал) одну из самых фактически страшных зависимостей, из которых мы почти никогда не вырываемся, так и волоча за

собой куски разрушенного страданием сознания. Это — внутренняя зависимость от якобы несправедливости мира...» (Мамардашвили, с. 35).

Новая земля Вот это и есть суть метода Декарта с психологической точки зрения. Ее, на мой взгляд, просматривают, не узнают за словами все те исследователи и последователи, которые берут за основу его метода логико-математическую его часть.

Суть метода Декарта:

Однажды, задумавшись о смерти или Боге, порвать с зависимостями, очиститься от всего, внесенного извне и помимо твоей воли, и построить себя и свою жизнь как Новую землю.

Основной аналогией полной перестройки себя для Декарта является перестройка общества, очевидно, потому, что мы чаще всего наблюдаем попытки преобразований именно здесь. Такие преобразования пугают Декарта из-за чрезмерной сложности: «Мое намерение не простиралось далее преобразования моих собственных мыслей и построения на участке, полностью принадлежащем мне» (Декарт, 1953, с. 20). Просто стать хозяином того, что и так уже тебе принадлежит.

Декарт обосновывает это вполне в духе общественной психологии. «Решение отделаться от всех принятых на веру мнений» связано с тем, что «мир составлен только из двух сортов умов, ни одному из которых мое намерение не подходит. Во-первых, из тех, которые, меня себя умнее, чем они есть на самом деле, не могут удержаться от поспешных суждений и не имеют достаточно терпения, чтобы вести свои мысли по порядку... <...> Во-вторых, из тех, которые достаточно разумны и скромны, чтобы считать себя менее способными отличать истину от лжи, чем другие, у которых они могут поучиться. Эти должны довольствоваться тем, чтобы следовать мнениям других, не занимаясь собственными поисками лучших мнений» (Там же). «Таким образом, привычка и пример убеждают нас больше, чем точное знание» (Там же, с. 21).

Это последнее напоминает мне выводы кросс-культурных исследований М. Коула, в которых он экспериментально исследует те же самые механизмы психики: «Показательным примером является решение силлогизмов. В работе с клелле мы повторили опыты А. Лурии по логическому рассуждению и обнаружили, что необучающиеся в школе испытуемые склонны опираться на собственное эмпирическое знание и игнорировать логические рассуждения. Например:

Если Хуан и Хосе пьют много пива, мэр города сердится.

Хуан и Хосе сейчас пьют много пива.

Как ты думаешь, сердится ли на них мэр?

Вместо того, чтобы дать очевидный, простой логический ответ, люди нередко пытаются обосновать свои высказывания знанием конкретных людей, говоря, например: “Да нет, столько людей пьет пиво, что мэру сердиться?”» (Коул, с. 104).

Метод

Вот теперь можно снова вернуться к «Рассуждению о методе». Словно почувствовав недостаточность собственного определения понятия «разум», Декарт пытается определить, исходя из чего можно оценивать разум: «Что касается меня, то я никогда не считал свой разум более совершенным, чем у других, и часто даже желал иметь столь быструю мысль или столь ясное и отчетливое воображение, или такую обширную и надежную память, как у некоторых других. Иных качеств, которые требовались бы для совершенства ума, кроме названных, указать не могу; что же касается разума или здравого смысла, то поскольку это есть единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных, то я хочу верить, что он полностью наличествует в каждом» (Декарт, 1953, с. 10).

Выделим **качества разума**:

- *скорость мысли (сообразительность?)*;
- *ясное и отчетливое воображение*;
- *обширная и надежная память*.

Добавим к этому ранее названные **способности разума**:

- *способность правильно рассуждать*;
- *способность отличать истину от заблуждения*.

И опять мы имеем бытовые психологические понятия, которые требуют своего исследования. Например, что такое «быстрая мысль»? Это скорость протекания нервных импульсов или особенность «архитектуры» разума конкретного человека, позволяющая хозяину иметь более быстрый доступ к информации и более короткие пути решения задач, чем другим? В первом случае, это вопрос психофизиологический. Во втором чисто психологический и более того, прикладной, потому что позволяет работать над самосовершенствованием. Далее, второй случай, безусловно, имеет отношение к культурно-исторической психологии, потому что подобная «архитектура», если она различается у разных людей, должна иметь и различающийся генезис, то есть развитие и историю. А что может определить эти различия, кроме культуры, в которой они заложены на уровне общества? Однако предмет исследования в первом приближении определен, и в этом великая заслуга Декарта.

Однако не будем забывать и о второй парадигме, то есть о том, что ведет Декарта. «С помощью этого метода я собрал уже многие плоды, — это он пишет лет через двадцать после того, как к нему пришло озарение и открылся метод, — хотя в суждении о самом себе стараюсь склоняться более к недоверию, чем к сомнению. И хотя, рассматривая взором философа различные действия и предприятия людей, я не могу найти почти ни одного, которое не казалось бы мне суетным и бесполезным, однако я не могу не чувствовать особого удовлетворения по поводу успехов, какие, по моему мнению, я уже сделал в отыскании истины, и на будущее питаю надежды и осмеливаюсь даже думать, что *если между чисто человеческими занятиями есть действительно хорошее и важное занятие, то это именно то, которое я избрал*» (Декарт, 1953, с. 11).

С одной стороны, здесь явно присутствует струя мышления исключительности. Это дает нам возможность предположить, что «занятие», которое он избрал, в качестве основного психологического рычага, привлекавшего к нему людей, дает именно это чувство исключительности. Иначе говоря, человек, входящий в заявленное сообщество, начинает ощущать себя исключительным человеком, а это стоит многого. Занятие же это — наука!

Следовательно, вот эта, выделенная мною, незаметная и даже смешная в своей хвастливости, фраза Декарта является одним из основных рычагов, сделавших тот колоссальный переворот, благодаря которому мы имеем современное общество. Конечно, нельзя приписать Декарту, что он изобрел потребность в исключительности. Нет, он всего лишь подсказал искателям исключительности в семнадцатом веке, где ее определенно можно найти. И мы видим характерный для «века разума» тип салонного ученого, которого приглашают как изюминку вечера, с которым уважительно считаются аристократы и богачи, с которым считают за обязанность переписываться императрицы. Благодаря этой фразе, ученый обретает статус жреца. И ведь за этим отнюдь не только уважение к жрецу истины и света знаний, здесь ведь и страх перед сумасшедшим ученым, который такое может наизобретать!..

Как рождается у Декарта образ его метода? С психологической точки зрения, здесь тоже, безусловно, присутствуют и скрытая парадигма, и материал для культурно-исторического исследования: «С детства я был обучен наукам, и так как меня уверили, что с их помощью можно приобрести ясное и надежное познание всего полезного для жизни, то у меня было чрезвычайно большое желание изучить эти науки. Но как только я окончил курс учения, завершаемый обычно принятием в ряды ученых, я совершенно переменял свое мнение, ибо так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании. А между тем я учился в одной из наиболее известных школ в Европе и полагал, что если и есть на земле где-нибудь ученые люди, то именно там и должны они быть. Я изучал там все, что изучали другие, и, не довольствуясь преподаваемыми сведениями, пробегал все попадавшиеся мне под руку книги, где трактуется о наиболее редкостных и любопытнейших науках. Вместе с тем я знал, что думают обо мне другие, и не замечал, чтобы меня считали ниже товарищей, среди которых некоторые уже предназначались к занятию мест наших наставников. Наконец, наш век казался мне цветущим и богатым высокими умами не менее какого-либо из предшествующих веков. Все это дало мне смелость судить по себе о других и думать, что такой науки, какой меня вначале обнадеживали, нет в мире» (Там же, с. 12).

Помимо прекрасной бытовой картины, которая дает и образ века семнадцатого, и обстановку, в которой из схоластики рождается метафизика, в этом отрывке можно обнаружить еще несколько примечательных вещей. Например, явно принадлежащее скрытой парадигме убеждение, выросшее из общественного мнения, что цель науки — приобрести знания о «полезном

для жизни». Для нас это мостик к Сократу и Платону, суть разума для которых — извлечение пользы. С той только разницей, что у Платона за этим ощущается продуманность, то есть разумный подход. Мнение же о пользе выглядит наблюдением за жизнью, которое используется как общепризнанная очевидность лишь для ведения беседы. И используется во всех диалогах одинаково.

Для Декарта это не так. В его жизни видно изменение отношения к этому мнению. Вначале он нисколько не задумывается об этом: так учили, таков факт воспитавшей его культуры. И эта же культура дает готовые способы извлечения этой пользы. Затем приходит сомнение в способах. А вслед за ними осознание и самого факта пользы как таковой.

Что такое «полезное» пока не определяется, и мы вполне можем сделать допущение, что вначале — это «полезное для жизни» в обществе. Это подтверждает и постоянное морализаторство Декарта. Его интерес к нравственности, которой он отводит целую главу в «Рассуждении», безусловно, дань мышлению неуязвимости: хочешь выжить в обществе — соблюдай его нравы так, чтобы тебя считали своим. Зачем, с культурно-психологической точки зрения, человеку нужно говорить о нравственности? Это делается лишь в двух случаях. Либо ты хочешь кого-то наказать или уничтожить — тогда ты натравливаешь на него общественное мнение, показывая, что он чужой. Чужой, в отличие от своего, — это тот, кого общество разрешает убивать. Либо же, во втором случае, ты хочешь доказать, что ты свой, и избежать избиения. Это значит, что ты ощущаешь себя чужим. Вот это явно случай Декарта, если вспомнить его жизнь.

Следовательно, постоянные нравственные поучения Декарта, так же как и его реверансы перед церковью, есть признак того, что его мировоззрение, его метод, есть нечто совершенно чуждое и инородное тому миру, в котором он живет. С психологической точки зрения, это мир мышления или бытового мышления. Лучшего доказательства того, что Декарт действительно создал совершенно новое мировоззрение, чем сама его жизнь и явно проступающая сквозь труды вторая парадигма, не нужно. **Разум родственен и одновременно каким-то образом противоположен мышлению.** Мы видим это по жизни Декарта, мы видим это по жизни Сократа. *Мышление убивает воплощенный разум, и это следует считать одним из исходных положений культурно-исторической психологии.*

Итак, убедившись, что обещанной «науки» нет в мире, Декарт проверяет все известные ему современные науки на предмет их полезности. Отзывы его ядовиты, вероятно, точны.

Всю свою жизнь Декарт пытался создать **Науку мышления**, скорее всего, он так и не был понят. К какой парадигме отнести этого Декарта? Для меня он, безусловно, один из основоположников второй парадигмы. Но жизнь так сложна, что это мое мнение никак не отменяет того факта, что именно Декарт своим рационализмом заложил основы современного естественнонаучного подхода. М. Коул тут совершенно прав, как правы и многие другие

исследователи, которые придерживаются того же мнения. Истинного Декарта еще надо найти в скрытой части его творчества.

Миросозерцание Я считаю, что о самом методе и обо всем, сопряженном с ним, надо писать отдельно. В заключение хотел бы только сказать несколько слов об историческом значении этой личности. Я воспользуюсь для этого словами хорошего русского философа начала века Л. Лопатина. Он говорит о том, что судить о Декарте, как кажется, гораздо проще, чем о многих других. «Его система ясна, проста и чрезвычайно законченна». (Лопатин, с. 7). «И все-таки с правом можно сказать, что одна очень существенная сторона его деятельности обыкновенно упускается из виду, и оттого наш суд о нем является незаслуженно скупым и строгим. Мы видим в нем только создателя нового метода, новой метафизической системы, автора смелых научных гипотез, великого математика. И мы знаем, что его метод, при всех его огромных достоинствах, далеко не всегда был выработан в своих частностях, что его философская система проповедовала дуализм духа и тела в весьма односторонней форме, что в его приемах рассуждать замечаются многочисленные следы ниспровергаемой им схоластики, что доказательства даже самых надежных положений его философии представляются наивными и грубо-догматическими, что, наконец, его физические гипотезы, хотя в них он нередко предвосхищал великие открытия последующих веков, в огромном большинстве были только остроумною игрою его гениальной фантазии. Мы прилагаем к нему обычную мерку, которою судим философов, следующих за ним, — нет ничего удивительного, что он оказывается на одном уровне с ними или даже ниже их. Он действовал раньше их, оттого не уберегся от многого, чего они уже остерегались, и не видел многого, что для них стало ясно. И вот мы на Спинозу, Локка, Лейбница, Юма невольно смотрим более серьезно, чем на Декарта. Я не говорю уже о Канте: его критическая философия признается обыкновенно решительным антиподом притязательности картезианского догматизма. Вообще, у Декарта мы менее всего рассчитываем отыскать какие-нибудь положительные философские истины. Его взгляды, чуть не во всем своем составе, кажутся нам давно пережитым достоянием прошлого» (Там же, с. 7–8).

Почему? Тут Лопатин делает великолепное психологическое наблюдение, которое очень поможет нам понять, как рождается скрытая парадигма науки, а заодно и любого человеческого мышления: «...мы не замечаем, как мы страшно много ему обязаны. Существуют целые ряды понятий, которые до того впитались в плоть и кровь нашу, до того слились с нашею мыслью, что мы видим в них единственно нормальный и разумный способ смотреть на вещи, и поэтому уже не спрашиваем об их происхождении» (Там же, с. 8).

Чрезвычайно показательны, с точки зрения психологической, слова Лопатина «до того слились с нашей мыслью, что мы видим в них единственно нормальный и разумный способ смотреть на вещи». Их надо исследовать. Лопатин выступает здесь лишь интуитивным психологом. Он лишь передает то, что видит сам. Но его наблюдение верно.

Итак, «слиться с мыслью» значит, по ощущению самого человека, то есть, как он это «видит», обрести «единственно нормальный и разумный способ» опять же «видеть» вещи. Ясно, что понятие «видения», которое неслучайно этимологически воспринимается в русском языке прямо родственным ведению, то есть обладанию знанием, рождает и свой язык. Синонимами слов, связанных со знанием, думанием и пониманием становятся слова «видеть», «смотреть», «глядеть». Это значит, что им можно найти замену, а точнее, восприняв их как разговорную замену лежащего в их основе понятия, найти эту основу. Подсказкой, пожалуй, явится именно связь со зрительным восприятием. Без особых проверок и экспериментов рискну сразу сделать предположение, что мы имеем дело с образами. Если это так, то рассуждения Лопатина позволяют сделать следующий предположительное построение: слова о некой «вещи», сливаясь с нашей мыслью, то есть мышлением, превращаются в нем в образ вещи, который ощущается нами как единственно правильный и разумный.

Задам вопрос: а были ли разумными эти «слова», когда говорились? И попробую дать ответ в самокате, то есть включив заготовленное на такой случай в бытовом мышлении: Конечно! Как же иначе! Буду я брать всякое дерьмо! Что мне, охота дураком выглядеть!?

Собственно говоря, то же самое мы находим и при попытке подумать об этом здраво: действительно, эти «слова» должны быть признанно разумными, чтобы быть принятыми, или, по крайней мере, показаться таковыми. Но это значит, что разум во время их созидания присутствует в любом случае. Он или открывает эти «слова», или придумывает, как обмануть слушателей, что ему и удастся. Примером второго типа разумности являются диалоги Сократа, когда он уже знает, что хочет лишь столкнуть собеседника с его собственным мнением, но тем не менее подает такое же бытовое мнение как нечто очень разумное, и собеседник это принимает и признает разумным. Почему? Потому что Сократ проделывает вместе с ним определенные действия, называемые рассуждениями, которые неверны по итогу, но полностью «разумны», то есть являются работой разума, по принадлежности. И этого достаточно. Следовательно, разумность не есть признак истинности! Разум истину ищет, но обладать ею не обязан. Он и есть инструмент поиска истины, но отнюдь не инструмент ее хранения! А где же хранится найденное?

Вот тут нам и помогут слова Лопатина. Их мы тоже принимаем как само собой разумеющееся и понятное. Да он и сам вряд ли относился к ним по-другому. «Единственно нормальный и разумный способ смотреть на вещи». Разумный, мы это разобрали, есть наследие того мига, когда этот способ разумно создавался. Следовательно, то ярлык, своего рода знак качества. А вот что такое «нормальный»?

Что такое «нормальный» на бытовом уровне — это понятно. Это просто. Я дам свое определение: нормальный значит соответствующий норме. К такому определению каждый может попытаться добавить свое. А что такое «норма»? Не буду мучить, просто приведу определение из «Современного словаря иностранных слов»: **«Норма** [лат. norma] — 1) умозаключение, уста-

новление, признанный обязательным порядок, строй чего-л., напр., н. права, языковая н.; 2) установленная мера, средняя величина чего-л.». Я не понял, каким образом въехало в это определение слово «умозаключение», а вот все остальное моим бытовым мышлением так или иначе узнается. Но что мы имеем? Словарь дает нам как раз бытовое определение этого понятия, то есть как раз то, что вы и добавили от себя к моему определению.

А что же такое «норма» на самом деле, какова смысловая основа этого понятия? «Латинско-русский словарь» дает определение краткое и простое: «**норма**, правило, образец, закон». И все. Остальное — производное.

В итоге мы приходим к такому выражению: **«Признанный разумным способ смотреть на вещи становится в мышлении единственным образцом, который может считаться правилом или законом в соответствии с принадлежностью к тем или иным явлениям».**

«Относительно таких понятий нам редко приходят в голову те, кто впервые развил и установил их. И вот именно в этом пункте последующие поколения совершают по отношению к Декарту крупную несправедливость: слишком часто забывали и забывают до сих пор, что Декарт не только основатель одной из философских систем, которых было так много в истории человеческой мысли и человеческих заблуждений. Он — и это является самым большим и важным в его историческом значении — есть *творец нового европейского мирозерцания*.

Нужно помнить, что новая философская система и новое мирозерцание далеко не одно и то же. Каждый оригинальный мыслитель создает свою особую теорию, и если он ее разовьет во всех логических последствиях, постарается широко применить ее к решению существующих проблем знания, даст ей законченный вид, она превратится в новую философскую систему. Однако лишь очень немногим среди философов действительно удавалось коренным образом изменить весь взгляд на существующее, на весь состав мира, на его самые основные законы и свойства, на изначальное отношение сил, устанавливающих бытие всех вещей. В истории философии мы обыкновенно наблюдаем совсем другой факт: сменяющие друг друга философские теории являются лишь различными способами толкования одной и той же действительности, представление о которой в его основных чертах утвердилось однажды навсегда. Картина мира в общем не меняется, меняются только комментарии к ней. Подтверждение этому замечанию находим во все эпохи существования философии. Возьмем философию древних греков: с первого взгляда мы встречаем в ней такую пестроту самых противоположных воззрений, что едва ли мы отыщем хотя бы одно такое безобидное общее положение логики, метафизики или физики, которое одинаково признавалось бы за бесспорное во всех школах; но взглянем в дело глубже, и мы заметим, что эти противоречивые суждения произносятся об *одном и том же*. Образ действительности остается одним во всех умах, хотя и вызывает в этих умах до противоположности различные мысли. Так, мир элейцев с его неподвижным единством и вечно движущийся мир Гераклита, в своем дви-

жении осуществляющий свое внутреннее постоянство и тождество, при ближайшем рассмотрении оказываются одним и тем же миром, только при различной умозрительной оценке совершающихся в нем процессов. Космос Платона и вселенная Аристотеля и стоиков в существе своем составляют одно, хотя положение и место идеальных двигателей в природе и определяются ими различно. <...> Но все это разнообразие развивается на одной общей канве; все эти вариации разыгрываются на одну основную тему. При всех различиях в частных мнениях, мир для всех умов преподносится как законченное художественное целое, заключенное в определенные границы, реализующее во всех своих отношениях и процессах господство единого разума, который внутри им движет. Этот разум, в стремлении к гармонии и совершенству своих созданий, подчиняет себе материальную стихию, одолевает ее беспорядочное сопротивление, понуждает ее воплотить в себе идеальную красоту. <...> Основные черты античного взгляда на вещи мало изменились в Средние Века. Недаром Аристотель в схоластическую эпоху являлся высочайшим авторитетом в философии и науке. Только на всем мирозерцании, благодаря могучему воздействию религиозных идей, резче легла спиритуалистическая окраска, и дуализм природы и духа, вследствие аскетического настроения того времени, приобрел гораздо более решительный, мрачный, и абсолютный характер. <...>

Между тем в наше время философы и ученые находятся в том же самом положении, как и древние: они высказывают разные взгляды, создают различные системы и теории, но об *одной и той же действительности*. Можно даже утверждать с полным основанием, что представление о мире, принадлежащее новому времени, далеко не страдает той шаткостью в деталях, которая характеризует миропонимание древних. Новые взгляды в этом отношении гораздо определеннее и точнее, они гораздо легче укладываются в ясные и строгие формулы. Наше понятие о мире, несомненно, обладает еще большим внутренним единством, чем какое было в идеях о существующем у мыслителей и ученых давнего прошлого. Но чрезвычайно важно то, что мы верим в совершенно *другой мир*, нежели они. Наш мир и традиционный мир античной философии, средневековой схоластики и мыслителей Возрождения не имеют ничего общего, даже более — они находятся между собою в отношении полной противоположности» (Лопатин, с. 8–14).

Лопатин приводит примеры различий двух мировоззрений и заканчивает это рассуждение словами, которыми и я хочу закончить весь этот раздел: «Сейчас приведенные утверждения, в которых новое мирозерцание так резко противопоставляется старому, по крайней мере, в огромном их большинстве, для сознания современных мыслящих людей представляют своего рода аксиомы. И мы не хотим знать, что они были поразительной новостью, когда, около двухсот пятидесяти лет назад, Декарт впервые провозгласил их» (Там же, с. 14).

Глава 6. После Декарта

Введение

Метод, применявшийся Декартом, принято называть *редукционизмом*, что можно перевести, примерно, как отсечение, уменьшение сложной, нерешаемой на первый взгляд задачи до нескольких доступных для решения частей. Это стало основой его научного мировоззрения.

Установкой, из которой исходил Декарт, создавая свое мировоззрение, был скептицизм, недоверие к авторитетам. Отбросить всех и всё, найти собственный метод, избрать самое надежное из всех возможных оснований и, опираясь на него, самому заново переписать весь Образ мира. Вот задача, которую он начал и передал последующей науке, если попытаться увидеть ее не естественнонаучно, не философски, а психологически. Но это задача внешней, явной парадигмы. На уровне парадигмы скрытой были и другие задачи.

Основанием, как заявил Декарт в «Рассуждении о методе», был избран он сам, то есть человек. А точнее, *cogito* — способность мыслить, ощущение себя мыслящим. Метод же был изложен в нескольких несложных правилах того, как производить исследование.

Однако, на проверку все это оказалось если и не ложью, то самообманом. Собственные правила Декарт исполнял неохотно. *Cogito*, как работа ума, как мышление, его не занимало ни с психологической, ни с философской точек зрения. Все это было лишь частями явной парадигмы и не должно было ни к чему привести, если бы он сам работал в соответствии с заявленным. Все известное мне о Декарте заставляет меня предположить, что это делалось исключительно из соображений неуязвимости, чтобы закрыться околофилософским туманом от пристальных глаз инквизиции и заниматься тем, что он считал действительно важным.

А то, что это действительно важное было за всей словесной мишурой, видно из того, что он в самом деле очень много сделал, и еще больше сделали те, кто принял его парадигму в качестве основания. Это говорит о том, что по-настоящему рабочей была скрытая часть его парадигмы. В чем она заключалась?

Для того, чтобы ее рассмотреть, есть смысл несколько отойти от очарования личностью Декарта и посмотреть на то, что было перед ним и сохранилось после него. Только исходя из творчества самого Декарта можно определить его настоящих предшественников.

XVII век

Мне кажется, что первую подсказку можно найти в разнице отношения человечества к Бэкону и Декарту.

Лорд Фрэнсис Бэкон Веруламский (1561–1626) во многих отношениях предвосхищал, а часто и превосходил Декарта. Он заявляет в отношении



метода то же самое, что Декарт, но раньше его лет на двадцать. Он пересматривает не только схоластику, но и аристотелевскую логику и создает *науку думать иначе*, чем это делала двухтысячелетняя аристотелевская традиция. Однако Бэкон остался почти незамеченным — один из многих философов, а Декарт, который как мыслитель слабее и непоследовательнее Бэкона, правит умами!

Это говорит о том, что в их учениях должно быть различие, должно быть нечто, что Бэкон упустил, а Декарт использовал. И именно это подхватила последующая наука, как свое основание, соответственно которому люди и оценивали их.

Научная революция XVI–XVII веков была временем если и не крушения христианства, то, по крайней мере, временем крушения христианского мировоззрения. Образ мира, который создало христианство и который за полторы тысячи лет так или иначе усвоило население Европы, предполагал, что Земля создана Богом как единственная твердь этой Вселенной. Звезды, луна и солнце — всего лишь источники ее освещения. И самое главное, над землей, где-то за облаками и звездным сводом находятся Небеса — место пребывания Бога, откуда он пристально и ревниво следит за твоими поступками. И он видит все, но поскольку вмешиваться в дела всех и каждого ему недосуг, вместо него это делают его посланники — младшие божества, или его земные слуги — священники. И у многих, наверняка, было ощущение, что даже уж если к нему бог и не сходит, то папа-то римский непременно общается с ним напрямую, чуть ли не участвуя в божественных производственных совещаниях.

И вот открытия астрономов — Коперника, Кеплера и Галилея — превратили Землю в одну из множества крошечных планет этой бесконечной вселенной. Небеса исчезли, и непонятно стало, есть ли для них и для Бога хоть какое-то место вообще. А вместе со всем этим исчезла и исключительность человека — он оказался брошенным посреди бесконечности. Заведенным неизвестно куда, обманутым и брошенным, как ребенок посреди леса... И ему теперь предстояло найти возможность выжить в совсем новом мире самому.

Вот именно эту смену Образа Мира и просмотрел Бэкон. Он не придает в своих работах никакого значения гелиоцентрической теории Коперника.

А это значит, что, создавая новую философию, то есть *новое мировоззрение*, он при этом не видит мир по-новому в самой яркой части нового Образа Мира. А что еще могло потрясти воображение человека того времени, до которого доходил смысл этих астрономических открытий, чем подобная смена образов Солнца, звезд и Небесного мира!

Цензор от научного сообщества не удержался и написал в этом месте: «Вообще-то “образы Солнца, звезд и Небесного мира” именуются проще — иногда “психологическим пространством”, например»...

Естественно, Декарт сразу же обогнал Бэкона по количеству захваченного внимания, поскольку своими работами он восполнял появившуюся теперь потребность в новых словах, понятиях и образах, то есть в языке, которым могло бы быть передано это потрясение от потери старой и обретения новой Вселенной.

Следующее отличие, которое выгодно использовал Декарт, заключалось в использовании им математики, как основы этого нового языка, что также упустил Бэкон. Декарт прямо говорил, что корни новой науки — это математика, ствол — физика, а ветви — все остальные науки.

Отношение к математике исконно было в Европе сродни отношению к рунам и прочим языкам магии. Это было заложено пифагорейством и Платоном, который, кстати, поставил перед наукой задачу отыскать простые математические законы, которые объяснят движения звезд. В этом смысле Платон оказался отцом современной науки. И астрономия того времени точно исполняла его заказ, проверяя свои наблюдения над движением небесных тел математическими построениями.

И поскольку именно благодаря этим математическим построениям совсем не очевидное вращение Земли вокруг Солнца было принято на веру всем последующим человечеством, включая и ярых противников подобного положения дел, и сделало математику стержнем и становым хребтом всей современной науки. Если Бэкон не придал этому значения, то Декарт — совсем наоборот — сделал математику скрытой основой своей парадигмы, и методом его было вовсе не *cogito*, а матанализ! Анализ геометров, как говорил он сам.

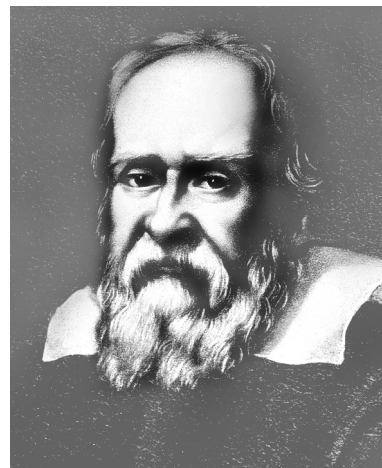
Что же предложил Декарт людям в качестве Образа Мира? Вполне приемлемую и, так сказать, съедобную для того времени вещь. Вселенную-машину. Нечто вроде очень больших часов. Это воспринималось и принималось. Это можно было не только схватить умом, но и почувствовать некую надежду. Ведь если есть механики, которые разбираются в часах, то почему бы не найтись механикам, которые разберутся и в очень больших часах. И вот ученый превращается в ожиданиях людей в жреца, вытесняя церковь.

Декарт же пошел дальше. Он уподобил машинам и животных, а потом и человека, разделив материю на думающую и протяженную. Думающую, мышление он изучать отказался — это, по сути, отказ от собственного принципа *cogito*, зато все протяженное стало можно мерить. Соответственно, для этого можно было применить любые измерительные приборы, не завися-

шие от человека. «Механика представлялась Декарту чем-то вроде «универсальной математики», с помощью которой можно провести полный анализ физической Вселенной, чтобы затем, уверенно и умело обращаясь с нею, поставить ее на службу человеческому здоровью и благоденствию. Если миром управляет количественная механика, то абсолютная вера в человеческий разум вполне оправдана» (Тарнас, с. 234).

Вот те отличия, которые были подхвачены последователями Декарта, в первую очередь, **Ньютоном** в Англии и **Лейбницем** в Германии. Соответственно, выделив их, можно теперь обнаружить и корни той парадигмы, которую создал для науки Декарт. И они, безусловно, обнаруживаются уже у **Галилея**, хотя Декарт и не любил упоминать его. *Но именно Галилео Галилей (1564–1642) был отцом научной парадигмы.* И не только в том смысле, что у него методологические приемы науки обнаруживаются в более чистом виде, чем у Декарта, что неоднократно признавалось исследователями. Но и в том смысле, что *он первым использовал эту методологию не для поисков истины, а для утверждения ценностей своего сообщества.* Ни Коперник, ни Кеплер этого не делали. Взгляды Галилея исследовал К. Левин. Но я предпочитаю воспользоваться прекрасной характеристикой Галилея, данной Ричардом Тарнасом:

«Подобно своим современникам и собратьям по науке, Кеплеру и Копернику, Галилей впитал с учением гуманистов-неоплатоников веру в то, что физический мир можно толковать в понятиях геометрии и арифметики. С пифагорейской уверенностью он заявил: “Книга Природы написана языком математики”. Однако, поскольку возобладали все же мотивы более “приземленные”, в разработках Галилея математика предстает не столько мистическим ключом к небесам, сколько прямым орудием для постижения материи в движении и для нанесения удара академическим противникам — приверженцам Аристотеля. <...> Стремясь посрамить адептов аристотелизма, Галилей изобрел и новый способ анализа явления, и новое основание для опытной проверки теорий. Он выдвинул аргумент, гласивший, что для вынесения четких суждений относительно природы ученым надлежит учитывать только “объективные” — поддающиеся точному измерению — свойства (размер, форма, количество, вес, движение), тогда как свойства, просто доступные восприятию (цвет, звук, вкус, осязание, запах) следует оставлять без внимания как субъективные и эфемерные. Лишь с помощью количественного анализа наука может получить правильные знания о мире. К тому же, если эмпиризм Аристотеля был преимущественно описательным и логико-вербальным (последнее качество особенно усилится у его позднейших последователей), то



Галилей для окончательной проверки любых гипотез выдвигал количественный метод. И наконец, чтобы глубже проникнуть в математические законы и постичь истинный характер природы, Галилей стал применять, совершенствовать и даже изобретать множество технических приборов — таких, как линза, телескоп, микроскоп, геометрический компас, магнит, воздушный термометр, гидростатический барометр. Использование подобных приборов придавало эмпиризму новое, неведомое грекам измерение — такое измерение, которое на корню подрубило и теории, и практику, принятые в среде профессоров — почитателей Аристотеля. <...>

С помощью совершенно новых категорий и новой методологии Галилей взялся разрушить догматические построения академической физики» (Тарнас, с. 221–222).

Очень похоже, что Декарт делал свою жизнь именно с Галилея. И даже его добровольная ссылка в Голландию очень напоминает то молчание, которое до конца жизни вынужден был поддерживать Галилей, принужденный к этому церковью. *Соответственно и основой картезианского Образа Мира, а значит, и всей картезианской научной и философской парадигмы, оказалось введенное Галилеем разделение явлений мира на количественно измеряемые и неизмеряемые качественные явления. Все неизмеряемое просто было ими отброшено — так проще. А все, что можно мерить и что хоть как-то количественно соотносится, было названо объективным.* И сейчас, когда мы слышим слово «объективно», мы придаем этому почти что значение «истинно», хотя означает оно всего лишь «проверяемо количественными измерениями». Так проще... И меньше ответственности.

Именно здесь было заложено различие между двумя парадигмами науки и вообще подхода к миру. Менять себя или взламывать и пытаться окружающую природу. Второй путь, если говорить на языке психологической части парадигмы, позволял самоутвердиться, состояться в глазах других гораздо проще, при жизни и неоднократно. В качестве примера приведу рассказ о том, как в 20–30-е годы в России велись споры между естествоиспытателями и представителями «диалектической науки» — официального и насаждаемого сверху мировоззрения, которое само выросло из Гегелевского диалектического мировоззрения, которое тоже выражало несогласие с картезианским механически-математическим подходом к миру. Гегельянство в целом оказалось несостоятельным еще в XIX веке. Но это не значит, что оказались несостоятельными и причины, исходя из которых оно отвергало естествонаучный подход. На что я бы хотел обратить ваше внимание, так это на непоколебимую уверенность естествоиспытателя в том, что короткие пути — лучшие. Вся эта борьба не имела к науке почти никакого отношения, зато все в ней — психологический материал для исследования борьбы и парадигм двух околонуточных сообществ.

«Нужно отметить, что большинство настоящих ученых сознавали в то время беспочвенность и опасность вульгарных требований немедленно

диалектизировать науку. Пока это было еще возможно, они или отстранялись от дискуссий на эту тему, или же пытались урезонить рьяных, но слабо разбиравшихся в науке пропагандистов “диалектического естествознания”. Это настроение хорошо выражено известным в те годы биологом А. Ф. Самойловым. Он призывал подобных пропагандистов “на деле доказать, что они, применяя диалектическое мышление, диалектический метод, в состоянии пойти дальше, скорее, с меньшей затратой труда, чем те, которые идут иным путем. Если они это докажут, то этим, без всякой борьбы, без излишней бесплодной оскорбительной полемики, диалектический метод завоюет себе свое место в естествознании. Естествоиспытатель, прежде всего, не упрям. Он пользуется своим теперешним методом только и единственно потому, что его метод есть метод единственный. Такого естествоиспытателя, который желал бы пользоваться худшим методом, а не лучшим, нет на свете. Докажите на деле, что диалектический метод ведет скорее к цели, — завтра же вы не найдете ни одного естествоиспытателя недиалектика”» (Филатов, с. 168).

Ответ «естествоиспытателя» очень важен для нас, чтобы понять, что за основы были заложены в естественнонаучную парадигму Галилеем и Декартом, потому что завершивший их дело Ньютон, как и Самойлов через два столетия, уже очень многое скрывает под видом само собой разумеющейся очевидности. Когда Самойлов говорит, что этот «метод есть единственный», он в каком-то смысле нечестен, потому что явные части научной парадигмы, то есть инструменты научного исследования постоянно менялись, и мы это знаем просто из истории науки. Но это только, если мы говорим о тех инструментах, о том методе, который ведет к заявленным целям науки. Однако, даже говоря о «цели», Самойлов нигде не раскрывает, что для него является целью. Ясно, что метод есть способ достижения цели. Ясно, что чем вернее он служит лишь одной цели, тем точнее и быстрее ее можно достичь. Когда Самойлов говорит, что «его метод есть единственный», это означает, что его метод ведет только к той цели, которую он видит, а значит, он очень точно очищен от всего, что позволяет достигать сразу несколько целей. Цель и только она! Но какая цель? Цель науки! А какая цель у науки? И задав этот вопрос, я вижу из приведенного отрывка, что Самойлов лукавит, потому что в этом отрывке присутствует, кроме научной, еще одна цель: *оставьте меня в покое и позвольте играть в те игры и так, как я хочу!* Следовательно, «научный метод», как это было заложено еще Галилеем, предполагает достижение двух целей одновременно: заявленной научной цели и скрытой цели закрыться и защититься от вмешательства окружающих сообществ. Эту цитату из Самойлова следовало бы заканчивать такими словами: «Докажите на деле, что диалектический метод ведет скорее к цели, — завтра же вы не найдете ни одного естествоиспытателя недиалектика. Но вы никогда этого мне не докажете! Потому что я не впущу вас в свою душу и ни за что не расскажу о своей цели!»

Количественно неизмеряемая душа, как ни странно, все еще болит у обиженных маленьких детей, давным-давно сбежавших из общества родителей и создавших собственное душевное сообщество ученых.

Мостик в XVIII век для картезианского Образа Мира перебросил **Исаак Ньютон**, родившийся в год смерти Галилея (1643–1727).

Ему удалось соединить законы Кеплера о движении планет, законы Галилея о земном движении с механистическим Образом мира Декарта, обобщив это наилучшей из доступных тогда человечеству математических теорий. Математика работала! Хотя шел к этому Ньютон через мистику и даже стеснялся какое-то время собственного понятия тяготения, поскольку оно было взято им из герметической философии и алхимии, которые говорили о нем, как о симпатиях и антипатиях. Все это он воплотил в «Математических началах натуральной философии».

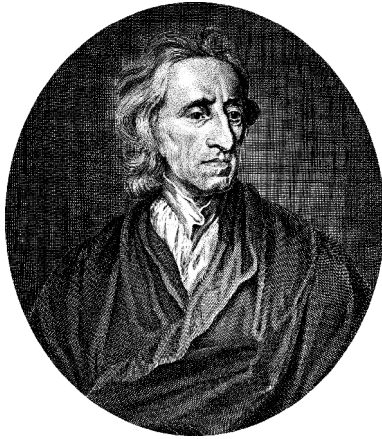
После этого началось время его славы, и образ Ньютона был также знаменит в Англии начала восемнадцатого столетия, как образ Эйнштейна в двадцатом.

«Ньютоново-картезианская космология утвердилась отныне как основание нового мировоззрения. К началу XVIII столетия на Западе каждый образованный человек знал: Бог сотворил Вселенную как сложную механическую систему, состоящую из материальных частиц, которые движутся в бесконечном нейтральном пространстве, в соответствии с несколькими подающимися математическому анализу основными принципами — такими, как инерция и гравитация. В этой Вселенной Земля обращается вокруг Солнца, Солнце представляет собой одну из звезд, коих великое множество, а Земля — одну из многих планет: ни Солнце, ни Земля не являются центром Вселенной. И мир небесный, и мир земной оказались подвластны одним и тем же физическим законам, так что между ними исчезли прежние четкие разграничения. Ибо точно так же, как небо состоит из материальных субстанций, небесные движения вызваны естественными механическими силами» (Тарнас, с. 228).

Рассказ о становлении естественнонаучной парадигмы в целом, что касается XVII века, на этом можно было бы завершить. Но в отношении парадигмы психологической в XVII веке, пропуская из-за недостатка места **Гоббса** и **Спинозу**, которые очень много сделали для становления естественнонаучной психологии, необходимо все же упомянуть еще одну личность.

Джон Локк (1632–1704). Как пишет о нем философский словарь: «английский философ, психолог, педагог. Главный представитель эмпиризма, теорию познания строил на основе психологической теории сознания (чем проложил путь психологии в современном смысле, т. е. психологии как анализу эмпирического сознания), создав тем самым систему педагогики, предметом которой была отдельная личность. Исследовал происхождение, достоверность и объем человеческого знания, а также основы и степень веры, мнения и соглашения с точки зрения психологии и теории познания <...>. Локк отрицал врожденность идей, какими бы они ни были, теоретическими или этическими. Напротив, сознание, по Локку, сначала чисто, как белая бумага, *tabula rasa*, и только с помощью опыта оно приобретает содержание, которое Локк назвал «идеями». Опыт не является ни (внешним) восприятием (ощущением), ни (внутренним) самонаблюдением (рефлексией). Опыт

различен у всех индивидов и народов, а потому так же безусловно само различие высших принципов. Согласованность между ними существует в



крайнем случае от природы или по привычке. Для Канта, например, большую роль сыграло учение Локка о «первичных» и «вторичных» качествах. Телам свойственны и в любом состоянии неотделимы от них величина, форма, число, положение, движение или покой. Это «первичные» качества тел, которые мы воспринимаем такими, каковы они есть в действительности. Напротив, цвета, запахи, вкусовые свойства и т. д. суть «вторичные» качества, которые возникают в нас как чисто субъективные представления посредством воздействия невидимых частиц на наши чувства. <...> Высший принцип Локка гласит: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in

sensu (лат.: нет ничего в интеллекте, чего раньше не было бы в ощущениях, в чувствах)» (Философский энциклопедический словарь).

Словарь «Психология» добавляет к этому: «В истории психологической мысли заняло важное место, противопоставив рационализму и априоризму Декарта, учение о происхождении всех идей из опыта (эмпиризм). В локковском понимании в опыте объединялись как чувственные впечатления от внешних объектов, так и то, что непосредственно испытывает индивидуальная душа в процессе собственной деятельности. Согласно Локку, исходными в структуре разума являются простые идеи ощущений и столь же простые идеи рефлексии как целенаправленности субъекта на свой внутренний мир. Сознание — это восприятие человеком происходящего в его собственном уме. Данное положение Локка стало отправным для развития *интроспективной психологии*. Обосновав положение о том, что нет врожденных идей, но идеи любой степени сложности являются продуктом переработки простейших, Локк ввел в психологию принцип развития. Среди простых идей выделялись “удовольствие” и “боль”, из которых возникает все богатство эмоций» (Психология).

Я вовсе не случайно подряд цитирую словари. По сути, именно с Локка начинается естественнонаучная парадигма современной психологии. И ничто лучше словарей не показывает, что же она взяла из всего богатства Локковских мыслей. А то, что в приведенных отрывках все «парадигмально», я думаю доказывать не надо.

С Локком все не так просто, как может показаться. Во все не случайно основатель русской культурно-исторической школы психологии К. Д. Кавелин считал его и Канта основателями психологии. Но это требует отдельного разговора и даже, пожалуй, исследования. Пока же я ограничусь тем видением психологии Локка, которое утвердилось в правящей психологической парадигме.

Вот что можно узнать о психологии Локка из «Истории психологии» Ярошевского:

«Модель “чистой доски” отстаивал 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 к Локку перешел постулат “Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме”, ставший символом веры интроспекционизма. Опыт, согласно Локку, образуется из двух источников: ощущений и рефлексии. Термин “рефлексия” обозначал “внутреннее восприятие” деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями» (Ярошевский. История психологии, с. 124).

Что еще необходимо сказать о психологии XVII века, так это то, что она рождает понятие ассоциации идей. Приверженцами этого понятия были и Декарт, и Лейбниц, и Спиноза, и Гоббс. «Но ни Декарт, ни Гоббс, ни Спиноза — истинные создатели механической модели ассоциации — еще не нашли для нее соответствующего термина. Он был предложен Локком, введшим в 4-м издании своего “Опыта о человеческом разуме” специальный параграф “Об ассоциации идей”. С тех пор термин “ассоциация” становится одним из самых употребительных в психологическом лексиконе. Механизм ассоциации Локк трактовал по-декартовски. “Все они, — писал он 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» (Там же, с. 134–135).

XVIII век

Восемнадцатый век — Век разума, как он сам себя кичливо называл — это, прежде всего, Просвещение. Что это такое? Общественное движение и явление сознания, родившееся в борьбе с Церковью. Однако борьба с церковью в восемнадцатом веке — это уже совсем не то же самое, что борьба с нею в веке шестнадцатом. Поэтому Просвещение борется скорее не с церковью, а с пережитками религиозного мировоззрения. Как пишет ярко выраженный представитель естественнонаучной парадигмы: «Оно было направлено против всего, что препятствовало росту науки и научного мировоззрения» (Ярошевский, История психологии, с. 145).

По сути же, мы вполне можем говорить, что задача Просвещения — это война не на жизнь а на смерть против любых врагов укреплявшегося научного сообщества. И война жестокая и кровавая, как и полагается быть войне за власть в обществе. Кончается она в восемнадцатом веке Великой французской революцией со всеми ее ужасами. А затем террором, революциями и опустошительнейшими войнами за разумное общество по всей Европе и Америке на протяжении двух столетий... Почему? Может быть, подсказкой явится отношение просветителей к культуре и прошлому, явственно проступающее сквозь строки одного из виднейших английских просветителей историка Болингброка:

«...почти во всем мной сказанном я противопоставил себя величайшим именам в философии. Однако в тех случаях, когда должно им противоречить, когда человек обязан отвергнуть интуитивные знания, нет места колебаниям.

...Бэкон, Декарт и Локк очистили эту область знания от многочисленных сорняков, но ее может вновь захватить новая поросль, выросшая из старых корней, которые великие либо не потрудились вырвать, либо помогли сохранить. Метафизика может не только удержать, но и укрепить, расширить свою империю. Высокомерное сумасбродство Платона и помпезная болтовня Аристотеля могут вновь распространиться по свету с не меньшим, чем прежде, успехом, насаждаемые теми корпорациями ученых и философскими школами, которые заслужили в свое время название достопочтенного бедлама...» (Боллингброк, с. 268–269).

Психологическая пружина, движущая сообществом ученых, отнюдь не истина. По крайней мере, вырвать с корнями поросль того, с чем я не согласен — выглядит гораздо сильнее...

Что такое «разумное общество» просветителей? Основу его, безусловно, составлял механический Образ мира, завершенный Ньютоном. При этом «в умах просветителей имя Ньютона неизменно связывалось с именем Локка. Оба они стояли у истоков ассоциативной психологии, определив ее механику и сенсуализм» (Там же).

Не являясь знатоком Просвещения, я в своем рассказе об этом периоде развития человеческого мышления и о его взаимосвязях с другими периодами предпочту опереться на исследования профессионалов. Вот что говорит о Просвещении А. Гулыга:

«Лозунг Просвещения — культура для народа. Просветители вели непримиримую борьбу против суеверий, фанатизма, нетерпимости, обмана и оглуления народа. Они рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их природу и предназначение, направить их на путь истины. Ренессансный идеал свободной личности обретает в эпоху Просвещения атрибут всеобщности: должно думать не только о себе, но и о других, о своем месте в обществе. Почву под ногами обретает идея социальности; в центре внимания — проблема наилучшего общественного устройства.

Достичь его можно распространением знаний. Знание — сила, обрести его, сделать всеобщим достоянием — значит заполучить в руки ключ к тайнам человеческого бытия. Поворот ключа — и Сезам открылся, благоденствие обретено. Возможность злоупотребления знанием при этом исключается. Раннее Просвещение рационалистично, это век рассудочного мышления. Разочарование наступает довольно быстро, тогда ищут спасения в “непосредственном знании”, в чувствах, в интуиции, а где-то впереди виднеется и диалектический разум. Но до тех пор, пока любое приращение знания принимается за благо, идеалы Просвещения остаются незыблемыми.

И наконец, третий характерный признак Просвещения — исторический оптимизм. Идея прогресса — завоевание этой эпохи. Предшествующие времена не задумывались над самооправданием. Античность знать ничего не хотела о своих предшественниках; христианство относило свое появление на счет высших предначертаний; даже Ренессанс, выступивший посредником в диалоге двух предшествующих культур, считал своей задачей не движение вперед, а возвращение к первоистокам. Просвещение впервые осознало себя новой эпохой. Отсюда было уже рукой подать до историзма как типа мышления. И хотя не все просветители поднялись до исторического взгляда на вещи, его корни лежат в этой эпохе». (Гулыга, 1986, с. 6–7).

Просвещение — это следующий шаг в развитии человеческого мышления после Рационализма XVII века. Именно в силу этого раннее Просвещение так рационалистично, что даже называет восемнадцатое столетие Веком разума. Но даже самые первые шаги Просвещения, просто его зарождение — это уже признак того, что рационализм естественнонаучного толка начинает ощущаться недостаточным. Ученый или философ XVII века самодостато-

чен. Он, как Декарт, вообще десятилетиями может прятаться от людей. Ему хватает того мира, который открывается через его исследования. По сути, он занят его описанием.

Но вот описание начинает исчерпываться, и появляются новые вопросы, например, что с этим делать, как в этом жить? И тут же вслед за ними в мир естественной науки врывается, расширяя его, мир человека. С вопроса: а что все это значит для человека? — и начинается Просвещение.

Если мы приглядимся, то увидим, что Просвещение, как и предыдущая эпоха, тоже не занято ничем иным, кроме описания мира, только теперь в виде создания Образа мира человека. А это от простого «рационалистического» описания имеющегося мира приводит к задаче создать Образ мира, в котором человеку будет жить лучше, чем живется.

В этом смысле Просвещение естественно вытекает как историческая эпоха из Рационализма XVII века и так же естественно перетекает в «век машин и пара» и, соответственно, в наше время. Именно эту связь и цельность проделанного человеческим мышлением пути я и хотел бы показать на примере Просвещения.

«Каждый, кто задумывается об узах, связывающих “век разума” с “веком машин”, неминуемо пытается установить, где пролегает граница, отделяющая одну эпоху от другой? Похоже, что чуть ли не у каждой европейской нации был свой век Просвещения, не всегда совпадающий по времени с расцветом и упадком Просвещения в соседних странах. В одних случаях расхождения очевидны (к примеру, Россия и Франция), в других менее заметны, но все же они существуют. Более того, даже в пределах национальной культуры эпоха Просвещения имела несколько конечных рубежей, поскольку разные формы духовной жизни, повинувшись особой логике развития, испытали воздействие «просвещенного» мировосприятия не в одинаковой степени и не в одинаковых формах.<...>

У каждой музыки есть своя стезя, но есть место, где пересекаются пути почти всех наук и искусств. Это утопия. Именно утопические проекты, авторы которых намеревались начертать контуры нового и лучшего мира, соединили в себе новейшие веяния культуры в целом, ибо речь шла о создании идеальной модели хозяйствования, труда, досуга, образования, быта и т. д. Размышляя о совершенствовании человека и общества, утописты опирались на те или иные принципы современной им философии. Иными словами, утопия представляет собой как бы уменьшенный слепок с человеческого общества, причем не столько с его “исправленной”, улучшенной разновидности, сколько с общества существующего, со всеми его устремлениями, бедствиями, надеждами, знанием и заблуждениями. <...>

У каждого времени свое особое представление о “совершенном обществе” и свои методы “конструирования” модели идеального строя. Священное Писание, точнее, его вольное истолкование, служило подспорьем большинству утопистов XVII в. В “век разума” следовали иной методе: утопические проекты преобразования общества обосновывались ссылками на авторитет

утопии, именуемой “природным” или “естественным состоянием”. Изначальный период истории человечества в том виде, как его изображали философы Просвещения, имел мало общего с действительностью. Это был сугубо умозрительный, вымышленный тип общества, который, по замечанию Ж.-Ж. Руссо, возможно, никогда и не существовал и который, скорее всего, никогда и не будет существовать. Сия фикция была лишь орудием, используемым для критики современного порядка вещей. В описании “естественного состояния” <...> живущего сообразно разуму, а не “искусственным” законам, легко было узнать “перевернутое” отображение существующего общества. Именно оно служило ориентиром для создателей практически всех утопий XVIII столетия независимо от того, проповедовали ли они коммунистические или эгалитарные принципы.

Это весьма примечательное обстоятельство, ибо в XIX в. чуть ли не каждое направление утопической мысли черпает доводы из своего собственного, обособленного теоретического источника. Но в “век Просвещения” даже утопии, звавшие в заведомо разные стороны, начинались с одних и тех же посылок. <...>

Не так трудно обнаружить наиболее явные расхождения между методами творцов утопии XVIII столетия и социалистами XIX в. В “век Просвещения” утопистам приходилось доказывать необходимость и возможность политического и социального изменения устоев общества, которые почитались за непоколебимые. Они обосновывали идею прогресса с тем, чтобы побудить своих современников сдвинуться с мертвой точки и уйти прочь от “неразумного” строя. Иными словами, они стремились придать закостенелым политическим и социальным структурам большую подвижность. В XIX утописты всех толков были встревожены непредсказуемыми переменами в обществе, вызванными промышленным переворотом и политическими потрясениями конца минувшего столетия. Неожиданные последствия внедрения технических новшеств, стремительный упадок одних слоев и столь же стремительное возвышение других, разрушение привычного образа жизни — эта воцарившаяся неразбериха и полнейшая неопределенность вызывали желание найти средства, с помощью которых шаткие основы общества могли бы быть заменены на более прочные. <...>

Перемены, происходившие в их время, давали основание полагать, что человеческое общество, подобно некому перпетуум-мобиле, находится в постоянном движении и развитии. Дабы разрешить проблемы, порожденные “промышленной системой”, следовало лишь познать законы, или логику развития человечества, и установить, какова же его конечная цель. История, к коей просветители относились с недоверием, а то и с пренебрежением, стала своего рода “пророческим зеркалом” для утопистов века “машин и пара”. Согласно их наблюдениям, появление индустриального общества было закономерностью, поскольку оно являлось лишь одной из последовательно сменяющих друг друга стадий развития, а не отступлением от принципов “естественного» образа жизни. Оно неминуемо должно было возникнуть и столь же неизбежно должно исчезнуть, уступив место следующей стадии.

Человек не властен над законами, обуславливающими смену форм общественного устройства. Они определяются множеством факторов, такими, как принципы экономической жизни, формы собственности, уровень науки и техники и т. д. Человек не в состоянии остановить грядущие социальные перемены, но может замедлить либо ускорить их. Тем не менее, зарождение нового, более совершенного и благоденствующего общества предопределено самой логикой истории, а не логикой “здорового смысла”, на которую охотно ссылались просветители.

Подобную философию истории (а ее придерживались и Сен-Симон, и Фурье) можно было бы назвать “философией экономического детерминизма”. По сути дела, она легла в основу теоретических принципов подавляющего большинства социалистических учений XIX в., включая марксизм» (Андерсон, с. 3–8).

Я использую такие большие выдержки из работ профессиональных философов, рисуя образ времени, потому что именно в эпоху раннего Просвещения появляются первые ростки культурно-исторической психологии.

С КИ-психологической же точки зрения, я вижу в этом описании материал для разговора об Образе предполагаемого будущего или об Образе Мира-Мечты. Это чрезвычайно важная часть обычного мышления, и нам не избежать разговора о ней при исследовании того, что делается сейчас для спасения Земли от экологического кризиса. Любой человек строит образы своих будущих действий и создает Образ своей будущей жизни как Образ мира, в котором он хотел бы жить. Попросту говоря, даже не замечая того, мы постоянно заняты только тем, что подгоняем действительность под Образ Мира нашей мечты. И это как лично, так и всем обществом и составляющими его сообществами. Без исторического очерка этого явления в общественном мышлении обойтись невозможно, но этому должно быть посвящено отдельное и гораздо более обширное исследование.

Построение образов предполагаемого будущего — просто свойство разума. Оно было и будет во все времена. В наше время его отличает то, что для построения таких образов люди начали объединяться в особые сообщества типа Римского клуба.

«Римский клуб — международная неправительственная некоммерческая организация, объединяющая в своих рядах ученых, общественных деятелей и деловых людей более чем 30 стран мира, обеспокоенных перспективами развития человечества в связи с противоречивым развертыванием научно-технической революции <...> Усилия членов Римского клуба нацелены на решение актуальных проблем современности путем разработки нового направления в их изучении, получившего название *глобального моделирования*». (Лейбин, с. 3).

Итак, корни очень многих психологических явлений обнаруживаются в культуре Просвещения. Что же касается самой естественнонаучной психологии, то стоит назвать следующие имена.

С одной стороны, **Гартли (1705–1757)** окончательно превращает ассоцианизм в полноценное психологическое направление. Традиция Локка продолжает развиваться **Беркли и Юмом**.

Однако, с другой стороны, появляется и нечто новое. Это так называемая **психология способностей** ученика Лейбница и учителя Ломоносова **Христиана Вольфа (1679–1754)**.

Вольфа считают творцом немецкого рационализма. Почти все его книги выходили с названиями, которые начинались словами: «Разумные мысли...» Как пишет Кирхнер, своею жизнью Вольф заслужил прозвище «философ для человечества» (Кирхнер, с. 252). Очевидно, это связано с тем, что «философия, по мнению Вольфа, есть наука “о возможном”; она должна содержать в себе очевидные истины, могущие иметь практическое применение» (Там же).

Исследователи в голос заявляют, что самостоятельности у Вольфа было мало, в основном он перелагал Лейбница. Однако при этом он был «первый немецкий философ, основавший школу, и потому неудивительно, что число его приверженцев и противников было громадно» (Там же, с. 254).

Кроме того, немалая заслуга Вольфа заключается и в той роли, которую он придал психологии:

«В эпоху Возрождения проявилась потребность образовать на основе греческого языка новое слово для обозначения рассуждений о человеческой психике, которые присутствовали еще в теологических произведениях средних веков, хотя преемственности между описаниями “души” в конце XVI в. и, например, некоторыми “психологическими” замечаниями св. Фомы в “Сумме теологии” не прослеживается. Однако в XVII в. новое эпистемологическое направление еще не сложилось, хотя обозначающее его слово уже широко использовалось (преимущественно на латинском языке). Резкий поворот в этом направлении сделал Вольф.

Огромный труд Христиана Вольфа (64 тома в новом издании Ольмса 1968 г.) содержит, как известно, две работы, посвященные психологии: *Psychologia empirica* (1732) и *Psychologia rationalis* (1734). Этот дуализм имеет важнейшее значение. Именно Вольф, хотя и не изобрел эти выражения, дал возможность вести рассуждения о “душе” на двух различных уровнях. И здесь очень показательна эта метафора “уровней” <...>. Со времен Вольфа и вплоть до нашей эпохи она присутствует в многочисленных дискуссиях и спорах о статусе психологии: в определении ее взаимосвязей с философией, в обвинениях в “психологизме” <...>.

Хотя Вольф и считает, что *psychologia rationalis* стремится вывести из самого понятия человеческой души то, что *psychologia empirica* извлекает из наблюдения и размышления, мы будем разочарованы, если захотим обнаружить во второй работе экспериментальные исследования, которые явились бы предвестниками научной психологии XIX и XX в. Вопросы, которые в ней рассматриваются, а также метод их исследования <...> напоминают боль-

ше то, что в наши дни рассматривалось бы как философская или даже рациональная психология, чем настоящую эмпирическую психологию в современном смысле слова. Более того, содержание *psychologia empirica* Вольфа не отличается коренным образом от исследования классической философией XVII в. вопроса о страстях. <...>

Новый подход, разработанный Вольфом, независимо от содержания двух типов рассуждения, названных *psychologia rationalis* и *psychologia empirica*, опровергает позицию философов, которые в наше время отказываются признавать за психологией всякую специфичность под предлогом того, что в области познания человеческой души главное было сказано поэтами, литераторами и философами. Бесспорно, у Платона, Декарта, Расина или Бальзака есть более интересный тонкий анализ, чем у экспериментаторов и даже у психоаналитиков. Но ни у литераторов (которых не заботило разделение “уровней”), ни у философов (которые еще не разработали это разделение) мы не находим идею учения, рассматривающего чувства и страсти, отличного от учения, изучающего Бога и бессмертие души. Когда мы читаем их, прибегая к такому разделению, которое, кстати, многое поясняет, то мы мыслим как “поствольфианцы”. Например, М. Геру прекрасно показал, что проблема ошибки в IV главе “Размышлений” Декарта становится одновременно с метафизической и “психологической” точек зрения: метафизическая точка оправдывает Бога, о добродетели и правдивости которого уже говорилось, давшего существование такому злу, как ошибка; с точки зрения психологической показывается, что ошибка возникает вследствие игры умственных сил и желаний человека. Но Декарт показал, что независимая дисциплина, которая рассматривала бы связи между мыслительной способностью человека и его желанием, игнорируя при этом всякое размышление о божественности, невозможна. Такая возможность появилась тогда, когда Вольф разделил психологию на эмпирическую и рациональную. Ошибка, которую зачастую совершают современные философы в отношении психологии, представляет собой, таким образом, ошибку перспективы, неверное понимание рамок, в которых осуществлялись “психологические” исследования прошлого. Из этого следует, что к пониманию смысла психологии в нашей культуре нельзя прийти посредством изучения “психологии” Платона, Декарта или Стендаля.

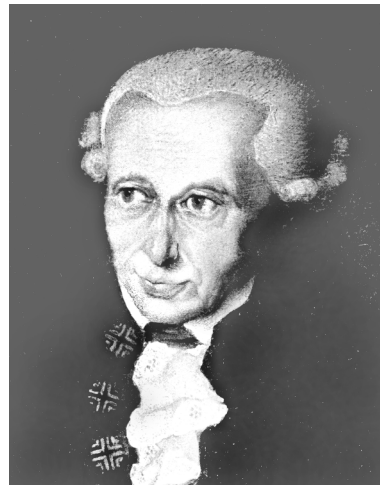
Но если философы не признают и даже отрицают значение нового направления, созданного Вольфом, то причиной этого является путаница, возникшая в начале XVIII в. в том, что принято называть “психологией”. Действительно, от *psychologia rationalis* Вольфа осталось немного: даже в глазах философов рассуждения о сущности человеческой души потеряли силу. Что касается *psychologia empirica*, то в наши дни ее вполне можно отнести к рефлексивной, литературной или даже философской психологии. И в этом случае чисто экспериментальная психология низводится на третий уровень, стоящий ниже двух других, (разумеется, это “низшее” положение означает не меньшую значимость, а большее подчинение требованиям эксперимента).

В возникновении этой путаницы важную роль сыграл Кант. Его критика рациональной психологии, содержащаяся в “Паралогизмах...”, направлена прежде всего против Вольфа, а не Декарта. В определенном смысле кантовская критика могла бы послужить основой для рассуждений будущих экспериментаторов, которые объявят эмпирическую психологию единственно приемлемой в прямом смысле этого слова и отбросят как несостоятельные всякие размышления о “душе”, не подчиняющиеся требованиям объективистской науки. Конечно, в эту эмпирическую психологию Кант не внес какого-либо конкретного вклада, поскольку даже те несколько мест в его “Антропологии”, которые можно было бы считать “психологическими”, далеки от того, чтобы отвечать требованиям экспериментальной психологии. Но основы ее, возможно, заложил он.

Вместе с тем роль Канта в развитии психологии настолько незначительна, а его влияние на современные системы настолько незаметно, что это можно и не подчеркивать» (Брес, с. 124–125).

К сказанному необходимо добавить, что в качестве объяснительной основы душевных движений Вольф ввел понятие о способности, в частности, способности представления, воплощающейся в желаниях и познании. Кроме того, рационалистический подход заставил Вольфа ввести разработанное Лейбницем понятие о психической причинности, которое через Вольфа перешло к Гербарту и Вундту.

И последний, кого необходимо упомянуть в восемнадцатом столетии — это, конечно, **Иммануил Кант (1724–1804)**. Мнения о нем порой прямо противоположны — кто-то считает его чуть ли не одним из создателей психологии, кто-то — яростным противником психологизма и борцом за чистую философию. Как бы там ни было, но ничем иным, кроме человеческой способности познавать, то есть мышлением или разумом, Кант, можно сказать, и не занимался. (Его физические опыты можно считать материалом, который привел к вопросу о способности познания).



Однако, Канту надо или посвящать отдельное исследование, или ограничиваться тем, что говорят о нем другие исследователи в рамках КИ-парадигмы.

Естественнонаучная философия Итак, появление нового способа видеть мир, нового Образа Мира, позволило выделиться новому сообществу, именовавшему себя Наукой. Сейчас, имея в виду науку семнадцатого-восемнадцатого веков, его на-

зывают Классической наукой. Но это сообщество сразу же стало делиться на подсообщества. Я имею в виду не различные отрасли науки, не частные науки, как физика, химия, биология и т. д., а принципиальное деление на довольных и недовольных качеством Образа Мира собственного сообщества.

Все довольные, все, кто был удовлетворен качеством предложенного мировоззрения, а на языке психологии сообществ — качеством стяга и надежностью защиты, щита, которые предлагались, просто закрыли глаза на все, помимо возможностей, которые им предоставлялись, и принялись работать внутри общей парадигмы Классической Науки, наполняя содержанием парадигмы частных наук или научных направлений. Если говорить об этом психологическим языком, то они переложили ответственность за собственную неуязвимость на ту защиту, которую предоставляет сообщество своему члену. В бытовом языке это звучит примерно так: «Я делаю дело! И никому ничего доказывать не намерен! А если кому-то требуются доказательства, пусть это делают те, кому полагается!» На уровне бытового языка крестьянского сообщества это прозвучало бы как: «А мы чего?! Так мир решил!»

Я провожу это сопоставление с крестьянином не случайно. Психологические механизмы, определяющие поведение людей, принципиально одинаковы внутри любых сообществ, хотя поведение в целом может выглядеть очень различным. Но это только потому, что различны места самих сообществ в обществе. В сообществе чиновников та же самая мысль прозвучала бы как: «Ничем не могу помочь, я человек маленький, у меня инструкции!» По отношению и к крестьянину, и к чиновнику русская литература уже давно создала образ, основанный на этих скрытых механизмах. И образ этот — туповато-хитроватого прохиндея, который точно знает, чего он хочет, ну а от попыток заставить его думать закрывается внешней тупостью. Классический образ подобной псевдотупости дан в анекдоте: Наряд вне очереди! — Нэ понимай! — Два наряда вне очереди! — Нэ понимай! — Три наряда вне очереди! — Нэ понимай! — Десять нарядов вне очереди! — Нэ ымэеш права!

Тупость — вовсе не отсутствие способности думать, тупость — нежелание думать ни о чем другом, кроме личных целей. Но поскольку добиться такого права в обществе непросто, наилегчайшим путем оказывается примкнуть к какому-либо сообществу, заплатить ему за его услуги свойством, то есть частью своей свободы, и заниматься своим делом. До тех пор, пока сообщество процветает, «тупые», то есть верноподданные члены, процветают. Если жизнь сообщества усложняется, и оно вынуждено вступить в войну, они становятся озверелыми фанатиками. Если же сообщество проигрывает без войны, то они возмущаются и бездействуют. Они туполобо до конца жизни продолжают требовать, чтобы кто-то заплатил им долги и вернул потерянные годы жизни. Именно это сейчас происходит в России с основной массой невостребованных новой экономикой ученых. Они предпочитают голодать и юродствовать, но не перестраиваются и не ищут новых путей.

Именно они-то с удовлетворением приняли предложенный им Классической Наукой образ мира и принялись над ним трудиться в соответствии

с парадигмой, которая была физико-математической, прилежно изображая тупых, когда кто-то просил их задуматься над несоответствиями в их мировоззрении. Именно этой массе удовлетворенных мы обязаны сегодняшним состоянием мира и науки.

Чем отличались от них недовольные? Они задавали вопросы о несоответствиях Классической картины мира и действительности. Но поскольку суть Классической картины мира — это физика, то есть описание Мира-природы, то все сомнения в этой картине выкидывали сомневающихся за рамки физики, то есть в Метафизику или философию. Судьбой первой волны сомневающихся в верности Классической картины мира было стать философами. Поэтому первой наукой, которая выделилась из естественнонаучного сообщества была философия. Именно она два последующих столетия не давала научному сообществу прийти в застой. Воспользуясь образом, созданным американским философом Робертом П. Вольфом:

«Ключом к новой стратегии была очень простая и очень сильная идея: Вселенная огромна, и десять тысяч поколений были бы, возможно, слишком коротким сроком для того, чтобы сказать все, что может быть изучено в ней; но каждый отдельный факт, каждая теория, каждое открытие, предположение, гипотеза или дедукция представляют собой *идею человеческого разума*. Поэтому вместо того, чтобы обращать свой взгляд вовне, на Вселенную, давайте посмотрим внутрь, на природу человеческого разума как такового. Давайте изучать *способ*, каким мы познаем, вместо того, чтобы изучать, *что* мы познаем. Более того (думали эти философы), хотя Вселенная бесконечно многообразна, человеческий разум везде и всегда неизменен. (Они еще не слышали об эволюции или о разнообразии концептуальных структур в разных культурах.) Вместо того, чтобы писать множество книг по космологии, физике, психологии, политике, морали и религии, нам нужно написать одну-единственную книгу о возможностях, способностях, формах и границах человеческого разума. Поэтому на протяжении XVII–XVIII вв. мы находим такие, несколько неожиданные для философской литературы, названия, как “Опыт о человеческом разуме” англичанина Джона Локка, “Трактат о началах человеческого знания” ирландца Джорджа Беркли, “Трактат о человеческой природе” шотландца Дэвида Юма и величайшего среди этих мыслителей — прусского философа Иммануила Канта “Критика чистого разума”» (Вольф, с. 39).

Это направление философии, основанное на изучении способности мышления к познанию, в англоязычных странах получило название «эпистемология» от греческого «наука» (-логия) о знании (episteme). В России принято называть его гносеологией. Вольф пишет: «*Критический* подход новой стратегии затронул целый спектр философских исследований», — и приводит отрывки из Юма и Канта, утверждающие «науку о человеке», которые я опускаю. Из них, как он говорит, «вы можете получить некоторое представление о том, каким драматическим вызовом стала новая критическая эпистемология общепринятому способу мышления» (Там же, с. 43).

Эти выдержки из Вольфа удачно позволяют нам перейти к следующему этапу в развитии науки. Среди прочих естественных наук, которые, условно говоря, отрицают философы XVII–XVIII столетий, Вольф называет и психологию. Именно отношение философии к психологии и позволяет увидеть движение мысли. На самом деле Локк еще вовсе не упоминает психологию. Ее словно бы еще нет для него. Юм тоже еще не использует это понятие в той работе, которую цитирует Вольф. А вот Кант уже всюду отмежевывается от психологии, требуя создавать науку о знании как чистую науку:

«Правда, некоторые логики предполагают в логике *психологические* принципы. Но вносить в логику такие принципы столь же бессмысленно, как черпать мораль из жизни. Если бы мы заимствовали принципы из психологии, т. е. из наблюдений над нашим рассудком, то мы и видели бы лишь, *как* совершается мышление и *каково* оно при разного рода субъективных затруднениях и условиях; следовательно, это вело бы к познанию лишь *случайных* законов» (Кант, с. 322).

Можно сказать, что своими отмежеваниями от психологии Кант создал ее как самостоятельную науку, поскольку точно определил ее предмет. Что же касается эпистемологии, то после Канта и это направление философии определяется со своим местом в научном сообществе, становится удовлетворенным и пытается закрыться от внешнего мира «философией как чистой наукой». Одна из самых ярких попыток проделать это была сделана уже в начале нашего века Гуссерлем.

Другие философы по-прежнему будут задавать «вопросы ниже пояса» теперь уже не всей науке, а «чистым философам». И вопросы эти, в первую очередь, будут связаны с понятиями «субъективности» и «объективности» в науке. Иначе говоря, с вопросом о человеке. Зачем? Зачем все, что делает наука, если выкинуть человека? Сначала это выразится в виде вопроса: а что такое человек? И родится психология в современном понимании этого слова. Так сказать, психологическая физиология. Затем философия поставит вопросы о тех составляющих понятия «человек», которые не укладываются в прокрустово ложе физиологии. И родится философия истории, культурология, философия жизни и т.п.

Однако, каждый раз, когда очередное философское течение ставило свои вопросы и меняло существующую картину мира, так или иначе обнаруживались и ее несоответствия с действительностью. С одной стороны, это вполне естественно, поскольку такова суть познания Мира — что-то всегда остается еще непознанным, и в силу этого любая картина мира неточна. Но с другой стороны, это ставит задачу создания особой научной дисциплины, могущей дать предельно точное описание того, что есть человеческая способность познавать. Сейчас она называется Культурно-исторической психологией. Это рабочее название, которого еще не было, когда искалась сама дисциплина, и которое, вероятно, изменится еще не раз.

Первая половина XIX века

С точки зрения развития естественнонаучной парадигмы, почти до двадцатого века никаких сомнений в картине мира XVII века не было. Восемнадцатый век, пожалуй, можно назвать веком усиленной пропаганды за эту картину мира. К началу века XIX, с точки зрения внутренней психологии, быть ученым стало выгодно. Быть ученым стало означать, что ты занимаешь достойное место в обществе. Что можно в общих чертах рассказать о психологии начала прошлого века?

Как это подают учебники истории психологии, во-первых, усиливается **«рефлекторное учение»**. Учение о рефлексах развивается в начале века английским неврологом Чарлзом Беллом, французским физиологом Ф. Мажанди, а также английским врачом Маршаллом Холлом и немецким физиологом Иоганнесом Мюллером. Как это видно, психологов среди них нет, но в историю психологии они вошли.

Другая группа физиологов разрабатывает **психофизиологическую теорию органов чувств**, включая способность к восприятию пространства. Кроме физиологов Прохазки, Белла и Мажанди в этом принял участие даже Гете, который отдал изучению цветоощущений несколько лет жизни. Из исследователей способности восприятия того времени следует отметить чешского психофизиолога Яна Пуркинью и немецкого философа Г. Лотце, написавшего «Медицинскую психологию» (1852).

Немалый шум, а следовательно, и научный интерес вызвало созданное австрийским врачом и анатомом Ф. Галлем **учение о головном мозге** — френология. Именно он впервые поставил до сих пор занимающий умы нейропсихологов вопрос о «локализации способностей в различных участках головного мозга».

Ассоциативная психология продолжала развиваться. Если использовать выражения основной психологической парадигмы, то ушло представление, что у ассоциаций имеется «нервный субстрат», не имевшее «реальной физиологической опоры». «Социально-идеологическая обстановка с одной стороны, и конкретно-научные процессы с другой, привели к тому, что в первой половине прошлого века доминирующей становится трактовка ассоциации как имманентного свойства ума, а не тела» (Ярошевский. История психологии, с. 180).

Из представителей этой школы надо отметить Томаса Брауна, автора «Лекций о философии человеческого ума» (1820) и Джемса Милля, отца Джона Стюарта Милля, написавшего «Анализ феноменов человеческого ума» (1829).

Особо хотелось бы отметить немецкого философа и психолога **Гербарта (1776–1841)**. Очень многое в последующей психологии было взято у него.

Гербарт, «считая, что психология должна базироваться на опыте, метафизике и математике <...>, разработал учение о “статике и динамике”

представлений как первичных элементах индивидуальной души, находящихся в непрерывном взаимодействии. По мнению Гербарта, между представлениями складываются отношения противоборства и конфликта, поэтому они, стремясь удержаться в «жизненном пространстве» сознания, теснят друг друга в сферу бессознательного, откуда стремятся вырваться, с тем чтобы занять прежнее положение. Эта внутрипсихическая динамика поддается математическому анализу, поскольку представления могут быть истолкованы как силовые величины (что выражено в их интенсивности, субъективно воспринимаемой как ясность). Из запаса представлений образуется «апперцептивная масса», силой которой в фокусе внимания удерживается преимущественно данное содержание. Эта масса может быть целенаправленно сформирована педагогом, приобретающим тем самым средство управления процессом обучения ребенка. Гербарт подверг критике учение о способностях как первичных, ни из чего не выводимых свойствах души, настаивая на изучении естественной истории развития психики. Идеи Гербарта о бессознательном (восходящие к Лейбницу), об апперцепции, о пороге сознания, о необходимости внедрить в психологию математические методы и другие сыграли роль в процессе этой науки» (Психология).



Прежде чем пойти дальше, я бы хотел дать определение такому привычному для уха каждого психолога понятию — «**апперцепция**». Делаю это потому, что оно все время забывается и мной, и всеми моими знакомыми. Лейбниц, предложивший этот термин, понимал под ним отчетливое (осознанное) восприятие чего-то Душой. Для современной психологии апперцепция — это «результат жизненного опыта индивида, обеспечивающего выдвижение гипотез об особенностях воспринимаемого объекта, его осмысленное восприятие» (Психология). Как видим, если ограничиться лишь «**осмысленным восприятием**», то это очень близко к изначальному пониманию апперцепции Лейбницом и вполне доступно запоминанию.

Правда, даже такие ясные, на первый взгляд, понятия, как «осмысленное или осознанное восприятие», потребуют еще очень и очень подробного разговора. Поэтому я добавлю от себя, что апперцепция, как это видится мне, это способность выделять вниманием и узнавать, то есть пытаться узнать с помощью памяти какую-то часть из общего потока всего восприятия (перцепции), которое одновременно осуществляется всеми органами чувств, включая и внутреннее видение.

Сам Гербарт считал свой философский подход «реализмом». «Подобно Канту, он также хочет доискаться первых причин и проводит свое исследование с еще большею последовательностью. Каждый желающий сделаться

философом должен быть хоть раз в жизни скептиком. Остаются же скептиками только те, которые прилежны в чтении, но ленивы в мышлении» (Кирхнер, с. 303).

В итоге он приходит к идее прикладного использования философских знаний. Не случайно большая часть его трудов посвящена педагогике, а главным трудом считается «Учебник психологии» 1816 года. «Прикладная метафизика распадается на натурфилософию и психологию» (Там же, с. 304).

Душа для Гербарта — это «простое реальное существо, действия которого называются представлениями» (Там же).

Ум же — это «способность соединять наши мысли сообразно с свойствами мыслимого, основывается на цепи представлений, возникшей в нашем сознании через посредство внешних предметов; тогда как разум, взвешивающий доказательства и противоречия, основывается на сосуществовании нескольких рядов представлений. Воля, т.е. вожеление, связанное с представлением о достижимости, конечно, не свободна, но определяется механически. Свобода человека заключается в упроченном господстве сильнейших групп представлений над отдельными аффектами» (Там же, с. 304–305).

«Будучи воодушевлен стремлением внести в психологию “нечто похожее на изыскания естественных наук”, Гербарт выдвигает гипотезу о том, что представления в качестве силовых величин могут быть подвергнуты количественному анализу. В свое время Кант утверждал, что психология лишена возможности стать точной наукой из-за неприменимости к ней математических методов, поскольку эти методы требуют не менее двух переменных, явления же сознания изменяются только во времени. Гербарт снял наложенное Кантом вето. Он исходил из того, что каждое представление обладает интенсивностью (субъективно воспринимаемой как ясность) и ему свойственна тенденция к самосохранению. Взаимодействуя, они оказывают друг на друга тормозящий эффект, который может быть вычислен.

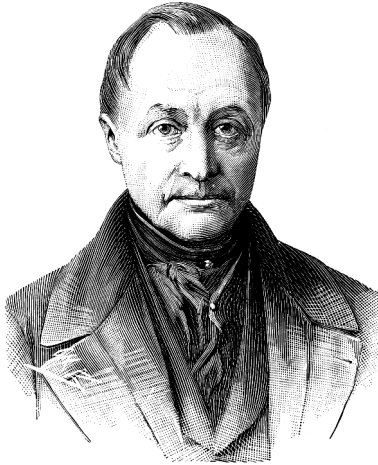
Несмотря на фантастичность математических изысканий Гербарта, его тезис о принципиальной возможности математического анализа отношений между психическими фактами был воспринят Г. Э. Фехнером в работах по психофизике и Г. Эббингаузом при исследовании мнемических процессов. Как отмечает Боринг, Гербарт снабдил Фехнера понятием о пороге, которое он сам получил от Лейбница. Ряд других понятий, разработанных Гербартом, в частности, понятия об апперцепции и компликации, также были использованы (в преобразованном виде) психологами последующей эпохи, в особенности школой Вундта.

Понятия о бессознательной психике, о сочетаниях представлений (комплексах), хотя и неосознаваемых, но способных воздействовать на процессы, в отношении которых индивид способен дать себе отчет, может рассматриваться как свидетельство влияния Гербарта на Фрейда» (Ярошевский. История психологии, с. 182–183).

И еще одно имя обязательно должно быть упомянуто. Это французский мыслитель, основатель социологии **Огюст Конт (1798–1857)**. Вряд ли его

можно назвать психологом. Даже наоборот, психологию он поделил между физиологией и социологией. Но он ввел в науку чрезвычайно важное понятие — *позитивизма или положительной науки*.

Важно оно в первую очередь тем, что захватило умы всех последующих ученых. После него говорить не от лица положительной науки стало очень уязвимо, независимо от того — материалисты или идеалисты. Суть его учения, в этом смысле, сводится к следующему:



«Бессмертная заслуга О. Конта заключается в открытии основного закона прогресса человечества, соответствующего развитию единичного человека. Закон этот называется *законом трех фазисов*. Первый фазис развития человечества — теологический, когда человек во всяком явлении видит результат деятельности сверхъестественных существ; второй фазис — метафизический, когда на смену сверхъестественных существ являются первопричины, сущности, силы, субстанции и т. п.; третий фазис — позитивный; в этом последнем фазисе человеческий ум, отказав-

шись от дознания первопричин и конечных целей, обращается к изучению законов явлений, т.е. условий их сосуществования и последовательности. Позитивный фазис допускает безграничный прогресс» (Кирхнер, с. 320).

Давать оценку учению Конта о положительной или опытной науке я не намерен, но данность такова. «Таковость» — то есть способность не задаваться вопросами о первопричинах или Больших целях, ради которых ведется само исследование, вошла вместе с позитивизмом в самую плоть естественно-научной парадигмы.

Россия

Что бы я хотел добавить, говоря о России, это то, что позитивизм был воспринят в России как откровение. При этом его, очевидно, не понял никто. Почему я делаю такой вывод? Представители самых разных направлений считают необходимым выступать от имени положительной науки, воюя между собой. Это значит, что идеи позитивизма используются не как таковые, а как прекрасное оружие. Это может быть только в случае, если философская теория понята недостаточно глубоко, точнее, просто взята поверхностно в виде цитат. И мне думается, что положение о «третьем фазисе» науки и не могло быть воспринято иначе как великолепная цитата, которую проще запомнить, чем понять.

Сошлюсь на несколько примеров из русской действительности. Один относится к 1881 году. Это редакторская статья П. Боборыкина, предпосланная книге французского психолога Тэодюля Рибо «Современная английская психология (Опытная школа)», в которой показано, какое влияние позитивизм имел на развитие психологии в России.

Для Боборыкина, как и для большинства русских ученых того времени, между «положительным мировоззрением» Конта и «научной философией», «научностью» вообще стоит жесткий знак равенства (см., напр.: Боборыкин, с. IX). Еще жив Кавелин, который и сам, кстати, постоянно говорит от имени «положительной науки», обосновывая культурно-историческую психологию, еще не затихли споры по поводу его «Задач психологии» (1872), и Сеченов с «Современником» продолжает травлю «идеализма» от лица опытной позитивной науки. Поэтому, читая слова, которыми позитивист Боборыкин открывает свою статью, не надо упускать из виду и то, что это боевые действия одного научного сообщества в отношении другого:

«Психология у нас теперь — в чести. Она, собственно, и дает какой-нибудь толчок разработке философских вопросов. Но если к половине шестидесятих годов русская публика стала интересоваться психологией, то главной виновницей такого интереса является новейшая опытная наука о душе, не имеющая ничего общего со старыми идеалистическими теориями и доктринами. И наша учащаяся молодежь, и общеобразованные люди стали сочувствовать опытной школе, то есть школе, по преимуществу, английской. Почему книга Вундта, составленная из его лекций “О душе человека и животных”, имела успех? Потому, главным образом, что ее автор держался физиологических оснований, которые он потом, лет десять спустя, развил еще больше в своей “Физиологической психологии”, уже выходящей на русском языке» (Боборыкин, с. V).

Другой пример — это работа Д. А. Столыпина «Две философии. Единство науки» (1889), в которой, исходя из требований позитивизма и социологии Конта, обосновывается необходимость реформы русского сельского хозяйства, полностью соответствующая реформе, проведенной П. А. Столыпиным после 1906 года. Я не знаю, являются ли Д. А. Столыпин и П. А. Столыпин братьями или вообще одним лицом, но единство мыслей поразительное.

Что можно сказать о реформе Столыпина? Она оценивается как чуть ли не единственная стоящая попытка изменить русское сельское хозяйство за этот век. Однако мы знаем, что реформа не удалась. Суть ее сводилась к тому, чтобы создать новый сельский класс — однодворцев, или кулаков, говоря современно. Иначе говоря, перевести русское сельское хозяйство на фермерский путь типа американского. При всей кажущейся дееспособности идеи, реформа вызвала жесточайшее сопротивление самих крестьян, и Столыпин был убит. До сих пор бытует мнение, что не погибни он в 1911 году, Россия стала бы через несколько лет экономически сильнейшей державой мира.

Так это или нет, остается поводом для гаданий. Но вот то, что, начиная действовать на основе позитивизма, философы были несклонны изучать настоящую психологию людей, говорит о том, что и сам позитивизм, очевидно, был теорией, созданной умозрительно, подобно философии Гегеля. Это позволяет говорить о том, что он содержал в себе изначальное противоречие на уровне исходных аксиом. Говоря о том, что в основе всех построек должна лежать опытная наука, сам он вырос отнюдь не из нее.

Другой крайний пример — это книга К. Флеровского «Критика основных идей естествознания» (1904), в которой дается крайне воинственная антинаучная точка зрения. Можно сказать, что это война со всей современной наукой от имени науки как она должна быть или как она представляется Флеровскому:

«Ученые стремились слить неверные и односторонние гипотезы в одну всеобъемлющую гипотезу о строении мира и об изменениях в нем происходящих. Гипотезы превратились в мирозерцание, которое давало всем наукам ложное направление» (Флеровский, с. 3).

Флеровский отвергает любые основополагающие положения науки рубежа веков. Достаточно взглянуть на оглавление его книги: «Идея механической силы и законов природы — Невозможность существования механической силы; Свет и теплота не могут быть волнообразным движением; Почему ученые делали столько усилий, чтобы бесплодно объяснять явления звука, теплоты и света волнообразными движениями и т.п.».

Основная задача Флеровского — создать новую философию мышления. Но при этом он, постоянно понося всю остальную науку, включая и естественную, вполне благосклонно относится к Конту:

«В греческой цивилизации богословие отступило на второй план, однако же богословский метод мог все-таки господствовать над наукой и подавлять истины, добытые правильным научным путем. Таким образом, идея обращения земли вокруг солнца подавлена была так основательно, что она осталась в забвении более тысячи лет, до самого Коперника. На первый план выступила философия. Ее метод был гипотетический. Она строила грандиозные гипотезы насчет происхождения и развития мира. Она ввела в употребление метод воссоздания неведомого гипотетическими измышлениями. Греческая философия показала, что этим путем, безусловно, невозможно добраться до истины. В наше время уже сделалась вполне очевидна неверность всех философских гипотез греческой цивилизации. Однако же философы нашей цивилизации продолжали создавать свои системы, руководствуясь тем же методом, и опять, приблизительно, с теми же результатами. Этим значительно дискредитировалась философия. В настоящее время философы, по большей части, отрекаются от этого метода, хотя почти все не достигли даже того предела, до которого дошел Огюст Конт, отрекавшийся от всех философских гипотез и признававший все естественнонаучные и математические» (Флеровский, с. 2).

Как это видно на русском примере, позитивизм проник в самые разные, даже противоположные научные лагеря. Его пример был настолько заразителен, что находились последователи, далеко превосходившие самого Конта в желании пересмотреть все. Это дает основания подозревать, что в основе положений позитивизма лежала не научная истина, а удачный психологический трюк. Заявить о том, что всяческие философские и культурные построения надо отбросить и глядеть прямо на то, что разворачивается перед тобой опыт, опытная наука, означает — обратиться прямо к очевидностям этого мира. А наличие узнаваемой очевидности воспринимается нашим мыш-

лением как основной довод в пользу истинности. Приведу пример. Рибо в «Современной английской психологии» с полнейшим простодушием пишет: «Когда позитивизм ограничивается тем, что не признает за метафизической серьезного значения науки, потому что она утверждает без доказательств и проверки, то с такой очевидной истиной спорить нельзя» (Рибо, с. 17).

Вот это: «с очевидностью спорить нельзя» и купило всю естественную науку во второй половине прошлого века. Однако очевидности, когда начинаешь их исследовать, — это гораздо чаще ловушки нашего мышления, а не проявления действительности этого мира. Далеко не все, что очевидно, еще и истинно. Но если ты хочешь не искать истину, а доказывать правоту на суде, достаточно достоверности. А она вырастает из очевидности. Об этом говорил еще Платон. И этому стоит посвятить отдельную КИ-психологическую работу.

Вторая половина XIX века

С середины прошлого века в психологии начались споры между идеализмом и материализмом относительно природы души и ее бессмертия. То, что человек смертен и права на надежду иметь не может, стало теперь символом веры всего естествоиспытания. Верить в бессмертие стало просто неприлично и вызывало презрение, как все устарелое и недоразвитое. Дети громили отцов.

Рассказывать подробно обо всех школах психологии, возникавших в это время, у меня нет возможности.

В отношении **ассоциативной психологии** можно сказать, что во второй половине прошлого века она себя изжила. Основные творцы ассоциативной теории — Джон Стюарт Милль и Герберт Спенсер переросли ее и создали свои научные направления. Последний из крупных ученых в рамках ассоциативной психологии — Герман Эббингауз — сам ее критикует в своей последней книге «Очерк психологии», написанной им незадолго до смерти в 1908 году, невыгодно противопоставляя психофизиологии. В двадцатом веке ассоциативная психология, три столетия бывшая основой изучения человеческого мышления, становится предметом истории психологии.

Когда я это пишу, мне сразу вспоминается мое собственное отношение к ассоциативной психологии. Я слушал различные курсы психологии в трех институтах. И всюду в курсе истории психологии так или иначе упоминалось, что вот была такая ассоциативная психология. Больше я ничего о ней не помню, кроме того, что в общем она как-то всюду порицалась. Ассоциативная психология — это что-то отжившее, устаревшее и неверное... И это ощущалось очень сильным воздействием, потому что сказанного было достаточно, чтобы меня не тянуло заглянуть в исходные тексты. Насколько я помню, то же самое испытывали все мои знакомые. Рассказ о многих направлениях мысли, не соответствующих правящей сейчас научной парадигме, подавался так умело, что выглядел совершенно «объективным», но при

этом просто убивал мое желание проверять себя. Он как бы говорил: пожалуйста, проверь сам, если у тебя много жизни в запасе... Наука ребенка не обидит, все-таки я тебе добра желаю!

И желание читать что-нибудь, кроме официально признанного правильным и ведущим прямо к победе, пропадало. Но вот только победы все не было...

Как только мне надоело жить чужим умом, я заглянул в исходные работы по ассоциативной психологии, чтобы увидеть самому, что же это такое. Я не буду приводить объемистых цитат и ограничусь парой коротких выдержек из работы Дэвида Юма (1711–1776), которые, как мне кажется, сильно помогут возратить уважение к этому периоду в развитии человеческой мысли. Самое главное, что бы мне хотелось, — это показать, что вопросы, встававшие перед основателями ассоциативной теории, были чрезвычайно естественны, и никому, решившему последовательно понять устройство человеческого мышления, их не избежать.

В одной из своих основных работ — «Исследовании человеческого разума», написанной в 1752 году, Юм посвящает ассоциации идей отдельную главу, которая начинается на удивление просто, по крайней мере, в переводе Церетели начала века:

«Очевидно, что существует принцип соединения наших различных мыслей и идей и что, чередуясь в памяти или воображении, они вызывают друг друга до известной степени методично и правильно. При более серьезном мышлении или разговоре это так заметно, что всякая отдельная мысль, прерывающая правильное течение или сцепление идей, тотчас же замечается нами и отбрасывается» (Юм, с. 22).

Можно ли с этим поспорить или обойти это стороной? А если нельзя, то так же естественно возникает следующий вопрос: а как они соединяются? И ответ, из которого дальше развивается вся теория ассоциаций, тоже воспринимается на уровне очевидности:

«Хотя тот факт, что различные идеи связаны друг с другом, слишком очевиден, чтобы скрыться от наблюдения, ни один философ, насколько я вижу, не попытался перечислить или классифицировать все принципы ассоциации, хотя это — предмет, по-видимому, достойный возбудить любопытство. Мне кажется, что существуют только три принципа связи между идеями: сходство, смежность во времени и пространстве и причинность» (Там же, с. 23).

И хотя очевидность — это не такая уж однозначная, я бы даже сказал, довольно коварная штука, тем не менее, мне кажется, ассоциативная психология — это необходимый этап в развитии психологической мысли. Более того, если читать не перелагателей, а творцов, то это, оказывается, красивое и умное чтение, доступное даже «простому человеку». Очень похоже, что к ассоциативной теории еще не раз придется вернуться в рамках КИ-психологического подхода.

С последней четверти прошлого века психология стала рассматриваться как опытная и экспериментальная наука, в которой все большую силу забирают физиологи. В России это, в частности, Сеченов, а потом Павлов. Их я упоминаю в связи с необходимостью показать на их фоне основателя русской культурно-исторической психологии Кавелина.

В Германии необходимо упомянуть Вундта, который сначала основывает первую экспериментальную психологическую лабораторию в 1879 году, а потом посвящает весь остаток жизни созданию «второй», то есть культурно-исторической психологии.

Наверное, стоит упомянуть и имя австрийского философа Франца Brentano. Не столько из-за попытки создать «Психологию с эмпирической точки зрения» (1874), сколько из-за того, что он был учителем создателя феноменологии Эдмунда Гуссерля, чьей попытке дать описание человеческому мышлению стоило бы уделить отдельное КИ-психологическое исследование.

В целом психология второй половины девятнадцатого века, чем ближе к его концу, тем больше стремится стать полноценной естественной и точной наукой. Официальная парадигма оценивает то время следующим образом: «Центрами психологической работы становятся специальные лаборатории, возникшие в различных странах. Первоначально приоритет принадлежал немецким университетам. Параллельно интенсивные исследования проводились в России и Соединенных Штатах Америки, в меньших масштабах — во Франции, Англии, Италии и Скандинавских странах. В конкретной научно-исследовательской практике культивировались направления, объединение которых оснастило полную наступательного духа молодую науку экспериментальным оружием (психофизиология органов чувств, психофизика, психометрия)» (Ярошевский, История психологии, с. 246).

Однако уже в середине прошлого века стали появляться знаки того, что основа научной парадигмы неверна. Естествоиспытатели долго сопротивлялись этому и не хотели ничего признавать, как многие из них сопротивлялись сомнениям в правильности науки как пути и сейчас.

Тем не менее, с середины XIX столетия начинают накапливаться данные о сомнительности оснований науки наук — математики. Сначала Лобачевский и Гаусс, усомнившиеся в самой Евклидовой геометрии. Затем алгебра множеств, сближающая математику с логикой аристотелевского типа, что приводит в лице Гилберта и Геделя к дальнейшим сомнениям, закрепленным логическими изысканиями Бертрانا Рассела. Математика медленно, но верно становится не всеобщим основанием мира, а способом моделирования искусственных образов мира. Попросту говоря, одним из интереснейших языков, изобретенных людьми, но отнюдь не существующим без человека и помимо его ума. Корни научного дерева подгнили и перестали держать все строение.

И вот с начала нашего века стал рушиться сам ствол. Появление теории относительности и квантовой механики, можно сказать, отменили Декарта и Ньютона. А применение технологии и высших достижений физики для

уничтожения людей, а может быть, и планеты, повело к усилению «брожений» и в ветвях, которые до этого считали за честь примазаться к сильным мира сего. Появление множества направлений, так называемой, альтернативной науки — это как раз вышедшие на поверхность сомнения в правильности того пути, которым и является, и ведет наука.

Суть сомнений, безусловно, лежала в том, что было по силам ученым-неестественникам, гуманитариям. А это, в первую очередь, проверка господствующей Картины мира на предмет ее соответствия Миру. Естественно, поскольку наука оказалась бесчеловечной, то Миру человека, чтобы бесчеловечность высветилась, стала очевидной. По сути, это означало, что новые науки попытались заново дать описание тому, что они хотели изучить. И оказалось, что явление, именуемое Мир человека, — исторично и психологично. Причем, как бы это ни скрывали естественники, даже внутри естественной науки. Соответственно, если говорить о культурно-исторической психологии и ее истоках как одной из ветвей Новой науки, достаточно ограничиться именно историко-психологическими корнями многочисленных философских дисциплин, развивающихся в наше время в ключе второй парадигмы. Рассказ же о естественнонаучной парадигме я считаю достаточным.

Естественно, я даже не попытался в книге, которая является лишь введением в определенную науку, дать сколько-нибудь полноценное описание этого явления. Оно слишком велико и сложно. Для разговора о науке в двадцатом веке потребовалась бы отдельная работа. Поэтому я завершу этот раздел большой выдержкой из Р. Тарнаса, показывающей, от чего отталкивались творцы второй парадигмы, создавая альтернативные науки нашего времени:

«В появившейся <...> к XX веку новой космологии постулировалось, что солнечная система — ничтожно малая частица гигантской галактики, включающей сотню миллиардов звезд, каждая из которых сравнима с Солнцем, причем в доступной астрономическому наблюдению Вселенной находится сотня миллиардов других галактик, каждая из которых сравнима с Млечным Путем. Эти галактики принадлежат, в свою очередь, к еще более крупным галактическим скоплениям, которые, по-видимому, образуют еще большие галактические сверхскопления. Для удобства космические пространства принято измерять в световых годах <...>. Расстояния между галактическими скоплениями исчисляются в сотнях миллионов световых лет. Считается, что все эти звезды и галактики вовлечены в колоссальные по продолжительности процессы формирования и распада, сама же Вселенная зародилась от едва ли вообразимого и уж совсем необъяснимого изначального взрыва приблизительно десять или двадцать миллиардов лет назад.

Такие макрокосмические измерения заставляли человека испытывать в глубине души тревогу и чувство собственной ничтожности относительно этой бесконечности времени и пространства, ощущать пигмеем весь человеческий род, не говоря уж об отдельной человеческой жизни, занимающей совсем мизерный срок. По сравнению со столь безбрежными далями прежние масштабы, пусть значительно увеличенные Колумбом, Галилеем и даже

Дарвином, оказались неизмеримо малыми. Таким образом, совместные усилия географов, историков, антропологов, археологов, палеонтологов, геологов, биологов, физиков и астрономов расширили знания человека, но уменьшили его космическую значимость. Отдаленные корни человечества, теряющиеся среди приматов и первобытных людей, — и вместе с тем относительная близость во времени этого родства; огромная величина Земли и Солнечной системы — и вместе с тем, по сравнению с Галактикой, их крайняя малость; ошеломляющие пространства, где ближайšie к нашей Галактике галактики удалены настолько, что, превосходя всякое понимание, их свет, видимый на Земле сегодня, покинул излучающий его источник более ста тысяч лет назад, то есть тогда, когда *Homo sapiens* пребывал еще во тьме палеолита: осознав все это, люди думающие не могли не сделать выводов о ничтожности человеческого существования, крошечной точкой обозначенного на необъятной картине мироздания.

Однако образу, созданному современным человеком о самом себе, угрожал не только радикальный сдвиг пространственно-временных координат, сужающий пределы, в которых пребывает человеческая жизнь, но также и проведенное наукой качественное обесценивание его сущности. Ибо, поскольку для анализа природы, а затем и человеческой природы, стал часто применяться редукционизм, то и сам человек оказался как бы редуцирован. По мере того как наука обогащалась все новыми отраслями и специализациями, казалось вероятным, а возможно, и необходимым, что в определенном смысле в основе всего лежат законы физики. Химические явления можно свести к принципам физики, биологические — к химии и физике, в глазах же многих ученых человеческое поведение и сознание могли быть сведены к физиологии и биохимии. Поэтому само сознание превратилось в эпифеномен развития материи, в секрецию мозга, в функцию электрохимической цепи, соответствующую неким биологическим императивам. Картезианская программа механистического анализа начала преодолевать даже границы, разделявшие *res cogitans* и *res extensa*, мыслящий субъект и материальный мир, так как Ламетри, Павлов, Уотсон, Скиннер и другие считали, что человека как целое наилучшим образом можно постичь как машину. Появилась возможность рассмотреть человеческое поведение и функционирование разума как деятельность рефлексов, обусловленную механистическими принципами возбуждения и ответной реакции, отчасти усложненными генетическими факторами, которые сами по себе все больше привлекали внимание исследователей-экспериментаторов. Человек, рассмотренный в соответствии с определенной схемой, относительно легко поддавался достаточно точным статистическим измерениям и стал подходящим объектом для теории вероятности. Вопросы, касающиеся сущности человека и его поведения, теперь лишились всякой загадочности и были поставлены в один ряд с обычными инженерными задачами. И хотя, строго говоря, это было лишь принятое для удобства допущение, представление о том, что самый сложный комплекс человеческого бытия может быть сведен, в конечном счете, к параметрам естественных наук, получило очень широкое распространение и

незаметно стало считаться научно доказанным принципом, что не замедлило сказаться и на метафизике.

Чем больше стремился современный человек подчинить природу своему надзору, понять ее законы, чтобы освободиться из-под ее власти, отделиться от природной необходимости и подняться над ней, тем бесповоротнее наука метафизически погружала человека в глубину природы, в стихию ее механистического и безличного характера. Ибо если человек живет в безличной Вселенной, если его существование всецело упрочено в этой Вселенной и поглощено ею, то и он сам, по сути дела, безличен, и его личный опыт — всего лишь психологическая фикция. В свете таких предпосылок человек представлял не более чем генетической стратегией для продолжения своего вида, и по мере приближения XX века успешность этой стратегии становилась все более неопределенной и сомнительной. Ирония современного интеллектуального прогресса была в том, что человеческий гений обнаружил целый ряд детерминистских принципов — картезианских, ньютоновских, дарвиновских, марксистских, фрейдистских, бихевиористских, генетических, нейрофизиологических, социобиологических, — которые шаг за шагом ослабляли его веру в собственную свободу разума и воли, оставляя его наедине с единственным чувством — что он есть не что иное, как побочная и преходящая случайность материальной эволюции» (Тарнас, с. 278–280).

Заключение

Сама естественнонаучная психология считает себя детищем естественнонаучной революции. Знаменитое высказывание прекрасного и крайне противоречивого психолога Германа Эббингауза: «Психология имеет длинное прошлое, но краткую историю», которым он открывает свой «Очерк психологии», говорит лишь о том, что в лице Эббингауза естественнонаучная психология определила свое отношение к собственному предмету. И определила, отказавшись от Души в Науке о Душе. Сам Эббингауз, чуть ли не последний из психологов, всерьез исследующий понятие «душа», при этом со всей определенностью показывает, что Психология в его понимании, то есть психология естественнонаучная, рождается только в Новое время, да и то в борьбе с явным и сильным противодействием. И противодействие это, как бы ни крутила наука, со стороны не желающей помирить Души.

Это, в общем-то, просматривается в очерке истории психологии, с которого Эббингауз начинает свою последнюю книгу. Его видение истории психологии чрезвычайно показательно. Словно какие-то шоры, какие-то фильтры стоят на его глазах. Он пишет одно в своей книге, а объясняет исходя из противоположного, он стоит на пороге смерти, когда пишет эту книгу, чуя это, посвящает Душе несколько глав, но при этом воспекает психофизиологию, отказывающую Душе в праве даже на упоминание. Сам Эббингауз, «создатель монистической психологии», в противоположность «дуалисту» Вундту, ушедшему в конце жизни в психологию культуры и нрав-

ственности, сам приводит все свое повествование к тому же, чем закончил Вундт, но хвалит его за то психофизиологическое наукообразное начало, от которого сам Вундт, по сути, отрекся. Эббингауз, который мог бы написать «Очерк науки о душе», пишет «Очерк психологии», начиная его лишь с наукотворца Аристотеля:

«Она существовала и росла в продолжении тысячелетий, но в первое время своего существования едва ли могла похвастаться постоянным и непрерывным движением к зрелому и плодотворному состоянию. В четвертом столетии до нашего летосчисления удивительная сила мысли А р и с т о т е л я превратила психологию в здание, которое могло выдержать сравнение с любой наукой тогдашнего времени, и при том в свою пользу. Но это здание осталось с того времени без значительных изменений и расширений вплоть до 18-го или даже 19-го века. Только в очень недавнее время находим мы сначала медленное, а затем более быстрое развитие психологии.

От чего зависела такая долгая остановка в движении вперед, а значит, и отставание нашей науки, мы можем хорошо объяснить, указав самые общие причины этого факта.

«По какой бы дороге ты не шел, ты не найдешь границ души, настолько она глубока», гласит изречение Г е р а к л и т а, и оно соответствует истине больше, чем мог предполагать его автор. Психические образования и процессы нашей душевной жизни представляют для научного познания величайшие трудности» (Эббингауз, с. 9).

Далее он сбегает в рассказ о физиологии высшей нервной деятельности, как назвали бы это сегодня, но неожиданно перемежает его вот такой странной вставкой. Странной, потому что, на мой взгляд, именно здесь скрывался вход в Науку о Душе, который Эббингауз называет препятствием той науке, которой он служит:

«...существует еще одно препятствие. Если подлинная сущность и связь душевных явлений постигается нами с таким трудом, то по своему, так сказать, внешнему виду они являются для нас чрезвычайно знакомыми и обычными. Еще задолго до всякого научного исследования язык должен был, для практической цели сношения между людьми и для объяснения человеческой сущности, дать важнейшим в обыденной жизни проявлениям души такие названия, как ум, внимание, фантазия, страсть, совесть и т. п., и ими мы все время оперируем, как самыми известными величинами. Но привычное и повседневное делается для нас вместе с тем само собою понятным и спокойно приемлемым; оно не вызывает никакого удивления пред его своеобразностью и не возбуждает желания исследовать его глубже. То обстоятельство, что названные проявления душевной жизни содержат в себе много чудесного и загадочного, сплошь и рядом остается скрытым от ходячей психологии» (Там же, с. 10).

Что-то неверно в Датском королевстве... Они что, убили саму возможность говорить о Душе ради того, чтобы вскрыть чудесное и загадочное, скрывающееся в том, как о ней обычно говорили?! Впрочем, очень даже может быть. Новая игрушка — это чудо для маленького ребенка, но именно

поэтому надо спрятаться за дверь и разобрать ее, чтобы заглянуть внутрь... а птичке нужно оборвать ножки и крылышки! Каков был психологический возраст тех ученых, которые повсеместно открывали в прошлом веке психофизиологические лаборатории и разбирали эти странные живые машинки на составные части? И можно ли осуждать маленьких детей за жестокость? Жесток ли ребенок, когда мы считаем, что он жесток?

«Каковы же были те благоприятные обстоятельства, которые позволили преодолеть, хотя бы отчасти, столь значительные препятствия.

Их много, но в г л а в н о м они сводятся к одному: к успехам и прогрессу естествознания с 16-го века. Влияние последнего проявилось двояким, совершенно различным образом: действие первой волны достигло своей полной высоты только благодаря второй, следовавшей за ней. Прежде всего естествознание повлияло на психологию — если мы оставим в стороне неясное уподобление духовного материальному, которое, конечно, было также одним из его следствий — в качестве блестящего и оплодотворяющего примера. Им было обусловлено появление в психологии понятий, а н а л о г и ч н ы х с признанными за основные для материальных вещей, им же были вызваны попытки п у т е м с х о д н ы х м е т о д о в достичь сходных с ним результатов. Так шло дело преимущественно в 17 и 18 и даже в 19 веках. Затем последовало и н е п о с р е д с т в е н н о е в л и я н и е естествознания: непосредственное проникновение и вмешательство его в отдельные области психологии. В своем дальнейшем естественном развитии естествознание пришло во многих пунктах к исследованиям, которые в то же самое время принадлежат и к области психологии. Разрабатывая подобные вопросы, естествознание достигло прекрасных результатов, благодаря чему сами психологи получили сильный толчок не стоять в стороне, а заняться также этими вопросами и самостоятельно исследовать их в своих собственных специальных целях. Так обстояло дело в 19 веке, главным образом в его второй половине» (Там же, с. 11–12).

Далее Эббингауз опять сбегает в рассказ о физиологии, нейрофизиологии и психофизиологии:

«Перенос естественнонаучных воззрений в психологическое исследование, давший громадный толчок развитию психологии, имел и свои невыгодные стороны. Первые блестящие завоевания нового естествознания относились преимущественно к области физики, особенно механики. Нет ничего удивительного, что исследователи, желая достигнуть подобных же результатов в психологии, обращались прежде всего к физико-механическим процессам. Инерция, притяжение, отталкивание, о которых мы уже упоминали, агрегат и химическое сродство — вот те категории, которыми они оперировали. Не удивительно, что благодаря этому очень часто насиловались факты и впадали в заблуждение при объяснении их. Если душа и механизм, то нельзя все-таки представлять ее в виде хотя бы самых усовершенствованных часов или гальванической батареи. Душа связана с органическим телом, прежде всего, она связана с нервной системой, строение и функции которой

так или иначе определяют ее собственное бытие. Следовательно, если уж хотят пользоваться аналогиями с материальным для объяснения психических образований, то нужно брать их из органической жизни, которая хотя и обусловлена физико-химически, но в высшей степени сложным образом. Явления, сходные с индивидуальностью и характером, с волевой и эмоциональной жизнью души, мы находим в единой сущности растительного и животного организма, в своеобразной определенности его сокровеннейшего стремления к жизни и в разнообразных отдельных инстинктивных влечениях, в которых это стремление беспрерывно находит свое развитие и удовлетворение. Таким образом, в 19 столетии механические категории в узком смысле постепенно исчезли из психологии и уступили свое место категориям биологическим, каковы рефлекс, подавление рефлекса, упражнение, ассимиляция, напряжение и пр. Великое приобретение новой биологии, идея развития, также была усвоена психологической наукой и с успехом использована для объяснения психических процессов, как в индивидууме, так и в человеческих сообществах» (Эббингауз, с. 18–19).

И завершает он весь этот рассказ так:

«В течение последних десятилетий 19-го века — сначала благодаря Вундту — все эти побеги новой психологии были привиты к старому корню и объединены таким образом в одно целое. Они оживили отчасти засохшее, казалось, дерево и дали ему силы для нового роста, благодаря чему оно пустило много новых веток. Психология сделалась другой» (Там же, с. 24).

Вот об этом я и хотел сказать, делая обобщающий обзор развития той науки, которая называет себя естественнонаучной психологией. К старому корню психологии был привит новый росток. И психология сделалась другой.

Я знаю, что, когда я рассказываю о судьбе психологии, в моих словах звучит горечь. Мне обидно за себя и жалко утерянного. Мне обидно и за всех тех, кто ощущает, что наука не просто обманула ожидания, но и оказалась на службе у какой-то такой страшной силы, которая правит миром и лишает его человечности. Что-то неверно в Датском королевстве!..

Это не значит, что я не могу «объективно» оценить того, что сделано наукой, даже считая, что взрыв наукообразности, то есть непомерное усиление за последние столетия научного сообщества, излишне откачнули маятник человеческого существования в сторону от естественности, можно сказать, поставив нас на грань гибели. Впрочем, зато за грань голода в сытость.

Сытость, если подходить КИ-психологически, — это основная ценность сообщества отцов, с которой воюют дети, уходя на поиски своего душевного сообщества. Например, науки. Дети не хотят верить отцам, не хотят отказываться от сказки, чуда, божественности ради всего лишь сытости. И они заявляют: мы уходим из вашего мира и создадим свой, который будет лучше! И создают... но он оказывается всего лишь более сытым!

Что же касается исторического пути естественнонаучной психологии, то я бы, пожалуй, ограничился таким образом. *До XIX века психология, по сути, занимается лишь описанием явления, которое в бытовом понимании называется Душой.*

Лишь в XIX веке начинаются первые попытки исследовать накопившийся материал описания. И эти попытки исследования с необходимостью приводят к выделению и отделению отраслей новой науки. Уходит то, что обрело узнаваемый и самостоятельный облик и явно может быть осознано как не относящееся к таинственному понятию Душа. В первую очередь, все, определенно обретшее свой предмет, — физиология, физиология высшей нервной деятельности, психофизиология. К сожалению, они уходят, сделав попытку унести с собой и само название Психология.

Что можно сказать об этой дисциплине, которую я называю **психофизиологией**. Это — совершенно определенно прекрасно разработанная и методически во многом завершенная отрасль науки о человеке. При этом у нее нет и не может быть никаких недоразумений с собственно психологией, если мы четко определим **предмет психофизиологии** как *описание возможностей человеческого тела*.

Исходные установки ее парадигмы прекрасно могут быть выведены из слов итальянского психофизиолога-позитивиста конца прошлого века Роберто Ардиго, которые можно рассматривать как символ веры психофизиологии:

«Сначала физика и биология рассеяли мираж сверхъестественного в материальном мире, затем астрономия изгнала небесные пространства. Но в сфере сознания эта иллюзия еще оставалась, и экспериментальной науке о мысли мы обязаны ее исчезновением и завоеванием скипетра разума в этой последней цитадели, где еще укрепилась вера и откуда она продолжала оказывать свое тормозящее влияние на все отрасли знания» (Цит. по: Анцыферова, с. 23).

После того, как сложилась наука, столь тщательно и точно описывающая возможности, называемые обычно душевными качествами, которыми обладает человек, выяснилось, что понятие «душа» этим описанием не исчерпалось. И двадцатый век, а точнее, несколько психологических и культурологических школ, возникающих в конце девятнадцатого, но переходящих в двадцатый, задаются вопросом: *возможности таковы, но как человек их использует?*

Этот вопрос об использовании описанных психофизиологией человеческих возможностей вылился в рождение психологических школ, изучающих поведение и общество. Отсюда был уже только один шаг до изучения поведения в исторически развивающемся обществе, точнее, обществах, что равносильно культурам.

Вот это и стало **основным предметом психологии нашего времени**, можно сказать, собственно психологии или **психологии культурно-исторической**.

Раздел IV

История культурно- исторической парадигмы

Введение

За последние годы в России произошли не только политические и экономические перемены. На мой взгляд, и в науке, по крайней мере, гуманитарной, происходят важные изменения. Очевидно, рождается новая научная парадигма, которая не просто критикует прежнюю, советскую науку, но закладывает действительные основы новой науки.

За всем, конечно, не уследишь, но из того, что мне особенно близко и соответствует теме моего исследования, назову «Историческую этнологию» Светланы Лурье и «Историческую психологию» В. Шкуратова. Я читал первые варианты этих книг, а потом несколько лет к ним не прикасался. Сейчас, уже написав почти все, что хотел, я их перечитал. Точнее, прочитал новые издания — переработанные и качественно изменившиеся. И был поражен, как же велик этот мир!.. И как велик этот узел, соединяющий историю, психологию, этнографию и культуру.

Конечно, многие имена и подходы к истории и психологии, которые я, вслед за Майклом Коулом, намерен представить, чтобы показать историю культурно-исторической психологии, встречаются и у этих исследователей. Но в целом — это такие разные и так мало перекрывающиеся, хоть и дополняющие друг друга, науки!

«Наука о человеке — река, заваленная массой обломков, — пишет о своем предмете В. Шкуратов. — По ней можно путешествовать пешком, перепрыгивая с обломка на обломок, с камня на камень. Кто же пытается плыть — рискует пробить дно своей лодки. Сейчас русло прочистилось большим историческим паводком, струи наук сближаются в изучении психологии общественно-исторических изменений, но остается много стереотипов менее текучих времен» (Шкуратов, с. 14).

Это прекрасные книги, написанные хорошим языком и с утонченным научным тактом. После них я почувствовал, что мчусь по реке науки о человеке в очень утлой лодчонке, дно которой обязательно будет пробито... и неоднократно. Писать неуязвимо надо учиться, и учиться долго, может быть, даже так долго, что так ничего и не напишешь.

Когда я читаю у Лурье: «В сказке замечательного английского писателя Клайва Льюиса о стране Нарнии, где живут говорящие звери, гномы, великаны, барсук по имени Боровик утверждает: “Мы, звери, не меняемся”. Сказочные говорящие звери из поколения в поколение помнят что-то самое важное, свою сущность. А мы, люди?» (Лурье, 1994, с. 5), — я ощущаю горечь. А потом ту же горечь я обнаруживаю в словах Шкуратова о «науке психической жизни человека»:

«Хотя такая психология признает, что человек историчен, но дальше изучения социальных детерминант поведения и дезадаптирующих влияний общественного кризиса на индивидов не идет. Ее мало интересует, какой

нынче век на дворе и чем он отличается от прошлого и позапрошлого. Главное — “упаковать” исторические волнения индивида в синдромы, факторы, комплексы, доступные стандартным изменениям и воздействиям. Что же касается слов о единой субстанции истории и психики, то они воспринимаются как романтическое преувеличение: ясно, что единичный человек и человечество — сущности разного масштаба, и постулировать их единство — еще не значит изучать таковое. Человек в истории — тема скорее для философии, чем для опытной науки.

Воздадим должное исследовательской и практической психологии. Век с лишним упорной охоты на бабочку Психеи не прошел даром. Летучую охватили естественнонаучным экспериментом, статистическими выкладками, клинической интерпретацией. Поднимаясь от сенсорики к личности, вытянули в регулярные повторяемости, однотипные с природными. Теоретическая психология построила модели, в которых связи заданных элементов принимаются неизменными, а исторические события — флуктуациями или погрешностями системы. Практическая — обзавелась методами погашения конфликтов индивида в стереотипных обстоятельствах городской среды...» (Шкуратов, с. 30). Или: «Парадокс научной психологии в том, что чем более она приближается к научности, тем менее она — о человеке» (Там же, с. 45).

Я ощущаю эту горечь и чувствую: плыть все-таки надо! Как умею, даже если умею плохо.

И еще одно ощущение пришло ко мне после прочтения этих книг — все основы того, что я хотел сказать, изложены в них. Сказанное мною — дополнительно. Может быть, даже сами авторы этих книг не посчитают мою работу продолжением своей, но это никак не мешает мне считать их работы основанием, от которого я исходил. Научным основанием, по сравнению с которым моя работа — бельсайнтистика. Так Шкуратов обозначил научную беллетристику, писание о науке. И это тем более выгодно для меня, что снимает необходимость говорить о предмете со всей необходимой для академического исследования полнотой. Полнота уже обеспечена, и академичность тоже. По крайней мере, мне есть к чему отослать желающих.

Меня это вполне устраивает. Я могу ограничиться лишь рядом произвольных очерков на темы культурно-исторической психологии и остановиться на рубеже двадцатого века, который требует отдельной работы и к тому же хорошо описан. Уже имеющиеся работы позволяют мне ни в чем не отвлекаться от моих личных целей, и я очень за это благодарен.

Но! Но есть и но...

Риккерт писал о методе науки:

«Если <...> кроме естественнонаучного метода должен еще существовать другой, принципиально отличный от него, способ образования понятий, то <...> его нельзя основывать на особенностях духовной или психической жизни. Только та логика может надеяться прийти к пониманию

существующих наук, которая, спокойно предоставляя психическую жизнь генерализирующему (*то есть обобщающему* — А. Ш.) естествознанию, в то же время решительно ставит вопрос, не имеется ли, кроме основного для естественнонаучного метода принципа генерализирования, еще иная, принципиально отличная от него формальная точка зрения, которая совершенно другим образом отделяла бы существенное от несущественного. И тот, кто старается проверять свои логические теории наблюдением над действительно существующими науками, не сможет, как мне кажется, не заметить прежде всего просто *факта* существования в формальном отношении иного научного метода. Если факт этот не умещается в традиционную логику, то тем хуже для логики.

Есть науки, целью которых является *не* установление естественных законов и даже вообще не образование общих понятий; это *исторические* науки в самом широком смысле этого слова. Они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной, с точки зрения ее индивидуальности; и поскольку речь идет о последней, естественнонаучное понятие оказывается бессильным, так как значение его основывается именно на исключении им всего индивидуального как несущественного. Историки скажут об общем вместе с Гете: «Мы пользуемся им, но мы не любим его, мы любим только индивидуальное», и это индивидуальное, во всяком случае поскольку подлежащий исследованию объект интересует нас как *целое*, они захотят также изобразить научно. Поэтому для логики, желающей не поучать, но понимать науки, ложность мнения Аристотеля, к которому примыкают почти вся современная логика и даже некоторые историки и в соответствии с которым особенное и индивидуальное не может быть введено в научное понятие, не подлежит никакому сомнению. Мы не будем пока входить в рассмотрение того, *каким образом* историческая наука изображает эти особенность и индивидуальность действительности, которые она исследует. *То, что* она видит в этом свою задачу, не должно быть отрицаемо, и из этой задачи следует исходить при изложении ее формальной сущности. Ибо все понятия о науках суть понятия задач, и логически понять науки возможно, лишь проникнув в цель, которую они себе ставят, а отсюда — в логическую структуру их метода. Метод есть путь, ведущий к цели» (Риккерт, с. 73–74).

Метод есть путь, ведущий к цели. И понять науку можно лишь проникнув в цель, которую она себе ставит. При этом наука есть инструмент для решения определенных задач, наличие которых и определяет цель науки.

При всей своей немецкой занудности Риккерт мне нравится, я его понимаю. Он горит, он живет, и я вижу, что он полон желанием... Он хочет вернуть «науке о душе без души» человека с его индивидуальностью, то есть личностными особенностями и способностями. По сути, он хочет вернуть доверие к свидетельствам, которые мы делаем на суде, который вершит научная психология над человеком, да еще и не дав ему права голоса в свою защиту.

Шкуратов, рассказывая о взаимодействии истории и психологии, пишет о том, что в конце прошлого — начале нашего века происходила дискуссия по поводу психологии среди наук о духе. «Этой науке “о душе без души” противопоставлялась история», и противопоставлялась, в первую очередь, Риккертом. Вот что пишет о нем Шкуратов:

«Риккерт предлагал разделить науки не по объекту, а по методу. Метод гуманитарных наук — идиографический (индивидуализирующий). В сущности, описания историка принадлежат не столько науке, сколько искусству. Естествознание же пользуется генерализирующим методом и любую индивидуальность подводит под общую закономерность. <...>

В советской философской литературе методологическая дискуссия начала века представлялась сражением идеализма и материализма. Впрочем, и тогда было легко понять, что ее значение выходит за пределы разногласий двух идеологических лагерей. Риккерт, его единомышленники и оппоненты формулировали очень важные для наших дней темы: о границах науки, о соотношении искусства и науки, науки и морали, о ценностном постижении мира, о месте образа в познании, о совместимости художественной индивидуализации с исследованием естественнонаучного типа. Разумеется, указанные эпистемологические проблемы появились много ранее конца XIX века. Однако к началу текущего столетия можно было подвести итоги развития познания в Новое время, в частности, сопоставить два представления о науке, принятые в европейской цивилизации» (Шкуратов, с. 60–62).

Читая это, я вдруг понял, что плохо понимаю Шкуратова. И не только в этом месте. Вспоминая всю его книгу, пытаюсь увидеть ее целиком, я испытываю то же самое ощущение — местами я словно бы перестаю его понимать. Я не понимаю, что он пишет, и не понимаю это потому, что не понимаю, а что он хочет!

Раньше, читая его или Лурье, да и других психологов, я сам придерживался некоего негласного согласия, которое будто бы существовало между нами: я извлекаю из их книг нужный мне (нужный для чего-то моего, их не касающегося!) материал, а они мне его предоставляют. Иначе говоря, они меня совсем не интересовали, лишь бы материал подходил. А уж что я с ним и из него сделаю — это, в свою очередь, не касалось их. Им тоже не было дела до меня. Ученые словно бы и не для меня пишут, читатель — это побочно, — заодно и читатель пусть почитает! А вообще пишутся такие книги словно бы для того «лингвистического монстра», о котором я рассказывал в самом начале. Оказывается, он не только творец языка, но и великий цензор всего написанного в научном сообществе. Сначала он. Сначала пусть пропустит вообще хоть что-то!.. а уж с читателем как-нибудь разберемся...

Я не прав. Я начал разговор со Шкуратова и Лурье, а покатил на общий стиль научного писания. К ним это как раз относится меньше, чем к другим. Если быть искренним, то как раз второе издание книги Шкуратова стало гораздо живее и человечнее. В нем он раскрылся. Но оно все равно при этом

словно укутано в капустный кочан из множества слоев защит и щитов, и что-то живое то ли укрывается за ними, то ли выглядывает из-за них...

А вот у Лурье переработанную книгу я толком читать не смог, как я сейчас вспоминаю. (А ведь «Метаморфозы традиционного сознания» прочитал когда-то взахлеб.) Она совсем спряталась в наукообразную капусту, создавая из той книги учебник «Исторической этнологии». Совсем как напуганный болью ребенок... Это все делает с нами неуязвимость, я думаю.

В капусте находят детей... или, наверное, там прячут детские души. Нужна майевтика, нужно родовспоможение души. Каждому ученому нужен его личный Сократ, Риккерт или хотя бы искусство задавать себе вопросы. Шкура-тов ведь совсем не понял Риккерта. Или, точнее, он не захотел его понять как психолог. Он предпочел обойтись с ним как историк. Риккерт говорит психологу вовсе не о том, что надо сменить метод с генерализирующего на индивидуализирующий, подобный искусству. То, о чем говорит Риккерт, требует не искусства, а профессиональной искусности.

Достаточно было лишь попробовать перевести предлагаемое Риккертом на себя и не прятаться за щитами научной неуязвимости. *Метод — это путь, ведущий к цели. Понять науки возможно лишь проникнув в цель, которую они себе ставят. Понять ученого — лишь проникнув в его цель! Для того, чтобы было понятно, что хочет сказать ученый, создавая науку, нужно иметь возможность понять, а что хочет он.* А ведь он чего-то же хочет! Предоставить мне материал, чтобы я его самого послал и делал из его материала свое? А он будет наблюдать за мной из капусты? Нет, он явно хочет много всего, но скрывает это.

Ученый все-таки должен сам предоставить читателю возможность понять свою цель, а для этого его книга должна быть ответом на вопрос: А чего же я хочу?

А когда ответ на этот вопрос появится, неплохо задать уточняющий вопрос:

— А зачем?

И так несколько раз... Конечно, множественные соображения здравого смысла и разума, да просто необходимость выжить заставят в той или иной мере применяться к существующей действительности, к миру, в котором живем... Сила соломѹ ломит!

Впрочем, выбор всегда за нами. Иметь Сократа или убить его. Смерть — это или ничто, или нечто. Как жизнь проживешь, так она и пройдет.

Глава 1. Геродот

М. Коул, говоря о культурной парадигме в психологии, выводит ее от Геродота, «считавшего, что для того, чтобы узнать правду о прошедших событиях, необходимо понять образ жизни людей, организующий их мышление, которое, в свою очередь, влияет на их представление о прошлом» (Коул, с. 33). Найти соответствующее место у Геродота мне не удалось, хотя интерес Геродота не только к войнам, политике и религии, но и к «образу жизни людей», которых он описывает, безусловен. Практически любой рассказ о новом племени или народе обязательно включает в себя описание «обычаев и нравов», которое мы бы назвали сейчас этнографическим, может быть, и этнопсихологическим, в смысле «психологии этнографической», о которой речь пойдет позже.



Коул отнюдь не одинок в такой оценке Геродота. Можно сказать, что он опирается на определенную культурологическую традицию. Собственно говоря, можно считать, что вся она вытекает из крошечного введения самого отца истории к своему девяти томному труду. В доступном мне переводе оно звучит так: «Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом» (Геродот, I). Историки замечали в этом введении только ту часть, которая постулирует сохранение памяти о событиях. Культурологи и психологи обратили внимание и на постановку вопроса о причинах событий. И хоть далее в книгах Геродота более нет теоретических рассуждений на эту тему, тем не менее примечателен сам способ поиска ответов на этот вопрос. Вот как говорит об этом М. Коул: «Вопросы, которые ставил перед собой Геродот, оказались прекрасным средством обнаружения культуры».

Он хотел узнать об истоках Персидских войн: кто положил начало вражде между греками и персами и зачем. Чтобы ответить на этот исторический вопрос, он побывал более чем в пятидесяти странах, известных грекам того времени. Записывая рассказы народов об их происхождении, он приобрел знания о мирах, в которых они обитали, через содержание религиозных обрядов и верований, через искусство и повседневную жизнь. В результате у него получились портреты различных образов жизни, которые сегодня мы назвали бы разными культурами» (Коул, с. 22).

Геродот словно бы творит образ настоящего историка — он демонстративно не вмешивается своим словом в описания событий и народов, предоставляя делать оценки и выводы читателю. Это бросается в глаза. Однако это всего лишь литературный прием, а красоту слога Геродота признавали многие. На самом деле Геродот не менее Сократа или любого другого философа хочет переделать мир, но пользуется другим приемом. Время от времени он точно исподволь вставляет в свои тексты под видом относящихся к описываемому случаю басок философские притчи. При этом философская линия Геродота постоянно оказывается как бы разорванной и приклеенной к различным историческим кускам, словно бы поясняющей их. На самом деле это историческая часть поясняет их с переизбытком или же доказательно дает возможность сделать из материала философские и психологические выводы.

Для того, чтобы это понять, надо прочитать введение Геродота, в котором он говорит о «великих и удивления достойных деяниях», вместе с притчей о Солоне, посетившем Креза. Если учесть, что Крез, также как и Солон, считался одним из величайших мудрецов своего времени, то это не байка, а философское сопоставление двух жизненных путей человечества, ведущих к величию и славе. Возможно, конечно, что Геродот прославляет здесь свой афинский образ жизни и мышления в противовес «азиатскому». И тем не менее, вся его «История» так или иначе укладывается между этими двумя полюсами.

«Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом.

<...>

29. После того как Крез покорил все эти народности и присоединил их к лидийскому царству, в богатые и могущественные Сарды стали стекаться все жившие тогда в Элладе мудрецы (каждый из них — по самым различным побуждениям). Прибыл, между прочим, и афинянин Солон, который дал афинянам по их желанию законы и затем на десять лет уехал из страны. Отплыл Солон якобы с целью повидать свет, а на самом деле для того, чтобы его не вынудили изменить законы. Ведь сами афиняне, связанные торжественными клятвами десять лет хранить данные Солоном законы, не могли их изменить.

30. По этой-то причине, а быть может, и для того, чтобы повидать чужие страны, Солон уехал в Египет к Амасису, а затем — в Сарды к Крезу. В Сардах Крез оказал Солону радушный прием в своем дворце. А потом на третий или четвертый день слуги по приказанию Креза провели гостя по царским сокровищницам и показали ему все огромные царские богатства. После осмотра и любования всем, что заинтересовало гостя, Крез обратился к Солону с таким вопросом: «Гость из Афин! Мы много уже наслышаны о твоей мудрости и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости и чтобы повидать свет объездил много стран. Теперь я хочу спросить тебя: «Встретил ли ты уже счастливейшего человека на свете?»» Царь задал этот вопрос в надежде, что гость объявит его

самого счастливейшим человеком. Солон же нисколько не желал льстить Крезу и сказал правду: “Да, царь, я видел самого счастливого человека. Это — афинянин Телл”. Крез очень удивился такому ответу и с нетерпением спросил: “Почему это ты считаешь Телла самым счастливым?” Солон ответил: “Этот Телл жил в цветущее время родного города, у него были прекрасные и благородные сыновья, и ему довелось увидеть, как у всех них также родились и остались в живых дети. Это был по нашим понятиям зажиточный человек. К тому же ему была суждена славная кончина. Во время войны афинян с соседями он выступил в поход и при Элевсине обратил врагов в бегство, но и сам пал доблестной смертью. Афиняне же устроили ему погребение на государственный счет на месте гибели, оказав этим высокую честь”.

31. Рассказ Солон о великом счастье Телла возбудил дальнейшее любопытство Креза, и царь спросил его: “Кто же самый счастливый после Телла?” — совершенно уверенный, что уж по крайней мере на втором месте Солон укажет его. Но Солон сказал: “После Телла самые счастливые — Клеобис и Битон. Родом из Аргоса, они имели достаточно средств к жизни и к тому же отличались большой телесной силой. Помимо того, что оба они были победителями на атлетических состязаниях, о них рассказывают еще вот что: у аргосцев есть празднество в честь Геры Аргосской. Их мать [жрицу богини] нужно было обязательно привезти на повозке в святилище богини. Однако быки их не успели вернуться с поля. Медлить было нельзя, и юноши сами впряглись в ярмо и потащили повозку, в которой ехала их мать. 45 стадий пробежали они и прибыли в святилище. После этого подвига, совершенного на глазах у всего собравшегося на праздник народа, им суждена была прекрасная кончина. И божество дало ясно этим понять, что смерть для людей лучше, чем жизнь. Аргосцы, обступив юношей, восхваляли их силу, а женщины — их мать за то, что она обрела таких сыновей. Мать же, возрадовавшись подвигу сыновей и народной молве о них, стала перед кумиром богини и молилась даровать ее сыновьям Клеобису и Битону, оказавшим ей столь высокий почет, высшее благо, доступное людям. После этой молитвы и жертвоприношения и пиршества юноши заснули в самом святилище и уже больше не вставали, но нашли там свою кончину. Аргосцы же велели поставить юношам статуи и посвятить в Дельфы за то, что они проявили высшую доблесть» (Геродот, I, 29–30).

Как видим, в этой притче заложен весь основной круг вопросов сократической философии — это и доблесть, и высшее благо, и, в конце концов, смерть, которая есть нечто, переход. Подход Геродота отличается от философии Сократа и Платона, в первую очередь, тем, что не только не отрешается от своих истоков, но наоборот — подчеркивает связь с обычаем и традиционным мышлением.

Более того, вся эта так называемая беседа Солон с Крезом чрезвычайно напоминает беседу при инициации, типа древнеиндийской брахмодьи, когда посвящающий или ведущий обряд жрец задает посвящаемому или другому жрецу множественные вопросы-загадки об устройстве мира. Точнее, о правильном устройстве. Точное содержание подобной беседы могло

быть известно только посвященным в обряд, но в любом случае ясно, что до Геродота дошли лишь искаженные слухи. Он, безусловно, не мог знать, что думал Крез, а изображенный Крез — это лишь литературный образ, созданный Геродотом. Очень даже вероятно, что в этой притче мы имеем отзвук испытания одним мудрецом другого. И это более чем вероятно, если вспомнить, что впоследствии Лидийское царство, будто подтверждая слова Солона, гибнет, захваченное персами, а сам Крез оказывается в плену у Кира. Однако не пленником, а советником великого завоевателя! Крез был мудрец из земли с гораздо более древней культурой, чем Эллада. Это Солон был варваром в той беседе и сдавал экзамен на мудреца. Первый он выдержал или провалил в Египте, откуда, как считает Геродот (Геродот, II, 177), перенял часть из своих законов. И где, как впоследствии писал Платон, ему была рассказана история Атлантиды и объяснено, что греки — дети человеческой истории и вся их генеалогия и мифология — лишь пена на океане памяти человечества.

Что же нам дает этот отрывок из Геродота? Прямую связь сократической философии с мифологическим традиционным мышлением греков, ценности которого утверждаются здесь Солоном и Геродотом. Именно их-то и делает Сократ предметом своего исследования, когда пытается «пробеседовать» мир людей насквозь, чтобы пробиться к чистому разуму и совершить переход. Почти то же самое говорит и Геродот: жизнь есть лишь подготовка к смерти. Но говорит по-другому: **знание перехода содержится в культуре**. На это Сократ заявит: не верю! Докажи, что ты понимаешь, что говоришь! Покажи, что ты понимаешь, что значит понимать! **Знание перехода содержится в тебе самом, поэтому — познай себя! Но чтобы познать себя, очистись от культуры, стань свободным!** В полной мере этот подход воплотит в жизнь самый знаменитый из последователей Сократа Диоген.

Конечно, это опасно, смертельно опасно, освобождаться от культуры как воплощения обычного мышления. Мышление убивает *иных или инаковых*. Геродот не случайно начинает свое исследование с вопроса о причине войн. Но это уже тема прикладной психологии.

После Геродота

В заключение разговора о Геродоте хочется сказать о том, что, называя вслед за И. Берлином Геродота основателем культурно-исторического подхода в науке, Коул и прав и не прав. С одной стороны, мы, безусловно, находим у Геродота особый взгляд на человеческое общество, отличающийся от взгляда последующих философов. К тому же всем известно, как распространены были его труды, как читаемы. А это значит, что его взгляд так или иначе оказывал воздействие на мировоззрение человечества. Но вот как? Какое воздействие? Осознавалось ли оно хоть кем-то? Если осознавалось, то где свидетельства, а если не осознавалось, что с психологической точки зрения вовсе не означает, что воздействия не было, то как это меняло сознание людей? Явно нужно тонкое и сложное культурно-историческое исследование, причем, вероятно, с самонаблюдением читающих и постановкой экспериментов. Мне

кажется, экспериментальное исследование механики воздействия самых читаемых и уважаемых произведений на мышление человека еще не производилось.

Пока же подобное исследование не произведено, мы вынуждены говорить о «последователях и предшественниках» — в рамках научных направлений или домысливая некие внутренние связи, или опираясь на собственные заявления последователей, которые вполне могут быть лишь частью явной парадигмы, то есть данью общественному мнению.

Очевидно, именно из-за недостаточной разработанности научного аппарата культурно-исторической психологии Коул обнаруживает первого «последователя» геродотовского подхода лишь в XVIII веке в Италии. Все промежуточные века остаются темными, и неясно, жила ли хоть как-то традиция, заложенная отцом истории, да и оказала ли она хоть какое-то воздействие на «продолжателей» в наше время.

Выводы

Тем не менее, вполне можно сделать некоторые выводы, попробовать установить связи. Явно, что из всех мыслителей, рассмотренных нами, Геродот ближе всего стоит к мифологическому мышлению и не только объемно показывает его, но и даже ищет именно в нем высшие ценности, оправдывающие жизнь человека. Именно исходя из них выносится окончательное решение о том, как была эта жизнь прожита. Соответственно, и все его огромное сочинение, если приглядеться к нему, есть рассказ о правильной и неправильной жизни. И правильная всегда вознаграждается по каким-то хитрым законам мифологического мышления, а неправильная наказуется, в том числе и войнами, причины которых он исследует.

Трудно сказать, оказал ли Геродот хоть какое-то воздействие на Сократа, однако внимательное чтение платоновских диалогов показывает, что Сократ словно бы вырастает из описанной Геродотом среды в нечто совершенно необычное для Греции той поры. Заявив первым среди философов древности нравственную философию, он как бы принимает от Геродота эстафетную палочку и продолжает начатое им исследование.

Интересы и подходы его меняются, и поиск пути к переходу в иную, посмертную жизнь он ведет исходя не из традиционного или мифологического мышления, а разумно, разложив все это по целям и шагам их достижения.

Поскольку Платон полностью разделяет этот подход своего Учителя, то можно сразу говорить здесь о сократической или платонической философии целиком. Приняв общую установку мифологического мышления о возможности перехода в посмертное существование, платоническая философия отказывается от традиционного образа Небесного мира. И когда Платона обвиняют в «идеализме» (в дурном смысле), исходя из тех образов посмертного существования души, которые он создал, скорее всего, это невнимательное и ненаучное, «доверчивое» его прочтение. Если читать Платона внимательно, то обнаруживаешь, во-первых, несколько образов Небесного мира, поданных устами «озорника» Сократа, как равнозначные, да еще и в диалек-

тических беседах, где он постоянно доводит мысли собеседников до логического предела. Это одно уже дает нам основание усомниться в том, что Платон так уж однозначно относился к этим образам Небесных миров и предпочитал какой-то из них. Скорее всего, он просто пересказывает их как возможные примеры.

Сам же он, как кажется, вслед за Сократом уверенно избрал лишь одно: поскольку смерть есть или ничто, или нечто, но надежду дает лишь нечто, то имеет смысл избрать в качестве правящей жизнью цели, что существует некий Небесный мир, куда наши души попадают после смерти. Конечно, мифология и тайные школы рассказывают о нем много разного, но единственный способ иметь о нем достоверное знание — это припомнить то, что там, на основе того, что мы видим в этой жизни. Произвести **анамнезис**.

Эта его знаменитая теория припоминания почему-то вызывала массу нареканий, как самая суть «махрового идеализма». Однако, когда начинаешь приглядываться к ней с точки зрения современной прикладной психологии, то видишь, что это всего лишь психотерапевтический прием, позволяющий вскрыть глубинную часть сознания собеседника. Ничего «идеалистического» в нем нет. Единственное, что могло подтолкнуть к такому пониманию Платона, это то, что ни он, ни Сократ не понимают еще источника тех знаний, которые выпускает из себя собеседник во время сократической беседы, и предполагают, что самая глубинная их часть — понятия, раз для их происхождения нет земного объяснения, должны были прийти не из земного существования. Однако уже сам этот вопрос о причинности или источнике появления глубинных образов нашего сознания показывает, что платоническая философия даже здесь не теряет научности. Более того, она здесь гораздо научнее большей части современной академической психологии, которая тоже не знает источника этих образов, но вместо свободного поиска ответов сразу и жестко ограничивает себя «материалистическими» решениями в дурном смысле этого слова. Это значит, что если Платон и Сократ все-таки правы и посмертное существование существует, а соответственно, существует и припоминание нами иных существований, наука просто никогда этого не обнаружит из простого упрямства и ради верности принципам своего сообщества пройдет, замутившись, и мимо истины, и мимо большей части мира.

Итак, взяв из предшествующей ему эпохи материал и ряд вопросов, Сократ поменял точки зрения, создал свой метод, и вместо Мира-природы начал искать основания для движения к своей цели в Мире-обществе, соответственно, исследуя то, что им правит. Это привело его к постановке вопроса о различиях разума и мышления (бытового мышления, как я его обозначил).

Платон, взяв эти основания, дал великолепное описание мышления и разума, введя понятие Образа (эйдоса и идеи), а также заложил основы общественной психологии и теории управления (кибернетики).

Его ученик Аристотель собственными построениями занимался постольку, поскольку критиковал предшественников. Эта его критичность стала впоследствии тайной сутью науки или научностью. При этом он, безусловно, углубил и доработал понятие разума, дав расширенное описание многих его механизмов. Это сохранилось впоследствии под названием формальной логики и метафизики.

Именно они в первую очередь перешли в средневековье, а потом в XVII веке подверглись критике и отрицанию рационалистов. Однако, как бы ни было полным отрицание, а критика разрушительной, критиковали, а значит, и брали за основание будущих построений именно формальную логику Аристотеля и его метафизику. Отсюда и рождение новой волны метафизики, начиная с Декарта, и страстный интерес к логике, которая стала основой современной науки.

Однако при этом платонизм совсем не исчезает из мировой культуры. Я имею в виду не ту его часть, которая использовалась теологами, а именно выделенную нами психологическую основу учения и диалектический метод анамнесиза. Время от времени, часто в пику формальным логикам, кто-то из ученых Нового времени явно или тайно обращается к идеям Платона или образу Сократа. Вот эти ниточки воспоминаний я намерен отслеживать внутри культурно-исторической парадигмы. Мне думается, что именно эта часть платонизма, органичная для культурно-исторической психологии, не была названа М. Коулом именно из-за сложившейся в науковедении традиции восприятия Платона как учителя-творца формальной логики, то есть наукообразного абстрагирования от жизни и истории.

Соответственно, Геродот оказывается своего рода поворотным пунктом подобного исследования. Если в этой моей книге он то, из чего вырастает вся линия развития культурно-исторической психологии, то в каком-то следующем исследовании Геродот и его история окажутся тем, из чего начнется исследование традиционного мышления.

Глава 2. После Геродота

М. Коул считает, что определенная историко-психологическая традиция, заложенная Геродотом, была продолжена в начале XVIII века итальянским мыслителем Джамбатиста Вико. Однако такая последовательность имен почти произвольно вызывает вопрос: а что было с этой традицией в промежутке, который составил более двух тысячелетий? Для меня, как для историка, он имеет такой вид: эта традиция Геродота жила все это время у историков разных эпох и была донесена ими до Вико, или же она исчезла и Вико сам ее восстановил, исходя из текстов Геродота?

Как развивалась историческая мысль после Геродота? Попробую кратко создать образ того, что я называю «после Геродота». (Желающих познакомиться с этим подробнее отсылаю к «Исторической психологии» Шкуратова.) Геродот живет во времена так называемой классической Греции. После него идет расцвет греческой философии, затем расцвет Рима и эллинизм, когда вся Ойкумена, то есть весь известный грекам мир, располагающийся вокруг Средиземного моря, после завоеваний Александра Македонского сливается в единое огромное культурное пространство, принимающее греческие нравы и обычаи. Это было красивое и жестокое время.

Оно заканчивается с приходом христианства в первых веках нашей эры. И сами христиане относились к римской учености враждебно, воспринимая ее как своего рода проявления иной веры, да к тому же их усиление было подкреплено появлением варваров, которые захватывают Рим и разрушают целостность римского мира. Как говорится в школьных учебниках истории, начиная с V–VI веков нашей эры Европа на тысячелетие погружается в мрак средневековья.

Правда, восточной части Римской империи повезло чуть больше. Византии удастся устоять против арабов, хотя и теряется вся неевропейская часть империи. Погибнет Византия только в середине XV века, когда турки захватят Константинополь.

Гибель Византии совпадает с началом европейского Возрождения. Очень вероятно, что это связано с тем, что очень многие ученые греки в течение XIV–XV веков бежали из погибающего Восточного Рима на север Италии, где, собственно, и был центр зарождающегося Возрождения.

Возрождение прямо и непосредственно переходит в естественнонаучную революцию XVII столетия, начинающуюся для нас с вами с Декарта.

Вико, как считается, писал свои сочинения для того, чтобы выразить свое несогласие с парадигмой, предложенной Декартом. А я бы, пожалуй, сказал, что в них он выражал свое возмущение тем мировоззрением, которое утверждалось в Европе благодаря Декарту.

Вот, так сказать, политический образ этого периода.

Теперь я бы хотел наложить на него следующими слоями соответственные ему образы различных видов мышления, существовавших в этот период времени.

Начну с того слоя, который имеется у большинства читателей, не занимавшихся изучением истории этого периода как-то особо. Учтем, что в него уже включено то, что только что было прочитано.

Значит, как исходное, мы ощущаем, что у всех нас есть одинаковый костяк представлений, состоящий из нескольких образов, нарисованных мною чуть раньше. Если попытаться его представить не в виде слов, а целиком, то, по сути, этот образ ощущается как некий объем, разделенный на последовательные части, у каждой из которых есть свое имя: Классическая Греция, Рим и Эллинизм, Средневековье, Возрождение, XVII век. У каждого из них есть как бы временные рамки, и ощущение их наличия тоже общее сейчас для нас всех.

Эти части, безусловно, тоже образы. И каждый знает, что если нужно, то он, используя имя, может вытащить из памяти какие-то дополнительные образы и оживить, и наполнить ими те пустые рамки, которыми являются образы, созданные мной. Откуда в нашей памяти эти дополнительные образы? Из школьной программы, из университетской, из прочитанных книг.

Но если попытаться, прежде чем ответить на этот же вопрос: откуда у нас дополнительные знания о периоде от Геродота до Вико, приглядеться к нему, то память ощутится неким нерасчлененным, но имеющим разные плотности объемом.

Могу высказать предположение: даже профессиональный историк не в состоянии одинаково уверенно наполнить содержанием все эти рамки — слишком они велики. Это значит, что даже те, кто в общем-то чувствуют себя очень уверенно, по отношению к одной из рамок могут испытывать примерно то, что обычный читатель сейчас испытывает по отношению почти ко всем. Постарайтесь нащупать в себе именно это роднящее нас всех состояние, потому что оно позволит достичь понимания. А что испытывают обычные читатели, когда я предлагаю рассказать о каждой из частей подробнее?

По отношению к отдельным рамкам, скажем, Возрождению, сразу ощущается некая теплота. И если в ней какое-то время побыть, то начинают всплывать имена: Петрарка, Данте, Рафаэль, Леонардо... Вовсе не обязательно, что все они относятся к Возрождению, но они тянутся на общей цепочке, которая уложена у нас в рамку Возрождения.

По отношению к другим, скажем, эллинизму или средневековью, все как-то пусто и холодно. А что-то, как классическая Греция, живет сейчас плотной и насыщенной жизнью, потому что совсем недавно, в начале этой книги, было взято немало нового, что еще нужно уложить в свой Образ мира.

Я осознанно использую язык ощущений, который, казалось бы, совсем не должен подходить к разговору об образах, памяти или знании. И тем не менее, если попробовать, то оказывается, что этот язык не только возмо-

жен, как своего рода метафоры, способы управлять вниманием, но и действительно соответствует неким тонким ощущениям самого себя. Назовем это пока так. Говоря иными словами, что-то в нас действительно соответствует описываемым ощущениям, как бы бедно это пока ни было.

Поскольку я вполне осознанно считаю необходимым для желающего заняться культурно-исторической психологией развить в себе способность воспринимать образы, то я попробую постоянно увязывать образы, несущие знания, с теми ощущениями, которые они у нас вызывают. В качестве объяснения могу пока сказать только о том, что это поможет нам однажды понять разницу между мифологическим и остальными слоями нашего мышления.

Итак, общий образ Периода у всех складывается из предложенного мною костяка, состоящего из образов-рамок, и некоторого наполнения этих рамок, взятого каждым из нас из своей памяти. Назовем его содержанием. При этом отметим, что содержание тоже выплывает на поверхность в виде имен и образов, когда мы его вызываем.

Теперь я хотел бы наложить следующий слой. Это что-то типа общественного мнения, оценки и личного предпочтения. Поскольку нас интересует, как развивалась историко-психологическая мысль и соответствующая ей культура общества, то мы сразу же можем взглянуть на исследуемый период с этой точки зрения. Что приблизительно получится, если попробовать отпустить речь на самокат? Я попробую то, что идет у меня, а каждый уточнит это для себя.

Ну, с Грецией все ясно, мало того, что там это все было, так я теперь и неплохо знаю, как это было в действительности. Вот эллинизм — не совсем ясно, что это вообще такое. Средневековье... средневековье — это вообще мрак! По-моему, там вообще ничего не было! Там были рыцарские турниры и войны! Крестовые походы были! Строили, правда, тоже много... и красиво. Честно говоря, если бы я и хотел сейчас где-то жить, так это в средневековом замке. Странно, с одной стороны, средневековье для меня очень скучно — схоластика, религиозные преследования, шаг влево, шаг вправо... а с другой стороны, если что-то и выглядит как сказка, так это средневековье! И Возрождение, конечно, тоже хорошо, это я знаю. Я их, правда, не читал...

Вот эти два слоя мышления я и хотел показать: с одной стороны, мы знаем нечто, потому что так говорят, так пишут в книгах, как например, то, что Возрождение — это здорово, потому что это гуманизм. С другой стороны, мы знать не знаем, что такое Возрождение и чем оно лучше пролетарской революции в России. Кстати, не лишним было бы понять, что под гуманизмом сами гуманисты понимали вовсе не отсутствие жестокости к людям, а всего лишь интерес к искусствам, к литературе. С точки зрения человеколюбия все они были не многим гуманнее русских революционеров. Однако, несмотря на внушенное нам отношение к средневековью, как ко мраку, покрывшему Европу, наша душа влечет нас в него и только в него, как в Мир, где нам хочется жить. И вся огромная волна сказочной «фэнтези», так захлестнувшая мир за последние десятилетия, — это всего лишь

тоска по средневековью. Не знаю, нравится ли вам «фэнтези», хотя большинству тех, кого я знаю, нравится, как и сказка. Однако от своего научного цензора я получил крайне занимательное примечание к этому месту:

«Интерес к “фэнтези” отражает еще одно — рост инстинктивного язычества. Явление это не новое и впервые возникает (я говорю об интересе к литературе такого рода) в Европе в 80-х годах XIX века. Историки нацизма полагают, что эта литература во многом разрыхлила сознание обывателей и подготовила принятие фашизма как языческого учения».

Меня это пугает. Научное сообщество лишь в редкие периоды истории имело возможности прямо уничтожать своих врагов. Поэтому оно наработало великолепную способность уничтожать противников с помощью общественного мнения. Если наука объявит «инстинктивное язычество» фашизмом, то многими это может быть принято на веру — ведь что говорит наука, то научно и истинно!

То, что сейчас обзывается фашизмом, что бы это ни было, подлежит уничтожению. Общественное мнение в этом однозначно. При этом оно не очень-то задумывается над тем, а что же такое фашизм на самом деле. Лишь бы за чем-то закрепилось имя фашизма. Так с чем же в фашизме мы не согласны? С его обращением к языческим, а точнее, мифологическим мотивам или с тем, что он уничтожал людей и душил свободу, не позволяя людям жить так, как они хотят? Мне кажется, что фашизм — это как раз второе. И если я прав, то, начав травлю язычества, наука имеет возможность сохранить фашизм в себе. А наука вещь последовательная. Если сейчас кто-то из ученых приравнивает язычество к фашизму лишь в примечаниях, то завтра появятся докторские диссертации, обосновывающие право кого-то уничтожать...

Итак, что стало с нашим образом Периода. Он, безусловно, обогатился и словно бы укутался в несколько одежек. И почти все эти одежки, за исключением костяка и небольших моих добавлений, взяты из вашего собственного мышления.

Теперь я добавлю еще один необходимый слой, без которого понимание того, как развивалось интересующее нас направление мышления, было бы не только не полным, но и искаженным. Кстати, именно из-за его отсутствия плохо усваиваются основные учебные курсы, посвященные подобным темам. Они обычно просто рассказывают, как то или иное направление мысли последовательно, шаг за шагом развивалось от эпохи к эпохе. В крайнем случае, они накладывают это на рассказ о смене экономических формаций. Однако, если рассказ идет о развитии какой-то части мышления, то средой, в которой это развитие показано, должно быть мышление, как таковое.

Пришло время вложить в нашу большую и составляющие ее малые рамки их основное содержание. Им является народное мышление, мышление обычное, которое ни о какой исторической психологии, культуре или теории мышления и не слышало. А если и слышало, то, как и мы с вами, всего

лишь добавило эти знания куда-то, откуда при случае это нетрудно извлечь «с ученым видом знатока». Вот этот океан обычного мышления и был основным содержанием мысли на протяжении всех веков и историй. Русские летописи имеют одно потрясающее выражение для его описания. Как всякая основа истории, они посвящены событиям, причем желательным крупным, страшным или кровопролитным, типа закладки града, войны или появления ужасающих знаков на небесах. Все остальное время летопись пропускает со словами: А в это лето **бысть тишина**. Вот это «бысть тишина» — и есть основное содержание истории человеческого мышления.

Тишина не означает отсутствие звуков. Когда над землей стоит тишина — собаки лают, дети визжат, женщины смеются, а топоры стучат в руках мужиков. Появление мудреца, знающего что-то о философии или психологии, тишину уничтожает, поэтому о нем пишут в летописях науки.

История науки — это история шума в нашем мышлении. И шума вовсе не такого уж великого, если мы приглядимся. В пропорции ко всему мышлению он равен количеству думающих о науке голов, помноженному на количество часов в день, которое это голова может отвести науке, плюс количество пересудов о нем самом, которое он вызвал в своем окружении. Эти пересуды могут быть злобными, могут быть благожелательными, но при этом сами ведущие их люди живут в том мышлении, в котором и жили, даже не сдвигаясь в сторону науки. Так было даже в греческих полисах. И уж тем более так было в средневековье. Количество людей, способных по-настоящему думать о науке, во все века было потрясающе мало.

Кстати, может показаться, что в наше время их количество значительно выросло. И это ошибка. Те, кто обсуждали мудреца в средневековье, могли повторять его метафизические или алхимические слова, вставляя их даже в свою бытовую речь, как женщины могли делать для украшения самих себя монисты из его инструментов. Но сами монисты были при этом все теми же, что и раньше. Их можно сделать из специально отлитых бронзовых бляшек, а можно и из современных тебе монет. Какая разница. Так и бытовое мышление состоит из жестко закрепленных цепей образов — образцов, как из монист. Включение в него новых слов есть лишь необходимость пользоваться новыми материалами. То, что сейчас много людей используют научные слова и понятия, вовсе не означает, что они их используют научно. Даже делая «научные работы» они всего лишь, как тысячелетия раньше, зарабатывают себе на хлеб, а все «научные» действия и слова используют в образцах, то есть, по сути, бездумно и, говоря по большому счету, ненаучно!

Вот этот океан мышления, состоящий из веками отработанных образцов, и имеем мы как основное содержание всех тысячелетий человеческой истории. Понять и описать его могут только этнография и этнографическая психология, одним из разделов которой и является психология культурно-историческая. История, как и все исторические дисциплины, имеет дело с тоненьким ручейком отклонений от нормы, если мы под нормой будем понимать правило или образец. Все, что бы мы ни попытались проследить сквозь эпохи, в исторической науке, философии, логике, культуре — это жалкий и

очень тонкий комариный писк. Смысл его проследить лежит только в том, что он чем-то отличается от неразложимого гула Тишины, стоящей в веках человеческого существования. И тянущих-то эти ниточки в истории человечества всегда считанное количество, единицы в каждую эпоху. Чудо, что эти люди как-то умудряются находить друг друга и продолжать свое дело. Еще большее чудо то, что они вообще находятся, потому что при этом им на самом деле и дела-то почти нет до того, о чем они говорят и пишут. А больше всего им есть дело до того, как травить и уничтожать друг друга. Как они при этом умудряются сохранить хоть что-то из создаваемого ими — загадка! Особенно в те времена, когда они умудряются поцапаться не только между собой и со своими предшественниками, но и обгадить весь окружающий их мир, то есть материнскую среду мышления, из которой они все вышли.

Это не просто слова. Людям науки действительно свойственно ненавидеть бытовое мышление, как нечто их унижающее одним своим существованием. Это похоже на то, как христианин, а подчас и йог ненавидят тело в его проявлениях, делающее их грязными, несовершенными, небожественными.

Тут мне было сделано замечание: «Христиане тело не ненавидят — утверждать иначе означает демонстрировать откровенное невежество. В христианстве даже есть оборот: “возлюбленные тела наши”. Отрицание тела восходит к гностикам, а от них передано ряду сект, особенно — манихейцам. Подробнее смотри у Л. Н. Гумилева».

Это очень важное замечание, потому что оно позволяет мне еще раз повторить исходное: я работаю с парадигмами, что значит, с наиболее общими согласиями, а отсюда — и понятиями исследуемых сообществ. То, что где-то в огромном объеме христианской или любой другой литературы можно найти нечто отклоняющееся от общепринятых взглядов, в данном случае, на тело, как на «гроб повапленный», «сосуд скудельный» и тому подобное, я не сомневаюсь. Но сейчас я говорю об обычном мышлении, а в нем **обычно**, как это вижу я, обычный человек воспринимает мир вот таким образом, который тоже называется обычным. Иначе говоря, мои слова должны были бы прозвучать так: обычно считается, что обычный христианин, действительно искренне преданный вере, считает тело помехой своему служению. И по мере того, как рвение его усиливается, усиливается и сопротивление тела его аскезе, из-за чего он частенько доходит или до ненависти к телу, или до сумасшествия. И так далее, и тому подобное... Я не против замечаний, но сначала мне бы хотелось, чтобы сказанное мной было понято. Я уже постарался показать, что большинство сделанных к этой работе замечаний сделаны так, словно бы их авторы вообще не читали рецензируемой книги.

Существуют эпохи, когда нравственность ломается настолько быстро, что люди перестают сдерживать то, что из них рвется. В этом смысле нет для нас более показательного времени, чем русская революция. Обещание обновить жизнь полностью привело к откровенной травле всего, что восприни-

малось как проявления прежнего быта, прежней жизни. Вслед за Лениным психологи вытраивали из своего языка все понятия и даже просто слова, как-то напоминающие о тех образах, которые за тысячелетия существования русского языка доказали, что они передают описание мира наиточнейшим из всех доступных русским способом. То есть те слова, которые не задумываясь употребляет любой человек русской культуры для выражения сложных понятий. Не задумываясь потому, что знает: точнее и понятнее в русском языке это понятие передать нельзя. Так называемый «советский язык» родился из замены понятных каждому человеку слов на искусственно выбранные иностранные выражения, которые могли понимать только избранные. Я сделаю небольшое отступление и приведу выдержку из «Истории советской психологии», показывающее отношение психологов к этому древнему океану бытового мышления:

«Охватывая в краткой характеристике обширную область философско-психологических исследований, которая в те времена претендовала на исключительное право именоваться научной психологией, В. И. Ленин указывает их основной методологический порок — отказ от объективного анализа, серьезного фактического изучения. “Метафизик-психолог рассуждал о том, что такое душа? Нелеп тут был уже прием. Нельзя рассуждать о душе, не объяснив в частности психических процессов: прогресс тут должен состоять именно в том, чтобы бросить общие теории и философские построения о том, что такое душа, и суметь поставить на научную почву изучение фактов, характеризующих те или другие психические процессы”.

Оценка, которую дал В. И. Ленин психологам, занимавшимся умозрительными рассуждениями о природе души и видевшим свою задачу “в пересмотре” всех известных философских построений о душе с позиций метафизики, сохраняет свое значение, как мы убедимся, для всего предоктябрьского периода развития психологии в России. Ничего ценного, творческого, смелого не могла оставить после себя метафизическая, идеалистическая психология. П. П. Блонский, сам принадлежавший в предреволюционные годы к лагерю философского идеализма, с горечью и презрением писал позднее в книге “Реформа науки” (1920): “Невольно содрогаясь от того, в какую глубокую тьму интеллектуального атакизма погружен целый ряд “общепризнанных” мыслителей нашего века, как бесконечно далек их ум от современности, какие, в буквальном смысле слова, первобытные дикари в профессорских сюртуках они всем умом и мировоззрением. Они *plusquamperfektum* в XX веке. Но другими они не могли быть. Только люди такого дико-первобытного ума и такого бессознательного атакистического мировоззрения могли быть умственными вождями эпохи международной бойни и народных угнетений. Иметь философию более высокого качества эти люди были не в состоянии”» (Петровский, с. 12–13).

Как подсказал мне мой научный рецензент, Петровский впоследствии пересмотрел свои взгляды. И тем не менее, такова была научная парадигма.

Эти нити культуры, если понимать под культурой нечто искусственно созданное людьми и отличное от природы, тянутся сквозь историю и не

хотят погибать. Что это значит? Значит, в них есть некая сила жизни, пусть даже чаще всего и не понятая самими учеными. Вот ради нее-то, пожалуй, и есть смысл изучать историю науки.

Вот теперь, пожалуй, мы можем взять еще несколько образов, хранящих содержание, и наложить их поверх мышленческой среды, заполняющей наши рамки. Теперь, если попробовать увидеть это целиком, возникнет приблизительно такой образ: географическая карта Европы и околосредиземноморья; все это пространство заполнено отдельными племенами и народами — где-то плотней, где-то реже; как только я пытаюсь представить себе их мышление, мне видится над ними словно некая дымка, облако чего-то имеющего объем и разную плотность при всей своей однородности. Эта дымка покрывает весь континент, можно представить себе, как она велика. К тому же она словно бы имеет глубину, иначе говоря, два с лишним тысячелетия словно бы придают ей толщину.

Ученые и мыслители чаще всего ненавидят эту толщу человеческого сознания и считают его невежеством, серостью, тупостью и вообще носителем всех человеческих пороков. Это, скорее всего, связано с тем, что толща никак не отзывается на их призывы, не распознает в их теориях луча света в темном царстве и остается равнодушной к новому. Древность и малоподвижность ее как бы устраивает. Мы все в общем-то привыкли так воспринимать человеческое общество. Однако за таким отношением нет ничего, кроме мышления исключительности. Толща не равнодушна, она живет, и живет очень горячей жизнью, просто эта жизнь горит не там и не так, как хотели бы мыслители. И они обижаются на нее, что она не верит им и плохо поддается управлению. Вот в управлении-то и скрыта суть дела.

Если мы еще раз попытаемся взглянуть на толщу человеческого сознания как бы сверху и единым взглядом, то увидим, что она живет, колыхается и собирается в узлы вокруг источников силы. Источники силы — это то, что поддерживает и обеспечивает жизнь. Вспомним продрозверстку в России, когда обозы вооруженных горожан ездили по деревням и отбирали у крестьян продовольствие, расстреливая сопротивляющихся. А потом обозленные крестьяне подкарауливали эти обозы и забивали «комиссаров». И нам будет виден один из таких узлов силы, вокруг которого вращается целый вихрь человеческого сознания. Если так же «сверху» поглядеть на работу нашей Думы, то увидится точно такой же, только гораздо больше, вихрь сознания, постоянно удерживаемый вокруг некой сердцевины. И так же по всем городам и селам.

Тут мой цензор неожиданно сделал поправку: «То, что автор называет “узлами силы”, давно названо В.И. Лениным (!!!) “главным звеном”. А вообще-то это называется в современной науке “структура-аттрактор” (И. Пригожин)». Что-то все тоскливее мне становится с современной наукой...

Люди живут, горят и сгорают на этом огне каждый день. И они не слышат голоса ученых и мыслителей. Поэтому ученые, как малые дети, идут на

хитрости и начинают всячески обзывать свою мамку, лишь бы захватить ее внимание. И основная задача, так же как в религии, — это показать человеку, что быть как все и не понимать истин, которые тебе открывает мудрец, уязвимо. Уязвимо, потому что позволяет тогда оправданно обзывать тебя всяческими словами. Ученым, как и религии при ее зарождении, правда, нельзя обзывать людей уже признанными ругательствами, потому что, если это будет бездоказательно, то за ругательства просто убьют. Поэтому каждое нарождающееся сообщество тут же придумывает свои ругательства. Когда Блонский обзывает меня *plusquamperfektum*-ом, я сразу понимаю, что он меня обругал. Но я не могу просто дать ему в морду, для этого мне сначала надо доказать, что он не прав! Таковы правила психологической игры в обзывания. А для того, чтобы доказать, что он не прав, я должен буду изучить его науку. Но как только я это сделаю, я встану перед выбором: дать в морду Блонскому или самому воспользоваться моими знаниями и приложить тем, кто их не имеет? И я выбираю сразу оба пути: Блонского я, конечно, теперь всегда буду ненавидеть и при любом удобном случае корректно и по-научному топтать ногами ниже пояса, но и вам всем показать себя не премину. Но по отношению к вам как более знающий человек. Более знающий — означает: знающий больше, чем некоторые другие. Вот только таким образом, используя механику общественного мышления, удастся новой мысли привлечь к себе поддержку и создать новый очаг горения внутри толщи человеческого сознания.

Попробуем взглянуть на него еще раз. Облако человеческого сознания живет своей очень определенной и веками отлаженной жизнью. Каждый поток в нем отлажен и притерт к другим тысячелетиями подбора самых работающих способов взаимодействия и взаимоотношений. И вот в этом неизмеримо огромном облаке сознания мелькают искорки живой мысли, отличающейся от правящих потоков и узлов. Они то теплятся в какой-то части этого мира, то вдруг перескакивают в другую его часть, постоянно пытаюсь нарушить естественный ход токов мышления. Мышление сопротивляется этому в силу законов своего существования. Поэтому они то затухают, то вдруг разгораются снова. И как мне кажется, во все эпохи объем этого свечения живущего иначе, инакового сознания строго соответствует объему всего человеческого сознания. Искры инаковости приходят и уходят, но если им и удастся где-то удержаться, то только за счет того, что как бы разогрелось окружающее их пространство сознания и этим поддерживает их ино-горение. Когда такого разогревания нет, искры гаснут или перелетают туда, где теплее. Это значит, перебрались в другие места люди, которым хорошо там, где они нужны, где общество поддерживает их жизнь именно в виде ино-горения. Правда, иногда оно их и гасит, как Сократа.

Толща человеческого сознания отнюдь не неизменна. Она меняется от эпохи к эпохе, приспособляясь к новым условиям, как вода к новым берегам. Иномышление приспособляться не умеет, оно пытается ломать и перестраивать. Иногда оно соответствует слову, который наметился в мире, и тогда создается впечатление, что это оно управляло и изменением обще-

ственного мышления. Но это, скорее всего, самообман. Закричи ты о сломе чуть раньше, чем весь поток начал поворот, и тебя размажет о берег, но если ты кричишь вовремя, то народная волна тебя подхватывает и с легкостью делает своим героем. Точно так же, как только ты зазевался у нее на хребте, она скидывает своего героя в грязь и небытие. *Лишь мгновение ты наверху и стремительно катишься вниз...*

Что такого сделал Геродот, что оказался одним из героев науки и человеческой истории?

До него были логографы, иначе говоря, летописцы. Они науки не делали, они переносили память о событиях на материальные носители — бумагу, пергамент, папирус. До них были Гомер и аэды. Они придавали памяти о событиях такой вид, в котором она легче хранилась в человеческих головах. Можно сказать, что они сами были внешними носителями памяти для остального человечества.

До логографов-летописцев хранением памяти на внешних носителях занимались цари. Они отличались от летописцев только тем, что не держали в руках орудий письма. Но они отдавали приказы. И самое главное, они осуществляли отбор того, что должно было быть сохранено как память. От них остались всяческие стеллы, пирамиды и камни с записями. Это очень древний вид хранения памяти, потому что уходит корнями в те эпохи, когда царей в нашем современном представлении еще не было. Это такие цари, которых описывает Гомер и русские сказки: достаточно иметь свой дом и род, где есть воины, и ты уже царь и господин. Но уже те времена оставили множество знаков, называемых пиктограммами, на камнях. Вплоть до нескольких видов рунических грамот — на севере и в Сибири.

Однако использование людей для хранения какой-то особой памяти, безусловно, древнее. Люди-хранители памяти выращивались с детства как особый вид посвящения близкого к жреческому или жреческого. Об этом говорит то, что все великие книги человечества, начиная с Вед, несколько тысячелетий до того, как были записаны, существовали в изустном хранении.

При этом задача хранителя — запомнить все образы в точности в соответствии с передачей и уметь воспроизводить их без искажений. На самом деле это совсем не сходно с магнитофоном. Исследования русскими учеными того, как хранились и передавались эпические песни русского Севера, показывают, что память хранителей особым образом воспитывалась и взращивалась. Иначе говоря, в ней обнаруживается некое устройство, которое, в первую очередь, позволяет схватывать основные образы, типа тех образных рамок, что мы разбирали чуть выше. Их обычно называют сюжетными линиями. А уж потом эти рамки наполняются заведомо избыточным содержанием, то есть в рамках определенной сюжетной линии хранитель-сказитель волен выбирать подходящие к рамке сюжетные ходы. Одни и те же песни, рассказанные разными сказителями или одним и тем сказителем в разное время, отличаются друг от друга, но лишь по ходам, никогда при этом не нарушая определенных рамок, которые могут считаться каноническими для

каждой песни. Если же такое случается, значит, традиция разрушается и скоро погибнет. Не стало тех, кто может поправить сказителя и указать ему на то, что его сказ не соответствует Образу мира, который хранят в своей памяти все члены сообщества.

История до Геродота — это особым образом устроенная память людей о том, каково устройство их Мира и как этот Мир обрел это устройство, как он сложился в начале начал. Поэтому летописец записывает изменения, которые боги или от их имени князья вносят в устройство Мира.

История — это деяния людей. Они находятся в промежутке между началом начал, то есть деяниями богов, и сегодня. В чем разница с точки зрения написания текста?

Это ярко видно при сравнении Гомера с Геродотом. Мне кажется, Геродот осознанно подражал Гомеру, точнее, он хотел сделать то же самое в отношении людей, что Гомер в отношении богов и героев. Все так или иначе читали «Илиаду». Но многие ли могут уверенно ответить, о чем она? Большинство ответов будет, примерно: о троянской войне; о войне греков с Троей и тому подобное. Но Гомер сам говорит о том, что он хотел описать, в первой же строке поэмы:

«Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына» (Гомер, с. 15).

Гнев Ахилла и только. Все остальное нужно только затем, чтобы понять этот гнев.

Геродот, словно в подражание Гомеру, тоже начинает с предельно краткого определения того, что он хочет сделать в своих книгах:

«Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в безвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом».

«Прошедшие события» Геродота — это отнюдь не прошедшие события Гомера, потому что это — деяния людей, и людей таких, о которых еще помнят живые свидетели. У Геродота уже нет возможности писать о богах — он опоздал, и это все уже написано. У него нет возможности писать о троянской войне. Это тоже уже написано. Зато не написано о греко-персидской войне. Это событие и это материал, из которого Геродот будет делать нечто свое. Гомер из материала троянской войны делает песню о гневе Ахилла. Что делает Геродот из материала греко-персидских войн? Он делает исследование «в особенности» того, почему люди воевали. Он задается вопросом о причинах, побудивших людей действовать.

Вот в этом основное отличие Геродота от всех его предшественников и Гомера. Вопрос о причинах действий людей до Геродота неуместен, потому что уместен лишь вопрос о причинах действий богов. Но этот вопрос в мифологии решается не начинаясь. Он — очевидность. Как только мифология создает некий образ, скажем образ суда Париса, как он становится окончательным и должен быть принят как некая данность, которая исследоваться не может. Ты не в состоянии задать вопросы богам.

Когда мы спрашиваем о причинах человеческих поступков, мы всегда можем задать вопросы и выяснить, не врут ли нам и что было на самом деле. Иначе говоря, с переходом к человеческой истории возникает понятие истины. История становится первой наукой, ее выясняющей. Считается, что и Геродот, и Фукидид многократно перепроверяли все свидетельства очевидцев, задавая им множественные вопросы о виденных ими событиях, похожие на те, которыми Сократ проверял истинность человеческих свидетельств о собственном мышлении.

Вот с этого поиска истины, даже с постановки вопроса, на который надо найти ответ, и начинается наука вообще. В данном случае **наука история** началась с вопроса Геродота о причинах, которые заставляли людей воевать друг с другом. Этот вопрос, даже если решать его исходя из экономики или политики, не может не быть психологическим. И в данном случае, культурно-психологическим.

Как жила историко-психологическая мысль после Геродота в этом общеевропейском пространстве сознания?

Мир за эти века прошел сквозь несколько последовательных смен правящих мировоззрений. Каждое новое мировоззрение рождало и новый подход к истории и, соответственно, новую историографию — способ писать историю. Однако открывшаяся Геродоту способность видеть историю как описание человеческих деяний и искать в ней ответы на вопросы о том, что такое человек и почему он так себя ведет, уже никогда не терялась.

Древнегреческая историография Первый период, непосредственно начатый Геродотом, можно назвать древнегреческим. Из историков, относящихся к этому периоду, пожалуй, можно назвать только **Фукидида** (около 460—400 г. до н. э.). Восьмитомная «История» Фукидида посвящена Пелопонесской войне, закончившейся в 411 году до н. э.

Фукидид, безусловно, ближе всех к традиции Геродота. Но и он уже очень сильно меняет ее. Настолько сильно, что один из крупнейших английских историков науки, в первую очередь, истории Р. Дж. Коллингвуд, исследуя этот период, мог сказать:

«Геродот не имел последователей. Даже если бы я согласился с человеком, утверждающим, что Фукидид достойно продолжил традицию Геродота, перед нами все равно стоял бы вопрос: “А кто продолжал эту традицию после Фукидида?” И единственным ответом на него последовало бы: “Никто”. Эти гиганты пятого столетия не имели преемников в четвертом» (Коллингвуд, с. 30).

Утверждая это, Коллингвуд выступает как поборник некой чистой исторической науки — истории для историков. Что хотели сами эти историки, он учитывать не хочет. Поэтому для нас может быть чрезвычайно интересно замечание, которое он делает чуть ниже:

«Различия между научными мировоззрениями Геродота и Фукидида не менее заметны, чем различия их литературных стилей. Стиль Геродота легкий, спонтанен, убедителен. Стиль Фукидида угловат, искусственен, труден. Читая Фукидида, я спрашиваю самого себя, что происходит с этим человеком, почему он так пишет. И отвечаю: у него большая совесть. Он пытается оправдать себя за то, что вообще пишет историю, превращая ее в нечто такое, что не является историей. Кохрейн в своей книге «Фукидид и наука история» (Лондон, 1929) доказывал, с моей точки зрения, совершенно правильно, что главное воздействие на Фукидида оказала гиппократовская медицина. Гиппократ был не только отцом медицины, но и отцом психологии. Влияние Гиппократа прослеживается не только тогда, когда Фукидид описывает чуму, но и тогда, когда он исследует болезненные проявления психики, описывая военные неврозы вообще или их отдельные примеры, такие, как восстание на Керкире и Мелийский диалог. Геродот, может быть, и отец истории, но Фукидид, несомненно, — отец психологической истории.

Но что такое психологическая история? Это не история вообще, а естественная наука особого рода. Она не рассказывает о фактах ради самих фактов. Ее главная задача — сформулировать законы, психологические законы. Психологический закон — не событие и даже не комплекс событий. Это неизменное правило, определяющее отношения между событиями» (Там же, с. 30–31).

Коллингвуд, правда, пытается доказать, что движение к психологическим законам есть у Фукидида попытка возвратиться к неизменному, что стоит за жизнью, как это было еще до Геродота. Но это им не доказано, как и наличие у Фукидида большой совести из-за того, что он «портит» чистую науку историю.

А вот то, что исторический материал можно использовать для выяснения причин поведения людей, вплоть до выявления скрытых в истории психологических законов этого поведения, сохраняется и развивается у всех последующих историков, по крайней мере, эллинистического периода.

Эллинизм

Говоря об историках периода эллинизма, я вынужден ограничиться именами лишь римских историков: **Полибия** (около 200 — около 120 г. до н. э.), **Тита Ливия** (59 г. до н. э. — 17 г. н. э.) и **Тацита** (около 58 — около 117 г.). Именно в их работах проявился новый метод, характерный для этого периода. Вот такой вот крошечный ручеек исторического мышления, всего пять имен на полутысячелетие человеческой истории.

Ойкумена, свой мир греков, расширилась теперь до размеров империи Александра в одном направлении и Римской империи в другом. И весь этот мир в каком-то смысле един с точки зрения нравов и обычаев. Уже нельзя, как Геродот, делить его на эллинов и варваров.

И историки пишут историю нового мира по-новому — они компилируют ее, собирают все исторические известия с древнейших времен до современности в одну временную последовательность. Куски эти невозможно про-

верить — они чаще всего единичны, но даже когда они множественны, еще неизвестен способ их сопоставительного исследования. Да он, в общем-то, и не нужен этим историкам. Они еще тоже заняты не столько историей ради истории, сколько своими собственными целями, ради которых используют исторический материал.

Наиболее представителен в этом смысле Тацит. Он явный последователь Фукидида в создании психологической истории. Коллингвуд и про него ставит вопрос: был ли он историком вообще? При этом он сам цитирует Фюрно, который однозначно показывает, что Тацит и не ставил перед собой цели писать научную историю:

«Он не скрывает того, что цель его сочинений — дать потомству наглядные примеры политических пороков и добродетелей, примеры, вызывающие либо отвращение, либо восхищение. Он хочет научить читателей своего повествования (которое, как он опасается, может даже утомить их монотонным чередованием ужасов) тому, что хорошие граждане могут быть и при плохих правителях. Не просто судьба и не стечение благоприятных обстоятельств являются лучшей защитой для знатного сенатора, а характер его личности, благоразумие, благородная сдержанность и умеренность. Они лучше всего защищают от бед в опасные времена, когда не только люди, бросающие вызов правителю, но часто и его сикофанты оказываются поверженными ходом событий или даже капризами настроений государя».

Эта установка приводит Тацита к систематическому искажению истории, к тому, что он изображает ее, в сущности, как столкновение личностей, утрированно хороших с утрированно плохими. История не может стать научной до тех пор, пока историк не в состоянии воспроизвести в своем сознании мысли и переживания людей, о которых он рассказывает. Тацит никогда не пытался этого делать и рассматривает свои персонажи не изнутри, а извне, без симпатии и понимания, как простое олицетворение пороков и добродетелей. Невозможно читать его описания Агриколы или Домициана, не вспоминая при этом насмешку Сократа над Главконом, когда тот рисовал воображаемые картины совершенно хорошего и совершенно плохого: «Забавно, Главкон, как прилежно ты полируешь их, будто это статуи для продажи на рынке» <...>

Его метод игнорирует, с одной стороны, то, что действия человека лишь частично определяются свойствами его личности и зависят также от социального окружения. С другой стороны, он не видит, что и сам характер человека может складываться под воздействием его социального окружения, и действительно, как доказывал Сократ в споре с Главконом, индивидуальный характер, рассматриваемый изолированно от его окружения, является абстракцией, а не чем-то реально существующим. То, что человек делает, лишь в ограниченной мере зависит от того, что он за человек. Никто не может противостоять влиянию окружения» (Там же, с. 39–41).

Коллингвуд не любит Тацита за то, что тот не соответствует его представлению о том, каким должен быть историк. Но зато мы на этом примере видим, как развивалась наука история, какова психологическая составляю-

шая ее взглядов в середине нашего века и чем она отличается от психологической истории древних.

Что касается Тацита, то очень даже вероятно, что это вообще шутка истории — считать Тацита историком. Он не считал себя историком и не хотел писать историю, находясь внутри одной из основных струй человеческого мышления, он хотел изменить мир, исходя из своих представлений, из своего образа «правильного мира», который мы можем назвать Образом Мира-мечты. А это понятие «Образ Мира-мечты» является сугубо психологическим, строится на вполне определенной способности разума создавать образы предполагаемого будущего и является одной из основ так называемой мифологической части нашего мышления. Иначе говоря, мы не в состоянии по-настоящему понять устройство человеческого мышления, не проведя качественного сопоставительного исследования понятия «Образ Мира-мечты» в его историческом развитии.

В этом смысле Тацит, создавший, как считают, новый — психолого-дидактический подход к истории, явно интересен КИ-психологии.

Итак, с точки зрения историографии, то есть истории как науки, чисто историческая традиция Геродота обрывается без последователей. Однако традиция психологического исследования истории продолжается весь греко-эллинистический период вплоть до Тацита. И даже несмотря на снижение качества историографии, исторический психологизм, то есть попытки видеть историю прошлого с точки зрения нравственных ценностей настоящего и выявлять законы, управляющие миром людей, сохраняются вплоть до XVIII века, до Джамбаттисты Вико, считавшего Тацита своим прямым предшественником и учителем.

Но это ставит перед нами следующий вопрос: а психологизм — это «хорошо» или «плохо»? Я не случайно использую эти совершенно «ненаучные» слова, слова из детства. Дело в том, что XIX и XX века борются с присутствием психологизма в теле строгой науки. Очень ярко это проявляется у Гуссерля по отношению к философии. Не менее ярко и у Коллингвуда по отношению к истории.

Психологизм искажает и философию, и историю, он вносит в тело чистой науки личность автора. А это значит, он вносит какие-то ценности и соответствующие им установки, не соответствующие установкам самой науки. Это же, в свою очередь, ставит последователей перед необходимостью проделывать с подобным сочинением двойную критическую работу: для того, чтобы убедиться, что логика науки, как она уложена автором, точна, приходится вначале вычищать из повествования самого автора. В этом я их понимаю.

И все, казалось бы, верно, но пока речь не идет о КИ-психологии. В ее рамках как раз подобное присутствие личности автора и является материалом исследования. Какое мне, как психологу, дело, так ли проходил какой-нибудь Мелийский диалог или восстание на Керкире (о которых я никогда не слышал), как их изложил Фукидид?!

Но вот как он оценивает поступки своих героев, мне важно, потому что в этом проявляется его мировоззрение, то есть мировоззрение грека V века до нашей эры. А оно, как и любое другое мировоззрение, выстроено исходя из определенной иерархии ценностей, которые и заставляют его вести себя определенным образом.

Как историко-этнографические зарисовки Геродота, так и первые попытки выявить психологические законы Фукидидом и Тацитом, безусловно, являются материалом КИ-психологии.

Христианская историография Следующий шаг в развитии исторического метода можно назвать периодом христианской историографии. Начинается он примерно в IV–V веках нашей эры, когда понимание того, что такое история, изменилось под воздействием ставшего правящим христианского мировоззрения.

О том, как происходила эта смена мировоззрения, лучше всего рассказывает **блаженный Августин Аврелий** (354–430) в своей «Исповеди». Именно ему удалось в своих трудах, которых, кстати, набралось на сорок томов, дать настолько привлекательный образ христианского самосовершенствования и самопостижения, постижения бога через самого себя, что мысль западной Европы жила этим почти тысячелетие. В восточной церкви сходную роль суждено было сыграть другому христианскому «йогу» — **Иоанну Лествичнику**, оставившему после себя труд, не менее знаменитый, чем «Исповедь» Августина — «Лествицу». Точное время его жизни неизвестно, но жил он в седьмом веке.

Годы жизни Августина и Лествичника почти точно покрывают собой первый период христианской историографии, который называется **Патристикой (III–VIII века)**.

Патристика — это труды «святых» патеров — отцов. Особенно много их пришлось на начало этого периода: Климент Александрийский, Ориген, Великий Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Григорий Богослов (Назианзин), Иоанн Златоуст. Однако большинство из них были такими же святыми, как креститель Руси «святой» князь Владимир, основная заслуга которого была политической. Так и творения большинства отцов церкви были своего рода христианской политической публицистикой, очень предвзятой и готовой на любые искажения ради победы. Ни о какой науке, истории или психологии по отношению к их трудам говорить не приходится. При этом надо отметить, что именно благодаря им христианство увлекло такое количество людей и захватило власть над всей Европой.

Если мы опять попытаемся увидеть это единым образом, то станет ясно, что патристика не создавала принципиально своего образа мысли, отличного от основных токов человеческого сознания. Она просто ставила себя над высшими ценностями, имеющимися в обычном мышлении, освящая его именем бога, и уничтожала идеологов других школ. В итоге все превратилось лишь в борьбу за власть, но говорить о смене мышления с приходом христианства с психологической точки зрения нельзя. Следовательно, если во вре-

мена патристики и были живы внутри той самой толщи сознания искорки свободной мысли, то не здесь. Мышление народов с приходом христианства не изменилось. Оно, конечно, приспособилось, вобрав в себя то, без чего было не выжить. Но и не более того, как показывает русская этнография даже в конце прошлого — начале этого века.

Это мое утверждение уже вызвало определенное сопротивление. К примеру, научный рецензент этой книги написал: «С приходом христианства происходит кардинальная смена мышления европейцев. И это принципиально!!! С этим пунктом в книге я категорически не согласен». Я с уважением отношусь к его мнению, но, просмотрев написанное еще раз, вынужден был оставить все, как есть. Влияние христианства на народное бытовое мышление очень сильно переоценивается исследователями не историками. Очевидно, это связано со способностью христианской идеи захватывать умы мыслителей и всецело подчинять их себе. История однозначно показывает, что, по крайней мере для России, в первые века своего существования христианство — преимущественно религия правящих. В этом смысле оно до двадцатого века остается сообществом — опорой власти. При этом, конечно, доля христианской части мышления возрастает от столетия к столетию. Впрочем, обоснованно этот спор может быть окончен, только если будет дано хорошее описание бытового мышления как психологического явления.

В общем сложившийся за тысячелетия образ мышления европейских народов остался прежним. Но это значит, что прежним должно было сохраниться и количество тех самых независимых искорок свободного мышления, которые искали иных путей. Однако ни о какой науке в этот период не слышно, и вообще считается, что это начало темного времени, мрака и мракобесия.

На самом деле, наследие прежних веков еще живо в этот период.

Платоническая философия до конца патристического периода развивается в рамках христианской теологии неоплатониками: **Аммонием, Плотинем, Порфирием и Проклом.**

Аристотелевская логика доживает благодаря **Порфирию и Боэцию** до VI века, а потом подхватывается схоластикой.

Что касается историков, то никаких особых имен назвать нельзя, поскольку историческая мысль как бы растворена в самом христианском мировоззрении и обнаружить ее можно как раз в той части обычного мышления, которое оказалось измененным в ходе приспособления к христианству. Христианство, из каких бы соображений это ни делалось, отменило в своей проповеди существовавшие ранее деления людей и заявило, что все люди равны перед богом. Неважно, как при этом на самом деле жила церковь и ее иерархи и насколько они сами признали это равенство на деле. Задачи идеологической борьбы требовали теперь говорить от лица единого человечества и с позиций новых ценностей. Именно эти задачи и рождали главное, на мой взгляд, изменение в историческом мышлении этого времени. Воспользуюсь словами Коллингвуда, который его прекрасно выразил:

«Для христианина все люди равны в глазах бога, для него нет избранного народа, привилегированной расы, людского сообщества, судьбы которого более важны, чем судьбы другого. Все люди и все народы вовлечены в осуществление божественных предначертаний, поэтому исторический процесс происходит везде и всегда его характер один и тот же. Любая часть его — это часть одного и того же целого. Христианин не может удовлетвориться римской историей, древнееврейской историей или любой иной историей отдельного народа: ему нужна история мира в целом, всеобщая история, темой которой должно быть осуществление божественных предначертаний для человека» (Коллингвуд, с. 49).

Психологическая же мысль, начиная с IV века, уходит в самопознание через иночество или монашество. Она признает, что человек — это игрушка желаний. Именно желания, страсти и способы управления ими становятся своего рода полем битвы христианской мысли на протяжении всей ее истории. Можно сказать, что в этом смысле она оказалась преемником языческих идей околосредиземноморья, которые, в свою очередь, подпитывались идеями йоги, а значит, ведизма. Именно поэтому я и начал рассказ о патристике с Августина и Лествичника. Августин показывает *иной путь* внутри общины, Лествичник — в пустыне. Но они близки страстностью горения. Можно сказать, что монастыри воплощали мечту Августина «О граде божием».

«Христианский монастырь не имеет, конечно, ничего общего с замыслом языческого монастыря, который лелеял и о котором мечтал Платон. Христианский монах никак не может стремиться к земной славе и могуществу. Напротив, все его помыслы и дела направлены на то, чтобы побороть земные соблазны и искушения. На этом пути он преодолевал различные преграды, не только материального, но прежде всего психологического порядка. Монашеская жизнь заведомо недоступна тем, кто остался “в миру”, но являет собой своеобразную “лабораторию” человеческого духа, если столь научное слово вообще применимо к подвигу аскетов» (Шаповалов, с. 149).

Мне кажется, эти мысли русского философа В. Шаповалова очень точно вписываются в тот образ науки, который я пытаюсь вычлениить из огромного количества представлений о ней. *Первой экспериментальной наукой была не физика и вообще ни одна из тех наук, которые называются естественными. Всегда, во все времена и во всех обществах люди экспериментировали над собой и ставили, в первую очередь, психологические эксперименты, которые должны были дать им знания о душе.* То есть о той части себя, которая предположительно останется после жизни и совершит Переход. Эта дисциплина настолько развита и всеобща, что стала как бы общим местом, причем за последние два тысячелетия в глазах европейских ученых еще и связанным с христианством. А поскольку наука рождалась как сообщество, отвоевывающее свое место именно у христианства, то она, отрицая достижения христианства, заодно огульно отмела и эту дисциплину.

Теория психологического эксперимента имеет настолько глубокие, древние и хорошо проработанные корни, что отрицать ее или создавать новую

теорию подобного эксперимента на якобы пустом месте просто глупо. Более того, это может быть даже опасно, потому что придется повторить уже исследованные ошибки.

«Именно поэтому монашеская и, прежде всего, аскетическая практика явилась благодатной почвой для обобщений в области духовно-психологической, выявлении закономерностей духовной жизни. <...> Научиться “видеть” умом, а не чувствами — одна из целей аскетики» (Там же).

Мне кажется, что экспериментальная КИ-психология должна включать в себя и раздел, основанный на теории традиционного психологического экспериментирования.

Однако чего-то не хватало христианским монастырям. Возможно, что направленность на личное достижение бога привела к тому, что христианские аскеты не смогли оставить после себя «школу». Медленно, но верно монастыри обмирщаются, и «внутренняя» жизнь в них приходит в упадок. В России это произойдет в XVI в. с реформами Иосифа Волоцкого, разрешившими «церковное стяжание», то есть обогащение монастырей. В Европе примерно к десятому веку, когда ищущая мысль уходит в школы (от греческое *«схоле»* — занятия, учеба). С XII века появляются первые университеты в Париже и Болонье. Главной их целью было толкование основных текстов церкви — Библии и творений святых отцов. Но чтобы позволить это, университеты должны были сначала дать общее образование на факультете свободных искусств.

«Свободные искусства изучались на основе античного наследия — трудов Платона, Аристотеля, неоплатоников. Эти труды стали известны главным образом благодаря арабскому завоеванию. Арабы же познакомились с ними через византийцев. Свободные искусства представлялись знанием, основанным исключительно на разуме» (Шаповалов, с. 167).

Несмотря на то, что идея истории в этот период ничем не отличается от уже названной, но благодаря пробуждающемуся интересу к античности, медленно вызревает Возрождение. А Возрождение приносит еще один шаг в развитии исторического мышления.

«Великие теологические и философские системы, дававшие основу для априорных определений общего плана истории, перестали внушать доверие, и вместе с Ренессансом происходит возврат к гуманистическому взгляду на историю, основывающемуся на гуманизме античности. Академическая точность вновь становится важной, потому что действия людей перестают казаться ничтожными в сравнении с божественным планом истории. Историческая мысль снова ставит человека в центр рисуемой ею картины. Но несмотря на это новое пробуждение интереса к греко-римской мысли, ренессансная концепция человека глубоко отличалась от греко-римской, и когда Макьявелли в начале шестнадцатого столетия высказывает свои идеи об истории, комментируя первые десять книг Ливия, он отнюдь не воспроизводит взгляды Ливия на историю. Человек для историка эпохи Возрожде-

ния не был похож на человека, обрисованного античной философией, управляющего своими действиями, творящего собственную судьбу силой своего интеллекта. Это был человек, как его представляла христианская мысль, — существо страстное и импульсивное. История поэтому становилась историей человеческих страстей, которые рассматривались как необходимое проявление человеческой природы» (Коллингвуд, с. 56–57).

XVII век

Последний период в развитии исторической мысли, который надо рассмотреть до Вико. Считается, что, благодаря Декарту, творческая мысль в эту эпоху ушла в естествознание. Однако определенный шаг в развитии исторической науки все-таки был сделан. Воспользуюсь опять словами Коллингвуда:

«В течение второй половины семнадцатого века возникла новая школа исторической мысли <...>. Я называю ее картезианской историографией, потому что, как и картезианская философия, она была основана на методическом сомнении и полном признании критических принципов. Главная идея этой новой школы сводилась к тому, что историк не должен учитывать свидетельства письменных источников, не подвергнув их критическому анализу, основанному по крайней мере на трех методических принципах: 1) на собственном правиле Декарта, правиле, которое он хоть и не сформулировал, но подразумевал: никакой авторитет не должен заставлять нас верить в то, что, как мы знаем, невозможно; 2) на правиле, требующем сопоставлять различные источники друг с другом, чтобы они не противоречили друг другу; 3) на правиле о том, что письменные источники надо проверять неписьменными. История, понимаемая таким образом, все еще основывалась на письменных свидетельствах, на том, что Бэкон бы назвал памятью. Но историки теперь учились воспринимать их критически» (Коллингвуд, с. 61).

Вот так складывалась парадигма исторической науки в промежуток между Геродотом и Вико.

Глава 3. Вико

Итак, достоверная история культурно-исторического подхода начинается с XVIII века. Достоверная в том смысле, что мы обладаем обильными и психологически яркими материалами, чтобы проводить хотя бы заочное исследование. Культурно-исторический подход был явственно заявлен неаполитанским ученым Джамбаттистой Вико в книге «Основания новой науки об общей природе наций». По сути, как считает Коул, это был спор с естественнонаучным методом Декарта. Однако в самих «Основаниях» едва ли можно найти прямые следы этого спора. Там этот спор скрытый. «Вико признавал качественную специфику человеческой природы и человеческой истории, но делал из этого совершенно иные выводы, нежели Декарт. Его “новая наука” отрицала применимость естественнонаучных моделей к человеческой природе и провозглашала, что научное исследование человеческой природы должно основываться на специфически человеческих формах взаимодействия и понимания» (Коул, с. 36).



«Вико утверждал, что человеческая природа обязательно будет понята через исторический анализ языка, мифа и ритуала» (Коул, с. 37).

Вот, по сути, и все. Если учесть, что в текстах Геродота почти невозможно усмотреть психологических установок, то Вико, откровенно любившего создавать новые науки, можно считать сознательным творцом культурно-исторической парадигмы. В таком случае о нем стоит поговорить подробнее, тем более, что это отнюдь не однозначная фигура.

Жизнь Вико

Джамбаттиста Вико (1668–1744) родился в Неаполе в семье бедного книготорговца. Он оставил автобиографию, названную им «Жизнь Джамбаттиста Вико, написанная им самим». Пишет он о себе в третьем лице, как часто говорят о себе дети: «Вика играет!», «Колю не надо наказывать!» Возможно, что эта манера и многие другие особенности творчества Вико связаны с сильной детской травмой:

«Ребенком он был очень жив и непоседлив, — пишет о себе Вико, — но в возрасте семи лет, упав головою вниз с высокой лестницы на землю, он пять часов пролежал без движения и без чувств <...> ...хирург, видя разбитый череп и принимая во внимание длительный обморок, высказал пред-

сказание, что он или умрет, или, если и выживет, то будет глупцом. Однако суждение это, благодаря Богу, не сбылось ни в одной из двух частей, но после выздоровления от болезни и впредь он рос меланхоличным и печальным по природе, какою она и должна быть у людей умных и глубоких; благодаря уму они блистают остротою, благодаря рефлексии они не развлекаются шутками и ложью» (Вико, Жизнь, с. 477).

Вико, очевидно, очень сильно обиделся на то, что его недооценили, можно сказать, на всю жизнь. После этого Вико жил, «готовя благородную месть клеветникам», как он пишет в последних строках своего жизнеописания, и ниспровергая все научные авторитеты.

Начал он, как это видно, с ненавистного ему хирурга, доказав, что тот ошибался в отношении его умственных способностей, а закончил тем, что сверг всех, кроме пяти человек: Платона, Тацита, Френсиса Бэкона, Гуго Гроция и себя. Себя он считал выше всех, постоянно страдал от недооценки людей и исправлял их историческую ошибку в отношении живущего рядом незамеченного гения тем, что за них писал о себе в тех выражениях, в которых было принято писать о прославившихся людях. Например: «Вико, несомненно, родился для славы своего родного города и, следовательно, Италии» (Там же, с. 493). Очень многие из его исследований предпринимались с тайной целью ниспровергнуть как можно больше «противников». Ниспровержениями наполнены все его труды.

Хорошим примером является построение главы «Идея словаря умственных слов общих для всех наций» из «Наброска Умственного словаря» (Вико, Набросок, с. 519–521) — одной из его основополагающих «культурно-исторических» работ. Вначале он обосновывает возможность существования протоязыка всех народов, затем описывает свой метод его реконструкции. Все это вытекает из предпослания о том, что с помощью «Умственных Слов, общих для всех Наций» можно разъяснить «единообразные идеи о сущностях, которые в различных модификациях нации мыслили по поводу одних и тех же обстоятельств человеческой необходимости и пользы, общих для всех наций, но рассматриваемых с разных сторон в зависимости от природы и обычаев», а заканчивает совершенно неожиданно прилепленной к концу текста фразой: «Из этого становится понятным, как ненаучно Куяций и другие рассказывали о Происхождении Феодов!» (Там же, с. 519–521).

Я не случайно останавливаюсь так подробно на психологических чертах портрета Вико. Культурно-исторический подход в психологии должен исходить не только из объективных плодов труда ученого, но и из психологических предпосылок, подвигших его на этот труд. В нашем случае говорить о том, что Вико заложил основы нового научного подхода можно только поняв, а что он хотел сделать.

Платонизм

Начнем с того, что Вико — неоплатоник, причем страстный и на всю жизнь. Пять имен уважаемых им ученых не только не случайны, но и расположены в принципиально верном порядке. Все начинается с Платона. Пока же, для того, чтобы понять Вико, нам придется слегка заглянуть в платоновский диалог «Феаг». В нем рассказывается, как измучившийся со своим привередливым сыном Феагом афинский гражданин Демодок приводит его посоветоваться с мудрецом Сократом. Сына его «сжигает страсть» — он «жаждет стать мудрым». Заботливый отец хотел бы отдать его в учебу, но как выбрать учителя?! И вот Сократ спокойно и методично начинает в разговоре с юношей отсекал все лишнее, в первую очередь, все лишние виды деятельности, чтобы точно определить предмет, которым должен заниматься мудрец. Вкратце это звучит так:

«С о к р а т. Ну а ты какой жаждешь мудрости? Чем умеем мы с ее помощью управлять?»

Ф е а г. Мне кажется, людьми. <...>

С о к р а т. Какими, однако, людьми и чем занимающимися?..

Ф е а г. Мне кажется, она помогает управлять гражданами».

В итоге:

«С о к р а т. ...если ты желаешь стать искусным в деле государственного правления, разве, по твоему разумению, тебе надо отправиться в поисках этой мудрости к кому-то другому, а не к тем государственным мужам, что искушены в политике и привыкли управлять и своим городом, и многими другими, имея связи как с эллинскими, так и с варварскими государствами?..» (Платон, т. 1, «Феаг», 123е, 126с).

Искусство управления людьми, кибернетика, как называет ее Платон, — одна из его важнейших тем. Ее крайнее выражение в государстве — ораторское искусство и, соответственно, знание истины и справедливости. Отсюда потребность знать обычаи, логику и право, то есть юриспруденцию. Отсюда и три авторитета, олицетворяющие для Вико эти искусства: Тацит — обычаи, Бэкон — логика и Гроций — право.

Сам же он — юный Феаг, желающий стать мудрецом, а это значит, достичь божественности, хотя бы так, как достиг ее Сократ. По сути, он заявляет это прямо в последних строках своего жизнеописания, где признается, что именно «благородная месть клеветникам» привела его «к открытию Новой Науки, и с этого момента, насладившись жизнью, свободой и честью, Вико почитал себя счастливее Сократа, упомянув о котором, Федр дает следующий обет, свойственный великой душе:

Смерти которого (т. е. Сократа) я не избегаю, если хочу сравниться
с ним в славе,

и бегу недоброжелательства, пока не превращусь в пепел» (Вико, Жизнь, с. 502 и 557).

Обратимся к его жизнеописанию. Столкнувшись с тем, что общество восхищается современной ему экспериментальной физикой, он «не пожелал в нее углубляться, ибо она ничем не содействовала Философии человека

и должна была объясняться по-варварски» (Вико, Жизнь, с. 485). Обратите внимание, как это «по-варварски», в данном случае не на латыни, а на английском языке, переключается с Платоном и Геродотом. Даже если бы Вико ни словом не упоминал их как своих предшественников, подобные расхожие словечки и выражения есть явный признак наличия их мировоззрения в его мышлении. Если же мы поймем, что за подобными выражениями стоит и определенное понятийное наполнение, и научимся его исследовать, это будет один из важнейших инструментов культурно-исторической психологии.

Что же избирает Вико в противовес физике? «Он отдался преимущественно изучению римских Законов, главным основанием которых являются Философия человеческих нравов и наука о римском языке и римском правлении» (Там же).

Но тут «Вико получил известие, что славу всех предшествовавших Физик затмила Физика Рене Декарта». Вико тут же бросился изучать его и, «обнаружив, что последний не имеет иной эрудиции, кроме как в Математике, Вико считал его не менее невежественным в Метафизике, чем Эпикура, совершенно не желавшего знать Математики» (Там же). Далее Вико громит «всех встречаемых физиков», считая, что «эти физические учения были для Вико как бы отклонениями от строгих размышлений над Платониками-Метафизиками и служили средством расширить его фантазию в интересах поэтического творчества» (Вико, Жизнь, с. 486).

«С такими взглядами и такими познаниями на своей родине, в Неаполе, Вико был принят как чужестранец. Он нашел, что здесь больше всего прославляется самыми уважаемыми учеными Физика Декарта, а Платон и Метафизика возрождения в загоне» (Там же).

И вот мы подходим к Вико-Феагу. «Под влиянием таких причин Вико жил не только как чужестранец на своей родине, но также и в неизвестности. Не потому, однако, что это соответствовало его настроению, что нравилось быть отшельником, нет, это не мешало ему поклоняться издали, как неким Божествам мудрости, людям старым, пользующимся признанием в науках, и он с достойной уважения завистью смотрел на других юношей, когда им представлялся случай сохранить это признание за собою. Так должно поступать юношество, если оно хочет наиболее преуспеть» (Вико, Жизнь, с. 486–487).

Итак, мы можем с достаточной определенностью сказать, что жизнью Вико правили две цели (или два типа целей). Одна из них, очевидно, происходящая из детства и связанная или с травмой, или с воспитанием, может быть условно названа личностной или бытовой, направлена она на утверждение в обществе и рождает желание занять «достойное» место. Вторую можно так же условно назвать сущностной, потому что ни с какими бытовыми ценностями она не связана, а ставит вопрос о достижении бессмертия в виде сократической божественности или мудрости. В «Апологии» Платон устами Сократа рассказывает, что Дельфийской Пифией Сократ был назван самым мудрым из мудрецов (Платон, т. 1, «Апология Сократа», 21–b). В «Фед-

ре» же Сократ говорит про самых мудрых: «название мудреца, Федр, по моему <...> слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости, философ — гораздо больше подходит такому человеку» (Платон, т. 2, «Федр», 278d). Соответствие мыслей Платона и Вико полное. Но для Платона понятие человеческой божественности еще просто живо во взрастившей его культуре. Он сам из знатнейших царских родов по отцу и по матери. Царские же роды у всех народов ведут свое происхождение от героев и богов. По крайней мере, так утверждает, якобы вслед за египтянами, сам Вико в своих «Основаниях». Если божественность была возможна, как частичное отделение от бога, — сын бога и смертной, полубог или герой, — то теоретически это может быть и обратимо, хотя бы став отцом полубога — смертный и богиня, — а может быть и лично, пройдя через очищение от всего человечески-небожественного и самосовершенствование в мир богов. Ни Платон, ни Вико прямо в этом не признаются, чтобы не быть обвиненными в святотатстве, но как скрытая цель — возвращение в небесный мир или сказку — это ими движет, и они ищут пути возвращения человеческой божественности.

Подобная идея, особенно в условиях жестокого католического надзора над мыслью, могла овладеть человеком XVII века только как результат мышления исключительности. Но одновременно с этим явно работает и узнавание этой платоновской идеи, потому что Вико признает Платона очень рано и безоговорочно.

В какой-то миг уничтожение недоброжелателей вдруг осознается как тщета и пустая трата жизни, после чего он и создает труд, в котором попытался восстановить утраченную Дорогу домой. Только этот Вико может считаться основателем культурно-исторической парадигмы.

А что же тогда все эти его мелочность, мстительность и тщеславие? То есть явно движущие им части его личной скрытой парадигмы? Помешали они ему или, наоборот, помогли? Мне кажется, что главным тут было не наличие так называемых отрицательных личностных черт. Они есть у каждого просто потому, что человек в обществе — личность. Главное — одержимость, неистовство горения. Чем неистовее ты воплощаешь свои мечты, чем одержимее ты желанием пролить себя вовне, тем быстрее ты выпускаешь из себя свои личины и освобождаешься от них. И тогда может прийти то, что прячется в каждом из нас за ними. В какой-то миг Вико увидел, как создать совсем иную науку.

Новая наука

Но сначала оговорюсь: Геродота Вико упоминает лишь вскользь. Нет никаких оснований утверждать, что он его считает своим предшественником хоть в каком-то смысле, даже несмотря на этот явно высказанный интерес к обычаям разных народов в приведенном мною в начале этой главы отрывке из его наброска «Словаря Умственных Слов». Правда, он считает одним из своих предшественников великого римского историка Корнелия Тацита. Тацит, насколько мне известно, ни в одном из своих произведений Геродота не упоминает (Тацит, 1993). Но вот его отношение к изучаемому материалу, «к простонародной

мудрости», хранящейся в нравах и обычаях множественных народов, с которыми сталкивались римляне, позицию Геродота напоминает.

«...Вико преклонялся больше, чем перед всеми другими, — пишет про себя Вико, — перед двумя учеными, Платоном и Тацитом, так как благодаря своему несравненному метафизическому уму Тацит видит человека таким, каков он есть, а Платон — таким, каков он должен быть; и как Платон посредством своей всеобщей науки проникает во все области добродетели, которые образуют человека мудрого по идее, так Тацит нисходит во все те установления пользы, которые среди бесконечных и иррегулярных случайностей, среди коварства или удачи могут создать человека практически мудрого. Преклонение с такой точки зрения перед этими двумя великими авторами вызвало у Вико первоначальный план того, что он впоследствии выработал в виде *Вечной Идеальной Истории*, соответственно которой протекает Всеобщая История всех времен <...>. Таким образом, Вико становится мудрецом одновременно и в тайной мудрости (какова мудрость Платона), и в просто-народной мудрости (какова мудрость Тацита)» (Вико, Жизнь, с. 489).

Если посчитать, что, с психологической точки зрения, позиция Тацита близка позиции Геродота, то Вико, безусловно, попадает в ту рамку, которую культурно-историческая психология считает своей парадигмой. Однако, его яркая приверженность Френсису Бэкону — одному из основных и самых жестких творцов естественнонаучного метода, делает это утверждение сомнительным. Впрочем, вопрос с Бэконом не так однозначен. С одной стороны, он призывал пытаться природу и вырывать у нее ее тайны с помощью науки. С другой же стороны, он создал индуктивную логику в противовес формальной логике Аристотеля, легшей в основания науки. Читая Бэкона, Вико мог вычитывать из него только то, что было ему близко.

Однако надо внести еще кое-какие уточнения. Если Вико и заложил основы нового научного подхода, то вовсе не только потому, что считал неверным современный ему научный метод, а скорее потому, что считал ошибающимися всех остальных ученых. Одно время, к примеру, он действительно отрицал физику как занятие бессмысленное, предпочтя ей Платона, но потом, видимо, «рассердившись» на преуспевающих в глазах общества физиков, написал книгу, в которой «попытался установить <...> Физику на основе собственной Метафизики... За такой Метафизикой должна была бы следовать как Логика Стоиков, где они учили вести рассуждение при помощи сорита, характерного для них метода доказательства, почти аналогичного геометрическому методу, так и Физика, которая за основу всех телесных форм принимает конус, совершенно так же, как первой сложной фигурой, зарождающейся в Геометрии, является треугольник...» (Вико, Жизнь, с. 490).

Для того, чтобы этот спор стал понятнее, надо помнить, что один из основных постулатов, на который опирается Декарт, создавая свою Метафизику, был «анализ геометров». Вико, знавший Декарта только через Генриха Регия, в качестве одной из основных претензий выдвигает то, что его Физике Декартом не найдена соответствующая Метафизика, принесящая бы Мораль, подобающую христианской религии. Отказывает он ему и в логике.

А в итоге, раздраженный тем, что все вокруг постоянно хвалят Декарта, приходит к его полному отрицанию: «Дориа, в равной мере светский человек и философ, был первым, с кем Вико мог говорить о Метафизике: Дориа преклонялся перед возвышенностью, величием и новизною у Декарта, а Вико утверждал, что все это старо и давно известно среди Платоников» (Вико, Жизнь, с. 488).

Зачем?

Вико, как и Декарт, был болезненным, слабым человеком, страдавшим от недооцененности. Тем не менее, есть в его трудах нечто, что действительно позволяет считать его «новую науку» принципиально отличающейся от устанавливающегося в то время естественнонаучного метода. Пожалуй, это вопрос: зачем? Современный ученый редко задается этим вопросом, разве что на грани смерти. Кажется, что это само собой ясно, зачем он производит свои бесконечные опыты, эксперименты и исследования, зачем собирает и обрабатывает статистику. Мелкие цели, которые все подпадают под название «технологические находки», напрочь перекрывают современному ученому саму способность задумываться о смысле его научной деятельности. Нет, они, конечно, думают о смысле жизни не слабее лириков, но это все до двери лаборатории. Стоит этой двери захлопнуться, и ученый превращается в биоробота, которому думать о постороннем, как он говорит, некогда, а на самом деле невозможно, потому что у него есть программа и он ее должен выполнить. В *программе*, управляющей движениями ученого, размышления о смысле деятельности выше технологического не предусмотрены.

Молодой Вико такой же «бытовой автомат», занятый лишь своей программой, которая, вероятнее всего, вошла в него во время той длительной детской потери сознания. И программа эта со всей очевидностью связана с задачей стать самым умным. А поскольку самыми умными в его время считаются ученые, ему надо стать самым большим ученым. А это просто: надо взять и уничтожить всех, кто хоть как-то возвышается на научном небосклоне. Взять и скинуть. И он был занят этим целых пятьдесят семь лет своей жизни, пока не пришло его **прозрение!**

В свойственной ему манере говорить о *себе*, как это свойственно детям, в третьем лице, ниспровергатель Вико рассказывает, что им был написан большой труд в две книги. «В первой из них он стремился открыть *Основания Естественного Права Народов в Основаниях Культуры Наций* путем раскрытия невероятности, нелепости и невозможности всего того, о чем другие до него скорее фантазировали, чем размышляли. Соответственно этому во второй книге Вико объяснял *происхождение человеческих нравов некоторой рациональной Хронологией темного и баснословного времени Греков*, от которых мы имеем все то, что имеем от языческой древности. Труд этот был уже просмотрен <...> ученым теологом Неаполитанской Церкви, когда Вико придумал над тем негативным способом доказательства, который чем больше тревожит воображение, тем меньше приятен для разума, ибо

этим способом меньше, чем каким-либо другим, изъясняется человеческий ум. С другой стороны, под ударом неблагоприятной судьбы Вико встретился с невозможностью напечатать свой труд, хотя и чувствовал себя обязанным издать его, раз в публикации он был обещан. Тогда Вико сосредоточил весь свой дух в напряженном размышлении, отыскивая позитивный метод, и более сжатый, и, тем самым, более действенный.

Таким образом, в конце 1725 года он издал в Неаполе <...> книгу <...> всего в двенадцать листов мелким шрифтом, под заглавием: “Основания Новой Науки о Природе Наций, благодаря которым обнаруживаются также новые Основания Естественного Права Народов”. <...> Он доказал здесь неизбежную необходимость также и для людей начинать эту науку с того же, с чего начинается Священная История, и отыскивать в ней начало движения...» (Вико, Жизнь, с. 493).

«Начало движения» — это, очевидно, начало движения того, что мы есть и что есть наш теперешний мир. Во всяком случае, если посчитать «начало движения» корнем или входом, то последующие шаги, разворачивающиеся из корня, таковы: «Вико делит основания на две части: во-первых — *Основания Идей*, во-вторых — *Основания Языков*. Посредством основания идей он открывает новые исторические основания *Астрономии* и *Хронологии*, <...> а тем самым и *Основания Всеобщей Истории*, до сих пор не существовавшие. Он открывает *новые Исторические Основания Философии*, и прежде всего — *Метафизику Рода Человеческого*, т. е. Естественную Теологию всех Наций, посредством которой каждый народ естественно воображает себе своих собственных Богов в силу некоторого естественного инстинкта, существующего у человека по отношению к Божеству: из страха перед ним... И оказывается, что этот инстинкт был *великим основанием Теологии Язычников*, *великим основанием Поэзии Поэтов-Теологов* (первых в мире поэтов), а также и *всей языческой культуры*. В результате такой Метафизики вскрывается *Мораль*, а за нею и *Политика*, общая для наций; на них строится Юриспруденция рода человеческого (*Далее он расшифровывает: “образы правления” — А. III.*)» (Вико, Жизнь, с. 493–494).

Именно из этого выводится положенный в основу Новой науки «новый критический метод», который с полным правом можно посчитать основанием второй психологии: «...Вико рассматривает Естественное Право Народов. Он доказывает, что в определенные времена и определенным образом зародились в первый раз обычаи, питающие всю экономику данного Права, т. е. религиозные обряды, языки, виды собственности, торговые сношения, сословия, власть, законы, сила, суды, наказания, война, мир, союзы. Этими определенными временами и этим определенным образом Вико объясняет те вечные свойства, которые должны вытекать именно из такой, а не иной их природы, т. е. времени и образа зарождения. <...> ...ошибались все — и Гроций, и Зельден, и Пуфендорф: за отсутствием такого критического искусства, которое можно было бы применить к основателям самих наций, они считали мудрецами лишь мудрых в тайной мудрости и не видели, что для Язычников Провидение было божественной наставницей в простона-

родной мудрости и что из этой последней по прошествии столетий произошла тайная мудрость; поэтому они спутали Естественное Право наций, выросшее из отдельных прав этих последних, с Естественным Правом Философов, понятым последними при помощи рассудочных умозаключений» (Вико, Жизнь, с. 496–497). Это чуть ли не призыв к проведению полевых исследований, как говорят современные психологи и этнографы.

Если мы хотим понять то, что имеем, надо искать естественные причины. Собственно говоря, вопрос этот ставит еще Платон. В этом смысле и Вико и Платон близки Геродоту, задававшемуся вопросами о причинах того, что мы имеем сейчас. Но если Геродот хотел найти ответ в людском быте, нравах и обычаях, то Платон и Вико, исследуют быт только затем, чтобы преодолеть его как помехи, выйти к самым началам и заглянуть в Мир божественный. Их яростный поиск чистой истины есть поиск первопричины того, что мы имеем, а одновременно Пути обратно, пути к истинному себе.

Выводы

Пожалуй, уже можно высказать основной упрек современной науке со стороны тех, кто в том или ином виде, начиная с Вико, пытался создавать иные научные парадигмы. На мой взгляд, это — **бездумность**. Наука, заявившись в качестве носителя и ревнителя разума, и это всегда соответствует действительности, пока мы имеем дело с ее разработчиками, мгновенно превращается в тупое механическое ремесло, как только попадает в руки исполнителей. И самое страшное, что при этом она теряет тот основной вопрос, с которого сама начинала борьбу с религиозной парадигмой — **зачем?** Зачем ты, ученый, делаешь то, что делаешь? Прикрываясь мощнейшим щитом общественного мнения, воплощенного в явную часть научной парадигмы, ученый считает, что никто просто даже не вправе лезть за этот щит «в его душу», и гниет в мелколичностных целях. До больших задач, ставившихся когда-то перед собой наукой, чаще всего просто не доходит. Что такое мелкие, бытовые цели с точки зрения разума? Это то, что за нас продумано в прошлом, следовательно, это то, о чем думать не надо.

Как это, может быть, ни странно, но то, что твоя голова работает не переставая, еще не значит, что ты думаешь. Иными словами, если мы хотим дать полноценное определение разума, мы вынуждены будем дать и определение способа его работы, который называется «думать». И тогда со всей неизбежностью выяснится, что помимо думанья, наш ум постоянно занят еще чем-то, что под определение этого понятия не подходит. И хотя полноценное описание всего этого «помимодуманья» — дело другого исследования, уже сейчас можно сказать, что основная часть мышления занята перебором целей и подбором «программ» или образцов поведения для их достижения. Поскольку ни о каком рассуждении при таком подборе речи нет — это чистой воды «автоматика», то и имя этому должно быть дано отличное от «думать».

Соответственно, ученый, вошедший в целевую определенность своего сообщества, вваливается в это состояние подбора образцов, которые все уже

найжены задолго до него и составляют самую плоть культуры его сообщества. Попытки делать что-то не так, как предписано обычаем, осуждаются и превращают такого ученого сначала в странного, а потом в изгоя. Вот это состояние я и называю бездумностью науки.

На самом деле, если мы приглядимся к этому с психологической точки зрения, то обнаружим здесь всего лишь традиционное или, говоря по-русски, обычное мышление, которое является темой особого разговора. В нем есть и свои отрицательные, и свои положительные стороны. В рамках культурно-исторической психологии оно — повод не для осуждения, а для исследования. Тем не менее, это никак не отменяет того, что оно неоднократно осуждалось на исторической памяти науки.

Посчитаем пока, что заявленное мною — психологическая гипотеза. Тем не менее, ее надо держать в виду, потому что я буду в дальнейшем исходить из этого предположения. Для меня в большей части попыток создать культурно-историческую парадигму различными учеными ведущим является не действительное видение, что без этого подхода наука дальше развиваться не может, а скорее недовольство современной им наукой, ее застою и, соответственно, попытка все пересмотреть, начиная с самых первых вопросов и основ, как это было и у Декарта, и у Бэкона, и у Вико. Я говорю сейчас о болезненной потребности просто ниспровергать всех, кто выше тебя. Ее я как раз и рассматривал на примере Вико, чтобы обоснованно отбросить как личностное. Но вот когда мы освобождаемся от подобных целей, выясняется, что кто-то из ученых движим желанием просто пересмотреть всю науку и начать ее с начала, а этим началом оказывается человек. Как говорил Декарт — начать с себя. Другие же идут дальше. Они понимают, что прежде, чем начать с себя, надо бы еще и определить, что ты такое, что такое человек. И начинают с описания предмета, которое неизбежно включает в себя общество, культуру и развитие или историю. Вот тогда-то и рождается культурно-исторический подход как таковой. Следующим шагом, еще более уточняющим подход, оказывается признание того, что даже исследуя древние тексты, не говоря уж о современности, мы не имеем дела ни с чем, кроме человеческого мышления, к тому же воплощенного в отдельные личности. Вот тогда рождается культурно-историческая психология.

Вряд ли она была возможна без появления ученых-гуманитариев, создавших общий культурно-исторический подход, как и без тех, кто просто задавался вопросом, что должна исследовать наука и зачем? Тем не менее, культурно-историческая психология — самостоятельная наука, и мы должны будем выделить тех, кто создавал в своих трудах именно ее, а в работах предшественников выбрать все то, что впоследствии определилось как ее инструментарий.

Поэтому о большинстве создателей культурно-исторического подхода я буду рассказывать кратко, лишь выбирая полезное, на мой взгляд, для дальнейшего исследования.

Итак, Геродот дал описание материала — многочисленные примеры бытового мышления. Сократ задался вопросом, как это мышление преодолеть, чтобы прийти к себе, и разработал основу метода самоочищения. Платон с помощью этого метода дал глубокое исследование мышления и общества, а также заложил основы науки о разуме. Аристотель, продолжая лишь один из намеченных Платоном путей движения, в рамках этой науки дал описания составных частей механики разума, но при этом заложил отход от сократического пути к себе в сторону создания мира науки в современном понимании этого слова. Декарт, отрицая Аристотеля, заявил сократическую цель познания себя на словах, но, увязнув в критике предшественников и современников, на деле пошел другим путем, то есть в направлении общества, если мы взглянем на то, что им правило, глазами психолога. В итоге родилось сообщество людей с названием наука. То, что Декарт от самопознания, то есть от обращенности к себе, ушел в обращенность к обществу, то есть к заботе о неуязвимости от общественного мнения, вылилось в попытки выглядеть непричастным к тому, что пишешь. Показателем этого были и постоянные его попытки спрятаться, скрыться от глаз общества, и то, что после него наука заговорила о своей объективности, а метод самопознания превратился в естественнонаучный. Что такое объективность ученого? Это способ говорить самые неприемлемые для общества вещи так, словно ты тут ни при чем! От лица некоей абстрактной истины: мол, такова природа, а я всего лишь ее слуга и описатель! Не бейте меня, я не виноват!

Вико, возвращая платонизм, в каком-то смысле, возвращает в науку человека. Вико, в отличие от Декарта, был смелым человеком и не боялся говорить о себе так, как думал, хотя это крайне уязвимо для ученого говорить про себя, что он гений или даже просто талантлив. За такие высказывания забивать начинают сразу же. Тем не менее, Вико вернул в науку простой разговор, как и у Сократа, и просто искренне выпускал на бумагу то, что у него наболело и накопилось по поводу всех и вся.

В итоге мы обязаны Вико возвращением в науку Нового времени двух подходов, идущих от Геродота и Сократа: историзма (то есть видения человеческого общества и культуры в развитии) и искренности, как основы движения к самому себе. Конечно, этим его вклад в науку не исчерпывается, например, очень важными являются его мысли об общей основе древних языков, как о своего рода языке значений или понятий. Но все остальное надо исследовать отдельно, да и сделано это все-таки еще слабым инструментарием восемнадцатого века. Последователи сделали больше и пошли дальше.

Глава 4. XVIII век

Прежде, чем говорить о людях и идеях, принесенных восемнадцатым веком, я хочу отметить, что, независимо от Вико, идея историзма, провозглашенная им, становится с середины века настолько всеобщей, что проследить все пути ее развития просто не представляется возможным. Это как бы общее место всей последующей европейской культуры. Поэтому я, вслед за Коулом, вынужден опускать очень многие имена, которые имели то или иное отношение к развитию этой идеи, и останавливаться только на тех, кого Коул ощущает своими предшественниками.

Первый немецкий перевод Вико был сделан в 1822 году. Французские и того позже. Так что можно почти наверняка считать, что в Германии и Франции, где сделаны были следующие шаги на пути создания культурно-исторического подхода, Вико не знали или, по крайней мере, он на мыслителей XVIII века воздействия не оказал.

Во Франции, где картезианство очень много сделало для того, чтобы идея развития стала общепризнанной, рождается понятие «философия истории» (Вольтер). Монтескье делает попытку объяснять общественное развитие естественными причинами. Эти идеи не только были известны в Германии, но и используются для дальнейшего развития мысли. «В 1750 г. в Сорбонне будущий министр Людовика XVI Тюрго произнес знаменитую речь об успехах человеческого разума. Интерес, честолюбие и тщеславие, говорил он, обуславливают непрерывную смену событий на мировой сцене и обильно орошают землю человеческой кровью. Но в процессе вызванных ими опустошительных переворотов нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются, торговля и политика соединяют, наконец, все части земного шара. И вся масса человеческого рода, переживая попеременно спокойствие и волнение, счастливые времена и годы бедствия, всегда шествует, хотя медленными шагами, ко все большему совершенству» (Гулыга, 1977, с. 624).

В Германии обнаруживается в это время целая философская традиция, хотя и не знавшая Вико, но во многом как бы развивавшая идеи. Я хочу этим подчеркнуть, что преемственность здесь чисто кажущаяся, то есть лишь по времени — после Вико. С идеей историзма, то есть развития человеческого рода, было также как и с идеей метода, которым можно заново переоткрыть всю науку, — она вдруг одновременно и независимо начинает рождаться в умах разных мыслителей.

А Вико, по сути, и сходится с немецкими и французскими мыслителями восемнадцатого столетия, в первую очередь, именно в утверждении развития человеческого рода. Это сейчас такая мысль кажется самоочевидной. «Но в XVII–XVIII столетиях идея прогресса была еще смелым научным

открытием», — пишет биограф Вико (Лифшиц, с. XII). Из-за нее ломались копы и велись споры по всей Европе.

«В Германии идея прогресса находила и сторонников, и противников. Юстус Мёзер (1720–1794) поставил ее под сомнение. <...> Подобный взгляд на историю подвергся критике со стороны Исаака Изелина в книге “Об истории человечества”. По Изелину, решающую роль в истории играют «внутренние» факторы — мораль и психология человека» (Гулыга, 1977, с. 624–625).

Сходных взглядов на развитие придерживался и Г. Э. Лессинг. «Источник развития общества Лессинг видел в воздействии внешних условий, в частности климата. В “Масонских беседах” (1778–1780) он писал, что государства “имеют совершенно различные климаты, следовательно, совершенно различные потребности и способы их удовлетворения, следовательно, совершенно различные привычки и нравы, следовательно, различные этики, следовательно, различные религии”» (Там же, с. 626).

Следующим надо назвать лингвиста и историка И. К. Аделунга. «...Он искал определяющие факторы не в природных условиях, а в росте народонаселения. В “Опыте истории культуры человеческого рода” (1782) история человечества рассматривалась им прежде всего как история культуры. В этом отношении Аделунг — непосредственный предшественник И. Г. Гердера, которому придется посвятить отдельную главу. И одновременно его последователь. Из трактата “О происхождении языка” Гердера Аделунг заимствует <...> термин “смышленость” для обозначения той способности, которая “отличает человека от животного и делает его тем, чем он есть и может стать, способности, которую можно по праву назвать первой и единственной основной силой души, ибо то, что мы называем вниманием, познанием, размышлением, рассудком, разумом и т. д., суть не что иное, как особые видоизменения, особенности, модификации или степени этой способности”» (Там же).

Платонизм

Здесь мне кажется уместным сделать небольшое отступление и рассмотреть это понятие «смышленость».

Ограничусь цитатой из Аделунга. Гердер, о котором мы будем говорить чуть позже, создал множество новых терминов, пытаясь создать собственно немецкий философский язык. Через столетие после него то же самое будут делать психологи, создавая язык психологии. К сожалению, при этом очень часто утрачивается связь понятий и времен. Если мы приглядимся к этому термину, то увидим связь Аделунга и Гердера, с одной стороны, с Платоном, а с другой — с немецкой гештальтпсихологией двадцатого века, которую М. Коул относит к культурно-исторической парадигме.

Приведу одно наблюдение из статьи русского психолога В. Зинченко об основателе гештальтпсихологии Максе Вертгеймере: «Хорошо известно, что психология стала отпочковываться от философии и выделяться в самостоятельную науку во второй половине XIX в. Первые экспериментальные психологические исследования затрагивали преимущественно процессы ощущения, восприятия, памяти. Мышление по-прежнему оставалось преимуще-

шественно предметом философских размышлений и логических исследований. Ассоциативная психология сконструировала мыслительный процесс как ассоциацию образов и представлений, а в остальном довольствовалась логическим описанием процесса. На этой достаточно скудной основе стали конструироваться тесты измерения интеллекта.

Выделение психологии из философии привело к тому, что она утратила исходный культурный смысловой образ понятий “интеллект”, “мышление”, который складывался в философской традиции. И психология была еще достаточно далека от того, чтобы построить свой собственный смысловой образ этих понятий. Нельзя сказать, что такие попытки не предпринимались. Они предпринимаются и до настоящего времени.

Понятие “интеллект”, как и многие другие понятия современной науки, имело длительную историю. Оно является культурно-историческим и несет на себе многочисленные наслоения и напластования, предшествовавшие его современному употреблению. В этом сложность его определения, которая зафиксирована в психологической науке. Таких определений слишком много (свыше семидесяти), для того чтобы какое-либо выбранное из них оказалось верным.

Эволюция понятия “интеллект” интересна и поучительна тем, что при сохранности его смыслового образа многократно видоизменялось его значение. Смысловой образ интеллекта задан, видимо, Платоном. Согласно Платону, интеллект (нус) — это то, что отличает человеческую душу от животной. Нус — надындивидуальное по природе творческое начало, приобщающее человека к божественному миру. Аристотель, наряду с таким интеллектом, допускает существование пассивного, преходящего, смертного интеллекта. В дальнейшем ранг интеллекта как бы все время понижается. Он начинает рассматриваться как способность человека к познанию (врожденная или благоприобретенная)» (Зинченко, с. 11–12).

Причины, по которым сам Зинченко предпочитает переводить нус не как это было принято в философии — русским словом ум, а с иностранного на иностранный, очевидны. Он сам создает язык собственного сообщества и мучается с ним. Такова судьба всех тайных языков.

Культура

В отношении же Аделунга и Гердера, на мой взгляд, совершенно очевидно, что термином «смышленость» они пытаются перевести платоническое понятие «нус». Соответственно, именно оно оказывается определяющим и понятие культуры.

«Культуру, по Аделунгу, характеризуют следующие пять признаков: 1) уменьшение роли физической силы; 2) постепенное сокращение господствующей роли чувственного познания и неосознанных понятий; 3) увеличение роли сознания и разума; 4) смягчение нравов; 5) воспитание вкуса. Со времени, “когда разумное познание получит полный перевес над чувственным, они оба обретут истинную пропорцию по отношению друг к другу, которая пока отсутствует в культуре нового времени и которая одна только способна сделать людей счастливыми”.

Культура означает переход от животного состояния к общественной жизни. Начиная с первой пары людей, народонаселение растет в геометрической прогрессии. Когда им становится тесно, возникает культура. «То, что толкает человека к культуре, не может быть ни чем иным, как скоплением людей на ограниченном пространстве. Культура необходима в тесной общественной жизни, именно это вызывает ее к жизни, все зависит от отношения народонаселения к пространству».

Прогресс непрерывен, но не однолинеен. В целом современная культура выше древней, но в отдельных сферах, например в области изящного искусства, может ей уступать. <...>

Охота, скотоводство, земледелие — таковы последовательные этапы занятий человека, ведущие к смягчению нравов и росту разума. Лучше ухаживать за животными, чем убивать их» (Гулыга, 1977, с. 626–627).

Смягчение нравов

Это требует рассуждения. Что такое «смягчение нравов» с психологической точки зрения?

И вообще, как может появиться такой образ? *Человек глядит в прошлое и видит, как от эпохи к эпохе нравы «становятся мягче».* В прошлое он глядеть не может. Он «глядит» в имеющийся у него образ прошлого, где хранится память о различных исторических эпохах. Память эта неполна и избирательна. Она не только не может хранить все, но и отказывается это делать. Она каким-то образом подбирает только то, что нужно. Кому? Как кажется, человеку. Но почему так часто мы удивляемся тому, что, независимо от нас, хранит наша память, и так часто злимся то ли на себя, то ли на «свою слабую память», которая не только не помнит что-то очень важное, но даже и не хочет это запоминать. И нам приходится просто мучить себя, чтобы зазубрить что-то. «Зазубрить!» Что это? Поставить зазубрины на чем-то, что в состоянии хранить следы и отпечатки?

Итак, нечто в нас, о чем мы сможем поговорить лишь в прикладном разделе, подбирает запоминания так, что у нас складывается избирательная картина прошлого. Глядя в это «прошлое», то есть в эту картину, мы вдруг делаем суждение, что «нравы смягчаются». Это значит, что мы имеем образы различных нравов и нечто, с помощью чего можем их оценивать. И это «нечто» лежит в нашем мышлении вне картины прошлого. Ведь если подойти к этой картине как должно ученому, то надо просто дать ее описание. И тогда мы увидим, что на протяжении истории **нравы меняются!** Ведь сам же Аделунг показывает, что «прогресс непрерывен, но не однолинеен». Но это в отношении культуры. Здесь его знаний истории хватило, чтобы сравнить свое время с другими и увидеть, что, на его взгляд, древние во многом превосходили современность. А вот в отношении мышления сделать такое сравнение он оказался не в состоянии. Смягчение нравов и рост разума — это **улучшение нравов и ума**, вот как видят историю мышления мыслители XVIII столетия. И это явное проявление скрытой парадигмы, движущей ими в их исследованиях.

Собственно говоря, и мнение о том, что культура древних в чем-то превосходила современную — то же самое. Превосходила — значит, лучше, значит, нечто в нас оценивает, а не описывает, не создает описание предмета или мира. И если это «нечто» не становится само предметом описания и исследования, значит, оно скрыто от мыслителя, как и то, что подбирает воспоминания. А это значит, что он или скрывает то, ради чего живет, или является «человеческой машиной», воплощающей какие-то подсознательные цели помимо хозяина, но вовсе не думающей, то есть не Мыслящей в высоком смысле.

Это наблюдение позволяет нам вычленить одну из важнейших составляющих обычного мышления — Кант назовет ее «категорическим императивом». По сути же это — **право на покой** и защиту от чужих, выражающееся в знании *добра и зла*, то есть в знании того, *что считается хорошо и что плохо*, что *правильно и что неправильно* в нашем сообществе. А это значит, что любая оценка нравов возможна только для того, кто сам полностью раб договора о правилах поведения, принятых в определенном сообществе или культуре. Раб — значит, человек, принимающий эти правила не разумно и добровольно, а как само собой разумеющееся, бездумно. Именно бездумная уверенность в том, что «современные» нравы лучше, а разума у нас больше, чем у предков, и привела к постановке вопроса о неверных основаниях естественнонаучной парадигмы.

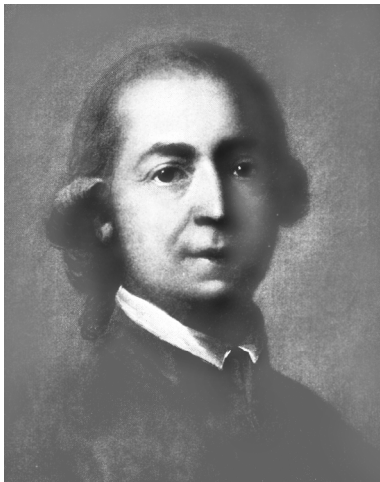
Однако отсутствие окончательных решений не означает, что вопросы были поставлены неверно. Аделунг и Гердер дали великолепнейшие для своего времени и уровня исторических знаний описания предмета, имя которому «культура». Описания эти были настолько хороши, что с ними произошло то же самое, что и с философией Декарта. Очень короткое время они были у всех на устах, а уже через тридцать лет Гете писал, что Гердер почти совсем забыт в Германии. Это означает, что он был усвоен и стал общим местом, то есть составной частью культуры. Следующие исследователи пошли дальше. То же самое произошло и с Аделунгом после выхода трудов Гердера. Образы, которыми пишет Аделунг, слишком общи и легко усваиваются. Вот как передает их Гулыга:

«Работа на земле требует упорства и знаний. Вместе с земледелием возникает понятие собственности, рождается государственность. “Только враг человеческого рода мог придумать, что государства создаются не иначе, как путем насильственного порабощения”.

Аделунг окидывает общим взором историю человечества. Он пишет широкими мазками, не останавливаясь на частностях, стремясь создать обобщенную картину культурного развития. Круг затронутых им проблем предвосхищает в миниатюре гигантское полотно истории культуры, созданное Гердером» (Там же, с. 627).

Глава 5. Гердер

«К концу XVIII века, — пишет Коул, — Иоганн Гердер, развивая идеи Дж. Вико, утверждал, что традиции, неявно содержащиеся в языке и обычаях, и создают то органическое единство, которое дает человеческим группам присущее им ощущение идентичности. Именно И. Гердер ввел понятие “Volk” (народ) — сообщества людей, чьи общие язык и исторические традиции формируют умственные процессы его членов и служат сущностными ресурсами их развития» (Коул, с. 37).



Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) как философ и эстетик «проповедовал национальную самобытность искусства, утверждал историческое своеобразие и равноценность различных эпох культуры». Его научные интересы во многом близки интересам Вико — он пишет трактат о происхождении языка, сочинения по философии истории, которая

«есть осуществление “гуманности”». Собирал и переводил народные песни» (СЭС). Его вполне можно посчитать связующим звеном от Вико к последователям, если при этом не забывать, что сам он Вико не упоминает ни разу, да и, скорее всего, вообще о нем не слышал.

О Гердере в России написано мало. (Если не считать Гоголя, то в основном это работы В. Ф. Асмуса, В. М. Жирмунского и А.В. Гулыги.) Это тем прискорбнее, что в 1764 году Гердер получил должность ректора церковной школы в Риге, после чего ему предлагали преподавательское место в Петербурге. Как говорит его биограф, в Риге он быстро стал «горячим русским патриотом» (Гулыга, 1977, с. 613). Я в своем рассказе буду опираться на прекрасный биографический очерк А. Гулыги.

Гердер до написания своего основного труда «Идеи к философии истории человечества» был страстным почитателем Канта, которого слушал в Кёнигсбергском университете. Это был ранний Кант, читавший еще только метафизику, логику, математику и физическую географию. Критика разума еще далеко впереди. После написания своего труда Гердер столь же страстно возненавидит Канта за то, что тот не принял это сочинение своего ученика. Соответственно, не примет Гердер и все критические работы Канта. Этот слом произойдет после выпуска первой части «Идей», так что Гердера можно считать одновременно и кантианцем, и противником кантианства.

Развитие и язык

С юношеских лет Гердера привлекает идея развития. Ее он попытался приложить к разгадке тайны возникновения таких человеческих особенностей, как искусство, язык и мышление. Он начал с поэзии. «Набрасывая “Опыт истории поэзии” (1766–1767), Гердер отмечает, что поэзия не могла быть создана преднамеренно, по определенному плану. Идея естественного возникновения поэтического искусства подводила его к мысли о столь же естественном происхождении языка» (Там же, с. 616). Во «Фрагментах о новейшей немецкой литературе» «историю общества Гердер сравнивает с жизнью человека и находит между ними определенное сходство». И это приводит его к мысли: «язык прогрессирует как средство выражения абстрактного мышления» (Там же).

«Вокруг вопроса о происхождении языка велась давняя полемика, уходившая своими корнями в средневековые и античность. Мыслители, пытавшиеся решить проблему средствами науки, наталкивались на общепринятый тезис о “божественном” происхождении языка. Вместе с тем, издавна существовал целый ряд теорий, доказывавших естественное возникновение языка. Их слабой стороной было рассмотрение языка в отрыве от мышления и трудового процесса. Общение между людьми понималось чисто механически, как общение индивидов вне их связи с обществом. В работе “О происхождении языка”, получившей первую премию на конкурсе Берлинской Академии наук в 1769 г., Гердер старался преодолеть эти недостатки.

Возникновение языка Гердер связал с развитием культуры. <...> Если рассмотреть человека только как животное, то он предстанет в весьма беспомощном и жалком виде. Однако слабость человека становится источником его силы. Человек, лишенный инстинктов, развивает другую способность, дарованную ему природой, — “смышленость” (Besonnenheit), т. е. интеллект в потенции. Непрерывное совершенствование — характерная особенность человека. Это развитие, подобное которому не претерпевает ни одно животное, никогда не знает предела. Человек никогда не бывает завершенным в себе. Возникновение и развитие интеллекта есть возникновение и развитие языка. Цепь мыслей становится цепью слов. Таким образом, непрерывное развитие языка вытекает из самой природы человека.

Слабость человека становится причиной его силы также и потому, что заставляет его объединяться с другими людьми. Без посторонней помощи женщина не может ни произвести на свет, ни вырастить своего ребенка. Родственные узы, совершенно отсутствующие в животном мире, суть элементарные общественные связи. Нет ни одного человека, который существовал бы сам по себе, человек всегда включен в свой род как целое. Без общества человек одичал бы, завял, как вянет цветок, оторванный от стебля и корней растения. Развиваясь, общество совершенствуется и язык. Это происходит в ходе изучения и преподавания языка, в ходе развития литературы. Прогресс языка так же бесконечен, как и развитие самого общества. <...>

Язык живет; в речи каждого человека он приобретает неповторимые индивидуальные особенности. Так же как нет двух людей с одинаковыми чертами лица, нет двух полностью совпадающих манер выражения мыслей.

Различие в климате и в других внешних условиях накладывает свой отпечаток на произношение. Да и не только на произношение; основное содержание языка — словарный запас — в значительной степени зависит от образа жизни людей. Животные привязаны к определенной среде, люди обитают повсюду на земле. Они образуют различные нации со специфическими особенностями национального характера и языка. Но языки развиваются не обособленно друг от друга, а в тесной связи. Так же как один язык есть определенная целостность, так и все языки человечества составляют единство» (Там же, с. 616–617).

Соответственно, можно говорить и о развитии и преемственности человеческой культуры, как смены прошлых и настоящих состояний и усвоения опыта и человеком и народом.

От этой мысли Гердер делает шаг к применению идеи развития к мышлению. На конкурс Берлинской академии наук он пишет в 1774 году работу «О познании и ощущении человеческой души», в которой размышляет о возникновении «человеческого интеллекта».

«Мышление Гердер выводит из ощущения, а в основе ощущения лежит явление, названное швейцарским естествоиспытателем Галлером раздражимостью. Раздраженный мускул сжимается и снова вытягивается. Раздражимость Гердер характеризует как “первую мерцающую искорку ощущения, к которой поднялась мертвая материя в результате многих шагов и скачков механизма и организма”. Это важнейший вывод.

Ощущение связано с наличием в организме нервов. Когда ощущения достигают определенной степени ясности, они становятся мышлением; разум возникает из ощущений. <...> И перед Гердером с неизбежностью встает вопрос: материальна ли душа или нематериальна? От ответа философ уходит: “Я еще не знаю, что такое материальное и нематериальное, но я убежден, что между ними нет железной преграды”. Фраза, в высшей степени характерная для Гердера: он отказывается от догматических представлений идеализма, но взамен ничего не может предложить. Он — враг дуализма, но его монизм непоследователен» (Там же, с. 618).

Все эти восклицания, которыми Гулыга сопровождает концы абзацев, явно ощущаются присутствием его собственной диалектико-материалистической парадигмы. Иначе говоря, оценками «подлинно материалистической науки». Тот же Леонтьев, один из основателей советской культурно-исторической теории, до конца жизни, говоря о сознании, хватался за понятие «раздражимости» как за спасительную соломинку. И это не значит, что выводить мышление из раздражимости неверно или плохо. Плохо то, что за двести лет «материалистическая» психология в этом вопросе недалеко ушла от сказанного Гердером. Я не хочу задерживаться на этом подробнее, но говорю это вполне осознанно.

При этом в заключительных словах Гулыги, на мой взгляд, есть и определение ошибки, и подсказка, где искать выход. Говоря о «догматическом

идеализме», Гулыга тем самым позволяет говорить и о «догматическом материализме». Иначе говоря, ошибка, что очень даже вероятно, заключается именно в том, что, воюя с «идеализмом», да не с Идеализмом Платона, а с неким искажением его, то есть никогда не существовавшим, воображаемым противником материализма, по сути, антиматериализмом, «материализм» искал материалистических решений взамен научных или истинных. Зачем Гулыге потребовался «монизм» вместо научности? Потому что парадигма говорит: материализм — это монизм!

А вслушаться и всмотреться в то, что говорит Гердер?! Ведь он же поразительно научен: «Я еще не знаю, что такое материальное и нематериальное, но я убежден, что между ними нет железной преграды!» Знанием или истиной является для него в данном случае лишь свое незнание. Предположение об отсутствии непреодолимой преграды, то есть о взаимосвязи и взаимоперетекании того, что обычно называют материальным, и того, что обычно называют нематериальным, он называет убеждением **и далее не идет!** Прежде чем выбирать позицию, надо дать полноценное описание и определение предмета. Ведь самое страшное в современной науке то, что она использует в качестве основ для своих построений бытовые определения, точнее, бытовое понимание неподдающихся научному описанию простейших явлений жизни, а потом из-за этого гибнут люди. Но ведь именно бытовое понимание многих явлений ума и сознания лежит в основе построений Канта и Гегеля. От них оно перебралось к классикам марксизма-ленинизма и в материалистическую науку конца прошлого века, а оттуда и в правящую парадигму советской психологии. Правящая же парадигма страшна тем, что очень плохо поддается пересмотру, очень медленно меняется. Ее проще заменить, чем изменить. С психологической точки зрения это происходит потому, что она есть внешнее выражение мышления **сообщества, в котором его члены занимают места за кормушкой, столуются.** Пересматривать правящую парадигму значит рисковать своим местом. Это опасно. Это могут себе позволить только революционеры.

Кстати, один из моих цензоров не удержался и воскликнул по поводу этого места: «За выражения типа “столуются за кормушкой” — побьют. Побьют сильно и основательно. Между прочим, обоснованно, так как с крахом советского строя наука — давно не кормушка для подавляющего большинства. Хорошо живут очень-очень малые ученые, к тому же откровенно холуйствующие — перед Соросом ли, перед «демократическим» режимом ли. Остальные — нищие идеалисты».

Как видите — действительно опасно, потому что просто побьют. Побьют, потому что по представлениям ученых, а это писал психолог, разбирающийся в социальной психологии, держаться за место в сообществе вовсе не значит держаться за место за неким столом, где места раздаются по достоинству. И получать оценку по достоинству для «ученых-идеалистов» означает, как вдруг выясняется, получать деньги. Раз денег ученым платят мало, значит, они — идеалисты. Они занимаются наукой ради идеи. Но ведь я об

этом и говорю. И идей этих две: или истина, или достоинство. И если моя работа — не просто нападки на ученых, то я должен попытаться повторить еще раз все то же самое: я не говорю, что ученые — плохие люди. Не обижайтесь зря, сначала попытайтесь понять. Я говорю о том, что ученый либо делает науку, как поиск истины, это его цель, и тогда это один разговор. Либо он имеет целью занять место в научном сообществе. И тогда это совсем другой разговор, и к исследованию его научного пути должна применяться совсем другая психологическая дисциплина, которую я считаю возможным называть психологией сообществ.

Все ученые время от времени переходят от одного вида мышления к другому, поэтому каждому знакома и охота за истиной, и охота за местами и оценкой научного сообщества. Поэтому, если снять красные очки, сквозь которые на меня можно смотреть только как смотрит бык на дразнящую его жертву, и поглядеть в себя, то большая часть сказанного мною может быть узнана в собственных переживаниях. А многое всплывет при встречах с коллегами. И в том числе всплывет вопрос: если мне почти ничего не платят, если я нищий ученый, так почему я все еще в науке? Что меня удерживает? Желание постигать истину? Делать открытия? Но если для этого нужно финансирование, кто-то типа Сороса его тебе предлагает, а ты не идешь, значит, есть нечто еще, что тебя удерживает? И это нечто — или верность своему сообществу, или неверие в свои творческие силы. И даже если этим сообществом является Россия, это никак не изменяет моих выводов: ученый, отказывающийся искать истину за деньги, которые ему не нравятся, предпочитает истине нечто иное.

Значит, это «иное» стоит того. А раз появилось выражение «стоит», значит, за все заплачено. Достоинство человека определяется местом, которое он занимает за княжеским столом. Но любой стол — это, в первую очередь, кормушка, потому что за ним пируют. Во главе любого сообщества сидит князь и распределяет места по ценности людей, которых хочет привлечь к себе на службу. И тем определяет и их достоинство, и их цену. Делать вид, что не видит этой формы оплаты своего труда, может кто угодно, но когда это делает социальный психолог, он либо лжет, либо осознанно воюет от лица своего сообщества. А в войне сообществ, как в войнах богов, все приемы хороши...

Итак, возвращаясь к Гердеру. По сути, в своей работе он ставит перед культурно-исторической психологией задачу дать полноценное определение понятий «материальное» и «нематериальное», но не так, как это делает нейропсихология, к примеру, а исходя из того, что понимала под этими словами культура разных эпох и народов. Иными словами, дать описание бытовому, обычному пониманию этих понятий, чтобы, сняв его, освободить место для настоящего исследования. К тому же, лично мой опыт прикладного психолога и многолетние экспедиционные сборы показывают, что официальной академической наукой исключено из рассмотрения чрезвычайно обширное поле явлений, которые подпадают под это гердеровское «взаимоперетека-

ние материального и нематериального». И даже если это его предположение неверно, в культуре оно живет независимо от него и, безусловно, составляет очень значительную часть человеческого мышления, которая должна быть описана и определена точнейшим образом.

Кстати, именно по поводу этого вопроса возникает необходимость изучить связь идей Гердера с платонизмом, на которую он сам откровенно указывает в работе «О переселении душ» (1772). Собственно говоря, он не столько следует в ней Платону, сколько разворачивает образ последовательного развития от низших ступеней к высшим. Этот же образ и ляжет в основу всего его огромного труда «Идеи к философии истории человечества». С одной стороны, Гердер заявляет в этом труде о том, что все можно объяснить естественными законами природы, а с другой, постоянно говорит о бессмертии души. Это почему-то очень раздражало советских исследователей его творчества. Гулыга, которому Гердер, как мне кажется, очень нравился, пытался оправдать это «противоречие» временем и условиями, в которых жил Гердер, которые «могли вынуждать его прибегать к тому, что принято называть “философской дипломатией”» (Гулыга, 1977, с. 621). Вопрос о том, почему «подлинно-материалистическая» наука не имеет права рассматривать предположение о бессмертии души или даже о ее наличии, мы уже разбирали. А вот вопрос о том, а не страшно ли самим «материалистам» помирать и не хочется ли им жить даже после смерти, хотя бы в нетелесном состоянии, я отнесу к разделу прикладной культурно-исторической психологии, хотя бы потому, что страх перед смертью является одной из основ человеческого мышления.

Тут я вынужден сделать еще одно отступление, потому что к этому рассуждению было сделано, на мой взгляд, принципиальное замечание:

«Реплика-вопрос: “А не страшно ли материалистам умирать?” — на самом деле непродуктивна и оборачивается против автора КИ-психологии, поскольку ряд материалистов именно страхом смерти объясняют веру в богов. Связка эта идет не от Маркса-Энгельса, а от Фрейда, как ни странно. Именно этот венский еврей связал идеализм и веру в Бога».

Почему для меня это замечание принципиально? Я уже несколько раз показывал, что мои цензоры от науки читали все исходные условия, которыми я определял свою задачу, словно бы вслепую, каким-то образом не воспринимая ничего, что не укладывается в привычные и узнаваемые ими образцы того, что может ставить перед собой психологическое исследование. Особенно ярко это заметно на примере языка. Я заявляю одним из условий этого исследования — попробовать проверить, можно ли писать книгу о психологии таким языком, чтобы было понятно не только психологу, но и любому интересующемуся ею человеку. Мне ни разу не сказали, работает это или не работает, если работает, то как и где, если не работает, то можно ли улучшить. Более того, ни в одном из замечаний просто даже нет намека на то, что такое исследование принято научным сообществом как возможное.

Язык науки неприкосновенен, попытке делать науку обычным языком — молчание, как Герострату!

То же самое происходит и с моим предложением возродить так называемый интроспективный подход в психологии. Иначе говоря, вернуть науке о душе человечность через возвращение искусства самонаблюдения. Я постоянно предлагаю крошечные эксперименты на самоосознавание. Время от времени я их не называю, но надеюсь, что уже договорился с читателями о том, что они не критикуют меня от имени каких-то авторитетов, которые в таком-то году, в такой-то работе сказали об этом то-то, а потом пересмотрели это тогда-то.

Я говорю: *А вот вопрос о том, а не страшно ли самим «материалистам» помирать и не хочется ли им жить даже после смерти, хотя бы в нетелесном состоянии, я отнесу к разделу прикладной культурно-исторической психологии, хотя бы потому, что страх перед смертью является одной из основ человеческого мышления.*

И тем задаю вопрос: *А для тебя это работает? Тебе, читающему эти строки, хочется верить в материализм или в то, что после жизни, возможно, еще что-то будет? И ты не исчезнешь?*

Если человек хоть на миг попробует после такого вопроса быть искренним, он никогда не будет вспоминать подходящую к случаю цитату. Он станет психологом прямо сейчас и сходу поставит над собой КИ-психологический эксперимент, просто попытавшись заглянуть в себя.

Когда я намеревался дать начальное описание психологии сообществ, я даже не предполагал, насколько оно будет начальным. Вот этот вот механизм искусственной слепоты и глухоты членов сообществ ко всему, что не соответствует узнаваемым ими образцам, тоже должен быть описан. Но для этого надо проделать неслабое исследование, судя по тому, что я наблюдаю.

Итак, еще раз возвращаясь к Гердеру, образ развивающейся природы вполне можно посчитать одним из первых описаний предмета культурно-исторической психологии. Вот его краткое изложение Гулыгой:

«Мир встает перед Гердером в виде единого, непрерывно развивающегося целого, закономерно проходящего вполне определенные необходимые ступени. О том, как Гердер представлял себе эти ступени, говорит следующий черновой набросок: “1. Организация материи — теплота, огонь, свет, воздух, вода, земля, пыль, вселенная, электрические и магнитные силы. 2. Организация Земли по законам движения, всевозможное притяжение и отталкивание. 3. Организация неживых вещей — камни, соли. 4. Организация растений — корень, лист, цветок, силы. 5. Животные: тела, чувства. 6. Люди — рассудок, разум. 7. Мировая душа: все”.

Для Гердера эта схема означала не застывшую “лестницу существ”, созданных богом, а непрерывно совершенствующуюся “цепь развития”. В этом плане следует понимать и загадочную “мировую душу”, венчающую, по мысли Гердера, общее развитие. Коль скоро развитие беспредельно, то надо задум-

маться над тем, во что выльется совершенствование человеческих форм. На Земле человек — предел развития, дальнейшее развитие — воображение Гердера переносит в... сверхчувственный мир» (Гулыга, 1977, с. 623–624).

Посмотрите на это многоточие перед словами о сверхчувственном мире. Что за ним читается? Самое малое — снисходительная усмешка. Отбросим в сторону усмешки «больших и взрослых дяденек, которые знают, как жить правильно», а вместе с ними отбросим и желание подчиниться, которое непроизвольно возникает, когда мы сталкиваемся с такими усмешками. Попробуем взглянуть на это с прикладной точки зрения и увидим, что это орудие управления мышлением. Причем орудие настолько привычное, настолько обычное, что мы сразу можем определить его как механизм, принадлежащий обычному (традиционному) мышлению.

Обычное мышление имеет целью заставить ребенка вести себя «правильно». Оно передается от «дяденек и тетенок», то есть взрослых, ребенку и становится и его мышлением. Но что значит «правильно»? Если мы приглядимся к сути воспитания ребенка в обычном обществе, то есть родителями и старшими, то оно в основном сводится к тому, что ребенка так или иначе наказывают за все, что делает старших уязвимыми. Иначе говоря, вести себя правильно — это значит не делать ничего такого, из-за чего родителям придется беспокоиться. А из-за чего они беспокоятся? Из-за того, что ты своей глупостью портишь им ту жизнь, которую они наладили. Значит, учить ребенка уму-разуму — это учить его не портить уже налаженную жизнь. И опять же, если приглядеться, то эта жизнь протекает в некоем мирке, который создан за долгую жизнь, а ребенок, пока он неуправляем, постоянно хочет этот мир разломать. Он разрушитель. Он стихийное бедствие! Воспитание — это «обретение», а точнее, передача «культуры», что означает — знаний о том, как не разрушать мир, в который тебя впустили.

Что делает Гулыга, «посмеиваясь» над Гердером? Да до Гердера ему тут и дела нет. Эта усмешка предназначена для нас. Это очень тонкая усмешка, всего лишь отточие... не для всякого. Грубый человек попытался бы издеваться над мыслями Гердера, как какой-нибудь Емельян Ярославский. Тем не менее, воздействие передано. Свои узнали в нем знак свойства. А те, кто хочет войти в сообщество, представляемое Гулыгой, увидели врата и стража, поставленного не пропускать чужого в наш мир! Чужой, как и ребенок, очень разрушителен вначале. В этом они близки: ребенок — чужой в мире людей, пока не воспримет культуру, чужой, новичок — ребенок в науке и любом деле, независимо от силы ума. Культурки еще не хватает! И вот, увидев стража-усмешку у входа в сообщество философов-материалистов, жаждущий войти воспринимает усмешку как знак свойства и повторяет ее, чтобы показать, что он свой, что он не разрушит этот мирок и хочет в нем жить. И он принят. Но!

Но теперь мысль о возможности научной проверки гипотезы существования «сверхчувственного мира» всегда будет вызывать у него, как и у всех

членов этого сообщества, лишь ту самую знаковую усмешку. Более того, он даже не сможет из-за нее заметить, что Гулыга подменил термином «сверхчувственный мир» то, что действительно говорил Гердер. Гердер не говорит о сверхчувственном, то есть недоступном чувствам мире. Он говорит о мире, в котором ему неясно, в чем заключается различие между материальным и нематериальным. Где есть надежда, что эта грань искусственно придумана и закреплена в обычном мышлении условностями, а значит возможно, что существуют иные способности восприятия, кроме исследуемых психологией органов чувств. Это вытекает из предположения, что душа продолжает посмертное существование, а значит, и имеет способности для восприятия того посмертного мира. Но раз она их имеет, значит, они присутствуют у человека и до смерти. И обнаружение их будет если и не доказательством существования души, то, по крайней мере, разрушением понятия «сверхчувственный мир», которое ограничено бытовым в рамках науки пониманием того, что есть наши «чувства».

И поскольку вера в существование иных способностей восприятия является очень сильной в известных мне культурах, а к тому же подтверждается и изрядным количеством плохо объясняемых психологией фактов (чаще всего от них отмахиваются словами: суггестия, гипноз), то есть смысл исследовать эту составную часть нашего мышления средствами культурно-исторической психологии. По крайней мере, без изучения психологической механики этой части мышления не обойтись при исследовании и объяснении мифологического мышления, которое стало последнее время темой огромного количества изысканий.

И последнее приобретение, которое, на мой взгляд, культурно-историческая психология сделала благодаря Гердеру. Это постановка вопроса об управлении в рамках обычного мышления. «Важным элементом культуры, фактором движения человеческого общества вперед являются общественные институты, которые Гердер обозначает термином “правление” (Regierung). Сюда прежде всего относится семья — таковы характеристики людей, заимствованные из естественного права, соответствующие любой первоначальной форме человеческого общества. Гердер называет эту форму отношений “естественным правлением первой степени”» (Гулыга, 1977, с. 631).

Гердер говорит и о других видах управления в обществе, которые могут быть отнесены к общественной психологии или социологии. Но рассказать обо всем подробнее в кратком очерке нет возможности.

Заключение

В заключение хочу упомянуть еще об одной мысли Гердера, которая может считаться его вкладом в культурно-историческую психологию. А. Погодин, психолог школы Овсяннико-Куликовского, провел в своем капитальном труде «Язык как творчество» большое исследование всех попыток объяснить происхождение языка начиная с Платона. Вот что говорит он о Гердере, цитируя его доклад Берлин-

ской академии на тему «Могут ли люди, будучи предоставлены своим природным способностям, создать язык?»:

«“Так как люди являются для нас единственными говорящими существами, которые нам известны, и так как именно языком они отличаются от всех зверей, то с чего надежнее можно начать путь исследования, как не с наблюдений относительно различия между животными и людьми?” Как мы видим из предыдущего обзора литературы о происхождении языка, этот вопрос с точки зрения методологической представлял шаг вперед» (Погодин, с. 418).

Правда, Погодин тут же показывает, что, несмотря на правильную постановку вопроса, Гердер нашел неверное решение:

«Итак, по учению Гердера, различие между человеком и животным в психическом отношении сводится к тому, что человек обладает совершенно иной психологией, нежели животное; между ними пропасть: животное находится всецело во власти инстинкта, человек совершенно лишен инстинкта. Как мы уже знаем, оба эти положения представляют крайность. Они неверны, а так как на них основывается вся теория Гердера, то и она не может быть верна» (Там же, с. 420).

Доказывая, что утверждение Гердера неверно, Погодин основывается еще на работе Вундта «Душа человека и животных», появившейся в середине прошлого века. Сегодня, после работ Келера и других зоопсихологов, можно говорить об этом гораздо определеннее. Животное, безусловно, обладает тем, что мы называем разум, и разница между человеком и животным лежит не до разума, а где-то внутри этого понятия. Однако даже сегодня, обладая уже огромным количеством экспериментального материала, психология еще не в состоянии дать ответ на поставленный Гердером вопрос. Поэтому он по-прежнему остается одной из исходных точек для целого поля культурно-психологических исследований.

Вот на этом я бы хотел закончить рассказ о том, что сделал восемнадцатый век для рождения культурно-исторической психологии. Еще раз повторю, это далеко не исчерпывающие очерки. Но сказанного мне достаточно для того, чтобы идти дальше.

Глава 6. Гумбольдт

Следующим, как считает М. Коул, был **Вильгельм фон Гумбольдт** (1767–1835). В начале XIX века он «ввел термин *Volkerpsychologie* для обозначения научных исследований национального *Geist* — “духа народа”, то есть того, что мы сегодня назвали бы изучением национального характера.

В согласии с представлениями И. Гердера о слиянии языка, обычаев и ментальности в понятии “*Volk*”, В. фон Гумбольдт утверждал, что язык и мышление тесно связаны, что в разных культурных группах могут встретиться существенно разные типы мышления. Эта позиция впоследствии приобрела известность как гипотеза Сепира-Уорфа» (Коул, с. 37–38).



Сразу хочу прокомментировать это мнение прекрасного русского филолога В. Звегинцева: «В литературе о В. Гумбольдте нередко упоминается о влиянии идей И. Гердера на становление концепции языка В. Гумбольдта. Есть основания полагать, что это влияние (если оно вообще имело место) явно преувеличено» (Звегинцев, с. 361–362). Независимо ни от чего, к этому можно добавить, что Гумбольдт был создателем сравнительного языкознания.

Отметим для себя те шаги, которые являются вкладом Гумбольдта в культурно-историческую психологию: 1) понятие народной психологии; 2) понятие народного духа; 3) понятие о тесной связи культуры, языка и мышления.

Что его вело? Гумбольдт основал Берлинский университет и заложил такие принципы, которые позволяли бы, чтобы, как пишет его биограф Гайм, «научное образование не раскалывалось сообразно внешним целям и условиям на отдельные ветви, а напротив, собиралось в одном фокусе для достижения высшей человеческой цели» (Цит. по: Рамишвили, с. 5).

Сразу возникает вопрос: а что такое высшая человеческая цель? Судя по тому, что известно о Гумбольдте, высшая цель понимается им в ключе того, что мы называем гуманизмом. Рамишвили пишет о нем:

«Он же выработал принципы, легшие в основу образования в гимназиях, сохранившие свою актуальность и по сей день. И здесь он, в противоположность одностороннему интеллектуальному образованию, перед воспитанием ставил задачу пробуждения всех основных сил человеческой природы. “О каком бы предмете ни шла речь, — писал Гумбольдт, — всегда можно привести его в связь с человеком, а именно со всей его интеллектуальной и

нравственной организацией в совокупности”. Он считал, что такие принципы, поощряющие воспитание человека как целостного существа, были открыты греками, а затем унаследованы европейской системой образования» (Рамишвили, с. 5–6).

Это напоминает мне Сократа и Платона, которые тоже говорили о том, что создать общество, где мыслителю уютно, можно только обучением и воспитанием. Но это же сразу заставляет задать вопрос о скрытой парадигме Гумбольдта: если он занимается образованием и воспитанием, то зачем? И нам становится ясно, что Гумбольдта нельзя считать лишь чистым ученым, более того, очень вероятно, что этот очень много сделавший в науке человек вообще не был ученым по внутренним установкам, а занимался наукой совсем не ради научных целей.

Мне кажется, подтверждение этого предположения звучит в словах Звегинцева: «В. Гумбольдт занимает в науке о языке совершенно особое место. Выдвинув оригинальную концепцию природы языка и подняв ряд фундаментальных проблем, которые и в настоящее время находятся в центре оживленных дискуссий, он, подобно непокоренной горной вершине, возвышается над теми высотами, которых удалось достичь другим исследователям. <...> Однако, пожалуй, никто другой не порождал своим учением столько недоразумений, противоречивых толкований да и простого непонимания, как В. Гумбольдт, вокруг имени которого образовалась чрезвычайно своеобразная мифология. Парадоксально и то, что, хотя В. Гумбольдт пользуется мировым признанием, его произведения знают очень мало переводов на иностранные языки, и когда они все же делаются, то, как свидетельствует недавнее американское издание, они представляют не столько собственно перевод, сколько перетолкование, осуществленное к тому же в терминах современных направлений лингвистики» (Звегинцев, с. 356).

Очень может быть, что вершина, которую пытались достичь последователи, была вовсе не той, на которой находился сам Гумбольдт. Безусловно, Гумбольдту стоит посвятить отдельное исследование. Однако даже те намеки, которые встречаются в доступных мне материалах, позволяют кратко поговорить о целях, ведших его по жизни.

Гумбольдт родился в 1769 году. В 1787 он поступает в университет во Франкфурте-на-Одере. Через год перебирается в Гёттинген. Здесь изучает он юриспруденцию, историю, философию. Проведя четыре семестра в университетских стенах, он считает свое образование законченным и в 1789 году уезжает в Париж. Обратим внимание — ему всего 20 лет!

«Впечатления, вынесенные от пребывания в революционной Франции, и размышления над проблемами государственного устройства легли в основу первой опубликованной <...> в январе 1791 г. работы “Идеи о государственном устройстве, вызванные новой французской конституцией”. Симпатии Гумбольдта на стороне восставшего народа, но он сомневается в долговечности государства, построенного на принципах одного только разума. По-

литическая устойчивость достигается совокупным действием всех человеческих сил» (Гулыга, 1984, с. 350).

Уже через год-полтора после Великой французской революции молодой Гумбольдт заявляет: революция — может быть, это и хорошо, но идти надо другим путем. Вот что я слышу в этих строках. Следовательно, мы имеем здесь первое раздумье о пути, что означает и о методе. И если это так, последующая жизнь должна это подтвердить и показать ряд последовательных шагов в этом направлении.

«Через год он заканчивает крупное произведение на ту же тему — “Идеи к опыту определения границ деятельности государства”. Здесь Гумбольдт прославляет естественный ход общественного развития, критикует деспотическое государство за его вмешательство в повседневную жизнь людей. “Наилучшие приемы человеческой деятельности суть те, которые всего ближе подражают приемам природы; мы видим, что зародыш, тихо и незаметно прорастающий в земле, приносит больше пользы, нежели необходимое, конечно, но сопровождающееся всегда разрушением извержение клокочущего вулкана”» (Там же, с. 351).

Хороший философ, обладающий прекрасным чутьем, А. Гулыга посчитал почему-то не лишним дать короткую сноску к этому месту, в которой рассказывает об отношении биографа Гумбольдта Р. Гайма к этому сочинению: «По мнению Гайма, Гумбольдт во всех своих трудах фрагментарен, но менее всего в своем первом трактате. “После него он не писал ничего, что равнялось бы ему по законченности, по строгости и ясности мысли”» (Там же).

Гумбольдт, всегда призывавший к цельности и обладавший мощнейшим умом, в возрасте, в котором Декарту приходит озарение о методе, пишет самую цельную из своих работ. Являются ли последующие работы фрагментарными или же они — фрагменты того огромного образа, который посетил Гумбольдта после зрелища великой революции? Вот вопрос, который приходит ко мне. Не есть ли эта первая работа Гумбольдта — первое и далеко не полное воплощение его озарения о методе? Я слишком плохо знаю Гумбольдта, чтобы утверждать определенно. Но уже в первом абзаце этой работы звучит:

«Стремиться к о д н о й цели, достигнуть ее с полной отдачей своих физических и нравственных сил — на этом основано счастье деятельного, энергичного человека» (Гумбольдт, «Идеи...», с. 25–26).

Для меня разговор о жизни Гумбольдта — это все тот же разговор о методе или способе достижения больших целей. А большой целью, как мне кажется, была для него задача всестороннего раскрытия способностей человека. Зачем? — возникает очередной вопрос. Чтобы прославиться и получить благодарность человечества? Тогда им двигало мышление недооцененности. Или же как у Сократа: раскрыть все способности души, чтобы совершить

переход? В данной работе я не смогу дать ответ на этот вопрос из-за недостатка материала, но в любом случае ясно, что большая цель у него была и лежала она за раскрытием человеческих способностей.

Во всяком случае, вторая глава «Идей...» начинается словами:

«Истинная цель человека — не та, которую ставят перед ним изменчивые склонности, а та, которую предписывает ему вечный, неизменный разум, — есть высшее и наиболее пропорциональное формирование его сил в единое целое. Первым и самым необходимым условием этого является свобода» (Там же, с. 30).

Напомню, слово «формирование» в немецком однокоренное со словом «образование». Поэтому, вопрос: Каков способ достижения? — для Гумбольдта решается однозначно — народ похож на живой организм или растение, воздействовать на него надо как на зародыш, как бы взращивая посаженное семя. А это значит, что истинное правление народом должно быть в первую очередь образованием.

Достичь в действительности той цели, которую поставил перед собой Гумбольдт после зрелища революции, можно лишь действительно посеяв зародыш нового мира. Вот почему он обращается к образованию не только в своих философских трудах. Образование — это путь к его цели, отсюда и учебные заведения в его жизни, включая основания университетов, что чрезвычайно показательны.

Но что за способности должны там раскрываться? Конечно, можно пойти вслед за его собственными заявлениями и сказать: все и гармонично. Это неверно. Очевидно, заявив, что раскрывать способности надо целостно, Гумбольдт совершил потом следующий шаг на пути к цели и задал себе вопрос: но с какой начинать? Я делаю это предположение из того, что затем он занялся мышлением, а от него перешел к языку, как материальному выражению мышления. И это видится мне последовательным отступлением от изначально заявленного в 21 год образа к тем основаниям, с которых можно было бы строить здание новой науки. Собственно говоря, он повторяет этим то, что делал Декарт, открывший метод в одночасье, а потом двадцать лет искавший основания, с которых можно было бы начать его применять.

Путь Гумбольдта выстраивался примерно так. В 1795 году он приходит к идее создания сравнительной антропологии. «Под этим он понимал сопоставление различных человеческих сообществ с целью выявления специфики их духовной организации» (Рамишвили, с. 6). По сути, он занят описанием предмета своего исследования. И то, что это не отступление от ранее намеченного пути, подтверждается, к примеру, в его работах, посвященных баскскому языку: «Каким образом должна отнестись испанская монархия к баскскому народу, чтобы как можно более плодотворно использовать его способности и прилежание». И: «До сих пор больше заботились о том, как избавиться от препятствий, возникавших из-за разнообразия, нежели о том,

какую пользу извлечь из добра, порождаемого самобытностью» (Цит. по: Рамишвили, с. 7).

Это ставит вопрос о том, что понимает Гумбольдт под «духовной организацией человеческих сообществ». Именно Гумбольдт ввел понятие «народный дух», которое использовалось потом Штейнталем для обоснования этнопсихологии, вызвало множество нареканий и, в первую очередь, в неаучности, что звучало, как «в идеализме». Тут я, пожалуй, обращусь за пояснением к В. Звегинцеву, дающему прекрасное лингвистическое объяснение этого недоразумения.

«Главным козырем при обличении В. Гумбольдта в беспросветном идеализме является его высказывание: “Язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное”.

Можно было бы отвести основанные на этом (и подобным им других высказываниях) обвинения В. Гумбольдта в представлении духа как верховного и руководящего начала простым указанием на то, что немецкое слово *Geist*, которое употребляется в данных случаях, в одинаковой мере означает и “дух, душа” и “ум, мысль, образ мыслей”, и недаром в одном переводе произведения В. Гумбольдта говорится об “*умственном* развитии человеческого рода”, а в другом переводе — о “*духовном* развитии человечества”. Иными словами, приведенное предложение вполне допустимо перевести и так: “Язык народа находит свое воплощение в образе мыслей народа, и образ мыслей народа воплощается в его языке — и трудно представить себе что-либо более тождественное”» (Звегинцев, с. 359).

Пожалуй, последнее, что стоит отметить, как необходимое нам для дальнейшего движения, это то, что Гумбольдт приходит к понятию Образ мыслей народа в понимании, сходном с современным психологическим понятием Образа мира. Язык же есть способ видеть мир, мировидение.

Приведу неоднократно цитировавшиеся слова Гумбольдта из его небольшой работы «Лаций и Эллада»: «Слово, действительно, есть знак, до той степени, до какой оно используется вместо вещи или понятия. Однако по способу построения и по действию это особая и самостоятельная сущность, индивидуальность; сумма всех слов, язык — это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека» (Гумбольдт, «Лаций и Эллада», с. 304).

В данном очерке нет возможности даже просто перечислить все находки Гумбольдта. Поэтому в заключение повторю только одно: Гумбольдту должно быть посвящено в рамках культурно-исторической психологии отдельное исследование, очевидно, связывающее его понимание языка и мышления с понятием «эйдоса» Платона и «гештальта» гештальтпсихологии XX века. Так же необходимо отзовется его наследие и при изучении русской культурно-исторической психологии, поскольку идеи Гумбольдта оказали сильнейшее воздействие на школу Потебни и много исследовались Г. Шпетом.

Выводы

Мы вполне можем сохранить для культурно-исторической психологии в качестве приобретений то, что перечислил М. Коул, говоря о достижениях Гумбольдта: понятие народной психологии, понятие народного духа, как образа мыслей народа, и понятие связи культуры, языка и мышления. Но я бы добавил к этому еще кое-что.

Во-первых, оба последних пункта должны быть уточнены понятием мировидения, которым является человеческий язык. Говорить на языке — это не просто рассказывать, это передавать то, как ты видишь мир. При этом же надо учитывать, что прямая передача твоего видения обычно невозможна, и ты обращаешься не к человеку, а к тому, что стоит между ним и миром или тобой — к его образу мира, связанному языком. А это значит, ты не передаешь ему свой образ, а дергаешь за доступные тебе струнки и вызываешь из памяти собеседника нечто сходное с тем, что ты говоришь. Но это нечто — его нечто, его опыт и его память.

«Даже люди одного направления ума, занимающиеся одинаковым делом, различаются в своем понимании дела и в том, как они переживают на себе его влияние. Различия еще больше усиливаются, если дело касается языка, потому что он проникает в сокровеннейшие тайники духа и сердца. Но каждый индивид употребляет его для выражения именно своей неповторимой самобытности — недаром речь всегда исходит от индивида и каждый пользуется языком прежде всего только для самого себя. Несмотря на это, язык устраивает каждого — насколько вообще слово, всегда в чем-то несовершенное, способно отвечать порыву задушевного чувства, которое ищет себе выражения. Нельзя утверждать и того, что язык как орудие, принадлежащее всем, сглаживает индивидуальные различия. Конечно, он перебрасывает мосты от одной индивидуальности к другой и опосредует взаимопонимание; но различия он, скорее, увеличивает, потому что, уточняя и оттачивая понятия, яснее доводит до сознания, сколь глубоко индивидуальные особенности коренятся в изначальном духовном укладе. <...>

Люди понимают друг друга не потому, что передают собеседнику знаки предметов, и даже не потому, что взаимно настраивают друг друга на точное и полное воспроизведение идентичного понятия, а потому, что взаимно затрагивают друг в друге одно и то же звено цепи чувственных представлений и начатков внутренних понятий, прикасаются к одним и тем же клавишам инструмента своего духа, благодаря чему у каждого вспыхивают в сознании соответствующие, но не тождественные смыслы. Лишь в этих пределах, допускающих широкие расхождения, люди сходятся между собой в понимании одного и того же слова» (Гумбольдт. «О различии...», с. 165–166).

Следовательно, общение возможно только если это позволяет культура, то есть память об очень сходном опыте. А это значит, что общение, с точки зрения философской, конечно, есть передача некоего знания, но с точки зрения психологической механики, оно есть управление и только управление!

И если только мы это примем, то сразу увидим, что управление в общении делится на два вида: это, во-первых, управление поведением, а во-вторых, это управление мышлением, которое может заключаться во внешнем (производящемся извне) управлении нашей памятью и может заключаться в обоюдном (извне и изнутри одновременно) управлении нашим умом для того, чтобы он создал новый образ. Попросту говоря, понял то, что ему говорят, и тем самым обрел новое знание.

Обычно психология познания ограничивается «внутренними познавательными процессами» и даже не рассматривает *второго*, вызвавшего их к жизни. Этот «*второй*», то есть собеседник, конечно, учитывается, но как некая изначальная данность, типа внешней среды или потребностей. Опасность, исходящая из внешней среды, действительно может заставить нас задуматься, так же как и необходимость удовлетворить потребность. Но вот в общении, как считается, действует тот, кто познает. Как принято говорить, он проявляет активность. Это иллюзия и невнимательность от поверхностности наблюдения. Если мне ничего не надо, я и не буду ничего делать. А если мой собеседник чего-то от меня хочет, то пусть он заплатит за мою «активность» своей силой, пусть он все сделает за меня или заставит меня понять его. Кому это в конце-то концов нужно? Поэтому пусть он или создаст образ действия, или вселит в меня тревогу, благодаря которой я начну сам творить образ действия, то есть думать.

А это означает, что нашими «познавательными процессами» в общении правит не желание понять, а желание быть понятым, чтобы добиться правильных действий. И мы, соответственно, оказываемся друг для друга внешними приспособлениями включения разума и мышления.

И еще один психологический механизм должны мы приобщить к копилке нашей науки благодаря Гумбольдту. Если верно мое предположение о том, что жизнь Гумбольдта была очень цельной и вся была направлена на то, чтобы воплотить некий образ переустройства мира и государства, отличный от предложенного французской революцией, то вся она есть иллюстрация понятия «Мир мечты». Я бы хотел ввести этот термин в научный оборот именно в таком звучании, потому что это приближает нас к действительно-му бытовому мышлению. К тому же он звучит гораздо лучше и понятнее, чем употреблявшиеся в советской психологии лингвистические монстры типа «стадия афферентного синтеза» или даже бернштейновская «модель потребного будущего».

Даже если мое видение жизни Гумбольдта неверно, все равно оно позволяет нам говорить об этом понятии без страха ошибиться. Он увидел попытку построить новый, лучший Мир революцией и в нескольких последующих работах заявлял: это надо делать не так! Значит, он знал как?

О чем он говорит? Безусловно, о мире и о том, как его надо переделывать. Но, говоря о мире, он должен был глядеть в имеющийся у себя Образ мира. **Образ мира, с психологической точки зрения, — это все образы наших столкновений с Землей, уложенные в более или менее целостное представле-**

ние о том, как устроен окружающий мир. При этом он делится, как считается, на две основные части, словно бы вложенные одна в другую. Это Образ Мира-общества, вложенный в Образ Мира-природы.

Глядя в какой из них, Гумбольдт мог сказать: мир, созданный революцией, неверен? Ни в один, если хотел полностью отменить переделку и вернуться к исходному. Но он этого не хотел, он всю жизнь работал на переделку мира, но по-другому! По-какому? Явно, что по образцу некоего иного Образа мира, отличающегося и от того, что есть, и от того, как предлагали изменить мир другие. Вот этот *третий Образ мира, построенный на основе двух предшествующих, но отличающийся от них тем, что правит нашей жизнью и ведет нас по ней, я и называю Образом Мира-мечты.*

Он, безусловно, отличается от «модели потребного будущего» и сходных с нею построений современной психологии. Эти построения описывают способность разума предвидеть будущее, выстраивать образ предполагаемого будущего и, соответственно с ним, выстраивать и образ действий в этом предполагаемом пока образе будущего, который оказывается образом будущего действия. Это конкретная психологическая механика ума, взаимодействующего со внешней средой.

Когда мы говорим об Образе Мира-мечты, то сходство с построениями мира будущих действий есть, но лишь внешнее. Если же мы заглянем в то, как творится Мир-мечты, который в культурно-исторических исследованиях часто именуется образом или архетипом утерянного рая, то увидим, что рождается он из многочисленных отрицаний того, что делает нам больно в этом мире. В хорошем мире так не должно быть! Хороший мир — это где меня любят и никогда не делают больно!

По этому поводу один из цензоров от научного сообщества съязвил:

«"Хороший мир — где мне не делают больно" есть не более чем инфантильная стадия симбиотического единства с матерью, точнее — с ее лоном. Смотри Юнга — хороший автор».

Я конечно, смотрел Юнга, но считаю это заявление не более чем мнением. Думаю, что большинство прикладников, может быть, за исключением традиционных психоаналитиков, меня поддержат. Кто сам занимался психотерапией пренатальных, то есть внутриутробных, состояний, прекрасно знает, что пребывание в утробе — далеко не рай. В этом ранний психоанализ ошибался. Тем более обидно, что до теоретической психологии, которая долго воевала с психоанализом, это «доехало» тогда, когда уже «проехали».

Хороший мир — это не утроба. Хороший мир — не энграмма, не психосоматическое явление, если говорить научным языком. Хороший мир — явление чисто психологическое, хотя, конечно, и может быть записано на какие-то телесные состояния. Но в целом — это то, что создаешь ты сам, вполне осознанно совершая выбор между болью и тем, как хотелось бы. К этому первичному образу, который рождается на основе образа нашего

первого дома, который мы помним, добавляется культура в виде мира сказок, и у нас появляется место, куда хочется бежать.

Поскольку мир сказок выстраивается в основном из образов все тех же Мира-природы и Мира-общества, то он оказывается гораздо более полным и жизненным, чем то, что в сказках в действительности описывается. Необходимые части домысливаются нами на основе знания истинного мира.

В целом же знакомство с миром сказок создает нам два орудия ума: желание бежать из настоящего мира, которое, по мере познания мира и с приходом понимания, что бежать некуда, перерастает в желание переделать окружающий мир на лучший; и второе, на основе удовольствия от домысливания мира сказок до полноценного мира — способность достраивать образы миров, что значит, творить образы миров. А это начало искусства творения миров. И это не воображаемое искусство. Как раз наоборот, оно настолько свойственно человеку, что мы его не замечаем, как здоровое дыхание. Применяется оно постоянно и всеми, от создателей империй и новых государственных устройств и до любой домохозяйки, которая «вьет свое гнездышко» или до ребенка, который сбегает на пустырь или в развалины и строит там убежище — штаб, факторию, шалаш...

Насколько важен этот механизм человеческого мышления? И вообще, существует ли он? Приведу описание этого явления, сделанное учеником Потебни, а значит, последователем Д. Гумбольдта Овсяннико-Куликовским:

«В умственном обиходе современного цивилизованного человечества есть немало идей, которые на первый взгляд кажутся очевидными истинами, не требующими доказательства, но при ближайшем рассмотрении оказываются наследием старых мировоззрений, уже изжитых.

К числу архаических идей этого рода принадлежит весьма распространенное и глубоко укоренившееся в умах *понятие о будущем*, как о чем-то таком, что не может быть предметом познания, прогноза по указаниям науки, а подлежит совсем иному постижению, основанному на вере, надежде, и даже любви. Прошлое *изучается*, будущее *созидается*. Прошлым заведует познающий разум, будущим распоряжается творческая воля, окрыленная верой и мечтой. Прошлое есть факт, нечто данное, и мы можем изучать его, пользуясь установленными в науке методами исследования. Будущее есть нечто еще несуществующее, не ставшее фактом. Оно не подлежит научному изучению. И если оно постигается, то не научно, а религиозно или идеологически. Оттуда — уже недалеко от подмены понятия о будущем, как о закономерном всемирно-историческом процессе, понятием о нем, как об идеале. Идеал можно проповедовать, проводить в жизнь, осуществлять. Таким путем, будто бы, и создается будущее.

На крутых поворотах истории это архаическое воззрение, сохраненное не в виде мертвого культурного пережитка, а в качестве активного переживания, приобретает особое значение и овладевает умами с необычной силой. Вера в будущее становится в своем роде религиозною: она поработает мысль

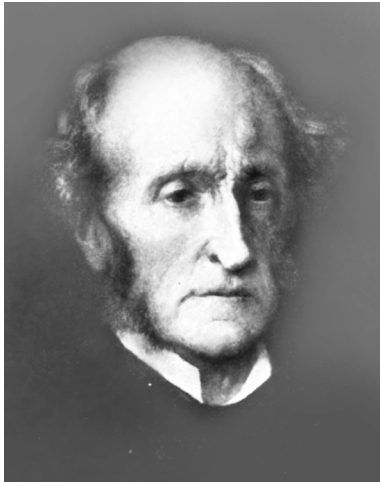
Раздел IV. История культурно-исторической парадигмы

человека, ослепляет умственный взор, направляет волю, гипнотизирует всю психику. Человеческому произволению, революционному творчеству приписывается сверхъестественная мощь. Люди ждут чудес. Люди хотят творить чудеса. Они уже думают, что творят их, и ждут внезапного наступления “царства правды” на земле...» (Овсянико-Куликовский, с. 153–154).

Это было написано после первой русской революции и всего за несколько лет до второй. Без учета Образа Мира-мечты нам никогда не понять движущие начала в мышлении человека, а может быть, и в человеческой истории. И это опять прикладной вывод из учения В. фон Гумбольдта.

Таким образом, изыскания Вильгельма фон Гумбольдта выводят нас на то пограничье науки, за которым начинается уже прикладная культурно-историческая психология.

Глава 7. Дж. С. Милль



Начиная разговор о следующем этапе развития психологии, Коул делает замечание, которое полностью относится и к русской психологии: «К середине XIX в. начинают обнаруживаться попытки примирить позиции естественных и гуманитарных наук. Благодаря растущему авторитету естественных наук предлагавшиеся пути примирения сводились к идеям о том, как придать научный статус изучению процессов и результатов психической жизни (*подчеркнуто мной — А. Ш.*). Однако была довольно широко признана и важность исторических исследований для понимания современного мышления. В период, предшествовавший возникновению психологии как самостоятельной дисципли-

ны, начинают появляться соображения о возможности такой психологии, которая соединила бы оба эти взгляда на мир в рамках одной дисциплины» (Коул, с. 38).

Первым, кто попробовал создать такую двойственную психологию, был Джон Стюарт Милль. «В своем труде “Система логики” (1843) он утверждал — в противоположность принятым представлениям, — что мысли, чувства и поступки на самом деле могут быть объектом научного исследования, — пишет о нем М. Коул. — Законы психологии касаются механизмов смены одних умственных состояний другими. Дж. С. Милль полагал, что законы ассоциации (например, если две мысли часто приходят вместе, то в будущем одна будет вызывать другую; или чем больше интенсивность двух совместно появляющихся мыслей, тем больше вероятность, что они будут вызывать друг друга) суть элементарные психологические законы, аналогичные закону тяготения в физике. Эти законы, как он утверждал, “...установлены обычными методами экспериментального исследования — никаким другим образом они и не могли быть установлены”.

Неприятности начинаются, однако, когда мы пытаемся перейти от демонстрации предположительно универсальных элементарных законов мышления к предсказанию реального поведения в конкретных обстоятельствах. Особенно важны две трудности. Во-первых, хотя сложные идеи и могут возникать по простым законам, сложное целое не эквивалентно сумме частей. Дж. С. Милль говорил о сочетании ассоциаций как о “ментальной химии”. Во-вторых, результат, получаемый из комбинации элементарных законов,

не универсален и не независим от времени, скорее реальные комбинации элементарных законов зависят от конкретных условий их комбинирования, поскольку “действия отдельных людей не могут быть предсказаны с научной точностью хотя бы только потому, что мы не можем предвидеть всю полноту обстоятельств, в которых окажутся эти люди”.

То, что возникает из взаимодействия элементарных идей с конкретными индивидуальными обстоятельствами, Дж. С. Милль называл *характером*. Изучение характера, писал он, должно стать “главным объектом научного исследования природы человека”. Ни дедукция, ни эксперимент (“единственные два способа, которыми могут устанавливаться законы природы”) при изучении характера неприменимы. <...>

Дж. С. Милль предлагал решить проблему, создав более сложную науку: “Мы используем слово “психология” для обозначения науки об элементарных законах мышления. Этология [от греческого *ethos* — нрав] будет служить для обозначения другой науки, определяющей тип характера, возникающего в соответствии с этими общими законами”» (Там же, с. 38–39).

Коул очень точно рассказывает здесь об одной из самых узнаваемых черт психологии Милля. В свое видение того, чем должна быть «социальная наука», он действительно привнес методы наук естественных. Вот кусочек из оглавления его «Системы логики»: «Химический или экспериментальный метод в социальной науке; Геометрический или отвлеченный метод; Физический или конкретно-дедуктивный метод». Но вслед за ними стоит: «Обратно-индуктивный или исторический метод». И одно это уже предполагает более обширный рассказ о Милле.

Жизнь

Отец Джона Стюарта Милля (1806–1873) — Джеймс Милль, как пишет о нем русский биограф Милля В. Н. Ивановский, «полный и безусловный владыка в семье, шотландский крестьянин сурового пресвитерианского закала, железной воли и радикальных политических и религиозных воззрений, отвергнувший обеспеченную духовную карьеру ради исполненного лишений призвания писателя, создавший исключительно своими личными усилиями свое благосостояние, свой круг друзей, свои доктрины, свою школу...», — был одним из создателей теории ассоциативной психологии. Вот почему в основе теории самого Дж. С. Милля лежит понятие ассоциации идей. Им также было написано шесть томов «Истории британской Индии».

«Оригинально и необыкновенно всецело домашнее воспитание, данное Миллю отцом (Милль вовсе не учился в какой бы то ни было школе). Культура чувства и все, что наполняет обычную, среднюю жизнь, совершенно изгнаны из этого воспитания, и весь первый план занят развитием ума и самостоятельного, критического отношения ко всем жизненным явлениям. <...> Отца Д. С. Милля нисколько не пугало то, что его сын начнет думать и рассуждать: он не только не боялся мысли, но, напротив, ничего так не желал, как того, чтобы его сын всегда и во всем мыслил вполне самостоятельно» (Ивановский, с. IX).

Считается, что Милль развил классический английский эмпиризм в позитивизм. Вероятно, его можно считать и одним из предшественников американского прагматизма. Во всяком случае основатель прагматизма В. Джемс одну из своих основных книг «Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления» посвящает именно Миллю: «Памяти Джона Стюарта Милля, у которого я впервые научился прагматической открытости духа, и которого мое воображение охотно рисует себе нашим вождем, будь он в настоящее время живым» (Джемс, Посв.).

Милль работал в Ост-Индской компании, был депутатом палаты общин. В силу этого он писал и о политике, и об экономике, и о колониальных делах. Но главный его труд — это огромное по объему сочинение с названием «Система логики силлогистической и индуктивной». Оно было впервые издано в 1843 году. Однако Милль постоянно его перерабатывал. Только за его жизнь оно выходило 8 раз, и последнее, можно сказать, окончательное издание было осуществлено за год до смерти Милля, в 1872 году. Поэтому не так просто отнести Милля с этим его произведением к какой-то определенной части XIX века.

В России эту книгу впервые издали в 1899 году, однако в переводе с пятого издания. Полноценный перевод был осуществлен в 1914 году с десятого издания приват-доцентом Казанского университета В. Н. Ивановским. Он сопроводил его весьма примечательными словами о том, что считает «сочинение Милля чрезвычайно полезным в качестве школы мышления»...

В советское время Миллю посвятил исследование Г. Шпет, но оно, кажется, до сих пор еще не опубликовано.

Цели

Милль — один из тех немногих случаев, когда заявленные в сочинениях цели действительно прослеживаются сквозь всю жизнь. Он очень цельный человек.

«Как сам Милль говорит, еще в юности он ставил целью своей жизни “сделаться реформатором человечества”. И он в течение всей своей жизни не оставлял этой своей юношеской идеи, этой своей золотой мечты: она скрыто лежала в основании даже тех его сочинений, которые, казалось, по содержанию своему очень далеки от общественных тревог; к числу их относится и «Система логики». Цель этого сочинения, как он сам говорит в “Автобиографии”, — борьба с “дурной” философией, поддерживающей дурные учреждения.

Милль в основе исходил в своих взглядах на общественные вопросы из убеждения (которого держался, например, и Платон), что государство может быть прочным только в том случае, если в нем пользуются полным авторитетом мнения людей, наиболее сведущих в общественных делах. Он думал, что общественная жизнь может и должна строиться не только и не столько из столкновения групп людей, объединенных одинаковостью их интересов, т. е. из общественной борьбы и компромиссов, сколько под руководством философов, вырабатывающих для общественных мероприятий столь

же непогрешимые практические указания, какие может дать, напр., техник для устройства вентиляции, химик-агроном — для повышения урожая ржи или пшеницы и т.п. Но “как довести людей до того, чтобы они в общественных вопросах добровольно принимали мнения специалистов?.. Все сразу и без колебаний соглашаются с решением людей, специально занимающихся физическими науками. Почему? — Причина одна: в этой области существует полное согласие среди специалистов. А от чего происходит это полное согласие? От того, что здесь все люди принимают одни и те же критерии истинности, одни и те же условия доказательности. Нельзя ли и среди исследователей общественных вопросов достигнуть подобного же единодушия относительно методов исследования — для того, чтобы и здесь внушать такое же доверие к авторитету специалистов?” “Та недостоверность, какую отличаются самые основные принципы нравственной и политической философии <...> доказывает, что средства открытия истины в этих науках до сих пор недостаточно выяснены. И куда же можно с большею пользой обратиться для изучения надлежащих методов и внедрения в умы надлежащих навыков, как не к той отрасли знания, в которой, по общему убеждению, добыто наибольшее число истин, достигнута наибольшая степень достоверности, какая только возможна?..” Таким образом, когда Милль писал свою “Систему логики”, для него было важно выяснить научные методы, как они применяются в естествознании, только для того, чтобы потом попробовать применить эти методы к нравственным и общественным учениям и теориям, которые до тех пор почти еще не изучались строго научным образом» (Ивановский, с. XII–XIII).

Нимало не смущаюсь делать целиком такие огромные заимствования у Ивановского: лучше не расскажешь, а изобретать свое мне не хочется. Следующий шаг в развитии мысли Милля Ивановский освещает с помощью профессора У. Минто, который был учеником психолога и логика А. Бэна, продолжавшего дело Милля:

«Изучая приемы исследования в области точных наук, Милль хотел узнать не столько то, как совершались научные открытия в этих областях науки, сколько то, каким образом исследователи сами приходили к убеждению и убеждали других в том, что их заключения правильны. Изучив, в чем видят здесь критерий истинности и каковы принципы доказательства, Милль и задался целью формулировать их так, как они могли прилагаться к положениям политики, этики, истории, психологии... В действительности, у Милля обзор научных методов должен был служить всего лишь введением к шестой книге его “Системы логики” — к логике нравственных наук» (Цит. по Ивановский, с. XIII–XIV).

Итак, мы не знаем, почему Милль захотел реформировать общество, может быть, это был сумасшедший образ, запавший ему в душу еще в раннем детстве от отца, который не хотел тянуть крестьянскую лямку и сумел переделать свой собственный мир. Но реформировать общество значит хо-

теть создать иное общество, а это значит — хотеть воплотить некий имеющийся у тебя образ иного мира. И называется он — Мир Мечты. Мир Мечты есть у каждого, и даже если человек не хочет его воплотить, то по крайней мере с наслаждением использует, чтобы ругать настоящий мир, сравнивая со своим понятием о том, как должно быть правильно, то есть с образом Мира Мечты. Но если ты задумал достичь его, жизнь мгновенно меняется, потому что цель такого масштаба неизбежно подчиняет себе все твои жизненные проявления, создает иерархию ценностей и строит «лестницу» достижения мечты. И мы видим из биографии Милля, как выбрасываются ступени ее достижения сюда, в настоящее, определяя все его интересы и дела. Он очень похож в этом на Гумбольдта.

Создать Мир Мечты значит создать общество, создать общество значит создать иное общественное устройство. Создать иное общественное устройство значит создать иные законы им управляющие и его поддерживающие. Независимо от того, должно поменяться государственное законодательство или нет, в первую очередь, хранит общественное устройство нравственность, значит, менять, прежде всего, надо именно ее. И вот является потребность в создании системы общественных наук, способных воздействовать на общественную жизнь так же, как науки естественные на свой предмет, то есть жестко. Сейчас бы могли сказать: технологично. И соответственно, основой таких наук должна стать наука наук, определяющая истинность всех построений. Через два десятка лет после смерти Милля Дильтей придет к тому, что основной наукой должна являться психология. Милль называет ее «Логикой нравственных наук», но сразу оговорюсь, под словом «логика» он подразумевает совсем не то, что принято. И для того, чтобы обосновать свое видение, он делает исследование всех способов определения истины, то есть метода. Вот чему посвящена вся первая часть его огромного труда «Система логики».

Что же такое «логика» Милля?

Логика Милля

Логика

С объяснения того, что он понимает под «системой логики», Милль начинает предисловие к первому изданию своего труда:

«Настоящее сочинение не имеет притязания дать миру новую теорию умственных процессов. Если за ним признают право на внимание, то как за попыткой не заменить, а лишь свести в одно целое и систематизировать то лучшее, что было, с одной стороны, высказано по трактуемым в сочинении предметам писателями теоретиками и чему, с другой стороны, следовали в своих научных изысканиях точные мыслители» (Милль, с. LXXVII).

Следовательно, это — **теория умственных процессов**, построенная как извлечения из работ предшественников.

Но и такое определение «логики Милля» было бы неполно. К тому же, простое извлечение примеров из работ других позволит создать хрестоматию, но не «систему». И Милль действительно уточняет свой предмет.

Он сразу же говорит о том, что обладает «самостоятельным мышлением», то есть собственным видением предмета. Но вот о самом предмете он говорит всего один раз и как об очень и очень самоочевидной вещи: «При современном состоянии обработки наук, против того, кто вообразил бы, что ему удалось совершить переворот в теории изыскания истины или добавил что-либо существенное и новое для практического применения теории, против того установилась бы очень сильная презумпция. Дальнейшие улучшения в методах научно-философского мышления (а автор уверен в том, что последние требуют еще больших улучшений) могут состоять только в более систематическом и точном выполнении тех умственных операций, с которыми (по крайней мере в их элементарной форме) человеческий ум уже знаком — если не в одной, так в другой области своей деятельности» (Там же).

Что мы имеем? Изысканию истины, которая как понятие Миллем здесь не определяется, служат методы или способы «научно-философского мышления», которые так или иначе все известны человечеству. Они-то и есть предмет исследования. Сначала им надо дать полное описание, а потом свести их в систему, что значит в целое, как в некое единое большое орудие, и научить им пользоваться.

Непроясненным остается понятие «истины». А без него отбор «методов научно-философского мышления» невозможен, потому что, не зная, что достигаем, не сможем и определить, помогают ли нам эти методы достигать, а если и помогают, то насколько хорошо и какие лучше.

Способом определения понятия «истина», пожалуй, явилось бы четкое заявление того, что хочешь. Дееспособность любого метода определяется его способностью воплощать цель в жизнь. Однако Милль старается быть неуязвимым и скрывает здесь свои желания, то есть достигаемую им цель, называя ее «истиной». Поэтому придется попытаться понять, что он хочет, из дальнейших рассуждений и из того биографического факта, что Милль с юности хотел реформировать общество. Мне кажется, что полноценной под-сказкой в этом является последний абзац предисловия:

«Заключительная книга (*«Системы логики» — А. III.*) представляет собою попытку внести и свою лепту в разрешение того вопроса, который в настоящее время получил, вследствие падения традиционного мирозерцания и общественного брожения, всколыхнувшего до самой глубины весь строй Европы, столь же важное значение для практической жизни, какое он во все времена должен занимать в системе нашего теоретического знания. Он состоит в следующем: действительно ли нравственные и общественные явления представляют собою исключения из замечаемой во всей природе неизменной единообразности, и до какой степени те методы, при помощи

которых сделались окончательно доказанными истинами и получили всеобщее признание так много законов физического мира, — до какой степени эти методы могут служить для созидания подобной же системы общепризнанных истин в нравственных и политических науках?» (Там же, с. LXXIX).

Итак, задача: проверить, могут ли методы естественных наук, которые уже доказали свою действенность *там*, если взять самую их суть, быть применимы в той среде, которая называется человеческое общество. Зачем? Чтобы создать систему общепризнанных истин в нравственных и политических науках? Чушь! А зачем это реформатору? Ему нужно переделывать общество, значит, ему нужны действенные средства управления людьми, человеческим поведением. Ему нужны так же хорошо работающие, как методы естественных наук, способы воздействия на людей. Следовательно, если в **естественных науках «истина» — это то, что есть**, то в **науках общественных «истиной» будет считаться то, что неизбежно и чему надо подчиняться как бы добровольно**. Именно «систему нравственных и политических неизбежностей» и хотел бы описать или разработать Д. С. Милль. А его «система логики» оказывается поиском **«системы оснований науки управления»**.

Если это действительно так, то это сразу же вызывает настороженность, потому что мы страшно боимся попасть в зависимость и бесконечно дорожим своей свободой. Однако человечество страдает не столько от управления, сколько от его отсутствия, от плохого управления, вынужденного прибегать к насилию и обману. И это тоже неизбежности. Хотим мы или не хотим, но культурно-историческая психология вынуждена будет продолжить дело Милля и дать описание **сети неизбежностей, правящих миром людей**. Более чем вероятно, что именно оно позволит обрести большую свободу от многих неизбежностей и понять наконец, что же такое управление в обществе, которое, оставленное без управления, превращается в толпу либо в стаю.

Вернемся к «логике Милля». Определению этого понятия отведено и все начало «Введения». Вот вкратце ход рассуждений, которые, на мой взгляд, интересны и с философской и с формально-логической точки зрения, тем более, что Милль, пожалуй, первым из психологов ставит вопрос не просто о языке науки, а о его корнях в бытовой речи. Подход к этому уже есть в первом параграфе, и он проявится дальше:

«§ 1. Авторы сочинений по логике сильно расходятся между собою как в определении этой науки, так и в изложении ее деталей. Этого и естественно было ожидать относительно такого предмета, в котором писатели одни и те же слова употребляли для выражения различных понятий. То же самое можно сказать, кроме логики, еще и об этике и юриспруденции» (Милль, с. 1).

Этика и юриспруденция, как мы видим, возникают совершенно не случайно в качестве продолжений логики. Теперь это понятно. Если задача — создать науку управления обществом, то скрывающиеся в логике основания способов воздействия и должны проявлять себя в нравственности и зако-

нодательстве. Мы еще встретимся с этими понятиями в той части его сочинения, ради которой все и писалось.

«“Определить” значит выбрать из числа всех свойств вещи те, которые должно понимать как обозначающиеся и указываемые ее названием <...> все, чего можно ожидать от определения, выставяемого в начале научного трактата, это — чтобы оно ограничивало область предстоящих исследований; и определение логики, которое я предлагаю далее, надо считать не более, как формулировкой вопроса, который я поставил самому себе» (Там же).

Таково содержание первого параграфа «Введения». Чрезвычайно важным для понимания методологического подхода Милля является второй параграф.

«§ 2. Логику часто называли искусством умозаключения или рассуждения» (Там же, с. 2).

Милль употребляет здесь английское слово *reasoning*, которое Ивановский в сноске переводит как «рассуждение» и даже «мышление» (Там же). Однако современные словари предпочитают переводить его как: разум, рассудок, благоразумие. К тому же, если мы вспомним такое английское выражение как «Age of reason», что означает «Век разума», то есть время последнекартковского торжества рационализма, включавшее в себя XVII и XVIII века, то станет ясно, что у Милля речь идет о разуме, в том смысле, который более всего подходит этому культурно-историческому исследованию. В таком случае все выражение Милля можно перевести как: Логика есть искусство разумения. Слово «разумение», безусловно, само потребует точного определения и целиком, и входящих в него понятий. И этим придется заняться отдельно. Но уже то, что имеется, позволяет заключить, что в **разумение** должны входить действия **умозаключения и рассуждения**. Это небольшое отступление пригодится мне чуть позже для построения собственных гипотез о некоторых основах культурно-исторической психологии.

Далее Милль переходит к разворачиванию своего начального определения логики как искусства разумения. Опирается он при этом на «Логику» дублинского архиепископа Ричарда Уэтли (1787–1863):

«Это же определение принял и тот писатель, который более кого-либо другого сделал для того, чтобы вернуть этой науке уважение, каким она пользовалась некогда в глазах просвещенных людей нашей страны, — принял с одной, впрочем, поправкой... Он определил логику не только как искусство, но и как науку умозаключения, разумея здесь под “наукой” анализ умственного процесса, происходящего всякий раз, как мы умозаключаем, а под “искусством” — основанные на этом анализе правила, имеющие своим назначением руководить этим процессом» (Там же).

Очевидно, что, говоря об «искусстве», Милль употребляет слово Art или Arts — искусства, что означает в английском ремесло, ремесла. Это

«искусство» есть умение и знание, что можно сейчас передать словами Know-how — умение, знание дела, секреты производства и даже технология (англо-русский словарь). Возможно, что перевод слова Art словом искусство вообще неверен и затрудняет понимание мысли Милля, хотя и украшает ее. Однако не стоит забывать, что Милль — прагматик, то есть человек дела, а не искусства.

Итак, сохраняя выражения переводчика, я в дальнейшем буду подразумевать, что под словом «искусство» Милль понимает своего рода «технологии управления действиями человека» — в данном случае одного, потому что речь идет сейчас скорее об овладении своими внутренними способностями, в частности, к разумению. Для того, чтобы убедиться, что это мое определение искусства не натяжка и не домысел, достаточно взглянуть в определение «искусства», данное Уэтли и Миллем: «правила, имеющие своим назначением руководить этим процессом».

Правила для того, чтобы «руководить процессом», должны просто исполняться. В противном случае они отменяются, то есть, если правила не руководят, то их и нет. А что значит «исполняться»? Правила дают образец, в соответствии с которым должны производиться действия, то есть правила — это жесткое управление, в отличие от управления человеческого, которое может учитывать тебя и мир вокруг. В этом смысле правила — это своего рода технология поведения, более того, это управляющая человеческим обществом часть сети неизбежностей. По крайней мере, это так, если мы говорим об обычном обществе и его нравственных предписаниях — *свичах и обычаях*, и это так, если мы будем говорить о законодательстве. Но пока Милль говорит немножко о других правилах — о правилах, «руководящих процессом разумения». Пока они кажутся чем-то более мягким, типа подсказки к действию, способа, который лучше, чем обычный, где за тобой сохраняется свобода выбора: воспользоваться им или не воспользоваться. Однако задача Милля, как мы помним, довести эту «подсказку» до неизбежности физического закона. Хорошо это или плохо, вопрос не простой и ответить на него можно только полноценным исследованием. Но иметь в виду при чтении Милля надо постоянно.

«В уместности такой поправки не может быть сомнения. Действительно, система правил, которые должны руководить процессом умозаключения, может быть основана только на правильном понимании этого умственного процесса: тех условий, от которых он зависит, и тех ступеней, из которых он состоит. Искусство необходимо предполагает знание, — и если только оно не находится в младенческом состоянии, то именно научное знание. Если же не всякое искусство носит в то же время название соответствующей науки, то лишь потому, что для обоснования одного только искусства часто необходимо бывает несколько наук. Условия, управляющие нашей практической деятельностью, настолько сложны, что для того, чтобы иметь возможность *сделать* одну вещь, часто требуется *знать* природу и свойства очень многих» (Там же).

Оставляю это, как говорится, без комментариев. Думаю, что понятие «искусство» я разобрал правильно.

«Итак, логика в такой же степени есть наука об умозаключении, как и искусство, основанное на этой науке. Однако слово “умозаключение”, подобно большинству других научных терминов, употребляемых в обыденной речи, имеет несколько значений. В одном из своих применений оно обозначает силлогизирование, то есть тот способ получения вывода, который можно (с достаточной для нашей теперешней цели точностью) назвать заключением от общего к частному. В другом из своих значений *“умозаключать” значит просто выводить то или другое положение из допущенных уже ранее утверждений*, и в этом смысле наведение, или индукция, имеет такое же право называться умозаключением, как и доказательства геометрии.

Писатели по логике вообще предпочитали употреблять термин «умозаключение» в первом смысле; я намерен пользоваться им в последнем, более широком значении. <...>

Но слово «умозаключение», даже в самом широком его смысле, не обнимает, по-видимому, всего того, что входит как в наиболее правильное, так даже и просто в наиболее распространенное понятие о пределах и объеме логики. Обозначение словом «логика» теории доказательства (argumentation) идет от представителей аристотелевской, или, как ее обыкновенно называют, схоластической логики. Однако даже у них — в их систематических трактатах — на учение о доказательстве приходилась третья часть: первые две трактовали о терминах и о предложениях» (Там же, с. 2–3).

Именно с этого Милль начинает «Систему логики». Ее первая книга посвящена «Именам и предложениям», куда входят:

Глава I. О необходимости начинать с анализа языка.

Глава II. Имена.

Глава III. Вещи, означаемые именами.

Глава IV. Предложения.

Глава V. Смысл (содержание) предложений.

К собственно логике Милль переходит только во второй книге.

«Новые писатели по логике понимали вообще ее название в том смысле, в каком оно было употреблено талантливым автором «Логики» Пор-Рояля, то есть как равнозначное с выражением **«искусство мышления»**. И такое употребление не ограничилось книгами и научными исследованиями; даже в простом разговорном языке в представления, связанные со словом «логика», входит, по крайней мере, определенность выражения и точность классифицирования; и мы, пожалуй, чаще слышим о логическом построении и о логически определенных выражениях, чем о логическом выводе заключений из посылок. Точно так же человека часто называют отличным логиком или человеком с сильной логикой не за точность его выводов, а за его умение пользоваться посылками: за то, что он в изобилии и быстро находит общие предложения, объясняющие ту или другую трудность

или опровергающие тот или другой софизм, — за то, одним словом, что он не только имеет обширные познания, но и легко применяет их для целей аргументации» (Там же, с. 3).

К сожалению, Милль не пошел дальше в развитии этой мысли. А что это за мысль? По сути, Милль дал описание явления, которое мы можем назвать бытовым пониманием понятия «логика». Мы все действительно постоянно и не задумываясь говорим: «логично» и «нелогично». При этом просто подавляющее большинство употребляющих эти выражения и понятия не имеет о формальной логике. Следовательно, смысл сказанного им понятен на уровне очевидности, а вот слово «логично» пришлось сюда, так сказать, по моде. Но это может означать только одно: под модным словом скрывается общеупотребимое и естественное для нашего языка и мышления понятие, которое всего лишь утратило свое настоящее имя. Почему естественные понятия теряют свои имена — вопрос второй, хотя ясно, что это связано со скрытыми целями и выгодами, которые получает личность, используя «престижные» выражения как знаки свойства с сообществом, в котором она хочет занять достойное место. Но вот то, что под именем «логики» в мире гуляют одновременно два понятия, из которых одно относится к способам управления разумением — силлогистическая логика, а второе есть описание самой природы разума — это Милль подметил совершенно точно.

«Таким образом, будем ли мы руководиться примером тех, кто избрал логику предметом своих специальных занятий, или же практикой авторов-неспécialистов и разговорной речи, все равно — в область логики должно войти изучение некоторых умственных процессов, не охватываемых обычным значением терминов «умозаключение» и «аргументация» (или «доказательство»).

Все эти умственные процессы можно было бы ввести в нашу науку (причем мы получили бы вдобавок очень простое определение ее), если бы, расширив значение термина, освященное высокими авторитетами, мы определили **логику как науку об операциях человеческого разума при отыскании истины**» (Там же, с. 3–4).

Потрясающее определение, которое я считаю одним из важнейших приобретений культурно-исторической психологии, наряду с именем самой этой науки как **Искусства мышления**.

Истина

Итак, логика Милля — это искусство мышления или наука о действиях ума при отыскании истины. И опять все упирается в определение понятия «истина». Некоторую подсказку в отношении того, что же понимает под ней Милль, дает его пояснение к определению логики:

«Для этой конечной цели (*то есть для отыскания истины* — А. Ш.) имеют существенное значение, в качестве вспомогательных приемов, и

называние, и классификация, и определение, и все другие операции, на изучение которых когда-либо изъявила притязания логика. Все их можно рассматривать как приемы, имеющие целью дать человеку возможность знать потребные ему истины, и притом в ту самую минуту, когда они ему необходимы» (Там же, с. 4).

Вот это вот: «потребные человеку истины» — позволяет сделать предположение, что под истиной тут Миллем понимается нечто, что позволяет удовлетворять человеческие потребности, как это делают естественные науки, хотя понимание «потребностей» должно быть несколько шире, чем в естественных науках о человеке. Скажем, одна из них — это «потребность в истине», что уже совсем не то же самое, что потребность в пище или тепле. С философской точки зрения, все подобные построения сложны и трудно-выразимы, поэтому вернемся к точке зрения психологической и увидим, что оказываемся опять на поле человеческих желаний. Про все желанное человек хочет знать, что оно такое и как его достичь. Знать, истинно ли желанное, значит знать, существует ли оно, есть ли оно помимо моего воображения, то есть в мире, а не только в Образе мира. Не буду пока вдаваться в вопрос об истинности того, что есть только в воображении, или об истинности воображаемого мною для стороннего наблюдателя, потому что это приведет к вопросу о том, что истинно все, поскольку так или иначе оно существует. А этот вопрос излишен при изучении «логики» Милля, хотя Милль и очень близко к нему подходит:

«Мы познаем истины двояким путем: некоторые прямо, некоторые же не прямо, а посредством других истин. Первые составляют содержание интуиции, или сознания; последние суть результат вывода. Истины, известные нам при помощи интуиции, служат первоначальными посылками, из которых выводятся все остальные наши познания. Так как наше согласие с заключением основывается всегда на истинности посылок, то мы вовсе не могли бы ничего познавать при помощи умозаключений, если бы кое-что не было нам известно ранее всякого умозаключения» (Там же).

Тут психологический подход поможет нам понять то, что с точки зрения философской является чрезвычайно трудной задачей. Когда мы читаем слова: «так как наше согласие с заключением основывается всегда на истинности посылок», то сразу видим ошибку: наше согласие основывается не на истинности посылок, а на том, что мы *считаем* их истинными, а это значит, узнаем их как соответствующие действительности.

Когда нам предлагают подобные послышки, мы отвечаем на них или: Да, это так! — или: Нет, это не так! Это не соответствует действительности!.. Так или не так где? Как кажется, в мире. Но на самом деле в моем представлении о мире, в моем Образе мира. И доказательством того, что именно в Образе мира, являются наши ошибки. Если это «так» в мире, то ошибка невозможна, ты бы все делал правильно. Но как часто мы говорим: Да, это

так! — что значит, так это и есть на самом деле, так устроен мир и это соответствует действительности, а потом оказываемся в дураках. Значит, когда я говорю: Да, это так, я знаю! — я гляжу в свои знания, а не в мир. То есть сверяю предложенный мне в посылке образ с теми, что имеются в моем «воображении», а точнее, хранятся в памяти.

Значит, *утверждение: это истинно! — означает всего лишь: это соответствует моим знаниям о мире.*

Не надо забывать, что я говорю сейчас с психологической, а не философской точки зрения. Философ может говорить об истинности вообще. Когда же я использую оборот: «значит, утверждение: это истинно...» — я как бы вижу говорящего человека и то, что происходит в его уме.

Иначе говоря, это надо читать так: Если кто-то говорит: это истина, — он в этот миг воспринял образ, который ему передал собеседник, произвел поиск соответствующих ему образов в своей памяти, сравнил с обнаруженными и пришел к выводу, что предложенный образ соответствует самым *надежным* из имеющихся у него образов внешнего мира или действительности.

Вот, по сути, об определении надежности образов действительности и говорит Милль, разделяя «истины» на интуитивные (то есть воспринимаемые непосредственно) и выводимые из них.

«Примерами истин, известных нам из непосредственного сознания, могут служить наши телесные ощущения и душевные чувствования. Я знаю непосредственно по собственному сознанию, что вчера я был рассержен или что сегодня я голоден. Примерами истин, которые мы узнаем лишь путем вывода, можно взять происшествия, случившиеся во время нашего отсутствия, события, сообщаемые в истории, теоремы математики. О двух первых разрядах этих истин мы умозаключаем на основании свидетельств или же на основании следов, сохранившихся от этих происшествий; истины же последнего разряда выводятся из посылок, выставляемых, например, в сочинениях по геометрии под названием определений или аксиом. Все, что мы можем знать, должно относиться либо к тому, либо к другому классу истин: либо к числу первичных данных, либо к числу заключений из этих последних.

С первичными данными или основными посылками знания, с их числом и природой, со способами их возникновения и с теми признаками, по которым их можно отличать, логика — в том смысле, как я понимаю эту науку, — не имеет никакого дела (по крайней мере, непосредственно). Эти вопросы частью совсем не подлежат ведению науки, частью же относятся к совершенно другой отрасли знания.

Все, что нам известно из (непосредственного) сознания, обладает для нас непререкаемой несомненностью. Если человек что-либо видит или чувствует (телесно или духовно), то он не может сомневаться в том, что он действительно это видит или чувствует. Для установления подобных истин не требуется никакой науки...» (Там же, с. 4–5).

Все кажется таким простым и очевидным в этом рассуждении: для установления подобных истин не требуется никакой науки... А на самом деле оно

Раздел IV. История культурно-исторической парадигмы

чрезвычайно многопланово именно из-за этой очевидности. Что бы получилось, если бы Милль все-таки попытался дать описание того, что известно нам «из непосредственного сознания»?

Попробую представить себе, просто вообразить, что бы могло получиться:

«В общих чертах, мы намерены изучать основные составляющие сознания вообще.

Исследования, которые мы хотим проводить, требуют совершенно иной установки, нежели естественная, внутри которой достигается естественнонаучное и психологическое познание. <...>

Я начну с описания различных установок, в которых опыт и познание могут иметь место, и прежде всего с естественной установки, в которой мы все живем и из которой исходим, когда начинаем перемещать наш философский взор. Мы делаем это, описывая всеобщим образом то, что обнаруживаем в этой установке.

Каждый из нас говорит «я» и знает себя, так говорящего, как я. Каждый обнаруживает себя в качестве я и при этом каждый раз находит себя в качестве центра [некоторого] окружения. Я означает для каждого из нас различное: для каждого вполне определенную личность, носящую определенное собственное имя, переживающую свои [собственные] восприятия, воспоминания, ожидания, фантазии, ощущения, желания, воления, имеющую свои [собственные] состояния и осуществляющую свои [собственные] акты... <...>

Теперь мы обратимся к телу, пространственности и временности, его окружающим. Каждое я находит себя в качестве обладающего органическим телом. В свою очередь [само] тело не есть я, но пространственно-временная “вещь”, вокруг которой группируется вещное окружение, уходящее в бесконечность.....». И так далее, и все глубже и глубже...

Это Гуссерль, «Основные проблемы феноменологии» 1910 года (Гуссерль, 1998, с. 192–193). С той развилки, где остановился Милль, начиналась феноменология. Точнее, она начиналась в 1900 году с «Логических исследований», а они начинались с:

«“Авторы сочинений по логике сильно расходятся между собой как в определении этой науки, так и в изложении ее деталей. Этого заранее можно было ожидать в таком предмете, в котором писатели одни и те же слова употребляли для выражения совершенно различных понятий”. С тех пор, как Дж. С. Милль этими словами начал свою столь ценную обработку логики, прошло уже не одно десятилетие, выдающиеся мыслители по обе стороны Ламаншского пролива посвятили свои лучшие силы логике и обогатили ее литературу новыми изложениями, но все же и теперь эти слова являются верным отражением состояния науки логики» (Гуссерль, 1994, с. 180).

Гуссерль просто начал с того места, где остановился Милль. И это значит, что нам не миновать знакомства с феноменологией, когда мы дойдем

до культурно-исторической психологии двадцатого века. Правда, Гуссерль очень жестко отрешивается от психологии: «Феноменология никоим образом не является психологией, она находится в новом измерении и требует существенно иной установки, чем психология, чем любая наука о пространственно-временном наличном» (Гуссерль, 1998, с. 193). Но это останется для нас лишь вопросом о выборе парадигмы, в рамках которой ученый хочет или не хочет находиться, и сообщества, в котором он хочет или не хочет жить.

Что же помешало Миллю увидеть то, что рассмотрел за этими очевидностями непосредственного знания Гуссерль, а уж если быть до конца точным, то и Дильтей за полтора десятка лет до него?

Возможно, подсказкой явится одна строка из пояснений самого Гуссерля к своим «Основным проблемам феноменологии»: «Очевидность *ego cogito* в отношении очевидности единства потока сознания» (Там же, с. 192). *Ego cogito!*

При первом прочтении миллевских строк может показаться, что, говоря о «непосредственном сознании», он имеет в виду так называемую «субъективную истинность» восприятия. На самом же деле он, скорее, просто другими словами утверждает это знаменитое декартовское: Я мыслю — значит, я существую! Ведь Декарт приходит к нему точно так же в поисках самых последних, неразлагаемых далее на составные части оснований. Даже если Бог обманывает меня во всем, он не в силах обмануть меня в этом моем ощущении себя думающим. Здесь было решено Декартом заложить основание новой науки. К этому же приходит и Милль, увязывая нить времен. И это же вполне можно считать одной из основ культурно-исторической психологии, считающей своим предметом мир человеческого мышления, а не психофизиологию высшей нервной деятельности.

Тем не менее, вопрос о том, что из первичных, то есть неделимых далее истин, принять за основу исследования, как бы остается у Милля открытым. «Для этой части нашего знания логики нет», — заявляет он. И это выглядит неопределенностью и даже ненаучностью его науки: начать исследование путей к истине, не определив оснований.

Однако, если мы приглядимся к этому, то неожиданно обнаружим силу такого подхода: отсутствие основания еще не есть отсутствие исходной точки. Любое изначальное определение основ есть гипотеза, то есть придумывание наиболее вероятного на основе не полностью известного. Без таких предположений наука невозможна, но Милль говорит о том, что, прежде чем делать предположения о неизвестном, надо уточнить известную часть, тогда и наши предположения станут точнее: «иногда мы соображаем, будто видим или чувствуем то, о чем в действительности лишь умозаключаем. Истина (или то, что считается истиной) иногда в действительности представляет собою результат очень быстрого умозаключения, а между тем она может показаться интуитивной, непосредственной» (Милль, с. 5).

Иными словами, подход Милля таков: прежде, чем строить предположения о том, какова действительность, надо разобраться в собственном инструментарии.

«Область логики должна быть ограничена тою частью нашего знания, которую составляют выводы из тех или других уже известных нам положений, все равно — будут ли эти предварительные данные общими предложениями или частными наблюдениями и восприятиями. Логика есть наука не об уверенности (*то есть убеждениях* — А. Ш.), но о доказательстве или очевидности; ее обязанность заключается в том, чтобы дать критерий для определения того, обоснована или нет в каждом отдельном случае наша уверенность» (Там же, с. 7).

А далее Милль делает в своих рассуждениях шаг, который приводит его к той юношеской мечте о перестройке общества. Он определяет условия, при которых эта перестройка возможна:

«Так как значительно большая часть нашего познания — как общих истин, так и частных фактов — явно представляет собой результат вывода, то почти все содержание не только науки, но и человеческого поведения подчиняется авторитету логики. <...>

В этом именно смысле логика есть, как ее выразительно называли схоластики и Бэкон, *ars artium*; она — «наука самой науки» (Там же, с. 7–8).

Язык

От этого уже можно было бы перейти и к главной цели Милля — логике нравственных наук. Но предварительно надо сказать несколько слов о его взглядах на язык, потому что именно с этого начинается весь его труд.

Говорить о них совсем не простое дело. Могу сразу сказать, что взгляды Милля считаются весьма серьезной теорией языка, и многие крупные языковеды, философы и психологи так или иначе занимались ею.

Поскольку я не являюсь профессионалом в языкознании, я просто использую мнение немецкого лингвиста и психолога Карла Бюлера, который посвящает Миллю целую главу в своей «Теории языка».

С первых же строк Бюлер делает сближение Милля и Гуссерля, чем еще раз подчеркивает неслучайные взаимоотношения феноменологии и «Системы логики»: «Чтобы продолжить на уровне современной логики проблему функций языковых понятийных знаков так, как этого требует теория языка, предлагаю одновременно прочесть Дж. Ст. Милля и Гуссерля и сравнить их высказывания об *именах собственных* и “общих именах” и соответственно об именах собственных и *видовых именах*» (Бюлер, с. 206).

Однако, если начало «Логических исследований» можно посчитать в какой-то мере зарождающимся в «Системе логики», то по вопросу об именах Гуссерль занимает строго противоположную точку зрения по отношению к Миллю. Передавать содержание этих точек зрения было бы просто излишним для моего исследования, но вот основной смысл обеих теорий, мне кажется, становится ясным из следующего рассуждения Бюлера:

«...поставлены две различные задачи, для решения которых требуется создать две различные модели мышления. И Милль и Гуссерль примыкают к схоластическому мировоззрению и обильно черпают из него. Но Гуссерль стремится еще раз основательно и по-своему перестроить схоластическое учение об актах <...>, Милль же хочет сформулировать условия межличностного речевого общения, языкового общения в целом. Какие соответствия между звуками и вещами должны быть установлены, чтобы А смог что-либо сообщить В о вещах? Именно этот вопрос задал еще Платон, и Милль отвергает субъективную переформулировку проблемы в концепции Гоббса (*с определения имени Гоббсом Милль начинает свой разговор об именах — А. Ш.*). Стоит ли сразу же что-либо о т в е р г а т ь, если речь идет о двух программах, реализованных с подкупающей последовательностью?» (Там же, с. 211).

Логика нравственных наук

Все сочинение Милля, более того, можно сказать, вся жизнь была ради последней, шестой, книги «Системы логики» — «Логики нравственных наук».

Для того, чтобы составить о ней представление, достаточно заглянуть в оглавление. Глава 1 начинается с посылки: «Отсталое состояние нравственных наук можно уничтожить только приложением к ним методов физических наук, должным образом расширенных и обобщенных». Затем идет длинное и подробнейшее, на много глав и параграфов, обоснование этого утверждения.

Обосновывается оно сначала исследованием применимости понятия «причинность» к человеческому поведению, что приводит Милля в 4 главе к вопросу: «Существует ли наука психология?» На этом вопросе стоит остановиться чуть подробнее, потому что он напрямую связан с определением места теории Милля и культурно-исторической психологии среди других наук о духе.

Психология

Кстати, что такое дух и что такое материя, Милль осознанно оставляет за рамками своего сочинения, объясняя: «Духовными явлениями я называю различные состояния нашего сознания (*various feelings of our nature*)» (Милль, с. 773), — как это переводит Ивановский. Хотя чуть выше *feelings* он переводит как «чувствование», «чувствительность». Впрочем, точность здесь не важна.

Итак, к психологии. «Все духовные состояния имеют свою непосредственную причину либо в других духовных состояниях, либо в состояниях телесных. Когда одно духовное состояние произведено другим, связывающий их закон я называю *законом духа*» (Там же).

Сейчас могли бы просто перевести все это словом психика.

«Относительно тех духовных состояний, которые называются ощущениями, все согласны, что они имеют своими непосредственными предыдущими те или другие телесные состояния. Всякое ощущение имеет свою

ближайшею причиной какое-либо раздражение той части нашего организма, которая носит название нервной системы. <...> Законы этой части нашей природы — законы ощущений и тех физических условий, от которых они ближайшим образом зависят, — принадлежат, очевидно, ведению физиологии» (Там же).

Скорее, нейрофизиологии, сказали бы мы сейчас.

«Вопрос о том, не зависят ли подобным же образом от физических условий и остальные наши психические состояния, есть один из «проклятых вопросов» — *vexatae questiones* — науки о человеческой природе. До сих пор спорят о том, порождаются или нет наши мысли, эмоции и хотения через посредство материального механизма: обладаем ли мы органами мышления и эмоций — в том смысле, в каком обладаем органами ощущений. Многие выдающиеся физиологи решают этот вопрос в положительном смысле. Они утверждают, что мысль, например, есть в такой же степени результат нервной деятельности, как и ощущение, что некоторое особое состояние нашей нервной системы (в частности ее центральной части, называемой мозгом) неизменно предшествует всякому состоянию нашего сознания и им предполагается. По этой теории, ни одно духовное состояние никогда не бывает в действительности результатом другого: все духовные состояния обусловлены телесными. Только кажется, будто одна мысль вызывает путем ассоциации другую; на самом же деле вовсе не мысль вызывает мысль: ассоциация существовала не между двумя мыслями, а между двумя состояниями мозга или нервов. <...> Таким образом, совершенно не существует самостоятельных (или оригинальных) психических законов — «законов духа» в том смысле, в каком я употребляю этот термин; психология есть просто ветвь физиологии, высшая и наиболее трудная для изучения ветвь» (Там же, с. 774).

Милль ссылается на теорию О. Конта. Но не будем забывать, что именно в это время и в России идет, можно сказать, битва между психологией и физиологией. В 1863 году выходят знаменитые «Рефлексы головного мозга». Причем написан этот трактат был для журнала «Современник», издававшегося так называемыми революционными демократами. Это тут же сделало физиологию дисциплиной политической и, как рассказывает о нем еще совсем в духе «Современника» и коммунистической парадигмы М. Ярошевский: «Сеченов стал кумиром целого поколения передовой русской интеллигенции» (Ярошевский, 1996, с. 231). Философ П. Юркевич, поражаясь росту популярности сеченовской теории «мозговой машины», так говорил об этом: «В настоящее время физиология... довольно сильно определяет наши ежедневные суждения о жизни, ее явлениях и условиях».

В 1872 году, одновременно с выходом последнего прижизненного издания «Системы логики» Милля, выходит книга Константина Дмитриевича Кавелина «Задачи психологии», в которой он подробнейшим образом обосновывает не только право психологии на самостоятельный предмет, но и определяет его как предмет именно культурно-исторической психологии.

К сожалению, советская культурно-историческая теория, как и вся советская психология, за очень редкими исключениями, предпочитала делать вид, что Кавелин не существовал.

В ответ на книгу «Современник» начал травлю Кавелина от лица «прогрессивного человечества», а Сеченов выпустил вызывающую статью с названием «Кому и как разрабатывать психологию», где однозначно и не допуская сомнений заявлялось: «психологом-аналитиком может быть только физиолог» (Сеченов, с. 135)!

История науки — такая хитрая наука! Собрание парадоксов. Милль, «отбываясь от обнаглевших физиологов», заявляет: «остается бесспорным, что между духовными состояниями существуют единообразия последовательности и что единообразия эти можно устанавливать при помощи наблюдения и опыта. <...> Таким образом, последовательностей психических явлений нельзя вывести из физиологических законов нашей нервной системы; а потому за всяким действительным знанием последовательностей психических явлений мы должны и впредь (если не всегда, то, несомненно, еще долгое время) обращаться к их прямому изучению путем наблюдения и опыта. Так как, таким образом, порядок наших психических явлений приходится изучать на них самих, а не выводить из законов каких-либо более общих явлений, то существует, следовательно, отдельная и особая наука о духе» (Милль, с. 774–775).

Можно сказать, прямо из этого положения Милля ведущий советский историк психологии, по работам которого учились все современные советские психологи, М. Ярошевский, рассказывая об ассоциативной психологии, пишет: «Вопреки психологизму Д. С. Милль выводил в “Логике” познавательную работу человеческого ума не из “великого закона ассоциации идей”, а из своеобразия логических структур. Именно эти надындивидуальные структуры выступали в качестве регулятора процессов в индивидуальном сознании. Под влиянием “Логики” Милля возникает концепция “бессознательных умозаключений” Гельмгольца, ставшая отправной для “Элементов мысли” И. М. Сеченова.

Не логическое объяснялось субъективно-психологическим, но, напротив, порядок и связь идей ставились в зависимость от законов уже не механики и не индивидуальной психологии, а логики. В этом плане становится очевидным, что установка, охарактеризованная выше как психологизм (*так Ярошевский называет школу Милля — А. Ш.*), при всей ее исторической ограниченности, содержала позитивный момент.

Сближение логики с психологией и дало тот междисциплинарный синтез, о продуктивности которого свидетельствовали учения Гельмгольца и Сеченова. Такое сближение произошло только потому, что вопреки традиции Милль не ограничился трактовкой логики как философской дисциплины, а поставил вопрос, как реализуется логическое в субъективном мире индивида. В “Логике” он опровергал априоризм и последовательно отстаивал постулат о том, что единственным источником познания служит опыт. Из этого следовало, что психология должна стать опытной наукой» (Ярошевский, 1985, с. 215–216).

Из этого действительно следовало, что психология должна быть опытной наукой!.. Но я в замешательстве и затрудняюсь принять решение, нужно ли ставить опыты или же иногда достаточно лишь одного сопоставления материалов, чтобы наличие двойной парадигмы было очевидным? Если из одного и того же посыла с совершенно искренними глазами делают два противоположных вывода, значит, кто-то врет? Зачем? Зачем ему это? И если бы это не уводило нас в сторону, из этого совершенно по-бытовому поставленного вопроса мы могли бы перейти в культурно-историческое исследование деятельности «Современника» по созданию нового сообщества, которое впоследствии взорвало старое русское общество и позволило М. Ярошевскому занять достойное место.

По этому поводу мне сделано замечание, которое я рассматриваю как еще более утонченный материал к психологии сообществ:

«Когда из одного посыла делаются два вывода, это не всегда ситуация, где один посыл ложный — зависит от условий, например, свет — и волна, и частица. Тем паче некорректно слово “врет”. Психология — не математика, и автор КИ-психологии забывает о культурной и исторической изменчивости человека. Отсюда — забывает о психологии. Неплохо бы еще и знать, что М. Г. Ярошевский был советским обществом репрессирован и оказался в солнечном Душанбе отнюдь не добровольно. Невежество молодых “демократов” продолжает поражать».

Сразу хочу обратить внимание, вопрос переведен из научного русла в личностное и искусно обработан для подачи общественному мнению. Искусство боя воинов научного сообщества — явно может быть отдельной темой исследования. Каждое сообщество защищается и нападает по-своему. И лучший способ защиты — это нападение. Причем против такого нападения в условиях правящей в России нравственности защищаться трудно — уж очень сильная позиция у моего противника. Забота о несправедливо обиженном...

Но это лишь в том случае, если я действительно нападаю лично на Ярошевского. Если это выглядит так, то я не прав. Но я все-таки хочу — удачно или не удачно — лишь описать работу психологии сообществ, выразившуюся в действиях их членов, и делаю это на примере сообщества научного и на примере исторических личностей. Другого подхода создать эту науку я не знаю и не представляю. Поэтому хочу шаг за шагом пройти все замечание, начиная с конца.

Невежество относительно личной жизни при таком исследовании, какое делаю я, вполне допустимо. Более того, излишние знания друг о друге, вырастающие до уровня так называемых связей, — это то, что во многом и делает сообщество обладающим вторым дном или скрытой парадигмой. Это основа договора о взаимной пощаде. Тронь вот Ярошевского, потом не защищаться! Или наоборот. Не хочу сказать, что сейчас цензором двигало именно это. Мне кажется, что в данном случае мое невежество просто было удобной возможностью ударить побольней.

Далее. То, что Ярошевский побывал в Душанбе, никак не отменяет того, что он занимает в своем сообществе достойное место. И для того, чтобы это определить, вовсе не обязательно было ворошить его прошлое, достаточно взглянуть на его публикации и его фамилию, мелькающую в составах различных редакций и советов. Следовательно, посыл цензора, видимо, должен был донести, что советское общество преследовало Ярошевского, и если он чего-то и добился, то вовсе не потому, что обеспечивал правящую советскую парадигму, которая его за это наградила.

Однако чуть раньше он сам напоминает мне о культурной и исторической изменчивости человека. В рамках той же самой советской системы, но в разное время ее существования, одни и те же люди были репрессированы, а потом подняты на щит. Быть репрессированным — не значит не служить сообществу до репрессии или после нее. Более того, очень большая часть репрессированных были сами создателями системы и творцами ее парадигм.

Так что вопрос попросту переведен моим цензором из научного русла в политическое да еще и подан, что называется, убийственно, если попадет на глаза общественному мнению. И ничего от науки в нем нет, кроме наукообразного использования слов. О волне и частице я в этом исследовании судить бы не смог, но подозреваю, что мой противник не стал бы так же уверенно тыкать в него носом профессионального физика. Думаю, что там не из одного посыла делаются два вывода, а просто ни я, ни он ничего в этом не понимаем. Попросту говоря, этот пример — откровенная спекуляция.

А обсуждаем мы исторический факт: Милль жестко выступает против приписывания физиологами себе права делать психологию, как это делает Сеченов, а Ярошевский, глядя, можно сказать, прямо в эти слова Милля, делает из них вывод, что Милль чуть ли не благословил сеченовско-советскую линию развития психологии. «История психологии» Ярошевского показывает, что он был не только человеком огромной эрудиции, но и достаточно глубоким знатоком психологии и философии, чтобы случайно подобных «прочтений наоборот» не делать. Значит, или его заставили, или ему это зачем-то надо? Что, впрочем, одно и то же.

Теперь, когда я знаю о Душанбе, у меня непроизвольно делается предположение: может, подломили человека, научили говорить то, что надо? Или, по крайней мере, научили быть осторожным? Кстати, я нисколько и не осуждаю за это. Если это так, то это как раз приемлемо. Гораздо страшнее, когда ученые искренне и непроизвольно становятся бойцами за научную парадигму в смысле защиты интересов сообщества вместо поиска истины.

В рассказе о Просвещении я постарался показать, что в первые века своего существования Наука вела битву с Церковью как основной опорой Власти. Наука не пыталась стать самой властью иначе как в виде Марксизма. Это значит, что с марксизмом научное сообщество раскололось на Науку в прежнем понимании этого слова — и это сообщество заняло в обществе место основной опоры власти вместо Церкви — и Науки идеологические, которые прямо обслуживали Власть. Психология на протяжении всей советской власти была в числе наук идеологических вместе с историей. А факт

истории то, что репрессии в Советском Союзе постигали, в первую очередь, как раз тех, кто пытался к власти приблизиться, то есть своих. С чужими она разобралась в самом начале своего существования. Вероятно, судьбе людей типа Ярошевского, Лихачева, Лосева будут посвящены исследования и с точки зрения психологии сообществ. Очень лично, хотя при этом — ничего, кроме науки! Этому еще надо научиться. У меня, как видите, не всегда получается.

Этология

Словно предвидя шумиху вокруг мест, за которые будут биться сообщества, Милль, утвердив право психологии на существование, идет еще дальше за психологию, как он считает, и создает науку о нравах, которую называет наукой о характерах или этологией. И исходит он при этом из того, что «законов образования характера нельзя установить при помощи наблюдения и опыта — их надо изучать дедуктивно» (Милль, Оглавление).

А от этологии он делает шаг к обоснованию социологии: «Какова должна быть природа социальной науки», где ставит вопрос о самостоятельном методе общественных наук:

«Для более наглядного выяснения сущности этого метода, который я считаю истинным методом этой науки, я покажу сначала, чем ее метод не должен быть» (Там же, с. 797).

К неверным методам в общественных науках он относит «экспериментальный или химический» и «абстрактный или геометрический», о которых говорит еще в оглавлении: «В социальной науке эксперименты невозможны — метод различия неприменим; методы сходства и сопутствующих изменений недоказательны; метод остатков также недоказателен и предполагает дедукцию». Правильным методом он называет «физический или конкретно-дедуктивный».

Я не буду вдаваться в то, что Милль понимает под двумя первыми методами современной ему науки. Про «физический» же могу сказать так: по мнению Милля, если ты хочешь иметь в общественной науке предсказуемый результат, то в силу сложности материала необходимо учитывать гораздо больше переменных, чем это делается в любой другой науке. Конечно, любые обвинения Милля в том, что он действительно хотел применить к общественным наукам методы наук естественных, в частности, физики, несостоятельны. Он исследует самую суть физической методологии, как самой действенной из имеющихся, и ищет возможность воспользоваться ею как подсказкой для создания вполне самостоятельного метода общественно-го воздействия:

«Достаточно разъяснив <...> два ошибочных метода, мы без дальнейших предисловий перейдем к методу правильному, который, как и метод более сложных физических наук, состоит из дедукций, а не одной или весьма немногих первоначальных посылок: каждое следствие рассматривается (как это и есть в действительности) как совокупный результат многих причин,

действующих через посредство иногда тех же самых, иногда различных психических факторов, или законов человеческой природы» (Там же, с. 813).

Продолжая искать основания общественных наук, Милль после исследования политической экономии заявляет:

«Я не стану здесь заниматься решением вопроса о том, какие другие гипотетические (или отвлеченные) науки, подобные политической экономии, можно еще выделить из общего состава социальной науки <...>. Между этими отраслями есть, однако, такая наука, которой нельзя обойти молчанием, так как ее объем и значение больше всякого другого из тех отделов, на какие можно разделить социальную науку. <...> Я намекаю на то, что можно назвать «политической этологией», или учением о причинах, определяющих характер, присущий всякому народу или эпохе» (Там же, с. 823).

Пожалуй, это было влияние времени. Если считать, что эти слова были уже в первом издании 1843 года, то они почти одновременно прозвучали в России, где в 1845—46 годах на первых заседаниях Русского географического общества Бэр и Надеждин призывают собирать все доступные материалы о нравах, необходимые для изучения народной психологии. А через полтора десятка лет с тем же призывом выступят в Германии Лацарус и Штейнталь, оказавшиеся предвестниками вундтовской психологии народов.

Вот как Милль определяет предмет этой науки:

«Всякий, кто хорошенько всмотрится в дело, должен будет заметить, что законы национального (или коллективного) характера составляют бесспорно важнейший класс социологических законов. Прежде всего, характер, образующийся под влиянием данного сочетания общественных условий, уже сам по себе есть наиболее интересное явление, какое только может представить это состояние общества. Во-вторых, этот факт в сильной степени влияет на все остальные явления. Наконец (и это самое главное), характер, т.е. мнения, чувствования и нравы народа, являясь в значительной степени результатом предшествующего им состояния общества, рядом с этим в такой же степени обуславливают собою следующее его состояние; это — та сила, под влиянием которой всецело формируются все искусственные социальные условия: например, законы и обычаи. Относительно обычаев это очевидно; но не менее справедливо это и относительно законов, так как эти последние возникают либо под прямым влиянием общественного настроения правящих сил (классов), либо под влиянием народного мнения и чувства» (Там же, с. 823—824).

Исторический метод

В обосновании исторического метода Милль честно признает себя, хотя и не слепым,

но последователем Вико:

«Одна из особенностей наук о человеческой природе и обществе <...> состоит в том, что они имеют дело с предметом, свойства которого изменчивы. <...> Главной причиной этой изменчивости служит широкая и посто-

янная реакция следствий на свои причины. Обстоятельства, окружающие людей, действуя согласно своим собственным законам и законам человеческой природы, образуют характер людей; но и люди, в свою очередь, формируют и создают обстоятельства для самих себя и для своих потомков. В результате такого взаимодействия необходимо должен получаться либо цикл, либо прогресс, движение вперед. <...>

Один из первых мыслителей, признавших, что последовательность исторических событий подчинена определенным законам, и пытавшихся открыть эти законы путем аналитического обзора истории — Вико, знаменитый автор *Scienza Nuova*, держался первого из этих воззрений. Он представлял себе общественные явления вращающимися по орбите, т. е. периодически проходящими один и тот же ряд перемен. Хотя не было недостатка в обстоятельствах, придававших этому взгляду некоторую вероятность, однако он не мог выдержать строгой критики, и все мыслители после Вико усвоили идею траектории или прогресса вместо орбиты или цикла.

Слова “прогресс” и “прогрессивность” не следует понимать здесь как синонимы слов “улучшение” и “стремление к улучшению”. <...> На идее прогресса человеческой расы был в последние годы построен новый метод социальной науки, далеко превосходящий оба господствовавшие до сих пор метода: химический или опытный и геометрический. Этот новый метод, принятый теперь всеми передовыми мыслителями континента, задается целью открыть, путем изучения и анализа общих исторических фактов, “закон прогресса” (как выражаются эти мыслители): такой закон, будучи раз установлен, должен, по их мнению, дать нам возможность предсказывать будущие события совершенно так же, как, установив несколько членов какого-нибудь бесконечного ряда в алгебре, мы можем открыть принцип их образования и предсказать любое число остальных членов этого ряда. Установление этого закона и служило главной целью исторического умозрения во Франции за последние годы. Но охотно признавая великие услуги, оказанные этою школой историческому знанию, я не могу не считать ее представителей всего больше виновными в коренном непонимании истинного метода социальной философии. Непонимание это заключается в предположении, будто тот порядок последовательности, какой нам удалось проследить между различными состояниями общества и цивилизации <...>, может когда-либо получить значение закона природы. Он может быть только “эмпирическим законом”. Последовательность состояний человеческого духа и человеческого общества не может иметь своего особого, независимого закона: она должна зависеть от психологических и этологических законов, управляющих действием обстоятельств на людей и людей на обстоятельства» (Там же, с. 830–832).

Иными словами, если мы не хотим, чтобы выведенный нами исторический закон был всего лишь «эмпирическим», то есть, попросту, наблюдением, мы должны соблюдать «положительное правило — не вводить в социальную науку ни одного обобщения из истории, пока для него нельзя указать достаточных оснований в человеческой природе» (Там же). А это, по сути,

означает, что психология должна стать основной наукой для всех наук о духе. Можно сказать, что в этом и есть суть исторического метода Милля. Правда, от него он, в соответствии со своей целью, еще добирается до управления обществом: «социальное существование возможно только при дисциплинировании этих могущественных наклонностей (*имеются в виду основные человеческие наклонности — А. Ш.*) посредством подчинения их какой-либо общей системе мнений» (Там же, с. 844). Это интересно, но я бы предпочел разбирать это в прикладном разделе.

Пока мне интереснее рассказать об основаниях, дающих, по мнению Милля, такую возможность управления обществом.

О логике практики или искусства (включая мораль и политику)

Для того, чтобы понять эту завершающую часть рассуждений Милля, надо еще раз вспомнить, что под понятием «искусство» он понимает, скорее, ремесло или технологию. В любом случае, подразумеваются некие предписания, в соответствии с которыми надо производить действия или вести себя. Наука для него — это способы познания и понимания предмета исследования, а искусство — это правила и способы использования и воплощения познанного и понятого для нужд человеческой жизни, практики, как он говорит. Милль и сам несколько старомодно уточняет это в сноске к первому параграфу: «Почти излишне указывать здесь, что слово «искусство» имеет еще другое значение, в котором оно означает вообще поэтический отдел, поэтическую сторону вещей, в отличие от их научного отдела или стороны. В тексте мы употребляем это слово в его более старом (но, надеюсь, еще не устаревшем) смысле» (Милль, с. 860).

Соответственно, если вспомнить, что еще в самом первом предисловии к самому первому изданию «Логики», Милль ставил себе задачу создать действенную систему общепризнанных истин в нравственных, общественных и политических науках, с помощью которой можно было бы переделать мир, то можно считать, что к этой заключительной главе научное исследование общества завершено и пора перейти к созданию правил.

Он действительно говорит в самых первых строчках этой главы о том, что в предыдущих главах постарался «охарактеризовать современное состояние» наук. При этом науки для него разделились на те, что дают свой материал «в изъявительном наклонении» — это науки о природе, и «в наклонении повелительном». «Это так называемое учение об обязанностях, практическая этика или мораль» (Милль, с. 859).

Повелительное наклонение, повелевать — это всего лишь черты той же самой науки управления, которую, как я предположил в начале исследования творчества Милля, он и попытался создать этим сочинением. Именно к

нему он пришел и привел нас, хотя так и не дал этой науке своего настоящего имени, покрывая общим именем искусства.

«Повелительное наклонение характерно для искусства, в его отличие от науки. Все, что выражается правилами или предписаниями, а не утверждениями относительно фактов, есть искусство, и этика или мораль есть именно та часть искусства, которая соответствует наукам о человеческой природе и обществе.

Таким образом, **методом этики может быть только общий метод искусства или практики**; и вот, чтобы выполнить всю задачу, принятую нами на себя в этой заключительной книге, нам остается охарактеризовать общий метод искусства, *в его отличие от метода науки»* (Там же, с. 860).

Собственно говоря, уже тех положений, которые я выделил в этом рассуждении Милля, было бы достаточно для того, чтобы начать определение этого метода. И хотя управление под масками «повелительного наклонения», «правил», «предписаний» и тому подобного постоянно подразумевается в его рассуждениях, Милль о нем так и не заговорит. Вместо этого он дает прекрасный очерк «практической телеологии», которую я бы назвал по-русски Целеустройением.

Целеустройство «Во всех отраслях практической деятельности есть, с одной стороны, такие случаи, когда люди должны *сообразовывать свои поступки с каким-либо ранее установленным правилом*, а с другой — такие, где нужно *отыскивать или строить правила*, которыми люди должны руководствоваться в своем поведении.

Примером первого может служить **судья** при существовании определенного, писаного свода законов. Судья не призван определять, какой образ действий по самой сущности дела был бы наиболее желателен в данном частном случае: он определяет только то, под какое правило закона подходит этот случай, т. е. что предписал **законодатель** делать в подобного рода случаях. <...>

Чтобы взять пример рассуждения второго рода из той же области, из которой мы взяли и первый, противопоставим положению судьи положение законодателя. Как судья имеет для своего руководства законы, так у законодателя есть правила и положения политики <...> Законодатель должен принимать во внимание причины или основания данного положения политики, судья же лишь постольку имеет дело с основаниями закона, поскольку соображение с ними может пролить свет на намерения законодателя <...> Для судьи правило, раз оно положительно установлено, имеет окончательное значение; но если бы законодатель или другой практик стал руководствоваться больше правилами, чем их основаниями (как это делали, например, старомодные немецкие тактики, побежденные Наполеоном, или врач, предпочитавший, чтобы его пациенты умирали по правилу, чем выздоравливали против правила), его справедливо сочли бы просто педантом и рабом своих формул.

Основаниями же положений политики или любого другого искусства могут быть только теоремы соответствующей науки.

То отношение, в каком правила искусства стоят к теориям науки, может быть охарактеризовано следующим образом. Искусство ставит цель, которую нужно достичь, определяет эту цель и передает ее науке. Наука принимает ее, рассматривает ее, как явление или факт, подлежащий изучению, а затем, разобрав причины и условия этого явления, отсылает его обратно искусству с теоремой относительно того сочетания обстоятельств, которым оно причинно обусловлено. Тогда искусство рассматривает эти сочетания обстоятельств и — в зависимости от того, находятся ли какие-либо из них в человеческой власти или нет, — объявляет цель достижимой или недостижимой. Таким образом, искусство дает одну первоначальную, большую посылку, утверждающую, что достижение данной цели желательно. Наука предлагает искусству положение (полученное при помощи ряда индукций или дедукций), что совершение известных действий поведет к достижению поставленной цели. Из этих посылок искусство заключает, что совершение таких действий желательно; а раз оно находит их и возможными, оно превращает теорему в правило или предписание» (Там же, с. 860–861).

Конечно, это изложение уязвимо. В своем желании создать науку наук Милль как бы раздваивается и то говорит психологично, а то словно бы начинает создавать некий образец общественного взаимодействия. Однако это не значит, что приведенное рассуждение неверно. Просто, на мой взгляд, его стоило бы расслоить на два. В первом показать, как желание превращается в целеполагание, а то творит орудия своего достижения в мышлении отдельного человека. Во втором же описать сходный механизм мышления общественного, где это происходит на уровне взаимодействия законодательной и исполнительной власти, науки и технологии, а также как накапливается народный опыт, превращающийся с веками и тысячелетиями в необъяснимый народный дух или национальный характер.

Далее Милль с деловой проницательностью говорит о желательности предельно полного исследования наукой (а я, исходя из вышесказанного, добавил бы — и познающей способностью отдельного разума) задачи, прежде, чем вывод будет переведен в предписание. Однако: «требования удобства заставляют пользоваться и не такой идеально совершенной теорией — прежде всего потому, что теория лишь редко может быть сделана идеально совершенной, а затем потому, что, если бы были приняты во внимание все противодействующие случайности <...>, то правила оказались бы слишком громоздкими для усвоения и припоминания в обыденных житейских случаях людям с обыкновенными способностями. Правила искусства стараются охватить лишь столько условий, сколько их надо иметь в виду в обыкновенных случаях» (Там же, с. 861–862).

По сути, тут Милль подводит нас к психологической стороне своей теории. Прикладная этология должна опираться на правила, управляющие поведением людей, однако наблюдение над правящими в традиционных обществах нравственностями показывает, что правила и предписания долж-

ны быть предельно просты. Объем сложности правил определяется разными условиями существования общества и человека, но в первую очередь, объемом способности единовременного восприятия, который, как показывают современные исследования, равняется семи плюс-минус две единицы. Следовательно, и прикладная этология, создавая новую правящую нравственность, должна учитывать эту психологическую особенность человеческого восприятия.

Однако управление государством и обществом — это очень сложное и, я бы сказал, многосоставное дело. Поэтому Милль делает вывод:

«В сложных житейских делах, а еще более в делах государственных и общественных, на правила нельзя полагаться без постоянного обращения к тем научным законам, на которых эти правила основываются» (Там же, с. 862).

Иначе говоря, сложные правила надо постоянно подправлять в соответствии со встречающимися случайностями и исключениями. Не науками, а именно случайностями и исключениями! Вот это Милль, кажется, не рассмотрел. Прикладная этология, как и науки естественные, должна иметь обратную связь от жизни и постоянно подправляться ею. Для нее это гораздо важнее, чем для естественных наук, потому что прикладные общественные науки имеют свойство превращаться в образец, стоит им лишь раз привести к успеху. Это свойство мышления. Следовательно, раздел, посвященный исследованию случайностей и исключений в сложных общественных делах, должен быть разработан особо.

Правящее Миллем желание — сделать общественные науки «технологичными», то есть обладающими таким жестким управлением внутри себя, как и естественные. Эта исходная установка не дает ему возможности смотреть на живые нравственности, то есть на нравы окружающих его народов, как на очень точные и выверенные психологические механизмы управления поведением людей и обществ. Он еще «рационалист» в том смысле, что и Декарт, и Бэкон. Человек умнее природы, в том числе и природы общества. Все плохо, я это явно вижу и сейчас придумаю лучше!

Если бы он это увидел, то, может быть, сделал бы и следующий шаг: не вламываться в общественную психологию с механистическими улучшениями, а сначала изучить как следует уже имеющееся. И уже если предлагать улучшения, то на основе доказавшего свою действенность веками... Но это были бы уже антропология, этнология и культурно-историческая психология нашего времени!..

Тем не менее, Милль очень близок именно к описанию устройства нашего ума, который делится на рассуждающую, «анализирующую» часть и бытовое и общественное мышление:

«Таким образом, мудрый практик должен считать практические правила поведения всего только временными. Будучи составлены для случаев наиболее многочисленных или наиболее обычных, эти правила указывают образ действия, имеющий всего больше шансов оказаться правильным в тех

случаях, когда нет времени или средств анализировать обстоятельства данного случая или когда в оценке их мы не можем положиться на свое суждение» (Там же, с. 862).

Давая совет «практику», Милль в данном случае как раз не создает ничего нового, он исходит из «здравого смысла», а по сути, признает слабость разума перед лицом природы или стихии человеческого мышления. Что он предлагает? Создавая науку мышления, надо, конечно, постараться разработать ее правила, чтобы жизнь стала как можно разумнее, ну а уж если налетел на сложный случай, где разум не знает, как искать решение, действуй по образцам из прошлого, то есть из бытовой или общественной части твоего мышления.

В этом рассуждении Милль как бы признает слабость своих построений. И это так. Но если мы задумаемся о той задаче, ради которой все делается, хотя бы как о задаче создать всеобщую науку мышления, то поймем, что это не столько слабость Милля, сколько сила того, с чем он здесь сталкивается. Иначе говоря, он очерчивает подобными «слабостями» границы доступного разуму, а значит и границы того, что еще недоступно и должно быть исследовано. Это короткое рассуждение — есть вход в новую, еще неведомую для Милля, отрасль науки, описание которой и составляет культурно-историческая психология в XX веке.

Милль пока еще подает это не как описание предмета самостоятельной психологической дисциплины, а как описание сбоев в работе некой придуманной им рационалистической модели первой науки о поведении. Вполне можно считать весь труд Милля колоссальным мысленным экспериментом по проверке воображаемых машин по творению миров, какие использовали утописты и «мудрые практики», начиная с Платона, Компанеллы, Мора и кончая Марксом и Лениным.

Мне кажется, что ответ на вопрос, почему их «модели» оказались не жизнеспособными или даже разрушительными для жизни, скрывается за словами Милля: «правило может с большими удобствами напоминать нам, что данный образ действия мы сами и другие люди нашли вполне пригодным для наиболее часто встречающихся случаев, так что, если он неприменим в данном случае, то причина этого заключается, вероятно, в каком-нибудь необычном обстоятельстве» (Там же). То есть опять исключения.

Вот именно эта склонность относить сбои в работе «моделей общества» к исключениям, вместо того, чтобы создать самостоятельную научную дисциплину, изучающую их, и тем самым расширяющую правила, и вела к недееспособности теорий. Однако сама эта «склонность» ощущается настолько естественной для «практиков» управления человеческим поведением, что явно возникает потребность дать описание ее внутреннего устройства, как проявления человеческого мышления. И хотя это тема прикладного раздела, могу, тем не менее, сразу сказать, что она, безусловно, связана со способностью мышления закреплять все лучшее, найденное разумом, в виде об-

разцов. А образцы, в свою очередь, применять бездумно ко всем сходным случаям. Собственно говоря, именно это Милль и описал.

«Отсюда становится очевидным, что заблуждаются те, кто пытается вывести соответствующее данному частному случаю поведение из предполагаемых всеобщими практических правил. Они упускают из виду необходимость постоянного обращения к принципам теоретической науки для того, чтобы мы могли быть уверены в достижении даже той специальной цели, какую имеют в виду эти правила. В еще гораздо большей степени должно быть ошибочно поэтому признание таких неизменных принципов не просто за всеобщие правила для достижения какой-либо данной цели, а за правила поведения вообще — без внимания к возможности не только того, что какая-либо видоизменяющая причина может помешать достижению данной цели (при помощи предписываемых правилом средств), но и того, что даже успешное достижение этой цели может идти вразрез с какой-нибудь другой целью, которая может оказаться более желательной» (Там же).

Как это видно из текста, Милль не только ставит вопрос об исключениях, но и говорит о взаимоотношении целей в пределах личного целеустремления, что можно считать обоснованием еще одной серьезной прикладной психологической дисциплины.

«Итак, основания всякого правила искусства надо искать в теоремах науки. Каждое искусство, каждая система искусства состоит из правил и из теоретических положений, оправдывающих эти правила. Всякое искусство заключает в себе подбор тех положений науки, которые необходимы для того, чтобы показать, от каких условий зависят действия, регулируемые данным искусством. Искусство, говоря вообще, состоит из истин науки, расположенных в порядке, наиболее удобном для практики, а не в том, который удобнее для теоретического мышления. <...> Таким образом, <...> оказывается нужным ряд промежуточных научных истин, которые, вытекая сами из высших общих положений науки, должны быть основными положениями, или первыми принципами различных искусств. <...> Нетрудно, однако, понять, какова должна быть вообще природа этих промежуточных принципов. Надо составить возможно более широкое понятие о той цели, к которой мы должны стремиться, т. е. о том, чего мы должны достигнуть; далее, надо определить в столь же широкой форме тот ряд условий, от которого зависит данное следствие; тогда останется сделать только общий обзор тех средств, какими мы можем располагать для произведения этого ряда условий. Когда же результат такого обзора будет систематизирован в виде возможно меньшего числа возможно более широких положений, — эти положения выразят общее отношение между пригодными средствами и целью и составят общую научную теорию искусства, из которой его практические методы будут вытекать как следствия» (Там же, с. 863–864).

Иными словами, цель определяет средства. Не оправдывает, а определяет! Хорошо осознанная цель создает орудия своего достижения. Правда, это пока лежит в рамках общей философской телеологии, науки о целеполагании. Но если мы с психологической стороны зададимся вопросами, что

такое цель и что такое средства ее достижения, то увидим, что под именем «цели» для человека существует Образ желаемого. Достижение цели — это воплощение этого образа. И тогда средства достижения цели — это образ действия, воплощающий образ желаемого будущего. А это, в свою очередь, рождает множество вопросов прикладного свойства, последним из которых оказывается тот, что только что расписал Милль — как создать «теорию искусства прикладного целеустроения».

«Умозаключения, связующие задачу или цель всякого искусства с его средствами, подлежат ведению науки; но определение самой цели есть дело исключительно искусства и составляет его специальную область. Всякое искусство имеет один первый принцип или общую большую посылку, не заимствованную из науки: в ней указывается на то, к чему в данной области стремятся, и утверждается, что это есть вещь желательная» (Там же, с. 864).

Это значит, что Милль говорит о том, что **все искусства** (в значении, которое мы оговорили как близкое по значению ремеслам или технологиям) естественно вытекают даже не из желаний, а из потребностей, а точнее, *есть воплощение и развитие необходимости удовлетворять человеческие потребности*.

Жизнь диктует, в том числе и науке:

«В практических делах от всякого надо требовать, чтобы он оправдывал свое поведение; а для этого нужны общие посылки, определяющие, какие предметы заслуживают одобрения и какой порядок первенства должен быть между этими предметами» (Там же, с. 865).

В жизни любого человека все иерархично, то есть складывается в лестницу достижения высшей цели.

«Эти общие посылки, вместе с главными заключениями, какие можно из них вывести, образуют (или, вернее, могут образовать) систему, которая представляет собою собственно *искусство жизни* в его трех отделах: нравственности, благоразумии (или политике) и эстетике. В человеческих поступках и произведениях им соответствуют справедливое, целесообразное и прекрасное или изящное (noble). Этому искусству (которое, к сожалению, в главной его части надо еще создать) подчинены все другие искусства: принципы именно этого искусства должны определять, достойна ли и желательна ли специальная цель каждого отдельного искусства и каково ее место в ряду других желательных вещей. Таким образом, всякое искусство есть совокупный результат законов природы, установленных наукою, и общих принципов так называемой «телеологии», или учения о целях, — принципов, которые, пользуясь выражением немецких метафизиков, можно довольно правильно назвать также «принципами практического разума»» (Там же).

Конечно, когда Милль говорит, что «искусство жизни», как главное из искусств, подчиняет себе все другие искусства, но при этом его еще надо создать, это может показаться противоречием. На самом деле он просто опять как бы захлебывается от переполняющего его и сливает в одно два последовательных шага. Мы прекрасно знаем, что люди живут и все свои «искусства», то есть способы удовлетворения потребностей, подчиняют этой главной

цели — жить. Как жить и как выжить и определяется «искусством жить» или «практическим разумом». Он есть, и он действует несмотря на то, сделали из него ученые соответствующую науку или нет. И ничего не изменилось в мире, за исключением мирка-сообщества философов, от того, что Кант написал свои критические работы.

Есть-то оно есть, да вот не нравится Миллю, как и большинству людей. Все знают, что надо жить лучше, можно жить лучше и хочется жить лучше. А как это сделать? Человечество придумало множество способов, какими можно делать себя счастливыми, то есть увеличивать свою часть, свою долю в общем котле, например: украсть, ограбить, убить, завоевать, создать государство... И все это стало образцами, которые будут бездумно исполняться людьми, пока не начнут все чаще появляться сбои в работе образцов. Тогда придет время задуматься и доработать образцы, создав «разумные» правила для исключений. Если это удастся, то эти правила тут же будут сделаны образцами... Вот, собственно, какой социальный заказ исполняет Милль своей «Системой логики» или искусством жизни.

И это тем очевиднее, чем четче он сам заявляет итогом своего труда увеличение счастья людей:

«Я просто выскажу свое убеждение, что тот общий принцип, с которым должны соотноситься все практические правила, и тот признак, которым надо пользоваться для их испытания, есть содействие счастью человечества или, скорее, всех чувствующих существ; иначе говоря, конечный принцип телеологии есть увеличение счастья» (Там же, с. 867).

Милль даже пытался развивать это положение в сочинении с названием «Утилитаризм». Но очевидно, что это не продолжение «Системы логики», а ее исходная точка, основание, на котором она построена. Это и есть та самая сумасшедшинка, которая, забравшись в сознание Милля еще в детстве, заставила его создать весь этот труд и всего себя. Она очень привлекательна — кто же в здравом уме будет нападать на такое! За счастье человечества и убить не грех! И как много «мудрых практиков» типа Сталина и Гитлера подымали массы на смерть и подвиг такими словами.

Понятие «счастья» является самой ненаучной частью всей научной системы, построенной им. Он даже не попытался его описать и исследовать, полагая, что, поставленное в конце сочинения, оно будет такой ударной точкой, которая оправдает все и заткнет рты всем возможным недоброжелателям. Подобное использование понятий — явный признак наличия скрытой парадигмы или личностных целей, ради которых и делалась наука. Эти личностные цели могут быть осознанными, то есть умыслами, или не осознанными, само собой разумеющимися, как бы неоспоримыми. Я их назвал бы сумасшествиями. Разум отказывает человеку, когда он налетает на такие неосознанные само собой разумеющиеся вещи, и человек сходит с разума в образец поведения. Просто нет смысла думать о том, что и так сработает. Кто не примет, к примеру, в качестве цели и одновременно основания науки об искусстве жить увеличение счастья человечества?! Жизнь и не примет! И не приняла ведь! Не стало учение Милля прикладной дисциплиной. Почему?

А потому что фальшивое основание оказывается тонкой пленкой лжи между хорошей наукой и той самой жизнью, о которой она. Именно здесь наука Милля не работает, но именно здесь она и указывает направление, в котором должен продолжаться поиск.

Выводы

Логика — это наука о формальных законах мышления. Такое определение, хоть и общепринято, но неудачно, потому что позволяет подумать, что логика — это наука о законах форм мышления. Но это не так. Это наука о тех законах мышления, которым удалось придать форму. Иначе говоря, логика — это набор правил, которые считаются наилучшими и потому предписываются тем, «кто хочет мыслить». Правила же эти — итог наблюдений над бытовой речью и поведением людей, а также итог самонаблюдения, в результате которого множественные самонаблюдатели пришли к выводу, что то или иное действие ума должно выполняться только одним способом, а все остальные — очевидно! — не верны.

Очевидности, лежащие в основе логики — это особая тема. Сейчас же мне важно подчеркнуть то, что логика — наука далеко не завершенная и не исчерпывающая всего предмета, к которому она относится. Это следует уже из определения: раз она наука о формальных законах мышления, значит, остаются еще и законы неформальные. Эта мысль будет гораздо точнее и, как говорится, корректнее, если ее выразить в соответствии с предложенным мною изменением определения логики: если по определению логика — наука о законах мышления, за которыми человеческим умом закреплена форма, то остается та часть мышления, которую этот же самый ум или самонаблюдение воспринимает пока как сплошной «поток сознания» и расчленишь на куски, поддающиеся формализации, не может.

Правда, формализация или описание с последующим придаванием имен постоянно продолжается, и познание мышления углубляется. Это видно в нашем веке на примере феноменологии, герменевтики, семиотики, лингвистики, антропологии и, в конце концов, культурно-исторической психологии. Однако, что бросается в глаза, все эти дисциплины настолько глубоки и обширны, что ни их создатели, ни последователи не в состоянии, да часто и не имеют желания, выйти за рамки своей науки и взглянуть на мышление целиком. Многие из них даже отбиваются, как от врагов, от тех, кто им подобное предлагает, доказывая право занимать свою нишу.

Первая, большая и чрезвычайно успешная, попытка дать цельный взгляд на то, что такое мышление, и была сделана Джоном Стюартом Миллем. Вслед за ним нечто подобное заявит Дильтей, но, сделав множество гениальных прозрений, так никогда даже и близко не подойдет ни к какой завершенности своих заявок.

Слово «система» переводится с греческого как «целое». Поэтому можно было бы переименовать «Систему логики» в «Человеческое мышление целиком». Конечно, многие части этой работы оказались несовершенны или недоработаны, во многих местах Милль лишь указал на задачи и входы в мате-

риал науки о мышлении. Но в целом его работа действительно есть великолепный начальный курс «Науки мышления», который, хотя и не хотят узкие специалисты, дописывается ими на протяжении последних полутора столетий. Это означает, что однажды должна будет родиться сходная обобщающая и сводящая все в единое целое работа. И как бы далеко это не отстояло от работы Милля по времени, это будет ее продолжением, хотя бы потому, что вопрос о человеческом счастье остается нерешенным, а значит, остается потребность в создании *прикладной дисциплины с названием «Искусство жизни»*.

Могу высказать несколько предположений о том, что это будет и как будет складываться создающая его Наука мышления.

Сама по себе попытка Милля предписывать людям постоянно сверять свои действия с наукой выглядит и наивно и утопично. И в то же время мы прекрасно знаем, что постоянно сверяем свои действия с чем-то, особенно когда они неверны. Где-то в нашем мышлении есть нечто, сопоставимое с этой очень умной миллевской наукой, и мы к ней действительно обращаемся. Причем есть и огромное количество памяти о науке, и когда нам нужно, мы ее тоже вытаскиваем. Однако память о науке хороша лишь тогда, когда ты пишешь научный трактат. В жизни о ней не вспоминают. За одним исключением: если жизнь твоя не протекает в науке же! Милль, как и большинство других ученых, не заметил, что эти две части мышления то ли слились у него, то ли чрезвычайно похожи. А глубины самонаблюдения ему не хватило.

Если же мы приглядимся внимательнее к тому, как действуем, то увидим, что мы делаем что-то не потому, что знаем, как это делать, а потому что у нас есть образ действия. Знание как делать нужно не затем, что бы это делать, а затем, чтобы создавать образы действия. Затем же нужно и умение думать. Все остальное выполняется в образе действия и бездумно! За исключением тех его мест, где он несовершенен и ты сталкиваешься с помехой. Вот там снова включается думание, производится обращение к знаниям о том, как надо делать в таких случаях, и создается образ действия для таких случаев. И передается к исполнению телом. А если оказался успешным, то закрепляется как образец на будущее.

Таким образом создаются образы действия самых различных масштабов, включающие в себя множественные уровни все более мелких образов. А самым большим и включающим в себя все остальные оказывается *Образ жизни*. Вот он-то и занят решением загадки о доле или размере счастья, которое тебе причитается. У одного он может решать это через грабеж с кровопролитием, у другого — через банковские операции, а для кого-то, кто хочет прожить чисто, он творит искусственные миры, типа искусства или наркомании, и уводит туда, как гамельнский крысолов. Для Образа жизни средства, которыми достигается счастье, — всего лишь вопрос материала, из которого он состоит. А состоит он из образов действия, которые создаются нашими решениями как ступени достижения цели, то есть определяются ею по мере надобности.

Мы можем быть крайне недовольны тем, как это устройство человеческого мышления решает вопрос о счастье, но при этом если и есть что-то, на что нужно оказывать воздействие, чтобы жизнь изменилась, так это именно он. Соответственно, именно Образ жизни и есть основной предмет прикладной психологической дисциплины «Искусства жизни».

Что можно в таком случае сказать об «Искусстве жизни». Если такая прикладная дисциплина будет создана, то основой ее будет Прикладное целеустройство, как это и обнаруживается у Милля. И что еще кажется мне неоспоримым — это «искусство» может быть только внутренним, то есть нечто вроде искусства самоочищения, искусства работы над собой. Убеждает меня в этом то, что многочисленные попытки переделывать нравственность и нравы людей сверху проваливались на нашей исторической памяти все разрушительней и разрушительней. Примером тому — колоссальные нравственные эксперименты, проведенные в Советской России или фашистской Германии.

Образ жизни людей меняется, если изменить условия их жизни. И кажется для внешнего наблюдателя, что вот он оказал воздействие и поменял Образ жизни. Но на самом деле то, что мы видим, когда говорим: «Твой образ жизни...» — есть лишь наше представление об образе жизни человека, и составляется оно из наблюдений за его поступками. Сам же Образ жизни, который заставляет его эти поступки совершать, скрыт от нашего прямого наблюдения, как бы часто мы не употребляли это выражение: «Твой образ жизни!..» И если мы «оказываем воздействие» — бьем, запугиваем, подкупаем или ласкаем и награждаем, мы оказываем воздействие на человека, а не на его Образ жизни. Почувствовав опасность или выгоду, сам человек меняет свой образ жизни и подстраивает его к жизненным условиям, чаще всего почти не замечая этого, настолько это привычно.

Марксизм прав — материальные условия жизни меняют мышление людей. Но это очевидно и без марксизма. Марксизм-ленинизм попробовал проверить положения марксизма в действительности и выяснил, что где-то в основные посылы закрались ошибки. Одна из них, на мой взгляд, как раз в том, что марксистское «Искусство жизни» предпочитало внешние воздействия.

«Искусство жизни», как прикладная дисциплина, перестраивающая Образ жизни, — это искусство работы над собой. При этом оно должно обладать следующими составными частями: прикладным целеустройством как способом изменять образы действия и поведение, меняя целевую архитектуру мышления; очищением как способом избавляться от устаревших образов действия и от всего инородного, привнесенного в мое сознание помимо моих решений; а также Наукой мышления, рассказывающей о том, как же устроено то, что я собрался менять.

Глава 8. Середина XIX века

Милль, безусловно, должен быть отнесен к этому периоду. Если мы вспомним предпослание М. Коула, в котором он характеризует середину XIX века, то увидим, что для большинства мыслителей той эпохи свойственно или рассматривать психологию исторически, или пытаться «придать научный статус изучению процессов и результатов психической жизни». Современная психофизиология родится в борьбе именно с этой «научной неопределенностью», которая при этом, пожалуй, была естественно предопределена. Несмотря на то, что уже Декарт попытался подойти к психологии физиологически, физиология была еще слишком слаба, а философия, из которой как раз в это время психология выделялась в самостоятельную науку, привыкла работать, скорее, с историческим материалом, чем с материалом физиологии.

В качестве примера можно упомянуть **Иоганна Фридриха Гербарта** (1776–1841). С одной стороны, он до конца жизни оставался философом-метафизиком, много занимавшийся нравственностью и педагогикой, а с другой стороны, именно его считал Вундт одним из своих прямых предшественников в создании научной психологии.

Осознав необходимость выяснения корней человеческого мышления, научная мысль Европы в начале и середине XIX века предлагает пути поиска этих корней. Этих путей, в общем-то, три.

Один из них, вначале почти отождествивший мышление и речь, становится современным **языкознанием**. Поскольку это отождествление в каком-то смысле оказалось проигрышным, со временем в классическом языкознании произошел отход от психологизма, а следовательно, и от попыток исследовать мышление. Языкознание стало самостоятельной дисциплиной, у которой «своих дел хватает», и теперь неодобрительно относится к попыткам вторжения психологов на его «территорию». При этом сами языковеды глубоко внутри своих позиций развивают дисциплину, которую можно назвать «теорией машинного перевода», хотя на самом деле там несколько сложнейших теорий, связанных с теорией смыслов и значений. Однако делается это настолько «своими средствами», что редкая психологическая птица рискует долететь до середины этого Днепра. При постановке вопроса о понятии «парадигмы» я брал за основу тексты теории «Философии языка». Это всего лишь пограничье закрытой языковедческой зоны. Язык того, что внутри ее, еще более сложен, значит, еще тоньше приспособлен не впускать чужаков.

Тем не менее, история показывает, что именно это направление языкознания оказывается очень тесно соприкасающимся с такими современными школами как, например, семиотическая, которые во многом строят свои

исследования на мифологическом и этнопсихологическом материале. Это означает, что в лице представителей этого направления языкознание снова сделало попытку дать определение мышления средствами науки о языке. Очевидно, мы можем говорить в данном случае о возвращении к задачам, поставленным Гумбольдтом, но с новыми средствами, то есть методом. Пожалуй, можно сказать, что это — языковедческая попытка решить вопрос о происхождении мышления средствами самого мышления в чистом виде, заявленная еще классической философией. О том, как накапливались силы и рождался этот метод, рассказывать надо отдельно.

О том же, как завершалась эпоха Гумбольдта, я кратко расскажу на примере его последователя **К. Гейзе** в **Германии**.

Вторая часть ученых, таких как **Э. Ж. Ренан** во **Франции**, пыталась привнести в науку о душе физиологическую, то есть естественнонаучную определенность, не потеряв культуру.

Третьи, как тот же **Милль** в **Англии**, продолжают исследовать мышление через логику, иногда делая ее психологичной, иногда изгоняя из нее психологизм.

Этническая психология Лацаруса и Штейнталя, а впоследствии вторая психология Вундта рождаются во многом из этого противоречия середины прошлого века.

В это же время, то есть в первой половине XIX века, идею «второй психологии» на равных с Европой начинает разрабатывать Россия. Однако рассказ об этом я предпочту вынести в отдельную главу.

К. Гейзе в молодости был близок к В. Гумбольдту. Долго читал курс философии языкознания в Берлинском университете. Главный труд его жизни «Система языкознания» был издан Штейнталем лишь после его смерти, в 1855 году.

Говоря о происхождении языка, Гейзе с неизбежностью вынужден говорить и о происхождении разума: «Человек отличается от животного своим разумным умом. Тот факт, что у животного отсутствует этот последний, доказывается вполне определенно неспособностью животного к совершенствованию. Птицы строят свои гнезда, а пчелы свои соты и теперь так же, как они это делали тысячелетия тому назад. Их поведение определено природой, а не самоопределением: отсюда вытекает отсутствие прогрессирующего саморазвития, отсутствие истории. Человек отличается внешним образом от животного языком. Животное не имеет языка так же, как не обладает разумным духом. Уже отсюда можно заключить, что язык находится в теснейшей связи с разумным духом, что по существу своему язык является выражением не ощущающей души, но свободного духа» (Цит. по: Погодин, с. 447–448).

Гейзе можно считать мостом от Гумбольдта к народной психологии конца XIX века: «Определив, таким образом, сущность человеческого языка, как

выражение разума, присущего человечеству, но отсутствующего у всего остального животного мира, Гейзе должен был отрицать эволюцию языка от восклицания к слову-символу. Он близок к В. Гумбольдту, когда полагает, что «мы можем исследовать только то, в какой связи к человеческой природе стоит язык, но не то, как человек пришел к языку»» (Там же, с. 448).

Однажды придя к выводу, что мышление и язык неразрывны, мыслители прошлого века из философов и психологов превращаются в лингвистов. Начало этому, как мы помним, положили уже Вико и Гердер, но особенно сильным оказалось влияние Гумбольдта. Все это полностью относится к Гейзе.

Рассмотрев различные теории о происхождении человеческого языка, он «приходит к убеждению, что "всеобщий дух, существенно присущий человеку разум, создает себе язык в силу внутренней потребности и путем естественного развития, подчиняясь влечению к деятельности, которое существенным образом принадлежит его субстанции. Таким образом, не физический организм человека и не субъективный дух представляет его творящее и образующее начало (принцип) языка, но создание языка совершается с необходимостью, без обдуманного намерения и ясного сознания, в силу внутреннего *инстинкта духа*, т. е. в форме органической естественной необходимости. Противоречие между теориями божественного и человеческого происхождения языка оказывается возведенным здесь (в этом взгляде) к высшему единству". Доказывая то, что оставил без разъяснения В. Гумбольдт, Гейзе задается вопросом, когда же именно, на какой стадии своего духовного развития первобытный человек создал язык. "В своем первоначальном состоянии, полагает Гейзе, человек не должен представляться нам только ощущающим естественным созданием. С первого же момента своего бытия он является, согласно своей сущности, самостоятельным, разумным существом и должен, как таковое, выражаться. Поэтому и происхождение языка должно прямо совпадать с происхождением человеческого рода, а этот последний нельзя мыслить, как пребывающий долгое время в звероподобном естественном состоянии, из которого он только медленно и с трудом пробуждается для сознательной жизни".

Таким образом, пропасть между животной и человеческой психической жизнью, которую вырыл Декарт и на которой строили свои представления о начале языка Гердер, Гумбольдт и Гейзе, привела к тому, что на вопрос: *как* возник человеческий язык, это направление не могло уже дать никакого ответа. Оно ясно и определенно показало, *почему* человек говорит, а животное нет, но *как* он заговорил впервые, ни Гумбольдт, ни Гейзе не могли сообщить» (Погодин, с. 449).

По сути, как считает Погодин, это направление языкознания в итоге сближается с точкой зрения немецкого метафизика XVIII века, противника просвещения **И. Г. Гаманна** (1730–1788), «что первоисточник всех человеческих способностей есть Божественное творчество» (Там же), что для нас означает, что такое сближение Погодин считает ненаучным. Гаманн, назы-

вавший себя Северным магом, однако, не столько воевал с наукой, сколько с кантовской рассудочностью в познании, указывая «на творческую силу чувства и душевности, которые он считал действенными, особенно в языке, и открывающимися в поэзии, «родном языке человечества». Его влияние распространяется на периоды «бури и натиска», классицизма вплоть до романтизма и современной философии языка» (СЭС). Это означает, что Гаманн, даже если не смог это точно передать, тем не менее нащупал в языкознании нечто глубинное и в силу этого плохо доступное имеющимся научным средствам. В любом случае, такой отзыв могла вызвать только та теория языка, в которой на глубинном уровне узнавалось нечто соответствующее действительности и воздействующее на человеческое сознание, о чем свидетельствуют обращения к магии и поэзии.

Следовательно, сделать без глубокого исследования вывод о том, сближается ли языкознание после Гумбольдта с подходом Гаманна или же оно сближается с оценкой Гаманна «настоящими учеными», было бы неоправданно. А вот исследовать «магический» подход к языку и творчеству культурно-исторической психологии придется.

Погодин выводит психологию мышления конца XIX — начала XX в., скорее, из работ французского исследователя **Жозефа Эрнеста Ренана** (1823—1892). Ренан — философ-ориенталист и словесник — был поклонником французского физиолога Клода Бернара. Об этом он говорит в своей «Вступительной речи по случаю избрания в члены французской Академии» (1879). Там же он приводит слова некоего господина Декамбре «о наилучшем писателе», которые, очевидно, полностью соответствовали его образу видения того, как связаны мышление и речь: «Он прибегает к слову <...>, как скромный человек к платью, лишь чтобы прикрыться. Он мыслит, чувствует, а затем является уж и слово» (Ренан, с. 13).

Погодин приводит выдержку из очень ранней работы Ренана 1848 года («О происхождении языка»), которая, на мой взгляд, не только определяет все творчество Ренана, но и ставит некую задачу, которую действительно пыталась решить последующая европейская психология:

«Ренан заявляет уже в предисловии к своему опыту, что он хочет базироваться только на данных науки, именно на результатах науки сравнительного языкознания. Ренан становится в этом труде на эволюционную точку зрения. “Подобно тому, как наряду с наукой об органах и их отправлениях существует другая наука, обнимающая историю их образования и развития, точно также и наряду с психологией, пытающейся описать и распределить явления и функции душевные, следовало бы создать *историю начал* (эмбриологию) ума человека, которая исследовала бы появление и первое движение способностей, представляющих теперь столь правильную деятельность”» (Погодин, с. 452).

С одной стороны, особенно учитывая привязанность Ренана к физиологии, можно посчитать, что он призывает к созданию психофизиологии. Однако, если вспомнить, что из себя представляет психофизиология XX века,

и присмотреться к тому, что говорит Ренан, становится ясно, что он не только призывает создать «вторую психологию», но, по сути, он говорит об **истории психологии мышления**, что полностью соответствует задачам культурно-исторической психологии.

Сам Ренан считал целью мира — создание более совершенного человека. Очевидно, это подвигло его к изучению античности и раннего христианства. Можно считать, что он очень тонкий знаток быта Римской империи. В этом он близок Вико. Как, впрочем, и в поисках возможности восстановления праязыка. Разница только в том, что Ренан гораздо современнее.

Обосновывая возможность создания Истории начал ума, он считает, что строиться эта наука может на «последовательности эволюции человечества, различные этапы которой встречаются при изучении этнологии и теперь. “Для того, кто захочет научным образом построить теорию о первоначальных возрастах человечества, дитя и дикарь должны составить два великие предмета для изучения”» (Погодин, с. 252).

Можно сказать, что это еще одна программа, выполнявшаяся этнопсихологией вплоть до нашего времени.

«Правда, первичные языки с психологическим содержанием, какое они представляли, исчезли для науки, и никто, конечно, не станет теперь вместе с древней филологией гоняться за ними. Но что между идиомами (наращениями), знание которых возможно для нас, одни более других сохранили следы тех законов, которые действовали в пору рождения языка, — это уж не гипотеза, а факт очевидный. Так как произвол не мог иметь никакого места в изобретении и образовании языка, то поэтому не существует между нашими самыми испорченными идиомами ни одного, который бы не имел прямого генеалогического отношения к какому-либо из языков, коими говорили праотцы рода человеческого» (Там же). «Было бы нелепостью пытаться отыскать следы первобытного мира сквозь сеть преобразований, которою укрыты многие языки, сквозь бесчисленные силы смешений, встречаемых местами и в народах, и в идиомах. Но есть языки, сохранившиеся вследствие большей устойчивости органов, языки с менее переменчивым механизмом, которыми говорят народы, находящиеся почти в неподвижном состоянии. Эти языки существуют и теперь как бы свидетелями, поспешим оговориться, не какого-либо общепервобытного языка или *одного* какого-нибудь первобытного языка, но *первобытных процессов*, с помощью которых человек успел придать своей мысли внешнее, общественное выражение» (Там же, с. 453).

Вот теперь можно перейти к тому, с чего русские исследователи обычно начинают историю зарубежной этнопсихологии. Так называемое движение **Völkerpsychologie**.

«Идеи Дж. С. Милля наряду с идеями В. фон Гумбольдта, — пишет Коул, — были подхвачены двумя немецкими учеными, **Морицем Лазарусом** и

Хейманном Штейнталем. В 1860 г. М. Лазарус и Х. Штейнталь начали издавать “Журнал культурной психологии и филологии” <...>, объявив его форумом для согласования естественных и культурно-исторических наук. <...> Страницы их журнала заполняли статьи ведущих ученых — историков, филологов, антропологов — того времени. Эти статьи анализировали язык <...>, миф (“О связи мифа и религии”) и другие явления культуры (системы счисления, поговорки, календари, народную медицину и так далее). Все это было направлено на объяснение различий в “духе народов”, так, чтобы это объяснение было одновременно и научным, и историчным» (Коул, с. 40).

По поводу их понимания «духа народа» биограф В. Гумбольдта Г. Рамишвили писал: «Основатели журнала “Психология народов” Лацарус и Штейнталь прибегли к авторитету Гумбольдта для построения новой дисциплины (Völkerpsychologie); но психология народов, как известно, не смогла четко отграничить свой объект от позитивистски настроенной эмпирической психологии, и поэтому гумбольдтовские термины “дух” и “дух народа” в их толковании скорее являются “психикой” говорящих индивидов, нежели величиной, имеющей социологическое измерение.

Отрицательное отношение к слову “дух” (Geist) в послегумбольдтовскую эпоху позитивизма, а также использование авторитета Гумбольдта в самых ранних проектах построения психологии народов, где за исходное принималось смутное представление о субстанциальности “духа народа”, не только отталкивало исследователей от проблем, связанных с этим понятием, но и отбивало охоту к изучению наследия Гумбольдта» (Рамишвили, с. 10).

Сквозь оценку Рамишвили того, что было сделано Штейнталем и Лацарусом, так и видится предостерегающий пальчик «дяденьки» из сообщества чистых ученых, который, видимо, уже в конце XIX века пугнул неразумных детишек-психологов, чтобы они ни в позитивизм, ни в субстанциональность «духа народа» гулять не ходили, и тем отбил охоту изучать и Гумбольдта заодно с психологией народов.

Однако мне тут кое-что непонятно. Очень даже вероятно, что Лацарус со Штейнталем и не поняли Гумбольдта. Не могу судить определенно. Но зато знаю со слов того же доктора филологических наук Рамишвили, что при этом они смогли разбудить интерес и создали новое поле исследований для огромного числа ученых. Поэтому я усматриваю некоторое противоречие в словах Рамишвили, которые привожу ниже:

«Несостоятельна также традиция психологического толкования (Гумбольдта — А. III.), берущая свое начало в комментариях Х.Штейнтала к тексту Гумбольдта. Штейнталь ставит в один ряд понятия: внутренняя форма — значение — представление (языковое понятие) — слово. Исходными являются психические представления, которые (полученные путем чувственного восприятия) закрепляются в языковых значениях и воспроизводятся в речевом употреблении.

Такой психологизированный и атомистический подход, оказавший сильное влияние на последующие поколения не только в Германии, но и далеко

Раздел IV. История культурно-исторической парадигмы

за ее пределами (*В примечании: Гумбольдтианские идеи в интерпретации Штейнтала нашли свое распространение не только в Европе и России, но и в Латинской Америке. — А. Ш.*), отвлекал внимание лингвистов от задач, поставленных Гумбольдтом перед теоретическим языкознанием» (Рамишвили, с. 21).

Бедные лингвисты, вечно психологи перебегают им дорогу и мешают жить спокойно! Мне думается, Рамишвили не перечитывал того, что написал в этой статье. Он хороший филолог и внимательный читатель, наверное, он заметил бы анекдот, который случайно выскочил из-под его пера.

Для нас этот пример (а Рамишвили в этом своем возмущении представляет целую традицию определенного отношения со стороны «чистых лингвистов» к деятельности этнопсихологов), может быть интересен с точки зрения изучения психологии профессиональных сообществ. В данном случае можно условно говорить о вторжении «научных пиратов» на «чужую землю». Было бы, конечно, любопытно обнаружить и то, что Штейнталь и Лацарус при этом были озабочены просто поиском истины, а не только созданием собственного сообщества, для чего и отвоевывались территории у других сообществ. Впрочем, это не так уж важно. В любом случае пример показателен.

Что же касается понятия «дух народа» в понимании Лацаруса, могу сказать, что первоисточник мне был недоступен. И тем не менее, вполне определенное отношение и к нему, и вообще к идеям Лацаруса можно составить по примечаниям В. Вундта к 38-й главе его «Души человека и животных».

В этом примечании Вундт рассказывает, как родилась идея народной психологии, которой он сам занимался всю свою жизнь:

«Идея с о б и р а т е л ь н о й л и ч н о с т и о б щ е с т в а, которая сама по себе самого древнего происхождения и в особенности лежит в основании Гегелева взгляда на историю, в своем чисто-психологическом значении принадлежит только Гербарту. В основании этой идеи лежит мысль, что человеческое общество в психологическом отношении есть нечто целое, управляемое, также как и индивидуум, неизменными психологическими законами, которые в существенном хотя и согласны с законами индивидуальной психологии, но проявляются все-таки несколько иначе. “Если отдельные личности, — говорит Гербарт, — движутся тем духом, которого ни один индивидуум не признает своим и которого в то же время никто не признает чуждым, то эти индивидуумы могут рассматривать его как душу, которая живет во всех них, в их совокупности. Если же этот дух нужно действительно считать за нечто большее, чем сходный образ мыслей, повторяющийся во всех индивидуумах; то, по своей природе, он должен выходить за пределы индивидуальности”. А в другом месте: “Всеобщая жизнь есть ничто вне индивидуумов: она состоит именно в том, что совершают эти последние, взятые каждый отдельно, предполагая, что они дают к тому взаимный повод друг другу. Если мы усваиваем себе чужую мысль, то эта мысль должна быть возможна в нас, надобно, чтобы она могла возникнуть в нас, хотя и не заранее. Если план, нами составленный, принимается другими, если он на-

ходит себе в них содействие, то надобно, чтобы он также мог пустить корни в их наклонностях и стремлениях. Таким образом, ясно, что вся ткань общественной жизни не только состоит из тех нитей, которые прядутся индивидуумами, но что она должна представлять ту же связь, по которой и индивидуумы соединяют свои собственные мысли, намерения, решения, ибо вся эта ткань есть работа индивидуумов, и вне их умов и характеров совсем не существует". Поэтому Герbart старался приложить к жизни общества законы сопротивления и слияний, найденные им для представлений индивидуального сознания; и как там он трактует о статике и механике представлений, так здесь он представил "Фрагменты для статике и механики государства". Для него общество само собою переходило в государство, и поэтому психология общества сделалась для него основанием политики. <...>

Эти идеи Гербарта развил потом Лацарус, который, на основании их, составил план психологии народов как самостоятельной науки. Он еще строже Гербарта разграничивает человеческое общество от индивидуального человека. "В общественном союзе людей являются совершенно особенные психологические отношения, события и создания, которые вовсе не касаются человека, как индивидуума, и не исходят от него, как такового. Это не столько отношения в человеке, как отношения между людьми; это такие обстоятельства, влиянию которых он подлежит не непосредственно, а только посредственно, потому что принадлежит к тому целому, которое подвергается этому влиянию. Словом, дело идет об общем духе, который различен от всех принадлежащих к нему индивидуальных духов и который над всеми ими господствует"» (Вундт, 1866, Прим., с. 6–7).

Лацаруса, как я уже показал, впоследствии очень много ругали именно за неспособность дать четкое объяснение понятию «общего духа нации». Возможно, именно из-за этого многие психологи не приняли и саму идею второй психологии, посчитав ее недостаточно научной.

Вундт тоже весьма осторожно относится к своему предшественнику, но пытается не отбросить его идеи, а углубить в сторону научной психологии, и старательно выбирает из сочинений Лацаруса все полезные зерна:

«По мнению Лацаруса, человек, как духовный индивидуум, должен оставаться предметом индивидуальной психологии, "каковою и была прежняя психология; но, как продолжение ее, рядом с нею становится психология общественного человека или человеческого общества, которую мы и называем психологию народов, потому что — резюмируя в немногих словах то, что должна доказывать сама наука, — то общество, которое составляет народ, как данное исторически, так и в отличие от всех свободных культурных обществ, есть для каждого индивидуума абсолютно необходимое и в сравнении со всеми другими самое существенное общество. С одной стороны, человек никогда не принадлежит прямо человечеству, как общему роду, а с другой стороны, всякий другой союз, в котором он находится, дается посредством союза народа. Форма, в которой является общественная жизнь человечества, есть именно деление последнего на народы, и развитие человеческого рода связано с различием нацио-

нальностей”. Поэтому задача психологии народов состоит в том, чтобы “достигнуть психологического познания сущности народного духа и его деятельности; открыть з а к о н ы, по которым внутренняя, духовная или идеальная деятельность народа в жизни, искусстве и науке совершается, расширяется или суживается, возвышается и углубляется или сплющивается, изощряется и оживляется или ослабевает и притупляется; разъяснить п р и ч и н ы, условия и мотивы, как происхождения, так и развития и, наконец, уничтожения особенностей народа” (“Мысли о психологии народов в виде введения в эту науку” в 1 т. Журнала для психологии народов и филологии, издаваемого Лацарусом и Штейнталем)» (Там же, с. 7).

Как бы там ни было, выход журнала «Психология народов» вызвал живой отклик в России. Уже в 1859 году (надо полагать, что Коул ошибается, назвав датой выпуска «Журнала культурной психологии и филологии» 1860 г.) «в русской печати (*В “Летописях русской литературы и древности, издаваемых Николаем Тихонравовым”, т. 2, отд. 2, 1859, с. 44–60. — А. III.*) появилось сообщение о выходе журнала и краткое изложение программной статьи его редакторов “Мысли о народной психологии”, а затем был напечатан и его перевод» (Будилова, с. 128).

Считается, что основной ошибкой Лазаруса и Штейнтала было «применение данных, полученных при изучении индивидуального мышления, для формулирования строгих законов, объясняющих культуру и исторические явления» (Там же). Однако поскольку их труды, за малым исключением, у нас в стране практически недоступны, это положение приходится принять на веру. Тем не менее, нельзя и умалять важности поставленных ими перед Народной психологией задач:

«1) познать психологическую сущность народного духа; 2) открыть законы внутренней, духовной или идеальной деятельности народа в жизни, искусстве и науке; 3) открыть основания, причины и поводы возникновения, развития и уничтожения особенностей какого-либо народа. Такая характеристика новой науки налагала на нее определенные обязанности — она должна была быть **объяснительной наукой по отношению к другим наукам** о духе, в том числе к языкознанию, истории, литературе, праву» (Будилова, с. 129).

Вопрос о том, должна ли психология быть объяснительной наукой, как мы знаем, внутренне не решен для психологов до сих пор.

Глава 9. Россия

Прежде всего мне хотелось бы сказать, что Россия прошлого века была очень образованной страной. Русские люди, чтобы не быть внутренне зависимыми от Запада, просто изучали по несколько иностранных языков, ехали в европейские университеты к лучшим и известнейшим ученым или приглашали их в российские университеты и брали самую передовую науку того времени прямо из первых рук. Но вот потом происходила та странность, из-за которой русская наука долго плелась в хвосте науки европейской, — они замолкали. Это не значит, что им нечего было сказать или они были научно не состоятельны. Как раз наоборот. Всем известно, что философия истории, которая так интересует нас в связи с развитием идеи культурно-исторической психологии, была в XIX веке разработана как самостоятельная наука Гегелем и опубликована им в 1837 году. Однако мало кому известно, что ранее его и вполне самостоятельно практически все те же идеи были высказаны Чаадаевым в «Философических письмах» (1829–1830 гг.), из которых при жизни было издано только первое (Каменский, с. 33).

Чаадаев далеко не единственный пример русского молчания. В чем дело? Как мне кажется, ответ нужно искать в общественной психологии того общества, из которого выходили эти образованные русские люди. Это были очень состоятельные люди, которым было дело до своих целей и задач. До развлечений европейских ученых им просто не было дела. Они вовсе не были ленивы или неспособны излагать свои мысли. Вряд ли можно обвинить в этом Пушкина. Но он «говорил А. О. Смирновой, что Чаадаев хотел вдолбить мне в голову Локка» (Там же, с. 11). Они были настолько богаты, что могли позволить себе нанять европейского профессора в гувернанты своим детям. Отсюда их презрение к профессиональным занятиям наукой. Когда же в России появляется так называемая «разночинная интеллигенция», она, естественно, начинает с отрицания ценностей «отцов», то есть с отрицания тех нравственных основ общества, из которых исходила аристократия. Как ни странно, но внешней основой для отрицания нравственных начал общества была избрана только зарождавшаяся в середине века «положительная» наука, то есть естественнонаучная парадигма.

Иными словами, в России вопрос о том, каким путем развиваться науке, неожиданно оказался вопросом политическим, расколовшим общество снизу доверху и приведшим к революции! И хотя это было лишь внешней оберткой для скрытых общественных и экономических противоречий, с психологической стороны революция и естественнонаучный метод для России не отделимы. Хотя все могло сложиться и наоборот. Как бы там ни было, но именно это объясняет, почему ученые, придерживавшиеся культурно-исторической парадигмы, затравливались в России конца прошлого века и замалчивались в веке этом.

В России идеи «второй психологии» начинают развиваться в сороковых годах прошлого века в виде интереса к народной психологии. Как считается, этот интерес «был явлением, рожденным в XIX в. общим ходом развития романтизма» (Будилова, с. 113). Однако нельзя не учитывать и вполне официальную идею «народности», которая считалась одним из столпов русского общества с самого начала прошлого века.

Интерес этот в России возникает не случайно. С XVIII века экспедициями Академии наук собираются разнообразнейшие материалы о народах Севера и Сибири. В 1845 году учреждается Императорское Русское Географическое общество, где эти материалы и должны были изучаться и разрабатываться. Одной из основных задач РГО было — изучение русского крестьянства для решения вопроса о крепостном праве. Однако, это потребовало углубления и усиления научной работы.

Был создан Этнографический отдел РГО, который возглавил академик **К. М. Бэр** (1792–1876). Бэр «по основной своей специальности был естествоиспытателем; его труды относятся главным образом к области эмбриологии, но он принадлежит к числу тех натуралистов, которые не замыкались в рамках своей дисциплины, но стремились объединить ее со всем кругом наук о человеке и природе. Параллельно представителям гуманитарных наук, стремившимся к сближению с естественноисторическими науками, Бэр искал связи с науками гуманитарными. Эти тенденции станут очень распространенными в западной науке 60-х годов, Бэр их отчетливо формулировал еще в 40-х годах» (Азадовский, с. 4).

Толчок изучению народной психологии Бэр дал в своем выступлении на собрании РГО 6 марта 1846 года. Как пишет об этом исследователь: «На одном из первых заседаний общества К. М. Бэр в своей речи «Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности» сказал, что одной из задач этих исследований является изучение способов жизни, умственных способностей народа, нравов, религии, предрассудков, языка, сказок, песен, музыки» (Будилова, с. 114). Как видите, в его речи собственно психологическое еще не выделено из общэтнографического. Это будет сделано чуть позже Надеждиным. Однако прежде, чем перейти к нему, я бы хотел привести начало этой речи Бэра, потому что оно не только чрезвычайно интересно, но и показательное с точки зрения культурно-исторической парадигмы.

«Если б богатый человек, желая оставить прочный памятник своей любви к наукам в России, спросил меня, что ему сделать для этого, — я отвечал бы: доставьте возможность исследованием России в течение нескольких лет составить полное этнографическое описание нынешнего населения ее и дайте средства издать подобное описание. Этим вы оставите по себе сочинение, которое никогда не может быть изменено и улучшено и с коим будут справляться самые отдаленные потомки, так как ныне мы сведений в творениях Геродота и вообще в первых литературных произведениях народов. <...>

Запасы для работ этнографических уменьшаются с каждым днем вследствие распространяющегося просвещения, которое сглаживает различия

племен. Народы исчезают и остаются одни имена их. История открытия Сибири показала много имен народов, которые уже не существуют. Некоторые племена близки к уничтожению <...>.

Хотя небрежение к физическим и нравственным различиям разных племен ведется издавна, и вследствие того память о них теряется, но еще есть многое в этом отношении, что могло бы быть собрано и что с течением времени уменьшится, а наконец и вовсе исчезнет. Все сведения, кои еще возможно соединить, составляют сокровище, которое с течением времени возрастает в цене. По этому все, что сделано будет для этнографии, сохранит по себе самое продолжительное воспоминание.

Богач, о коем я говорил, есть наше Географическое Общество» (Бэр, с. 64–65).

Как мы видим, некий образ геродотовского подхода к изучению истории прямо присутствовал в том, как Бэр и его соратники Н. И. Надеждин и К. Д. Кавелин видели новую науку, которую Надеждин назвал «психологической этнографией».

Надеждин

Надеждин Николай Иванович (1804–1856). Сын бедного священника из Рязанской губернии в 1824 году закончил Московскую Духовную Академию в звании магистра богословия. «И тотчас же, — как рассказывает о нем языковед Срезневский, — определен был в Рязанскую Семинарию профессором русской и латинской словесности и немецкого языка. Само собою разумеется, что он был гораздо моложе всех своих сослуживцев; даже многие из учеников его, студентов, были гораздо старше его, — и, однако, все его уважали за необыкновенные знания, светлый, проникательный ум, самобытное соображение, столько же самобытный дар увлекать живым словом. <...>

...после увольнения от духовного звания (1826 г.) и переезда в Москву <...>, он с блеском выдержал испытание и публичное защищение диссертации на степень доктора философии в Московском Университете (1830). Непосредственно затем (с января 1831 г.) он явился перед русской публикой издателем учено-литературного журнала “Телескоп”, а через несколько месяцев и на кафедре университетской как ординарный профессор теории искусств и археологии (1832), едва лишь 27 лет от роду» (Срезневский, с. 2–3).

С самого основания РГО Надеждин был его сотрудником, а с 1848 года возглавил Этнографическое отделение.

Обоснование этнографической психологии Надеждин сделал на годовом собрании РГО 29 ноября 1846 года в статье с названием: «Об этнографическом изучении народности русской».

Независимо от того, почему Надеждин считал своим долгом служить России, начиная с первой строчки этой статьи все его дальнейшие мысли чрезвычайно последовательно из нее вытекают. И не только в этой статье.

«По первым строкам нашего Устава и по самому наименованию нашего Общества, главным предметом занятий наших должна быть Россия. Такое патриотическое сосредоточение нашей деятельности на великом нашем Отечестве, смею думать, продолжится до своего естественного, законного последствия, если я позволю себе присовокупить теперь, что — следовательно в России, которая в настоящем величии своем, сама есть цельный огромный мир, главным предметом внимания нашего должно быть то, что именно делает Россию Россиею, то есть — ”человек Русский!” Разумею: совокупность отличительных черт, теней и оттенков, условливающих особую, самообразную бытность человечности, или как говорится обыкновеннее — “народности Русской”: сказать короче еще “Этнографию” собственно “Русскую”!» (Надеждин, с. 149).

Затем он дает в статье определение этнографии как науки описательной и выделяет три ее составные части: язык, антропологию и народную психологию. Он весьма последователен в своих построениях и очень определенно выводит идею народной психологии из этнографических задач. Тем не менее, поскольку Надеждин психологом не являлся, его работа — это всего лишь постановка задачи для профессиональной психологии:

«Под именем “Этнографии Психической” я заключаю обозрение и исследование всех тех особенностей, коими в народах, более или менее, знаменуются проявления “духовной” стороны природы человеческой; то есть: умственные способности, сила воли и характера, чувство своего человеческого достоинства и происходящее отсюда стремление к непрерывному самосовершенствованию; одним словом — все, что возвышает “человека” над животностью; что в оболочке “двуногого животного без перьев” — как говаривал древний мудрец, или “двурукого млекопитающего” — как говорят некоторые из нынешних мудрецов, свидетельствует присутствие высшего начала жизни, называемого “духом!” Явно, что таким образом в область Этнографии, которую я, за неимением пока лучшего имени, называю Психической в соответствии Физической — отойдет весь б ы т н а р о д н ы й, поколику в нем, в какой бы то ни было степени, выражается участие мысли и воли, сил чисто духовных. Тут, следовательно, найдут себе законное место: народная в собственном смысле “психология”, или разбор и оценка удельного достоинства народного у м а и народной н р а в с т в е н н о с т и, как оно проявляется в составляющих народ личностях: с е м е й н о е устройство народа, со всеми его особенностями: д о м о х о з я й с т в о и вообще промышленность; жизнь и образованность о б щ е с т в е н н а я,

поколику развита народом из самого себя; р е л и г и я, как народ ее себе придумал или присвоил; словом — разумные убеждения и глупые мечты, установившиеся привычки и беглые прихоти, заботы и наслаждения, труд и забавы, дело и безделье, коими человек доказывает, что он живет не только как ему можется, но как сам хочет и умеет. Это большею частию те же предметы, которыми занимается Статистика. Таким образом, круг Психической Этнографии выходит почти тот же, что и Статистики: с тою только существенною разницею, что Статистика рассматривает народный быт как составную стихию жизни государственной, везде имеет в виду отношение народа к государству, тогда как Этнография во всем видит лишь народ, и в нем смотрит только на его значение и место в роде человеческом. Столь различные точки зрения очевидно в тождестве рассматриваемых предметов должны открывать разные стороны и вести каждая к особому рода выводам; почему обе науки, несмотря на свою соприкосновенность, остаются вполне самобытными» (Надеждин, с. 161–162).

Дав такое определение новой науки, Надеждин наметил основы еще одной дисциплины, которую он сам называл Этнографической критикой, а современные исследователи — методологией науки:

«Исчисленные теперь предметы, составляющие законное содержание Этнографии, кроме приведения их в возможно полную известность путем прилежного, дозорчивого наблюдения, требуют еще, чтобы заслужить вполне место в Науке, предварительной разработки и очистки по правилам Науки. В чем же должна состоять эта очистка и разработка, эта так сказать *Этнографическая критика*, особенно в применении к народности собственно Русской?» (Там же, с. 163).

Все его предложения, хотя и относятся к «народности собственно Русской», на поверку оказываются требованиями все тех же этнопсихологии и философии истории, причем подчас высказанными гораздо раньше, чем они стали общеизвестны европейской науке:

«Народность должно наблюдать и изучать в действительном быту народа. Но народ действительно существует в бесчисленном множестве отдельных личностей, принадлежащих конечно к одному, тем не менее всегда больше или меньше ветвистому, и притом в ветвях своих больше или меньше разнообразному корню. Разнообразием этой нечего б было слишком смущаться, если б она всегда была плодом чистого, беспримесного, само из себя исходящего, самим через себя определяемого развития. Но нам известно <...>, что во всем, касающемся человека, как человека, — особливо в таинственном процессе образования так называемых “народностей” этих первых цельных очерков, коими на стаде людей вытиснивается обличие истинно человеческого — участвует неисчислимое множество разнороднейших случайностей. Преимущественно сильно здесь взаимное влияние самих народностей, когда они, вследствие различных переворотов, составляющих историю человечества, сталкиваются меж собой, тем более остаются надолго в близком, постоянном соприкосновении. Тут всегда, больше или меньше, происходит

обоюдный размен понятий, нравов, привычек, одним словом — всех национальных особенностей, которые, по свойственной человеческой натуре емкости, до того срастаются иногда с воспринявшими их народами, что кажутся уже не прививками и приростами, но существенными чертами их самородного своебытного образа. Таким образом в действительном быту народа, как он представляется непосредственному наблюдению, может находиться многое, вовсе не принадлежащее к его народности, совершенно чужое и чуженародное.

Из этого общего закона не могло быть исключения для народа Русского» (Там же, с. 163–164).

Дав далее описание этногенеза русского народа, Надеждин завершает его словами:

«Что ж именно теперь в нем принадлежит его первобытной, основной, чистой, беспримесной Русской натуре? Что в этой многовековой накипи разнородных и разнокачественных элементов, которая составляет нынешнюю бытность народа Русского, должны мы признавать существенно своим, ниоткуда не занятым, самородно и самообразно Русским? Вот задача этнографической критики, примененной к нашему народному самопознанию.

Единственным путем к решению этой задачи, конечно, не иное что может и должно быть, как сравнение. Сносить и сличать между собой все отдельно наблюдаемые и замеченные в народе Русском особенности, выпускать что различается в них по различию местностей и других частных условий народного быта, и затем отбирать что оказывается общего, повсюдного, нигде не утрачиваемого и не сглаживаемого: значит, если не открывать во всей целостности и полноте, то, по крайней мере, сблизиться более и более к возможно верному очертанию истинного облика народности Русской» (Там же, с. 165).

Я не в состоянии исследовать скрытую парадигму Надеждина, поскольку через знаменитый спор славянофилов и западников она уходит в вопросы о путях развития русского государства. Гораздо интереснее для меня то, что приведенные выше методические размышления Надеждина по сути являются описанием понятия «культура». И то, что они были не случайны, показывает то, что он сделал следующий шаг, создав «Инструкцию этнографическую», которая вошла в «Свод инструкций для Камчатской экспедиции, предпринимаемой Императорским Русским географическим обществом», и была издана в 1852 году. Я намерен привести достаточно подробные выдержки из этой инструкции для полевых этнографов, где говорилось, какой материал нужно собирать исследователю народного быта. Эти выдержки позволят нам еще точнее определиться с тем, в каком направлении развивалась русская этнографическая психология прошлого века.

Раздел III начинался со слов:

«Как ни низко стоят в отношении к общечеловеческому развитию предполагаемые к исследованию населения, все же в них должны быть и непременно есть искры высокой духовной природы человека, проблески умствен-

ного и нравственного начала, которые тем важнее в этнографическом отношении, чем менее прикасался к ним общий уровень того, что называется “цивилизацией”. Отыскивать и подмечать это должно вообще в нравах и обычаях народа; преимущественно же в народных религиозных верованиях и обрядах» (Свод инструкций, с. 25).

Подраздел 1, названный «Религия», вполне можно было бы назвать сейчас «Мифологическое мышление». В начале этого века подобные вопросы составили основу школы Дюркгейма Леви-Брюля:

«а) На первом месте стоят собственно религиозные и вообще метафизические (превышающие видимую природу и обыкновенный порядок вещей) понятия, насколько они присутствуют и развиты в наблюдаемом народе; а именно: представления о божестве и его мифологических видоизменениях и образах; басни о взаимных между собой отношениях и действиях разных видов божества; предания о происхождении мира и понятия о его управлении, понятия о силах и явлениях физической природы, о человеке и его жизни здешней и загробной, о вмешательстве высших, сверхъестественных влияний на судьбу людей и вообще в ход и порядок событий; демонология; волшебство. Вообще всякое народное баснословие и суеверие, приметы, поверья, заговоры, угадывания, и т. п. сюда же относятся» (Там же).

Следующие подразделы во многом перекрывает то, что впоследствии стало сутью «психологии народов» Вундта, надо упомянуть и то, что Надеждин намного опередил и по времени, и по полноте постановки задачи Лацаруса и Штейнтала.

«б) Не менее важны все народные обычаи и обряды, так или иначе озаменованные печатью религиозности. Тут, во-первых, все, что прямо и непосредственно относится к видимому выражению народного богослужения; а именно: а) места богослужения: есть ли особые, где и как устраиваются, чем украшаются и т. д.; б) времена богослужения: есть ли особенные в году дни, особенные во дне часы, посвященные религиозным занятиям, и вообще как расположен народный календарь? с) Лица, совершающие богослужение: есть ли особо на то избранные. <...> Затем сюда же идут и все те народные обычаи и обряды, которые, не имея религиозного характера, в основании своем суть не что иное, как разные виды домашнего суеверия; каковы обряды и обычаи, соблюдаемые, без всякой видимой цели и пользы, при разных житейских случаях: при родинах, при свадьбах, при похоронах и поминках умерших, при необыкновенных естественных явлениях, при начале, в продолжении и при окончании разных видов работ и промыслов, при эпидемических болезнях и других народных бедствиях, и т. д.

2) Развитие духовной человеческой природы в личностях. Степень умственных способностей: любопытство, понятливость, изобретательность; богатство или скудность воображения, измеряемые обилием или недостатком народных сказок, песен, замысловатых пословиц и поговорок, остроумных и живописных отражений; памятьливость; сообразительность; вообще

словоохотность или молчаливость. Степень нравственного развития: замечания о преобладающем темпераменте, о господствующих страстях и пороках: народные понятия о добродетели и правде; наиболее обыкновенные преступления и нравственная оценка их самими туземцами. Степень восприимчивости изящного: народный тип красоты, в особенности женской; любимые формы, пропорции и цвета; народные забавы и увеселения: игры, пляски, музыка, напевы песен, вкус к зрелищам и т. д.» (Там же, с. 25–27).

Почти век спустя один из ведущих русских этнографов Д. К. Зеленин оценивал эту программу как все еще вполне удовлетворительную с точки зрения современной этнографии (Будилова, с. 117). Мне думается, что и культурно-историческая психология не смогла бы отказаться от многого из наследия Надеждина, начиная с задачи «сносить и сличать между собой все отдельно наблюденные и замеченные в народе русском особенности», что я считаю первой попыткой обосновать кросс-культурный метод.

С 1847 года началось собирание этнографических материалов Русским Географическим обществом по программе Надеждина, которая была разослана во все губернии России. В 1851 году РГО получило в ответ 700 рукописей с мест, в 1852 году — 1290, и так всю вторую половину века. На сегодняшний день это одна из богатейших этнографических коллекций в мире, еще очень плохо изученная.

Что же касается психологической части надеждинской программы, то она была развернута и стала полноценной психологической теорией в работах его ближайшего сподвижника — К. Кавелина, о котором речь будет дальше.

В отношении культурно-исторической теории необходимо упомянуть и труды Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. Так называемый «цивилизационный подход» в философии истории рождается в России почти одновременно со второй психологией в недрах славянофильской культурологии (Хомяков, Киреевский, Аксаков), а заканчивается в трудах О. Шпенглера и А. Тойнби уже в следующем веке.

Впрочем, осветить эту тему хоть сколько-нибудь подробно у меня нет возможности.

Глава 10. Дильтей

Следующий шаг в становлении культурно-исторической парадигмы был сделан немецким философом, историком культуры и психологом Вильгельмом Дильтеем (1833–1911) в конце прошлого века.

«Дильтей, деятельность которого продолжает оказывать влияние на многих современных ученых, занимающихся исследованием культуры, также пытался примирить естественные и гуманитарные науки. Психология, считал он, должна служить фундаментальной дисциплиной для всех гуманитарных наук (философии, лингвистики, истории, правоведения, искусствоведения, литературоведения и т. д.). Без такой фундаментальной науки, как он утверждал, гуманитарные науки не смогут стать истинной системой знаний» (Коул, с. 40).

Суть Дильтеевского недоверия к существовавшей науке Коул описывает так: «В начале карьеры В. Дильтей допускал, что такой фундаментальной наукой может стать экспериментальная психология. Впоследствии, однако, он отказался от этой мысли, потому что чувствовал, что, пытаясь удовлетворить требованиям естественных наук <...> при определении причинно-следственных связей между элементами мышления, психологи изъясляли мыслительные процессы из реальных отношений между людьми, которые только и придавали смысл этим элементам» (Там же, с. 41).

Коул приводит тут действительное ключевое соображение Дильтея, которое по-настоящему, как кажется, мало кем из психологов и философов было понято. А именно требование **«определять причинно-следственные связи между элементами мышления исходя из действительности отношений между людьми»**, пожалуй, можно считать одной из важнейших основ культурно-исторической психологии, в отличие от психофизиологии.

Об этой психологии конца прошлого века Дильтей говорит слова, которые полностью относятся и к русской психологии рубежа веков: «Современная психология — это разбухшее учение об ощущениях и ассоциациях. Великое могущество жизни разума выпадает из поля зрения психологии. Психология превратилась всего лишь в учение о формах психических процессов, поэтому она способна охватить лишь малую часть того, что мы повседневно испытываем как жизнь разума» (Там же, с. 41).

Коул так описывает вклад Дильтея в становление психологической теории: «В. Дильтей предложил иной подход к психологическим исследованиям, подход, восходящий к предложениям Дж. Вико об изучении человеческой природы как исторически обусловленного феномена. В. Дильтей полагал, что объяснительная психология, поскольку она охватывает лишь часть психической жизни, должна быть подчинена социально-историческому подходу, который предполагает изучение людей в связи с их системами культуры и общества. Он назвал этот подход *описательной психологией*» (Там же).

Жизнь

Писать о Дильтее и особенно о его скрытых целях трудно. Он очень мало биографичен или личностен в тех работах, что были мне доступны. Впрочем, это, скорее всего, не случайность, а как раз выражение цели, правившей всей его жизнью. Хорошо чувствовавший его Мартин Хайдеггер в Кассельских докладах 1925 года дает такое его жизнеописание: «Жизнь Дильтея с внешней стороны лишена событий. Наличествует внутренняя жизнь и все то, что живо во всяком вопросе, какой задает философ. Все это может получать выражение в трудах, в сочинениях, которые согласно намерениям служат прежде всего деловому обсуждению определенных проблем. Представим себе сначала внешний очерк жизни, затем “духовный мир”, определяющие силы его духовной жизни, в заключение — труды.

Родился в 1833 году, сын пастора; изучал сначала теологию, затем философию и исторические науки — это 50-е и начало 60-х годов. В 1867 году приглашен на профессорскую кафедру в Базель, в 1871 году в Бреславль, в 1882 году в Берлин. В 1887 году избран в члены Академии. Умер в Тироле 1 октября 1911 года. <...> Дильтей не раз мечтал о существовании спокойном, не таком, как в Берлине. Он был не из тех, кто быстро справляется со своей работой, так что Академия наук по меньшей мере приневоливала его писать некоторые вещи, которых бы он в противном случае никогда не издал бы» (Хайдеггер, с. 144).

Духовный мир

«Духовный мир был для Дильтея настоящим существованием. Мы сначала рассмотрим внутренний рост и импульс, потом силы истории и современности, какие определяли его. Поначалу Дильтей был теологом, тем самым для него были даны определенные горизонты, а также открытость к существованию, — они и впоследствии оставались действенными в нем. Теология сопрягалась с философией и историей — с историей христианства и его основополагающим фактом: жизнью Иисуса. <...> В борьбе между верой и знанием Дильтей занял позицию на стороне знания, посюсторонности. Он отказывается от завершенности, от окончательных результатов, всегда и везде он довольствуется тем, что может начинать и брать пробы — только чтобы исследовать и “умереть в странствовании”. Однако из теологии он вынес существенные импульсы для разумения человеческой жизни и истории. Его страсть открыта для научного исследования человеческой жизни» (Хайдеггер, с. 144–145).

Некоторую подсказку, почему Дильтей от теологии переходит к изучению действительной жизни людей и даже к психологическим исследованиям, пожалуй, дает комментарий А. В. Михайлова к выражению «жизнь Иисуса»: «здесь сам “основополагающий факт” христианства определен через самоуразумение немецкой (прежде всего протестантской) теологии XIX в., начиная с “Жизни Иисуса” Давида Фридриха Штрауса (1808–1874), где в центре внимания находилась *реконструкция реальной жизни* Иисуса (как протекала она “на самом деле” — потому что доверие к евангельским рассказам как таковым никак уже здесь не допускалось)» (Михайлов, с. 195). Можно добавить к этому, что в Германии времен Дильтея это уж своего рода традиция — быть научно недоверчивым к общепризнанному и отрицать божественное. Это уже слишком уязвимо — принимать на веру то, что не проверено разумом и не соответствует требованиям науки. За этим видны требования набирающего силу сообщества ученых, в которое Дильтей перешел из сообщества теологов.

Очень показательны в этом отношении требования создателя феноменологии Э. Гуссерля к чистоте философии как науки, прекрасно разобранные Львом Шестовым. Мы еще обратимся к ним, когда будем говорить о научной парадигме начала XX века.

Очень сходные с гуссерлианскими метания можно обнаружить в то же время и у Вундта, который в предисловиях к своей «Системе философии» всю защиту права философа быть естествоиспытателем, то есть точным ученым.

Но прежде, чем перейти к разбору явной парадигмы Дильтея, в которой он заявляет свои научные позиции, закончим с тем, что скрывает его скрытую парадигму, с его «духовным миром», насколько это доступно. Путь, который предложил для этого Хайдеггер, кажется мне вполне возможным: если в жизни мыслителя мало внешних событий, его произведения могут рассматриваться ступенями его жизненного пути.

Путь «Способ воздействия (*на последователей* — А. Ш.) зависел у Дильтея и от его манеры публиковать свои книги, — рассказывает Хайдеггер. — В свет вышло только два труда, причем каждый застрял на томе первом: “Жизнь Шлейермахера” и “Введение в науки о духе”. В остальном же он писал статьи, “материалы к...”, “идеи к...”, “опыты о...” — все предварительное, ничего законченного, все в странствии и в пути» (Хайдеггер, с. 146).

Несколько слов о **Ф. Э. Д. Шлейермахере** (1768–1834), так занимавшем Дильтея. Как дает **Философский словарь** — это «немецкий теолог и философ. В тесной связи с немецким идеализмом и романтикой он создал имеющую протестантский уклон философию созерцающего мышления, связанного с Богом и миром. Смягчая идеалистические спекуляции Канта и Фихте, требовал обратить большее внимание на духовно-исторические реальности, однако не в изолированности, а в единстве с Целым и Вечным. <...> Человек

включен в божественную природную связь, и поэтому между нравственным законом и законом природы нет никакого радикального различия» (ФЭС).

Сам Дильтей оценивает его творчество очень и очень высоко: «...крупномасштабное моральное учение, бесспорно философски наиболее зрелое учение того времени» (Дильтей, 1998, с. 186). При этом надо учесть, что Шлейермахер входил в тот же круг общения, что и Гумбольдт, и многие другие видные мыслители. Мы можем считать, что Шлейермахер — это исходная точка, основание философствования Дильтея. Он не случаен, с него начинаются вопросы, правящие поиском Дильтея.

«Какой же вопрос ставит Дильтей? — спрашивает Хайдеггер. — Каковы средства разрешения у него в руках? Попробуем понять взаимосвязь его вопросов, исходя из трудов его и по контрасту с его современниками. Мы видели, что ни одна работа Дильтея не закончена. Если сейчас мы попытаемся дать содержательную характеристику его работ, то необходимо задуматься над тем, что указание содержания вынужденно останется невразумительным — до тех пор, пока не станет известным и не будет приближен к нашим глазам сам фундаментальный вопрос Дильтея. Поэтому мы поначалу сделаем лишь обзор трудов Дильтея в их исторической последовательности и лишь с дальнейшей перспективой этого его вопроса.

Диссертация — “Об этике Шлейермахера”. И здесь уже тема не теоретическая — проблема практического положения человека.

В это же самое время конкурсное сочинение — “О герменевтике Шлейермахера”, т. е. о его научной теории исторического понимания, интерпретации сочинений. Шлейермахер впервые разработал эту теорию как всеобщую теорию понимания. Герменевтика — это дисциплина, которая обретает фундаментальное значение в настоящее время и в будущем. Дильтей так и не опубликовал эту работу. <...> 1864 — “Опыт анализа морального сознания”. Вновь тема, вынудившая его заниматься бытием человека. Статьи о Новалисе, Гёльдерлине, Гете (“Переживание и поэзия”). Эти работы, кажущимся образом выпадающие из творчества Дильтея, обретают в нем особый смысл. Он пытается уразуметь конкретно исторических индивидов в их духовной сердцевине <...>. Дильтей говорит о реальной психологии. — В 1870 году — “Биография Шлейермахера”. — В 1875 году статьи, содержащие центральную мысль “Введения в науки о духе”: “Об изучении истории наук о человеке, обществе и государстве”. — “Введение в науки о духе” с подзаголовком: “Опыт фундирования (от лат. *fundare* основывать, закладывать, т. е. “Опыт обоснования” — А. Ш.) наук об обществе и истории”. Книга первая дает обзор отдельных дисциплин о духе и ставит проблему фундирования этой группы наук. Книга вторая рассматривает метафизику как основу таких наук, ее господство и ее падение. Человек как историческое существо не может быть понят через включение свое во всеобщую взаимосвязь мира как природы. <...> Дальнейшие попытки в том же направлении антропологии Дильтей предпринимает в ряде статей: “Постижение и анализ человека”, “Естественная система наук о духе”. Антропология — это для Дильтея историческая наука, ставящая себе целью понимать то, как видели человека в прежние

времена. — В 1890 году выходят в свет “Материалы к решению вопроса о происхождении нашей веры в существование внешнего мира”. <...> В 1894 году издаются “Идеи описательной и аналитической психологии” (Хайдеггер, с. 147–148).

В России эта работа была издана в 1924 году под названием «Описательная психология». Иногда слово «аналитическая» переводят как «понимающая». Благодаря Хайдеггеру, мы вполне отчетливо видим, что она явилась завершением совершенно определенного отрезка жизненного пути Дильтея. Она же вызвала наибольший отклик у психологов.

Науки о духе

Итак, Дильтей начал свой уход от теологии в науку с философии нравственности, и она привела его к обоснованию наук о духе, а из них он шагнул к необходимости создания новой психологии, которая оказалась возможной лишь как описательная.

Вот этого отрезка пути вполне достаточно для того, чтобы понять вклад Дильтея в культурно-историческую психологию.

Для того, чтобы понять этот отрезок жизненного пути Дильтея, надо, на мой взгляд, упомянуть еще и то, что после «Идей описательной и понимающей психологии» он снова возвращается к Шлейермахеру. Мне кажется, он не просто любил этого философа и теолога, он сверял по нему свою жизнь. Я кратко перескажу дильтеевское жизнеописание Шлейермахера и буду останавливаться лишь на том, что, на мой взгляд, соответствует мировоззрению самого Дильтея.

Хайдеггер, очевидно, совершенно прав, считая, что Дильтей занимается литературными портретами не случайно, а пытаясь понять действительную психологию человека определенной эпохи. В начале жизнеописания Дильтей тонко рисует мир Шлейермахера — мир Германии накануне войн с Наполеоном.

«Это было удивительное время, в которое Генц и Гумбольдт, Фихте и Шлегель были объединены одним кругом. <...> Но во главе этого движения стояли романтики.

Романтизм переживал тогда, по выражению остроумного критика, свои грубые времена. <...> Романтики обещали высшее и удивительнейшее: представить бесконечное в поэзии, создать искусство, которое само бы отпочковалось из религии, охватить все формы и все вещества мира для решения этой великой задачи, связать в единое целое искусства и науку, поэзию и жизнь. <...> Границы приличного и неприличного — и те не принимались юными гениями во внимание. Общество, которое столь долго испытывало давление благоразумной умеренности (привычки держаться “золотой середины”), все принимало снисходительно, но только не скуку и не неловкость. Впервые Берлин был центром литературной Германии, впервые и в нем, как казалось, развивались формы общения, свойственные большому городу. Как отличалось это общество от того, которым блистал за десятилетие

до этого Веймар. В обоих городах проявлялось глубокое стремление немецкой поэзии перестроить жизнь по законам искусства» (Дильтей, 1998, с. 187).

А вот далее следуют слова, на которые я хочу обратить внимание: «Исходя из этого становится ясно, как возникли Шлейермахеровы "Речи о религии" (*Одно из самых ранних произведений Шлейермахера. — А. Ш.*), какого рода был тот круг, в котором они были прочитаны и что людям этого круга дала их своеобразная форма. Он дал язык тому, что двигало дружбой в самом ее сокровенном» (Там же). Что было понятно, о каком языке говорит Дильтей, я приведу слова Шлейермахера, которые Дильтей использует, чтобы объяснить и свое видение религии, связывающей чувство с мышлением:

«Как человек я держу речь, обращаясь к вам от священных тайн человечности по моему усмотрению, от того, что было во мне, когда я еще в юношеских мечтаниях искал неизвестного, от того, что с тех пор как я мыслю и живу, составляет наискровеннейшую путеводную нить моего бытия» (Там же). Дильтей цитирует Шлейермахера, словно говоря о себе, словно объясняя собственный уход из теологии: «В действительности "Речи" были направлены равным образом и против сторонников существующей религии, так и против тех, кто ее презирает. Не в ограниченной форме догмы, культа или морали видится ему религия — он ищет ее в сокровенных глубинах чувства. "Она — встреча универсальной жизни с конкретной, особенной, она не исполняется, не случается ни в какое время и не образует ничего конкретного; она есть непосредственное, священное перемешивание, перемалывание Универсума с обретшим плоть разумом. Вы лежите тогда непосредственно на груди бесконечного мира. Вы проникаете тогда этим взглядом в его душу, так как Вы чувствуете все его силы, и его бесконечную жизнь как Ваши собственные". И из этого чувства бесконечного возникает потом любое действие, и мышление, и воление» (Там же, с. 189).

Вот истоки его интереса к жизни Христа и вот истоки его критики естественнонаучного метода в применении к психологии. «Нравственная самостоятельность человека и право на своеобразие» (Там же, с. 190) не позволяют применять к нему те же методы, что и к бездушной природе. По сути это исходная точка и обоснования наук о духе.

Об этом можно говорить подробнее, а можно и ограничиться сказанным. Но еще один штрих из совместной биографии Шлейермахера и Дильтея я считаю необходимым. Шлейермахер был последователем Платона:

«Со времен воцарения наук мало что изменилось. Даже и откровенно поддельные тексты принимались без всякой критики, а порядок диалогов производился исходя из весьма ограниченной точки зрения. Лишь только когда вновь воцарившаяся спекулятивная философия, отцами которой были Спиноза и Платон, снова спровоцировала изучение Платона, Вольф, Хайндорф, Шлегель и Шлейермахер обратились к данному материалу. С именем Шлейермахера связана новая эпоха в изучении этой философии. Именно

тогда Шлегель сподвиг его на совместное участие в переводе и представлении платоновской философии в систематическом виде. <...> В то время как Шлейермахер, несмотря на многочисленные служебные дела, переводил один диалог за другим, Шлегель давал обещания, медлил, выжидал. Шлейермахер наконец был вынужден разорвать контакты <...> И он один начал гигантское предприятие — благодаря ему Платон впервые заговорил по-немецки, он заложил научные основы критики его произведений, благодаря ему был дан мощный импульс изучению Платона» (Там же, с. 192).

Шлейермахер продолжил эту работу уже в Галле, куда был приглашен профессором теологии. Там он занят решением задачи, которую Дильтей оценивает как высочайшую и которую потом рассмотрел в феноменологии Гуссерля — «возделыванием области строгой науки» (Там же, с. 194). И вот какое основание находит он для нее: «Продолжалась работа над Платоном, как она продолжалась всю его остальную жизнь, и даже в рождество он сочинил пару листов, где представил идеал религиозной общественности. Как когда-то для Сократа, для него метод и образ мыслей в науке был важнейшим. Поэтому для него должна была быть незаменима действенность личности для другой личности» (Там же).

Вот теперь можно переходить и к «Идеям описательной и понимающей психологии».

Описательная психология

«Описательная психология» Дильтея как бы вплетена в рамку вундтовских комментариев, которые помогут нам понять, о чем спорит Дильтей. За пять лет до выхода его «Идей», в 1889 году, Вильгельм Вундт, к тому времени уже четверть века как признанный мастер экспериментальной психологии, издает неожиданную книгу с названием «Система философии», которую предваряет следующими словами:

«В настоящее время в широких кругах принимается за неоспоримую истину, что пора философских систем, а в особенности метафизики, раз навсегда миновала. Этому мнению придерживаются даже некоторые из философов, а именно те, которые полагают, что будущность философии зависит от того, чтобы она не теряла из виду остальных наук и оказываемыми ею положительными услугами доказывала последним, что без нее нельзя обойтись. Автор этого труда всегда принадлежал к представителям последнего воззрения. <...>

Здесь я считаю уместным лишь вообще заметить, что я не смотрю на метафизику ни как на "поэзию понятий", ни как на систему, построенную разумом, исходящим из а priori имеющих силу предпосылок, при посредстве специфических методов, но что основой метафизики я признаю опыт, единственным же допустимым в ней методом — связь фактов согласно принципу основания и следствия, уже всюду применяемому в единичных науках. Своеобразную же задачу метафизики я усматриваю в том, что она не ограничивает этой связи определенными областями опыта, но стремится распространить ее на совокупность всего данного опыта. Опытные науки уже освоились

с той мыслью, что задача науки может быть разрешена только при помощи предпосылок, которые сами не даны эмпирически. Философская метафизика должна, следовательно, по моему мнению, не возводить своего построения совершенно сызнова, но исходить от гипотетических элементов, доставляемых ей единичными науками» (Вундт, 1902, с. 1).

Мне почему-то кажется, что «Идеи» Дильтея родились во многом в пику именно этой книге, хотя сам Дильтей относится к Вундту, я бы сказал, бережно, в отличие от многих других психологов. Своими работами они словно вели какой-то разговор, и Вундт еще откликнется в предисловии ко второму изданию своей «Системы» на работу Дильтея.

Попробую вкратце изложить основные положения этой работы. Начинается она так:

«Объяснительная психология, привлекающая к себе в настоящее время столь значительную долю внимания и труда, устанавливает систему причинной связи, предъявляющую притязание на то, чтобы сделать понятными все явления душевной жизни. Она хочет объяснить уклад душевного мира, с его составными частями, силами и законами, точно так, как химия или физика объясняют строение мира телесного. <...> Различие между науками объяснительными и описательными, на котором мы здесь основываемся, соответствует обычному словоупотреблению. Под объяснительной наукой следует разуметь всякое подчинение какой-либо области явлений причинной связи при посредстве ограниченного числа однозначно определяемых элементов (т. е. составных частей связи). Это понятие является идеалом подобной науки, образовавшимся в особенности под влиянием развития атомистической физики. Объяснительная психология, следовательно, стремится подчинить явления душевной жизни некоторой причинной связи при посредстве ограниченного числа однозначно определяемых элементов. Мысль — смелости чрезвычайной, — она заключала бы в себе возможность неизмеримого развития наук о духе до строгой системы причинного познания, соответствующей системе естественных наук. <...> Название конструктивной психологии было бы еще более точным и ярким наименованием ее.<...>

Объяснительная психология может достигнуть свою цель только путем сцепления гипотез» (Дильтей, 1924, с. 9—10).

На протяжении всей работы Дильтей будет навязчиво повторять восклицания о недопустимости выводить науки о духе из ограниченного числа предположений, то есть гипотетических оснований по типу естественнонаучного метода. Такая невнятная навязчивость вообще была ему свойственна. Однако это никак не убавляет значения того вывода, к которому он приходит:

«Представители объяснительной психологии для обоснования столь обширного применения гипотез обычно ссылаются на естественные науки. Но мы тут же, в самом начале нашего исследования, заявляем требование наук о духе на право самостоятельного определения методов, соответствующих предмету. Науки о духе должны, исходя от наиболее общих понятий учения

о методе и испытывая их на своих особых объектах, дойти до определенных приемов и принципов в своей области, совершенно так же, как это сделали в свое время науки естественные» (Там же, с. 15).

Это задача! И на мой взгляд, Дильтей с ней по-настоящему не справился. По крайней мере, он так и не смог дать четкое определение этого метода, такое определение, чтобы его можно было свободно понять и использовать. Пересказывать развитие мыслей Дильтея я не буду, потому что эта вроде бы психологическая работа оказалась чрезвычайно философской. Поэтому я воспользуюсь помощью профессионального философа. Прекрасный русский психолог и философ-феноменолог Густав Густавович Шпет в недавно опубликованной незавершенной работе «История как проблема логики» однажды уже проделал подобное исследование.

Это большая работа, и Шпет очень подробен в исследовании логических противоречий Дильтея. Но эти противоречия выявляются как раз после того, как Дильтей заявляет о самостоятельном методе описательной психологии, как науки основной для остальных наук. Думается мне, именно так поступил бы и Гуссерль. Вначале Шпет даже с некоторым восхищением рассказывает о задачах, которые ставил перед собой Дильтей. Его рассуждение развивается примерно так:

«Дильтей протестует против такого определения науки, которое обобщает признаки естественных наук до значения и обязательности их для всякой науки, считает это догматическим перенесением абстрактных схем и настаивает на самостоятельном месте задач и изучения наук о духе. Он протестует против слепого перенесения методов естествознания на науки о духе, как оно нашло свою наиболее выпуклую форму в логике Милля, — такое "приспособление" методов наук о духе он считает неплодотворным. "Вся история наук о духе есть опровержение идеи такого "приспособления". Эти науки имеют совершенно иное основание и структуру, чем природа».

Что же нужно взять за основание наук о духе истории? <...> Им не достает "здорового отношения к теории познания и психологии". Но теория познания, как и психология, ведущие свое начало от Локка, Юма и Канта, не удовлетворяют Дильтея <...>: "в жилах познающего субъекта, конструируемого Локком, Юмом и Кантом, струилась не действительная кровь, а разбавленный сок разума, как простой мыслительной деятельности". Психология, которую ищет Дильтей, должна исходить из реального жизненного процесса в его целостности. По существу, следовательно, это та самая обыденная, житейская психология, о которой всегда говорится как о жизненной психологии, необходимой для историка, политика, юриста и т.д. — психология, суждение о необходимости которой стало просто общим местом, теряющим свое значение, как только речь заходит о науке, теории, логике с их строгими методами, исключаящими приложение неопределенного "житейского" опыта. <...> Идея научной обработки этой обыденной психологии была высказана именно Миллем в его понятии "этологии". Дильтей в этом

отношении только проводит идею Милля дальше и дает ей соответственное научное выражение, — существенно во всяком случае одно — Дильтей отказывается от мысли обосновывать науки о духе на *абстрактной* психологии, или, как он ее называет, ”объясняющей психологии”.

И нужно признать, что это вполне последовательно <...>, так как по своим задачам абстрактная психология относится всецело к наукам о природе, — основать на такой психологии самостоятельную группу наук о духе, представляется задачей очевидно неразрешимой» (Шпет, 1995, с. 9–10).

Вот ради этой мысли Шпета я и привел весь этот кусок его сочинения. Шпет не случайный человек по отношению к мыслям Дильтея. Он не просто философ ради философии. Шпет сам всю свою творческую жизнь был занят поиском чего-то схожего с идеей обоснования наук о духе. Тем очевиднее становится неудача Дильтея в обосновании самостоятельного метода наук о духе.

Сделав начальное исследование, Шпет заявляет:

«Отрицательно-критический исходный пункт Дильтея, таким образом, недвусмыслен, вопрос в том, что предлагает он сам для устранения обнаруженного им недостатка и как он устанавливает ”здоровое отношение к теории познания и психологии”, истории и вообще наукам о духе? Ответ на этот вопрос, очевидно, должен быть расчленен: 1) теория познания и 2) психология» (Там же, с. 13).

Я не буду сейчас вдаваться в критику Шпетом Дильтеевской теории познания. Она разрушительна. Но благодаря ей в работы Дильтея, отличавшиеся непоследовательностью и невняtnостью мысли, вносится ясность. Мне гораздо важнее показать то, что имеет прямое отношение к психологии. Скажу только, что основой гносеологии, то есть теории познания Дильтея, являются «жизнь и понимание», что для нас очень важно. Вот как делается этот переход:

«Первый вопрос, <...> показать, что знание, получаемое в основной науке, будет именно объективным знанием, т.е. описания основной науки дадут вещь, предмет, как она объективно существует» (Там же, с. 25).

Здесь необходимо примечание. Дильтей принял «Логические исследования» Гуссерля чуть ли не как продолжение своего собственного труда и несколько лет вел по ним курс в университете. Одно из важнейших для Гуссерля понятий было именно такое отношение к вещи, как передает его здесь Шпет, который как феноменолог естественно хорошо чувствовал подобные понятия.

«На этот основной вопрос ответ Дильтея не оставляет желать лучшего в смысле ясности и убедительности. Мы можем взять за исходный пункт описание, за отправную точку описательного анализа *любое* словесное положение, выражающее что бы то ни было о вещи, о которой мы спрашиваем. Дильтей исходным пунктом берет жизнь, переживание, в котором нечто ”дано”, ”мы имеем”, и, следовательно, образно показывает, что из него мы

можем получить действительно *объективное* знание. "Предметное построение, — говорит он, — образует систему отношений, в которой содержатся восприятия и переживания, вспоминаемые представления, суждения, понятия, заключения и их связи. Всем этим функциям обще в системе предметного построения, что в них даны налицо только отношения фактического. Так, в силлогизме налицо только содержания и их отношения, и никакое сознание мыслительных операций не сопровождает его". Из одного этого определения ясно, что основная наука есть наука объективная, вслед за ним остается только перейти к раскрытию содержания ее, но это именно то, что Дильтей не смог провести последовательно: он сперва останавливается на приемах, с помощью которых мы от простого констатирования вещи восходим к ее описанию, дискурсивной обработке и, наконец, методологической, т.е. переходит к логике, а затем после общих методологических замечаний действительно выполняет описательный анализ предмета, но не в духе *основной* науки, а в духе новой, им же обоснованной, описательной психологии. <...> Все "основания" превратились в психологические основания» (Там же, с. 25–26).

И опять мы имеем пример феноменологического подхода. Психологизм был дико ненавистен Гуссерлю, и он просто отказывался даже глядеть в ту сторону, где предполагалось обсудить, что любые явления, исследуемые наукой познания, есть все-таки изначально явления психологические. Соответственно, подобный ход не устраивает и Шпета. Смысл этого отказа в общем-то вполне понятен: если философия заявляется как самостоятельная наука, она должна быть целостна и самодостаточна сама в себе. А поскольку философия есть наука об основаниях, она не может обращаться за ними к другой науке. Но это понятно в отношении философии, а мы рассматриваем психологию Дильтея.

Идея жизни

Далее Шпет как раз и разворачивает ту разрушительную критику Дильтея, о которой я уже говорил. Но вот она-то нам как раз и не важна, потому что он критикует Дильтея, как философ философа. Критикует великолепно и очень доказательно, что должно насторожить и психологов. Поэтому я предпочитаю не входить глубоко в те части «Идей описательной и понимающей психологии», которые философичны. Но вот к описанию им метода мы вернемся еще раз. Что же касается критики — скажу так: Дильтеем недовольны многие, слишком многие из хороших философов. Это даже настораживает. Мне кажется, они более всего недовольны тем, что он ушел, оставив их в определенной неопределенности о том, что хотел сказать. Но при этом сказал так много, что мимо уже не пройдешь и непотревоженным не останешься.

Ортега-и-Гассет считал, что через Дильтея воплощалась на земле Идея с большой буквы — Идея Жизни. Но вот понимать ее придется самим, потому что «идея, которой, как казалось при первом приближении к ней, легко было овладеть, постоянно, каждодневно отдалялась, все упорней сопротивлялась интеллектуальному натиску, с которым Дильтей пытался облечь ее в

одежды ясного понятия» (Ортега-и-Гассет, с. 205). Ортега-и-Гассет называет состояние, в котором пребывал Дильтей всю свою творческую жизнь, начиная с юности, «неуемным стремлением овладеть исчезающей интуицией или видением этой Идеи». Как это похоже на Декарта!

Дильтей действительно не смог дать этому состоянию хорошо запоминающегося и легко схватывающегося определения. Более того, нам, пожалуй, придется это сделать самим — вывести его из описания Дильтеем предмета Описательной психологии. Подсказкой в этом непростом деле послужит тот рассказ о Шлейермахере, который я приводил ранее. Как мне кажется, Дильтей потому и назвал свою психологию понимающей, что ему хотелось, чтобы его понимали, как поэта, а не запоминали, как законоучителя. Поэтому просто примем, в соответствии с «обычным словоупотреблением», как предлагает сам Дильтей, понятие Описательной психологии за руководство к действию, вспомним тот отрывок об использовании текстов из «Введения в науки о духе», который разбирает Шпет, и попытаемся понять самого Дильтея.

Метод

Итак, Дильтей заявляет требование самостоятельного метода для наук о духе: «Науки о духе должны, исходя от наиболее общих понятий учения о методе и испытывая их на своих объектах, дойти до определенных приемов и принципов в своей области, совершенно так же, как это сделали в свое время науки естественные».

Что мы видим? Дильтей, оказывается, и не обещает дать определения метода описательной психологии! Он лишь предлагает начать его разработку. Как? Исходя из наиболее общих понятий учения о методе. Он как всегда непоследователен, потому что вслед за такой фразой должно следовать: которое гласит... Тем не менее, первый шаг ясен: нужно создать общее учение о методе. С точки зрения культурно-исторической психологии это означает обобщающую все подобные исследования работу. Что-то типа той, что продельваю сейчас я в отношении парадигм.

Следующее: испытывая эти методические разработки на «своих объектах»! Что значит, испытывая? Применяя и проверяя, работают ли выбранные методические правила. Чтобы понять, работают ли они, нужно задаться определенной целью и попробовать ее достичь с помощью этих правил, как инструментов. Это сразу ставит вопрос: достигать в прикладном ключе или в теоретическом? Сам Дильтей, попытавшись создать Обоснование наук о духе как Основную науку, судя по исследованию Шпета, показал, что в этом направлении ходить, по крайней мере, преждевременно. Следовательно, проверять надо на прикладных дисциплинах, скажем, в рамках прикладной культурно-исторической психологии.

Но что такое «объекты»?

Попробуем сразу перейти к прикладной проверке и взглянем как на «объект» на следующий за приведенным отрывок текста Дильтея. По крайней мере, это даст возможность решить, можно ли тексты наук о духе рассматривать в качестве «объектов».

«Не тем мы окажемся истинными учениками великих естественно-научных мыслителей, что перенесем найденные ими методы в нашу область (*это уточнение, где искать описание методов — А. III.*), а тем, что наше познание применится к природе нашего предмета и что мы по отношению к нему будем поступать так, как они по отношению к своему» (Дильтей, 1924, с. 15–16).

Дильтей вовсе не воюет с естественнонаучной парадигмой вообще, это надо отметить, он воюет только с теми, кто пытается втащить ее методы в науки о духе, то есть с теми, кто пытается решать культурно-исторические задачи заимствованными способами. Дильтей уважает науку и еще не боится, что она может уничтожить человечество и жизнь на Земле.

Более того, он еще полностью от нее зависим: познание для него — единственный возможный смысл любой науки, в том числе и психологии. Это очевидно. Он еще совсем не прикладник и даже мысли допустить не может, что наука может ставить перед собой какую-либо иную цель, кроме познания. Соответственно, он и не мог создать свою науку, как нечто самостоятельное и состоявшееся. Она всегда бежала у него вслед за науками прежнего мира. Он говорил о жизни и при этом будто не видел, что познание занимает только узкий кружок людей, с которыми ему было уютно общаться. Все остальные люди были для него, грубо говоря, нерасчленяемой на особи биомассой. Как, впрочем, и для большинства академических ученых. Дильтей был и хотел быть полноправным членом своего сообщества ученых, а значит, и не мог перед новой дисциплиной ставить никаких иных целей, кроме принадлежащих к самым высоким в его сообществе.

Познание, безусловно, всегда присутствует в любой науке, как и в жизни любого человека, но является ли оно обязательно главной целью? Девушка, изучающая психологию, чтобы выйти замуж, думает о познании? Стоит нам отказаться от веры в то, что мы создаем эту науку ради познания, и ее предмет, который упоминает здесь Дильтей, сразу изменится. Вернее, предмет останется тем же, но вот наше видение его изменится, с ним изменится для нас и предмет. Это как с мировоззрением. Как только мы снимаем предписание рассматривать мир с определенной точки зрения, мы сразу же снимаем и внутреннюю готовность исполнять предписанные действия по отношению к предмету. Вот только тогда появляется возможность описать его, описать иначе, чем делалось раньше, чем делалось хотя бы той же «объяснительной психологией». Если смены точки зрения не произойдет, ни о какой действительно новой науке говорить не приходится.

Итак, появилось понятие «предмета». Каким образом наши «особые объекты» соотносятся с нашим «предметом»? Они просто входят в него и составляют своей совокупностью? Или же внутри них присутствует нечто, что надо очистить от лишнего, принадлежащего иным наукам, и описать как свой предмет?

«Первейшим отличием наук о духе от естественных служит то, что в последних факты даются извне, при посредстве чувств, как единичные

феномены, между тем как для наук о духе они непосредственно выступают изнутри, как реальность и как некоторая живая связь» (Там же, с. 16).

Наверное, мы без особых опасений можем посчитать, что под словом факты Дильтей подразумевает то, что видит наблюдатель. На что он смотрит? На «объект» исследования, который подвергает воздействию способов исследования или метода, условно говоря. Соответственно, «объект» как-то отвечает на это воздействие, и его ответы и есть эти самые «факты». Как извлечь из них какую-то пользу? Ты что-то хочешь, ты предполагаешь, что можешь этого достичь определенным воздействием на определенный «объект», ты оказываешь это воздействие и сравниваешь ответ с тем, что хотел. Ответы могут тобою осмысляться только тремя способами: «да», «нет» и «не совсем да». Иначе говоря, полученный образ соответствует, не соответствует или не совсем соответствует имеющемуся у тебя образу желаемого. Вслед за этим идет описание изменений и построение нового образа желаемого исходя из теперь известного. Самый распространенный вариант этого метода — это метод проб и ошибок, когда берется нечто и бьется, трется, давится, греется, охлаждается, поливается кислотами и щелочами, облучается частицами. Все, что получается, описывается и заносится в копилку знаний об устройстве природы. Может даже показаться, что это делается без построения образов желаемого, просто наобум. На самом деле это неверно, образы все равно строятся, но сейчас это разбирать не нужно. Важно другое: в науках о духе это вряд ли допустимо. Тут Дильтей прав, без собственных способов получения «фактов», то есть ответов на задаваемые вопросы, прикладным наукам о духе не обойтись.

Могу честно признаться, широты моего сознания не хватает, чтобы охватить целиком такой образ, который предполагается понятием «науки о духе». Когда я его вижу, я непроизвольно сужаю его до психологии. Поэтому, когда я читаю о «фактах»: «между тем как для наук о духе они непосредственно выступают изнутри, как реальность и как некоторая живая связь», — я вижу это психологически, а потому вполне явственно. И я вижу, что это есть описание предмета нашей дисциплины: это сознание самого исследователя, внутри которого он находится и которому задает вопросы. По крайней мере, это так, если мы ограничимся пока лишь психологией.

И тут мы снова вынуждены будем сменить точку зрения, если хотим сохранить эту науку. Как мы помним, приводя пример работы с текстом по Дильтею, Шпет говорит: «Из одного этого определения ясно, что основная наука есть наука объективная». Основная наука для Дильтея — это все та же его описательная и понимающая психология. Она должна давать основания для других наук. И вот человек чистой науки, великолепный науковед Шпет строит все дальнейшее исследование для того, чтобы доказать: психология Дильтея не может быть основной наукой, потому что она не соответствует требованиям объективности! Она не объективна!

Вот эту-то точку зрения на основную науку и придется поколебать. То, что происходит в нашем сознании — предельно субъективно, но при этом оно, как говорит Дильтей, «выступает изнутри, как реальность и как неко-

торая живая связь». И как бы мы ни старались создать науку о человеке без человека, исключить наблюдателя даже из самого неживого опыта над самой «неживой» природой нам не удастся, даже если это будут делать машины. Впрочем, можно исключить все человечество, но стоит ли тогда ломать копья?

Мне кажется, тупик современной психологии начинался именно в этом месте: человек субъективен, следовательно, ему нельзя доверять. Это вопрос не простой, потому что в психологии уже давно существуют теории (например, Рубинштейна) о том, что любой «акт познания включает в себя познающего субъекта». Подобные теории существуют и в физике. И тем не менее, тупик все же есть, потому что, заявив это в теоретических трудах, психология даже не попыталась изменить свои экспериментальные методы исходя из этого. Иначе говоря, заявляя о том, что «акт познания» — явление сложное и в него включен «субъект», психология по-прежнему продолжает доверять лишь приборным свидетельствам и статистике, то есть тому, что счетно. «Субъект» этой психологии вовсе не человек. Ему доверять нельзя. Попросту говоря, он вольно или невольно соврет, если ему задать вопрос о его мышлении. Проще всего создать какую-нибудь машину, которая будет докладывать исследователю совершенно беспристрастно все, что ему нужно знать про внутренний мир человека. Ну а поскольку машина такая пока не создается, то научно заниматься нейропсихологией и физиологией высшей нервной деятельности, а человеческим враньем заниматься ненаучно. То есть, ай-я-яй! Хорошие мальчики так себя не ведут! И в итоге утеряны десятилетия, за которые можно было бы неплохо описать, как врут люди и как не врут, и как при этом работает их мышление. И почему ученый не доверяет не только испытуемым, но и самому себе, когда описывает опыты.

Но самое интересное заключается в том, что вопрос о недоверии испытуемым возможен только если скрытой целью исследования оказывается достойное место в сообществе ученых. Стоит только действительно задаться мыслью об Истине, и все становится прекрасным предметом описания. А если к тому же снять и явную, но всегда сопутствующую этой скрытой цели, цель познания и заменить ее на что-то человеческое, скажем, поставить задачу создать Заповедник психологического быта, то со всеми желающими можно проводить множество интереснейших экспериментов. Любое дело, которое захватывает людей обещанием счастья или радости, позволяет прикладному психологу выстроить утонченный инструментарий психологического воздействия. И тогда сама «субъективность» превращается в Предмет исследования, и что очень важно — в непосредственный предмет исследования, где все есть одновременно и «объект» и орудие.

«Отсюда следует, что в естественных науках связь природных явлений может быть дана только путем дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез. Для наук о духе, наоборот, вытекает то последствие, что в их области в основе всегда лежит связь душевной жизни, как первоначально данное. Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем (*я бы перевел*

это как «непосредственно видим» — А. Ш.). Во внутреннем опыте даны также процессы воздействия, связи в одно целое функций как отдельных членов душевной жизни. Переживаемый комплекс тут является первичным, различение отдельных членов его — дело уже последующего. Этим обуславливается весьма значительное различие методов, с помощью которых мы изучаем душевную жизнь, историю и общество, от тех, благодаря коим достигается познание природы» (Там же).

Так я увидел основную Идею Дильтея, что не означает, что она действительно такова. Впрочем, такой подход позволяет, по крайней мере, хотя бы начать какое-то действительное исследование вполне самостоятельного предмета. Своим пограничьем этот предмет, безусловно, сливается с предметами общей и нейропсихологии. Тут я вполне разделяю точку зрения Вундта из предисловия ко второму изданию «Системы философии», которой обещал завершить рассказ о Дильтее:

«...различию в трактовании задач я должен, конечно, приписать и то обстоятельство, что иные критики открывали в моем изложении противоречия там, где я лично могу видеть лишь само собой разумеющееся признание точек зрения, как бы то ни было, существующих относительно одной и той же проблемы и при том имеющих право на существование, так как в них находят себе выражение воззрения, свойственные определенным областям знания. Странно было бы, по моему мнению, если бы естествоиспытатель, например, захотел смотреть на вопрос об отношениях между духом и телом теми же самыми глазами, как психолог или же представитель наук о духе. Но философия должна, по моему мнению, прежде всего дать каждому из этих воззрений отстоять свою законность в своей области с тем, чтобы лишь тогда уже исследовать, каким образом возможно соединение этих воззрений в некотором единстве. Встречаются, однако, философы и философствующие психологи, жалующиеся на противоречия, будто бы возникающие в том случае, если за физиологией признается право рассматривать психические процессы как симптомы процессов в мозгу и признавать, что эти процессы не изъяты из общей связи явлений природы, в то же время психологии указывается задача: прежде всего устанавливать взаимную связь психических фактов и, по мере возможности, выводить их один из другого. Другим кажется непростительным противоречием, когда при эмпирическом рассмотрении душевной жизни говорится о действиях тела на душу и души на тело, а затем, когда к тому приводит последовательный ход философских соображений, это так называемое взаимодействие характеризуется как метафизическая проблема, разрешение которой не относится ни к исследованию чистых явлений природы, ни к исследованию духовных отношений. С той точки зрения, которой я придерживаюсь, этот упрек для меня непонятен» (Вундт, 1902, с. 3–4).

Глава 11. Вундт

Следующий крупный шаг в создании парадигмы культурно-исторической психологии был сделан крупнейшим немецким психологом **Вильгельмом Вундтом** (1832–1920). Рассказом о Вундте Коул открывает первую главу своего труда: «Согласно мифу, распространяемому стандартными американскими учебниками, психология как дисциплина возникла в 1879 г., когда Вильгельм Вундт открыл свою лабораторию в Лейпциге. Новым для этой “новой” психологии 1880-х годов был эксперимент. Исследователи психических процессов в лабораторных условиях использовали блестящие и остроумные инструменты для предъявления испытуемым точно контролируемых физических стимулов (вспышек света определенной яркости, звуков определенной громкости и высоты тона и т. д.) и регистрации типа, силы и длительности их реакции с точностью до долей секунды. Казалось, что интеллект теперь мог быть измерен и объяснен в полном соответствии с канонами экспериментальной науки» (Коул, с. 21).

И действительно, в первом же американском учебнике психологии — в «Теориях личности» Хьелла и Зиглера, — попавшемся мне, я обнаружил:

«Истоки психологии можно проследить уже у древних греков и римлян. Более двух тысяч лет назад философы вели дискуссии по поводу примерно тех же вопросов, которые и сейчас вызывают затруднение у психологов. Однако формально рождение психологии как самостоятельной дисциплины датируется 1879 годом. В этом году в Лейпциге (Германия) Вильгельм Вундт основал первую лабораторию для экспериментального изучения психических явлений. В последующие годы психология переживала период бурного роста. Было выработано множество различных концептуальных моделей, позволяющих планировать научные исследования и интерпретировать экспериментальные данные». (Хьелл и Зиглер, с. 20).

И завершается этот отрывок четким и однозначным определением цели, которая стояла тогда, да очевидно, и сейчас перед психологами — по крайней мере перед авторами этого учебника, ради которой они пишут: «Одним из существенных аспектов неуклонного вхождения психологии в современную науку является изучение ею личности человека» (Там же).

Задача психологии — войти в «современную науку», и все, что она делает, — например, изучает личность, — ради этого.

Однако довольно скоро Вундту стало ясно, как это показывает Коул, что бесконечные измерения психических процессов без плодотворной гуманистической концепции, а иначе говоря, без понимания их смысла, то есть понимания, зачем это нужно человеку, заводят в наукообразный тупик. В итоге Вундт приходит к мнению, что «психология состоит из двух частей, каждая из которых соотносится с разными уровнями человеческого сознания, следует своим собственным законам и использует свои собственные методы» (Коул, с. 21). Иными словами, Вундт обосновывает необходимость создания «второй» психологии, как это стало называться. «Предложенная В. Вундтом структура психологии развивала стратегию Дж. С. Милля: признать, что существуют два вида реальности, и создать соответственно две психологии» (Там же, с. 41).

Собственно говоря, многие ученые рубежа веков приходят к пониманию того, что психология в том виде, в каком она сложилась к концу девятнадцатого века, то есть в виде «физиологической психологии», как называл ее Вундт, неудовлетворительна, не имеет инструментов для прикладного использования и, по сути, выродилась в подраздел физиологии или науки о функционировании человеческого тела, биомашин, как это иногда зовется. Естественно, это было связано и с утратой собственного предмета, то есть того набора собственно человеческих проявлений, который именуется душой. Именно это понимание рождает различные школы, которые явно или неявно, чтобы не оказаться обвиненными в идеализме, начинают поиск в этом направлении, в итоге чего в России рождаются так называемые науки о поведении и о характере. В Америке — бихейвиоризм и культурная антропология. Вундт же «вслед за Гумбольдтом называл эту вторую ветвь психологии *Völkerpsychologie*» (Там же, с. 42).

Согласно с его представлениями, «высшие психические функции должны исследоваться методами описательных наук, таких, как этнография, фольклористика и лингвистика. Книги В. Вундта по этой тематике полны данных, взятых из широкого круга исторических и антропологических отчетов о языках и обычаях в мировых культурах <...>. Эта ветвь психологии, считал он, должна соединить “...в единое целое различные данные, касающиеся умственного развития многих, как бы они ни различались по языку, религии, обычаям”.

В. Вундт полагал, что эти два направления, физиологическая психология и *Völkerpsychologie*, должны дополнять друг друга: только через синтез достигнутых ими пониманий могла бы возникнуть целостная психология. Тем, кто утверждал, что *Völkerpsychologie* могла быть полностью поглощена экспериментальной психологией, В. Вундт отвечал: “Ее проблемы связаны с теми психическими продуктами, которые создаются общественным характером человеческой жизни, и, следовательно, не поддаются объяснению в рамках одного лишь индивидуального сознания, поскольку они предполагают

взаимодействие многих... Индивидуальное сознание абсолютно не способно дать нам историю развития человеческой мысли, поскольку оно обусловлено предшествующей историей, относительно которой само оно не может дать нам никакого знания» (Там же, с. 42–43). Сделав из этого вывод, что «исследование высших психических функций требует применения методологии, схватывающей историческое развитие», Вундт приходит к выводу, что психология должна быть генетической, исследующей человеческое сознание в развитии, и поэтому «Völkerpsychologie должна использовать методы этнологии, понимаемой как наука о происхождении народов» (Там же, с. 43).

Из соединения, синтеза экспериментальной и народной психологий могла бы возникнуть настоящая и целостная наука, считал он.

Однако «едва Вундт был провозглашен основателем научной (экспериментальной) психологии, как психологи начали опровергать его подход и предлагать альтернативы. Единственное в научной системе В. Вундта, что оказалось широко принятым, — это экспериментальный метод как критерий научности дисциплины. <...>

Вопреки ясным предупреждениям В. Вундта, экспериментальный метод, дополненный психометрическими тестами и стандартизированными опросниками, стал использоваться для изучения всех психических функций. Единая наука требовала единой методологии, и естественные науки давали подходящий образец» (Там же, с. 44).

Вот вкратце содержание главы, посвященной Майклом Коулом Вильгельму Вундту. Она совершенно четко рассказывает о том, как развивалась творческая мысль В. Вундта в направлении, которое теперь стало культурно-исторической психологией.

Жизнь

Поскольку материалы автобиографические для меня были недоступны, ограничусь кратким пересказом того, что сообщает о жизни Вундта учебник «История психологии».

Вильгельм Вундт (1832–1920) родился в семье пастора. Учился на медицинском факультете в Тюбингене, а затем Гейдельберге, где и защитил в 1856 году докторскую диссертацию. В Гейдельбергском же университете ему была предложена должность преподавателя физиологии. «В его обязанности входило проводить практические занятия со студентами в качестве ассистента профессора Гельмгольца, с которым, однако, как вспоминал впоследствии сам Вундт, у него дружеских отношений не сложилось» (Ярошевский, 1985, с. 220).

Исследователи считают, что сближения не произошло из-за мировоззренческих противоречий — Гельмгольц исходил из понятий «детерминистской физики», а Вундт был «идеалистическим философом».

Надо отдать Вундту должное, он весьма преуспел в этом и писал сочинения и по логике, и по философии.

В психологии Вундт сначала целиком был физиологом. Его первые книги — «Учение о мышечных движениях» (1858) и «Материалы к теории

чувствительности» (1858–1862). Они завершились в 1880–1881 годах выходом «Основания физиологической психологии».

«В 1863 г. выходят его “Лекции о душе человека и животных”. В этих лекциях содержалась программа построения двух психологий — экспериментальной и социальной (культурно-исторической). Вся последующая карьера Вундта как психолога представляла собой реализацию этой программы» (Там же, с. 221).

Вот на этой работе Вундта, в которой действительно, на мой взгляд, уже есть все, что он сделал за свою жизнь, я бы и хотел остановиться подробнее.

«Душа человека и животных»

В России эта книга была переведена уже через три года после ее выхода в Германии, в 1866 году. Г. Челпанов в рецензии на ее второе издание 1892 года писал:

«Первое издание “Лекций о душе человека и животных” было в свое время переведено на русский язык и, как известно, не прошло без влияния на нашу психологическую литературу. По случайности, известной тем, кто знаком с историей нашего просвещения, Вундт за это сочинение был отнесен в одну группу с материалистическими писателями 60-х годов (Бюхнером, Мошоттом, Фохтом и др.), и книга его “О душе человека и животных” до последнего времени рассматривалась как свод воззрений материалистической психологии и по этой причине ценилась очень высоко и уже давно успела сделаться библиографической редкостью» (Челпанов, 1894, с. 144).

Челпанов далее приводит выдержку из собственного предисловия Вундта ко второму изданию:

«Содержание этих лекций в первом издании, вышедшем тридцать лет тому назад, оказалось устаревшим не только вследствие развития той науки, которая составляет их предмет, но также вследствие развития моих собственных научных познаний и убеждений. 30 лет тому назад экспериментальная психология была только программой будущего, для выполнения которой, по впервые тогда проложенному Фехнером пути к психофизике, было сделано еще очень мало и выполнимость которой со всех сторон встречала сомнения. Я сам, еще малоопытный в трудных задачах того психологического анализа, который постепенно выработался рука об руку с экспериментальными методами, приступил к исполнению ее больше с благими намерениями, чем с должным искусством. Таким образом произошло то, что я на эту работу за много лет до появления первого издания моей “Физиологической психологии”, в которой я пытался решить ту же задачу осторожнее и в более скромных пределах, привык смотреть как на юношеский грех, о котором я по временам и потому еще был поставляем в необходимость вспоминать с неудовольствием, что то и дело различные изложенные там гипотезы и воз-

зрения были смешиваемы с убеждениями, впоследствии мною приобретенными. Если я теперь, невзирая на эти условия, мало благоприятные для новой обработки, решился сделать это и предпочел ее более подходящей задаче издания нового труда, преследующего ту же самую цель, то в этом случае определяющими оказались два мотива: во-первых, мне казалось, что, несмотря на недостатки в целом и в многих подробностях, относительно некоторых частей изложения в прежнем труде мне теперь не удалось бы достигнуть той ясности и свежести изложения, которая обыкновенно присуща первому выражению мыслей; во-вторых, все то содержание прежнего труда, которое не соответствовало или прямо противоречило моим теперешним убеждениям, тяготело надо мною, как некоторая вина, от которой я хотел бы отделаться как можно скорее. Поэтому я считаю нужным высказать, что все те воззрения прежнего издания, которые не перешли в новое, я не признаю более за свои» (Там же, с. 145–146).

Итак, Вундт чуть не до начала двадцатого века считал, что в том своем раннем произведении сумел многое выразить гораздо чище и яснее, чем смог бы впоследствии, когда стал маститым психологом. По сути, эта книга была первой попыткой написать «Физиологическую психологию», но в ней, как это уже ясно, были разделы, посвященные культурно-исторической психологии. Поэтому чрезвычайно интересно посмотреть, что же он исправил и убрал из нее.

Вот как оценивает эти изменения Челпанов:

«Наиболее интересным является прибавление 15, 16 и 17 лекций, где Вундт излагает вновь свое учение о *воле, апперцепции, внимании*; хотя здесь ничего существенно нового не вносится в сравнении с тем, что было изложено по этим вопросам в “Физиологической психологии”, “Этике”, “Системе философии” и в мелких статьях, но здесь все это изложено в популярной форме; то же самое нужно сказать о главе 21, где объясняется отношение между ассоциацией и апперцепцией» (Там же).

Вот и все. Действительно, это работа над «Физиологической психологией». А что же в отношении психологии культурно-исторической? Все, что было связано с ней, Вундт из второго издания убрал, но вовсе не потому, что не признавал больше за свое, а как раз наоборот: «Автор выпустил все, что у него было в первом издании относительно *психологии народов*, на том основании, что эта отрасль психологии настолько расширилась, что может составлять совершенно независимую отрасль» (Там же).

И действительно, начиная с 1900 года Вундт начал издавать тома своей огромной «Психологии народов» и успел издать 10 штук до своей смерти в 1920 году. Тем не менее, я предпочитаю исследовать именно «Душу человека и животных», в самом первом издании, потому что там образ еще только зарождался.

Нравственные чувства

В 38-й лекции этой книги Вундт впервые обосновывает необходимость создания народной психологии. Но для того, чтобы ее понять, начать придется с предыдущей лекции, посвященной нравственным чувствам и нравственности.

Мысль Вундта развивается так. Начав с познания, он весь второй том вообще посвящает чувствам, начиная с тридцатой лекции, где сравниваются чувства и ощущения. Вундт рассматривает чувства как физические возбуждения, аффекты, бессознательное познание. Затем идут эстетические, интеллектуальные и нравственные чувства.

В первом же абзаце 37-й лекции Вундт заявляет:

«В нравственных чувствах перед нами является, по-видимому, новая сторона психической жизни. Здесь вовсе нельзя заметить, по крайней мере непосредственно, того познавательного процесса, который бессознательно рождает чувство. Зато с первого взгляда видно, что нравственное чувство тесно связано с действием» (Вундт, 1866, с. 128).

Не буду сейчас разбирать, что имеет в виду Вундт под «познавательным процессом, который рождает чувство». Зато на идею связи чувства с действием стоит обратить особое внимание. Возможно, что именно здесь Вундт наиболее приблизился к действительному пониманию природы чувств. По сути, за этим «действием» можно усмотреть то, что чувство управляет поведением. Однако об этом надо бы говорить подробнее.

Вместилищем нравственных чувств Вундт считает личность. «В ней лежат другие цели, кроме тех, которые проявляются в пассивной форме: это нравственные цели, обнаруживающиеся в поступках» (Там же, с. 129). И опять же за «поступками» есть смысл усматривать поведение, если говорить на языке современной психологии.

Конечно, «все другие формы чувства также могут выражаться в действиях», но «в нравственной сфере совершенно невозможно отделить чувства от того действия, в котором оно проявляется, тогда как в других сферах можно рассматривать чувство совершенно независимо от действия» (Там же).

Итогом этого рассуждения становится выбор материала, на котором ведется исследование: «Не входя здесь в исследования природы действия, к которым приступим после, когда рассмотрим всю область чувства, мы будем пока смотреть на действие как на необходимый материал, из которого можно делать выводы о сущности нравственного чувства» (Там же).

И тут Вундт приходит к необходимости вступить в спор с Кантом потому, что если обратиться к истории предмета, то есть к истории попыток определить, что же такое нравственное действие, то оказывается, что в первый раз исследовал эту тему Кант. Суть ее такова: само действие есть внешнее явление, которое само по себе ни нравственно, ни безнравственно. Оно становится тем или другим только через действующую личность. А это значит, что все зависит от того, совершала ли личность это действие, исходя из своего нравственного чувства.

Пожалуй, бесспорное утверждение. Именно на нем Кант обосновывал свою философию практического разума.

Исходя из верного, хотя и не очень глубокого наблюдения, Кант делает допущение, что нравственный закон врожден, иначе говоря, является даным человеку сразу в готовом виде и без развития.

Вот с этим Вундт и не может как ученый согласиться. Он говорит: «Этим Кант совершенно исключил из круга психологических исследований вопрос о происхождении нравственного чувства: что вложено в нас с самого начала, то не допускает мысли о постепенном происхождении. Но вместе с тем во всю внутреннюю жизнь внесен был непримиримый разлад. Нравственный закон был новым духовным элементом, не имевшим ничего родственного со всеобщими законами познания и даже находившимся с ними в постоянной вражде. А между тем, принимая к сведению опыт, мы тотчас видим, что нравственное состояние человека имеет самую тесную связь с зрелостью его познания. Итак, не выпустил ли Кант, в своем умозаключении, из виду какого-нибудь пункта, вследствие которого в начале очутилось то, что собственно стоит в середине процесса?» (Там же, с. 130).

Далее, вслед за Кантом он заявляет:

«Не подлежит сомнению и справедливость того принципа, что нравственность заключается единственно в голосе совести, — и добавляет от себя. — Но это еще не решает вопроса, вложена ли совесть в каждого человека от рождения, и не вырабатывается ли она, хотя и бессознательно, из внешних возбуждений и основанных на них логических процессов» (Там же, с. 131).

Вслед за этим делается еще один шаг, определяющий и сужающий материал исследования:

«Как чувство гармонии можно объяснить только исследованием того, что такое гармония в объективном отношении, так нравственное чувство мы поймем только тогда, когда узнаем, что такое нравственность в объективном смысле. Нам нужно будет решить вопрос, что признается нравственным по общему мнению всех людей» (Там же, с. 132).

Далее Вундт говорит о сложностях, с которыми столкнулись исследователи, поскольку все нравственные понятия всюду разные, в силу чего кажутся сами себе противоречащими. Многие же скрываются в глубинах «бессознательной души».

Тем не менее «формальное происхождение нравственных чувств лежит почти непосредственно в нашем сознании, и нужно только уметь наблюдать над собою, чтобы посмотреть его» (Там же, с. 133).

Будем считать, что заявлена одна из основных частей *метода исследования* — **самонаблюдение**. Вряд ли нравственность, связанную с нравами, можно изучать только этим методом, но и без него исследование невозможно, потому что сам исследователь есть носитель нравственности.

До этого места все достаточно просто и очевидно. А вот далее мы вступаем на сложнейшую почву, сопоставимую с той, в которой запутался Кант: что правит поступками людей?

Иными словами, в понятии «нравственность» Вундт выделяет именно ту часть, которая правит поведением людей, и исследует ее. Но при этом, на

мой взгляд, допускается ошибка, которая стала после него классической для психологии. Хотя это и не всегда называется, но зато всегда признается и принимается за данность, что люди сами добровольно избирают, совершать ли поступок нравственно или безнравственно, а следовательно, всегда оценивают свои поступки, как добро и зло, и совершают осознанный выбор.

Это, безусловно, существующее явление, причем самое яркое из числа явлений человеческого поведения. И ему стоит уделить внимание. Но самое яркое не значит основное, а основной объем поступков люди совершают по обычаю, не задумываясь и не оценивая, если для того нет оснований, строго следуя образцам своей культуры. И это тоже нравственность, в том смысле, что обычай состоит из нравов или наоборот. Но это нравы, управляющие поведением, но не правящие. Разница в том, что управляющие обычаи не сопряжены с оценкой, оценивается только то, что можно нарушить и, следовательно, что хочется нарушить. Иначе не нарушали бы. Поэтому мы вполне можем разделить все нравы на обычаи и правящую нравственность. И тогда становится ясно, что Вундт в данной части своего исследования занят лишь одной из ветвей понятия нравственность — правящей нравственностью.

То, что Вундт не понимал, что такое обычай, можно видеть и из других его сочинений. Например, в «Очерках психологии» он дает такое определение:

«Индивидуальные волевые нормы обычая связываются обыкновенно в своих, во многом неясных еще, начатках с развитием мифа; отношение между мифом и обычаем соответствует отношению внутренних мотивов к внешнему волевому действию. Везде, где возникновение таких обычаев мы можем проследить с некоторым вероятием, они оказываются пережитками или видоизменениями определенных ф о р м к у л ь т а» (Вундт, 1912, с. 268). Здесь он явно путает обычай с обрядом, ритуалом только потому, что обряд действительно является обычаем, причем наиболее ярким, заметным. Именно поэтому этнография и предпочитает собирать и описывать под именем «обычаев» именно такие пережитки обрядовых способов поведения. Обычаи же в собственном смысле слова этнография не может различить в общем потоке поведения. Использую для пояснения слова М. Коула о культуре: «Как рыбам воду, нам не удастся “увидеть” культуру, поскольку она является средой, в которой мы существуем» (Коул, с. 22). Вот так же этнографу трудно рассмотреть обычай, если он в этой среде не подкрашен каким-либо смыслом, помимо чисто житейского. Рассмотреть обычай в этом смысле — дело психологов. И Вундт был близок к этому.

В «Этике», рассуждая о сходстве инстинкта и обычая, он стоял на грани того, чтобы создать психологическую теорию обычного поведения, когда заявил, что «обычай, хотя всегда является всеобщей нормой поведения, имеет частью индивидуальные, частью социальные цели» (Вундт, 1887, с. 119). Но уже в следующем разделе этого сочинения он уходит от возможности объяснить обычай чисто психологически и утверждает: «Там, где возможно проследить обычай до его источников, он приводит к представлениям,

которые по большей части далеко разнятся от позднейших мотивов. В подавляющей массе случаев религиозные представления, кажется, являются первичными источниками, из которых вытекал обычай» (Там же, с. 121).

Такое понимание обычая Вундтом необходимо учесть. Это позволит определиться со всем последующим материалом: как бы молодой Вундт ни воевал с Кантом, но из-под чар понятия «нравственного императива» или правящей нравственности по-настоящему он вырваться не смог. Следовательно, весь последующий разговор он ведет не о нравственности, которая есть собрание нравов, под видом обычаев управляющих нашим поведением, а о нравственности, правящей жизнью, то есть осуждающей и поощряющей, сопоставимой со сводом неписаных законов и правил поведения. В силу этого он как бы проскальзывает вместе с моралистами над психологической основой, над своего рода механикой того, что есть обычай, нравы и нравственность. Он постоянно говорит о некоем «мериле нравственного чувства», а не о его устройстве:

«Хотя нравственное чувство и нравственные понятия в различные времена были весьма различны, но то, что принимали за мерило нравственных поступков, не изменялось в такой степени, чтобы не могло быть приведено в один и тот же ряд развития» (Вундт, 1866, с. 133).

Из этого довольно туманного заявления, тем не менее, ясно, что далее должен начаться поиск этого «мерила», то есть того, по чему оцениваются поступки людей:

«Но независимо от содержания нравственных чувств, можно уже из одной формы их делать выводы о процессе их образования. Понятия добра и зла существуют в нас первоначально в виде идей, в виде результатов инстинктивного познания» (Там же).

Итак, в основе нравственных оценок лежит понятие того, что поступок совершен во Зло или на Добро. Далее возникает вопрос, сопоставимый со знаменитым: Что есть истина? Что есть Зло и что есть Добро? Что такое хорошо и что такое плохо?

Однако: «До сих пор едва ли успели определить понятие добра по всем его признакам, а происхождение его, как идеи, пока еще совершенно скрывается во мраке бессознательной души» (Там же).

Тем не менее, задача ясна: дать определение и выяснить происхождение чувства Добра-Зла, то есть способности человека давать оценки своим поступкам. Я подчеркиваю, для Вундта звучит именно это: своим поступкам. Нравственность для него, как для воспитанника немецкой романтической среды, в первую очередь, внутреннее чувство, внутренняя способность на добро и зло, на самооценку, а не инструмент общественного управления поведением своих членов. Поэтому далее он очень много внимания уделяет определению **понятий убеждения и намерения**, которые сейчас в психологии больше называются побудительными мотивами.

«О том, стремится ли известная личность осуществить в себе цель добра, мы судим только по ее поступкам. Но поступки только внешние знаки убеждения и намерения. Мы признаем поступки добрыми только тогда, когда они согласны с убеждением. Это согласие действий с убеждением составляет нравственную п р а в д у. Ее противоположность есть ложь. Поступки мы берем здесь в самом обширном смысле; поступок есть даже каждое сказанное слово, вообще всякое проявление внутренних мотивов в движении» (Там же, с. 133–134).

На мой взгляд, это очень узнаваемо для психологии XIX века, которая из философии еще полноценно не выделилась, а ученые еще не избавились от религиозности и очень пекутся о «положительном» воздействии на людей. Во всяком случае, хотя полноты материалов у меня и не хватает, но все, что у Вундта связано с нравственностью, ощущается присутствием скрытой парадигмы. Он явно хочет воздействовать на читателей так, чтобы они стали «лучше», «нравственнее», и он даже не задается вопросом, откуда ему известно, что лучше именно так. И уж тем более не спрашивает он себя, зачем ему это? Как и Милль с его «счастьем», которое разумеется само собой, без Милля, — Вундт озабочен какой-то целью, которую достигает, если насаждает «нравственность», что тоже разумеется само, без разума Вундта. Если ты говоришь о том, что люди должны стать нравственнее, значит, ты хочешь, чтобы они стали лучше. С одной стороны, они станут лучше, благодаря тебе, с другой, ты и сам должен неминуемо стать лучше, если ты учишь людей нравственности. Лучше кого хотел стать Вундт? Кому хотел доказать, что он лучше, своими сочинениями?

Создав Психологию народов, Вундт сам даст описание такого обилия обычаев и нравственностей, что попытки призывать людей творить добро вообще станут после него просто невозможными для ученых, поскольку христианский идеал добра теряет свою исключительность. Веротерпимость приносит с собой и широту взглядов на нравственность. Но для того, чтобы это освобождение пришло, нужно было проделать исследование правящей нравственности Европы изнутри этой нравственности и, вероятно, изнутри собственной болезненной привязанности к подобному способу выделяться среди других. Впрочем, последнее лишь предположение. Тем не менее, очень похоже на то, что, начиная с этой работы, Вундт всю жизнь посвятил именно задаче освобождения от чего-то связанного с нравственностью, что не давало ему жить спокойно.

Дальнейшая часть исследования Вундта посвящена теме, которая кажется мне не совсем психологической: как определить, добрым ли является намерение, совершающего поступок. Поскольку при этом не дается определение того, что считает Добром общество, воспитывающее чувство Добра в своем члене, то постановка вопроса оказывается перевернутой с ног на голову, как и у Канта:

«Для намерения есть, прежде всего, с у б ъ е к т и в н ы й масштаб; только он вообще и дает нам возможность различать добро и зло. Этот субъективный масштаб мы получаем из знания нашего собственного намерения. Вообще, что действие предполагает известное намерение, это мы знаем только из нашего внутреннего опыта. Только в нем мы хорошо видим намерение, из которого вытекло то или другое действие; и если во внешнем опыте мы по действию заключаем о намерении, то делаем это по аналогии с внутренним самонаблюдением» (Там же, с. 134–135).

Скорее всего, Вундт здесь рассуждает об основной проблеме объективной психологии: никому нельзя верить! Ты его спрашиваешь, почему он так поступил, а он говорит: «Я больше не буду!» Он не называет причины, он оправдывается или врет. А если не врет, то дурак дураком и ничего ответить не может: «И сам не знаю!»

Это: «И сам не знаю!» — на самом деле есть вершина объективности, если бы только исследователи психологии понимали, что такое нравственность и обычай. За этим: «И сам не знаю!» висит: «Мы всегда так делаем!» И еще: «У нас так принято! Обычай таков!»

Иначе говоря, совершая поступок, человек обычая не думает и не оценивает этот поступок, потому что подумал и сделал свой выбор на основе оценок тогда, когда принял этот обычай. То есть раньше, давно. Теперь гораздо проще, выгоднее, экономичнее, в конце концов, делать все по обычаю, по образцу, а думать в это время о том, что волнует сейчас. Но психологу эпохи Вундта, который, как и философы типа Канта и Гегеля, предпочитает познавать мир умозрительно, никак почти не соотнося свои построения с действительностью в современном понимании, хочется не просто получить ответ, а получить ответ узнаваемый, соответствующий его ожиданиям. Вот отсюда и интерес Вундта к намерению «субъекта», могущего это намерение выразить словами, то есть интерес к себе, а не к другим людям, чьи непредсказуемые ответы могли бы дать начало «объективному» исследованию.

Правда, с другими всегда есть опасность лжи. Но ведь это значимо лишь для попа, потому что он живет оценками: «Нехорошо!» Психологу судить незачем, эта «ложь», которой является в определенном смысле все человеческое мышление, и есть материал, с которым должна вестись работа. Отказываться от нее потому, что хочется работать только с «истиной», означает, что ты философ, а не прикладной психолог.

Даже понятие «совести», очень точно понимаемое Вундтом, не ослабляет в нем нравственного судию:

«Результат этого сравнения (*убеждений с поступками* — А. Ш.) есть совесть, которую язык весьма характеристически сближает с ведением. В самом деле, мы ничего так хорошо не знаем, как то, что нам поверяет совесть, и ни на какую научную истину нельзя полагаться так, как на истину, сообщаемую по совести» (Там же, с. 135).

Не буду разбирать это по сути, обращаю внимание только на то, что и в русском, и в некоторых других языках совесть означает некое совместное знание — *со-весть, со-ведение*. Одно это уже могло бы подсказать Вундту, что у совести, как и нравственности и, соответственно, понятия Добра-Зла — общественная, а не «субъективная природа».

Однако Вундт рассуждает так: «Если мы признаем нравственное первою целью личности, то там, где эта цель осуществляется, является чувство уважения. Где она оказывается недостигнутою, там рождается чувство презрения. <...>

Относясь к нашему Я, уважение и презрение заимствуют мерилу непосредственно из совести. Чистая совесть рождает уважение к своему собственному достоинству, нечистая — презрение к самому себе» (Там же).

Итак, мерилу нравственности найдено, найдено пока еще совершенно по-кантиански, как некоторая внутренняя данность. С точки зрения прикладного психологического исследования, такие рассуждения дают не больше, чем Нравственный закон или «категорический императив». Остается только принять это на веру или надеяться, что далее будет разложена и психологическая механика понятия «совесть».

Вундт действительно такую попытку делает: «Каждый частный случай, в котором проявляется совесть, есть умозаключение. Мы заключаем, что наше намерение или таково, или не таково, каким должно быть, что оно или соответствует, или не соответствует идее добра, которую мы носим в себе. Таким образом, совесть есть сравнительное умозаключение: она сравнивает наше собственное намерение с тем образом доброго намерения, который мы себе создали» (Там же, с. 136).

Вот в этом «мы себе создали», очевидно, и лежит основной вопрос теоретической психологии середины прошлого века. Как-то Вундт его преодолеет? Ведь что-то же его не удовлетворит в собственных построениях, раз он придет в итоге к осознанию потребности изучить психологию народов.

Возможность движения в этом направлении у Вундта действительно уже заложена. Но чтобы она прозвучала и стала ясна, стоило бы ввести деление всей этой темы на части, которые я называл раньше, и сказать: все вышесказанное относится к тем проявлениям правящей нравственности, когда мы имеем человека, способного, взвесив все, выбрать решение путем умозаключений. Такие случаи бывают в жизни каждого человека. Но с другой стороны, нет такого человека, который бы всегда осуществлял нравственный выбор логически, путем умозаключений. Чаще всего мы его делаем не задумываясь, то есть в условиях иной работы нашего ума, чем заключение.

Говоря о том, что «отдельный акт совести есть логическое умозаключение» (Там же, с. 137), Вундт придает логичности выбора всеобщность и тем разрушает понимание, что описано лишь одно из проявлений, один частный случай, который разбирается отдельно. А то, что это так, показывает переход к теме нравственного наследования:

«Но для того, чтобы проследить различие этих (*нравственных* — А. Ш.) идей, недостаточно самонаблюдения. Каждому из нас передается в наследство множество нравственных идей уже в готовом виде. Потому сознание отдельной личности заключает в себе только небольшую часть всего нравственного развития» (Там же, с. 138).

Вот он, переход, логический посыл, который вызвал к жизни необходимость изучения и создания психологии народов! Для того, чтобы проделывать исследование дальше, должен быть заявлен **другой метод**. По сути, дальнейшая часть исследования является примером использования исторического метода, хотя это, как мне кажется, лишь переход к настоящему методу Психологии народов.

Исторический очерк

Сначала Вундт предлагает посмотреть: «каким образом наука пришла к нравственным

п о н я т и я м» (Там же).

Это, соответственно, ставит и вопрос: какая наука, что подразумевает под словом «наука» Вундт? Тогда станет возможным определить и парадигму, из которой он исходит и которую развивает.

Вундт начинает с рассказа об этических предписаниях законов Ману, китайцев, парсов и древних греков. Потом переходит к Сократу, которого считает творцом «науки нравственности» и, очевидно, науки вообще:

«Но и в теоретическом отношении Сократ более ничего не сделал, как высказал необходимость ясных понятий, чем и положил основание науке» (Там же, с. 142).

Неясно, правда, на какие источники опирается Вундт, говоря именно о творчестве Сократа, но творения Платона он от трудов Сократа безусловно отделяет, приписывая каждому самостоятельное значение.

Разбирая далее нравственные теории Платона и Аристотеля, Вундт, безусловно, склоняется к Аристотелю: «Аристотель сделал открытие, что сущность нравственности основана на д е й с т в и и и что действие основано на с в о б о д е воли. Этим наконец был отыскан центр нравственной деятельности» (Там же, с. 145).

Независимо от того, насколько хорошо Вундт понял Платона и Аристотеля (приведенные им куски слишком коротки, чтобы судить об этом обоснованно), тем не менее, выстраивается линия предшественников, на чьи труды он так или иначе опирается: Сократ—Аристотель—Кант. Хотя он и упоминает Спинозу и Лейбница, но можно сказать, что все мыслители до Канта им пропущены:

«До Канта этика новейшей философии, в самых существенных пунктах, не шла далее той точки, которой она достигла еще у древних. Воззрения продолжают колебаться между материалистической теорией счастья, в которой чувственное удовольствие есть единственная максима поступков, и двумя принципами, принадлежащими противоположному миросозерцанию, из

которых один выводит нравственность из разума, а другой, отказываясь от философского основания, рассматривает нравственный закон как Божию заповедь: эти два принципа часто, как у Платона, получают тесную связь между собою. Главное значение придается то той, то другой стороне интеллектуальной деятельности, и этические идеи различным способом выводятся из религиозных» (Там же, с. 146–147).

Дав высокую оценку сделанному Кантом и высказав критику всех его положений, Вундт подводит итог:

«Мы кончили нашу историю научного развития. Она не удовлетворила требованию, нами высказанному. Мы надеялись, что развитие нравственных понятий в науке покажет нам, каким образом нравственные идеи возникают психологически в каждом индивидууме. Теперь мы видим, что наука в этом отношении сделала не более того, чего может достигнуть и простое самонаблюдение, и кантова критика практического разума представляет только совершеннейшую ступень самонаблюдения» (Там же, с. 149–150).

Итак, опыт предшественников, среди которых учитывались только философы, а психологи словно бы и не существуют, не дал возможности позаимствовать у науки некий «научный метод» для психологии. В этом направлении предшествовавшая Вундту научная парадигма методом явно не обладает. Следовательно, его придется искать другим способом.

Этнологические основы

Предшественники

О своих предшественниках психологах Вундт рассказывает перед тем, как перейти к изложению собственного видения пути психологии. Точнее, он это делает в примечаниях к 38-й главе, про которую говорит:

«Этою лекцией мы начинаем ряд исследований, в которых мы пользуемся этнологическими и историческими фактами для вывода психологических законов. Для краткости я часто называю эти исследования *на родно психологическими*» (Вундт, 1866, Прим., с. 6). Пожалуй, это может служить свидетельством того, что это самая первая публикация Вундта по психологии народов.

Затем он знакомит читателя с историей такого подхода и рассказывает о своих предшественниках И. Ф. Гербарте и М. Лацарусе.

От Гербарта он принимает, пожалуй, только метод философии истории, положение о «собирательной личности общества» и то, что «всеобщая жизнь есть ничто вне индивидуумов». В остальном он считает его слишком механистичным и политизированным. Надо отметить, что до появления психологии Вундта, психология Гербарта считалась чем-то само собой разумеющимся, «эталонным», как впоследствии психология самого Вундта.

Затем Вундт от Гербарта переходит к Лацарусу и Штейнталю, которые, как он считает, развивали идеи Гербарта. Достаточно подробные выдержки из статей Лацаруса показывают, что Вундт не только разделял его идеи, но и, исходя из них, постарался впоследствии воплотить в жизнь самую трудоемкую часть предположенного Лацарусом и Штейнталем труда — собрал и обработал гигантский свод этнокультурологических материалов.

Вот что он говорит об этой задаче в 1863 году:

«Поставленная здесь задача крайне обширна и требует множества предварительных исторических и естественно-исторических работ. Понятно само собою, что до тех пор, пока в области истории и этнографии еще мало сделано психологических исследований, понимаемых в этом смысле, и психология народов мало имеет надежды стать самостоятельной наукой, но остается, в виде отрывков, связана с историей и антропологией. Существенная заслуга, которую приобрели себе Лацарус и Штейнталь своим журналом, есть та, что они обратили внимание исследователей на психологические вопросы истории и антропологии, которые в этих науках до сих пор стояли слишком на заднем плане. В антропологии только недавно Теод. Вайц дал превосходный образчик обширной культурно-исторической картины человечества в своей “Антропологии естественных народов”» (Вундт, 1866, Прим., с. 8).

Несмотря на то, что Вундт, безусловно, принял общие идеи своих предшественников как прямую задачу создать новую науку, как ее называют, вторую психологию, шел он к этому своим независимым путем, который можно назвать его методом.

Свой путь

Сначала о том, как он сам это обосновывает в общем. Потом можно будет заглянуть в само движение мысли, приведшей к созданию народной или этнопсихологии из теории нравственных чувств.

«В настоящем труде мы не вдавались в область психологии народов в том смысле, как эту науку сначала понимал Герbart и потом его последователи. Мы стоим скорее на почве индивидуальной или, лучше сказать, всеобщей психологии; наша задача — открыть всеобщие законы психологических явлений, в отношении к которым психология народов представит только частные приложения. Для этого мы прежде всего держимся индивидуального сознания и стараемся из него почерпнуть все, что только можно почерпнуть с помощью наблюдения и эксперимента. Но есть ряд явлений, относительно которых индивидуальное сознание не дает нам никакого разъяснения, хотя в нем эти явления играют: здесь этнологическое исследование составляет необходимое средство, к которому мы и должны прибегнуть. Это в особенности следует сказать о развитии нравственных и религиозных идей» (Там же, с. 8).

Итак, если этнологические исследования являются лишь необходимым дополнением к исследованию общепсихологическому и совершаются в тех

частях, где без них ответа получить не удастся, успех или не успех общей теории оказывается зависящим от части индивидуально психологической, на основе которой и строится исследование.

Иными словами, хотя этнологический подход и заявляется, но он ни в коей мере не становится ведущим, материал этнологический не собирается в начале исследования, не обобщается и описывается, чтобы потом через исследование привести к ответам, а лишь добавляется к тому, что сделано в рамках общей психологии, как ее понимает Вундт. Надо отметить, что этот подход, очевидно, был причиной того, что Психология народов Вундта так и не оказалась целостной наукой. Ее психологическая часть разбросана по самым различным книгам, от философских и этических до сочинений по логике, а вот его десяти томная «Психология народов», как показывает Г. Шпет во «Введении в этническую психологию», как раз психологии-то и не содержит. В основном это собрания этнологических и этнографических материалов.

В итоге я прихожу к выводу, что для того, чтобы понять, что такое этнопсихология Вундта, надо понять его общепсихологическую теорию нравственных чувств и нравственности. Очевидно, если судьба его самого любимого детища была — быть непризнанной, то где-то вначале он допустил ошибку, которая и сделала всю его этнопсихологию недееспособной дисциплиной.

Предмет

Рассмотрев в предыдущей лекции философские теории нравственности и попробовав создать теорию на основе умозрения и самонаблюдения, Вундт приходит к заключению, что этого недостаточно «для того, чтобы постигнуть психологические законы нравственного процесса» (Вундт, 1866, с. 151).

Естественным оказывается вопрос:

«Какие же средства есть у нас, чтобы пополнить пробел, оставленный философскими теориями нравственности? Существует ли инстанция, к которой можно бы было надежнее апеллировать, нежели к истории мышления? Самонаблюдение здесь совершенно бесполезно. <...> Самонаблюдение дает здесь, как и везде, только факты индивидуальной жизни; а умозрение опирается на тот или иной результат самонаблюдения. Таким образом, исследование до сих пор всегда ограничивалось индивидуальным сознанием. Но может ли когда-нибудь индивидуальное сознание охватить нравственный процесс в его целом объеме и его полном развитии? Никогда! Всякий знает, что индивидууму передается множество готовых нравственных идей посредством воспитания и обучения» (Там же, с. 151–152).

Из этого делается естественный вывод:

«Таким образом, уже непосредственное наблюдение указывает нам на нечто общее, на нравственный процесс в исторической жизни народов. Только подвергнув и его психологическому исследованию, мы можем увидеть все

те моменты, на которых основаны явления нравственности, и сообразно с тем воспроизвести в сознании процесс, рождающий нравственное чувство» (Там же).

Напомню, задача исследования в целом — найти, что правит людьми с психологической точки зрения, когда они собираются в общество. Естественно, поскольку вопрос стоит об обществе, то знания индивидуальной психологии становится недостаточно, хотя при этом ясно, что без нее эти «механизмы» управления понять нельзя, потому что и при воздействии на человека извне, и при добровольном исполнении каких-то правил или обязанностей, человек делает это только пропустив через нечто в своей психике. Следовательно, понять эти две жестко взаимосвязанные и взаимно приспособленные части — внутреннюю готовность к управлению (или знание как ему противостоять) и внешнюю способность управлять, знание способов управления — можно только во взаимосвязи. В таком случае они составляют предмет вполне самостоятельной психологической дисциплины.

Метод Теперь, определившись с предметом, необходимо определиться с методом. Это Вундт и делает:

«То, что мы видим в нашем сознании, есть д е д у к т и в н ы й процесс совести, приложение лежащих в нас нравственных правил к частным случаям опыта. Но для нашего сознания остается закрытым происхождение этих нравственных правил или и н д у к т и в н ы й процесс совести. Мы можем показать его — только проследив нравственные идеи от их первоначального зародыша до того богатого развития, которого они достигли мало-помалу в современном сознании культурных народов» (Там же, с. 152).

Можно сказать, что это почти полноценное обоснование культурно-исторического метода, если только мы одно и то же понимаем под используемыми словами, и добавить, что проследить это развитие на примере одного народа нельзя, зато можно сопоставить между собой стадияльно различные в своем культурном развитии народы, что и делают современные антропология, этнография и этнопсихология.

Первой задачей исследования Вундт объявляет необходимость «найти точку происхождения нравственной жизни» (Там же).

Возможность проследивать зарождение нравственных идей до зарождения человечества Вундт, естественно, отмечает. Отметив, что «развитые нации не представляют нам того состояния, которое бы с полным правом можно было назвать первобытным» (Там же, с. 153), да к тому же «даже неисторические народы прошли известный, хотя и ограниченный путь развития» (Там же), Вундт приходит к тому, что исследователю «остается только идти обратным ходом, насколько позволяет свойство предмета. Этого будет даже и достаточно для нашей психологической цели» (Там же).

Как идти?

«Есть **два пути**, которыми мы можем прийти к первоначальным ступеням нравственного развития человечества.

Мы можем идти **путем истории**, собирать исторические известия, сохранившиеся о прежнем быте культурных народов, и потом следить за постепенным развитием нравственных идей, по мере того, как развивались народы. Эта метода имеет ту выгоду, что дает нам видеть весь ряд развития, постепенное вырабатывание более совершенного состояния из менее совершенного. Но она имеет ту невыгоду, что не дает нам никакого понятия о самых первоначальных ступенях. Доисторический быт народов остается скрытым от нас, и даже там, где начинается история, источники ее все еще довольно темны.

Здесь представляет бесконечно большую выгоду **другой путь**, путь естественно-исторического исследования. Естественная история предметом своего исследования берет человечество в том состоянии, в котором оно находится в настоящее время. При этом она одновременно находит множество ступеней развития, сравнивает их между собою и в особенности может дать верное понятие о тех ступенях, которые ближе всего к естественному состоянию. Где недостает генетической связи между отдельными ступенями, там в дополнение можно взять историю» (Там же, с. 153–154).

После этого Вундт делает еще один и очень, на мой взгляд, важный шаг в уточнении материала, с которым придется работать психологу, познающему нравственную, то есть общественную часть психологии человека. Он опять возвращается к понятию «обычай».

«Нравственная жизнь народов высказывается в обычае. О н р а в с т в е н н о м состоянии мы заключаем по о б ы ч а я м. Мы предполагаем, что само нравственное чувство создает обычай, и потому считаем себя в праве, наоборот, брать обычай за масштаб нравственного чувства. Таким образом, главный источник для исследования нравственной жизни есть история нравов и обычаев различных народов» (Там же, с.155).

Безукоризненное положение, если бы только в предыдущей главе Вундт не показал, что он понимает под обычаем. Для того, чтобы это заявление перестало быть положением антропологии или этнографии, необходимо дать четкое психологическое определение используемых понятий. Могу сказать так: если Вундту удастся дать полноценное и действительно рабочее определение понятия «обычай», заявленная им психологическая дисциплина будет существовать, если нет, то на этом разговоре об обычае все и оборвется, окажется в тупике.

Итак: «Обычаем мы называем тот способ действия, по которому в известном обществе людей принято поступать всеми» (Там же, с. 156).

Семипудовый пшик... Все, конечно, верно, но ничего более общего места. По сути, маэстро не дотянул даже до определения понятия «обычай» в толковых словарях. Психологическим определением тут и не пахнет.

И если мы признаем то, что именно в части психологии народов Вундт не был понят и принят последователями, то можно сказать, что именно из-за тупика, в который попадает с определением обычая. Справедливости ради надо отметить, что все рассуждения, которые шли до этого места, вполне могут быть приняты и использованы в современной культурно-исторической психологии.

Как бы чуя тупик, Вундт много и подробно рассуждает далее об обычае. Эти рассуждения стоит привести, тем более, что это хоть и не движение дальше, но очень верные наблюдения, то есть попытка описания предмета.

«...есть общечеловеческие обычаи, есть национальные обычаи и есть обычаи родовые и семейные. Только то, что принадлежит исключительно индивидууму, уже считается не обычаем, а индивидуальной привычкой. Обычай же не только имеет всеобщность, но и всеобщую обязательность: и этим он отличается от о б р я д а, следовать или не следовать которому предоставляется на произвол каждого» (Там же).

Как вы помните, я же приводил определение обычая из гораздо более поздней работы Вундта «Этики», где он говорит почти противоположное сказанному и как бы подчиняет обычай обряду. Эта черта вообще свойственна Вундту — он очень часто сам себе противоречит в разных работах, при этом никак не объясняя отличий развитием своего видения предмета. Возможно, он просто не замечал собственных противоречий. Г. Шпет тоже отмечает это во «Введении в этническую психологию».

«Так как обычай составляет обязательную норму жизни и человеческих сношений, то в нем необходимо должна заключаться и вся сумма нравственных идей. Ибо в форме повеления, исходящего от общества и потому свободного от личного произвола, может явиться и нечто нравственное. Таким образом из обычая всегда вырабатывается нравственный закон <...> ...каждый век и каждый народ видит в своем обычае идеал нравственного. Пока обычай есть живое достояние общества, он рассматривается как неоценимое благо. Старики, которые видят, что с новыми поколениями являются новые обычаи, оплакивают исчезнувший обычай, как утраченное сокровище. Для каждого общества или поколения свои нравы кажутся всегда х о р о ш и м и нравами. Только тот, кто стоит вне этого нравственного горизонта, может называть нравы б е з н р а в с т в е н н ы м и.

В первоначальную пору обычай обнимает гораздо больше, чем впоследствии: все, что является обязательным для всех, составляет нравственный закон. Даже государственный указ и предписание религиозного культа считаются только освященными обычаями. Защита, которую оказывает гражданский порядок, опирается только на обычай. Формы закона еще не существуют; обычай есть в то же время закон, и из него проистекают права и обязанности всех, ибо обычай есть обязанность для каждого и каждый в то же время имеет право требовать исполнения обычая от другого. Таким образом, это наружное отсутствие законов вовсе не есть то анархическое состояние, в котором каждый делает и не делает, что ему угодно; напротив, внешнее принуждение простирается здесь гораздо далее, чем при более развитом

состоянии культуры. С тою же строгостью, с которою наказывается преступление и неуважение к богам, карается и отступление от обычного рода занятий. Только мало-помалу отделяются те элементы обычая, которые составляют необходимые условия взаимной защиты и охранения общества. Возведение этого рода обычаев в закон обозначает уже зачатки исторической жизни...» (Там же, с. 156–157).

Я осознанно обрываю рассуждения Вундта многоточием. Все эти бесконечные описания обычая он продолжит потом в своем десятилетнике. Безусловно, они очень ценны, потому что являются одними из самых ранних описаний самого понятия «обычай». Но, читая их, я постоянно ожидаю, что вот сейчас он прервется и скажет, что с этого места можно задаться вопросом о психологической природе обычая. Зацепок для этого — для того, чтобы задать вопрос: почему? — было достаточно. Да хоть одно: с тою же строгостью карается и отступление от обычного рода занятий! Все остальное — культурология. А вот как объяснить это явление?

Вундт делает еще одну попытку дать определение обычая, когда переходит к разговору о происхождении обычаев. Однако и эта попытка, несмотря на заумную наукообразность, остается по существу невнятной и тоже не превращается в рабочий инструмент:

«Обычай не придумывается ни индивидуумом, ни целым обществом вместе; он проистекает из того инстинктивного такта, который каждого заставляет согласовывать свои действия с известною нормою. Этот такт основан частью на всем развитии, им пройденном. Оттого проявления его, вообще, бывают одинаковы, хотя эта одинаковость и не происходит от договора. Здесь мы видим сходство в духовной сфере, следующее, подобно физическому сходству индивидуумов, закону, которому индивидуум повинует слепо и который мы открываем только многосторонним сравнением всех существующих здесь отношений» (Там же, с. 159).

Ожидается, что теперь исследование должно быть продолжено «многосторонним сравнением всех существующих отношений». Совершенно верно. Далее Вундт совсем убегает в этой теме от психологического исследования: «так как мы нашли теперь в обычае истинный источник нравственных идей, то история нравов и обычаев останется для нас главным источником, из которого мы будем черпать дальнейший материал для нашего исследования» (Там же).

И он будет его черпать до конца своей жизни, но ни на шаг не продвинется в своем понимании нравственности далее того, что достиг в этой своей первой книге. Можно считать, что эта работа была творческим озарением тридцатилетнего Вундта. Всю остальную жизнь он лишь пытался воплотить пришедшее к нему тогда откровение. Вот почему через тридцать лет он предпочел эту книгу всем последующим — она хранила ясность и свежесть видения.

Единственное, что я бы хотел добавить к сказанному, это то, что тема обычая, конечно, относится в основном к прикладному разделу культурно-

исторической психологии. Но если бы начинать о ней рассказ, я бы, пожалуй, в первую очередь, исходил из неоднократно мелькающих у Вундта понятий «нравственных идей» и «нормы», с которой «заставляет нас согласовывать наши действия инстинктивный такт». При этом Вундт понимает «идеи» в общеупотребительном, бытовом смысле, а я бы предпочел рассматривать их в ключе платоновских эйдосов, то есть образов. Тогда появляется мостик к понятию «нормы», которое в данном случае окажется «образцом». Иными словами, одним из входов в исследование мог бы стать вопрос: что заставляет нас согласовывать образы действия с известным образцом?

Впрочем, повторю, подобных входов это прекрасно выполненное Вундтом описание предмета исследования предоставляет множество.

Судьба второй психологии Вундта

Вундт был великим психологом, он был основоположником методов, причем методов работающих, то есть таких, которые можно было брать и использовать. Это сыграло с ним злую шутку. Последователи, очарованные его методом, брали его, применяли и разрушали вундтовские же построения. Вот что пишет Коул:

«Как отмечают многие исследователи, едва Вундт был провозглашен основателем научной (экспериментальной) психологии, как психологи начали опровергать его подход и предлагать альтернативы» (Коул, с. 44).

Это в «Физиологической психологии». В «Народной» было не многим лучше. У «второй» психологии была трудная судьба. Кое-какие ее ростки Коул усматривает в Германии в гештальт-психологии, во Франции у Э. Дюркгейма, его ученика Л. Леви-Брюля и в начале деятельности у Ж. Пиаже. Кое-кто из американских психологов, защищавших докторские степени в Германии, как Ч. Джадд, питали симпатии к исторической ориентации Народной психологии.

В России у Вундта были почитатели. Так Ф. Зелинский в 1902 году, словно бы задавшись целью дать очерк парадигмы научного сообщества, высказывает про Вундта мнение, которое я приведу целиком:

«Условия индивидуальной научной работы, если ставить к ней одновременно требования и самостоятельности и цельности, в настоящее время менее благоприятны, чем когда-либо. Материальное обогащение сокровищницы знаний, с одной стороны, развитие методов исследования, с другой, — все это повело к специализации ученого труда, той роковой специализации, которая нас душит, но освободиться от которой мы не в состоянии, если не желаем жертвовать своею самостоятельностью, а с нею и своими правами собственности на облюбованный нами клочок научной территории. Как городские обыватели наших дней, вместо домов, в которых жили их предки, вынуждены ютиться в квартирах и квартирках огромных каменных сооружений, точно так же и деятели науки средней руки работают каждый в своей

более или менее узкой «специальности», часто даже не зная жильцов смежных квартир общего научного здания.

С этим положением дел приходится мириться — оно неизбежно; а раз примирившись, можно утешать себя мыслью о его неоспоримой пользе для науки вообще и, следовательно, для человечества, и сверх того — если мы оптимисты — устраивать себе по мере своих сил свое «счастье в уголке». Но чем более человеческая натура склонна к этому последнему исходу, тем прекраснее и величественнее представляется нам зрелище тех немногих «непримиримых» избранников науки, которые, нигде не жертвуя своей творческой самобытностью, силою своей мысли сумели восторжествовать над специализацией; их творения производят впечатление барских хором между каменными муравейниками обывателей средней руки.

К этим избранникам принадлежит и лейпцигский профессор Вильгельм Вундт; из философов нашего времени он и Герберт Спенсер — единственные, которые, задавшись идеей цельной, объединяющей все науки философской системы, сумели или почти что сумели довести свою задачу до конца» (Зелинский, с. 533—534).

Были в России и люди, критиковавшие Вундта умно и точно. Например, Густав Шпет. Как он сам говорит про себя: «Наиболее признанный авторитет в области этнической психологии, В. Вундт, подвергся с моей стороны наиболее резкому нападению. Вундт, по моему мнению, завершение развития психологической науки второй половины XIX в., — апостол волюнтаристической реакции против интеллектуалистического гербартианства, с одной стороны, и психофизического эксперимента против спиритуалистических композиций типа Фихте-младшего, Ульрици и под., с другой стороны.

Новая психология зародилась в те же семидесятые годы (первое изд. «Очерков физиологической психологии» Вундта 1873 г., «Психология с эмпирической точки зрения» Brentano 1874 г.). Более поздние опыты обновления психологии, возникавшие независимо от реформы Brentano (например, Дильтей и его последователи), сливаются теперь в одно. И если Штумф, Марти, Мейнонг — прямые ученики Brentano, то уже англичанин Стаут примкнул к новой психологии, идя от других учителей. Еще, может быть, показательнее резкий поворот Вундта, сопровождавшийся острою полемикою, представителей так называемой Вюрцбургской экспериментальной школы. Наконец, примеры, подобные Ясперсу, как будто объединяют все генеалогическое разнообразие новой психологии» (Шпет. «Введение...», 1996, с. 262—263).

Критика Шпета, как по отношению к Дильтею, так и к Вундту, точна и убийственна. Но он исходит из задачи создания «точной науки» как таковой, ее он видит в феноменологии, и поэтому всё, что он исследует, есть для него лишь близкий материал, который надо обоснованно отбросить, чтобы наконец-то заняться своим. Впрочем, это общий способ движения к своему.

Тем не менее, «единственной страной, в которой некая версия «второй» психологии как наследница психологии В. Вундта обрела известность, был Советский Союз. Направление, разрабатывавшееся Львом Выготским, Александром Лурия и Алексеем Леонтьевым, не собиралось стать ни отдельной ветвью, ни особым подходом. Оно было задумано как разрешение «кризиса в психологии», как общая психологическая рамка, внутри которой различные традиционные подобласти психологии представляли как сферы разделения труда, а не конкурирующие подходы к одному и тому же объекту исследования. <...> ...они сделали (по крайней мере в то время) то, чего не сделали другие: узаконили культурную психологию, которая могла вобрать в себя обе стороны психологии В. Вундта. Принятая ими методология позволяла теоретически осмыслить различные области социальной практики и снискать социальную поддержку» (Коул, с. 49–50).

Глава 12. Кавелин

Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885). «Родился и вырос К. Д. Кавелин в семье, принадлежавшей, по определению Достоевского, к “средне-высшему кругу” русского дворянства» (Кантор, с. 3). В 1842 году закончил юридический факультет Московского университета. «Защитив в 1844 г. магистерскую диссертацию “Основные начала русского судоустройства и гражданского судопроизводства” и преодолев сопротивление семьи (профессорство казалось его матери лакейским занятием), он получил место при кафедре истории русского законодательства Московского университета» (Там же, с. 4).

Смолоду Кавелин был довольно ярким славянофилом, потом какое-то время побыл западником, но в историю вошел как полужападник, полуславянофил. На самом же деле «главная область его научных интересов в то время — история права, где он явился одним из основателей «государственной школы» (Гладких, с. 87). Можно сказать, что это было его личное развитие господствовавшей тогда «исторической» школы.

С самого образования Русского Географического общества Кавелин участвует в его работе. Вместе с Надеждиным он обрабатывает поступающие от корреспондентов материалы по этнографии России и осуществляет их издание. Это был гигантский труд. Кроме того, он много пишет. Его интересы охватывают право, философию, этнографию, искусство, политику, образование и психологию.

Цель

Этот обширный круг интересов, однако, вполне естественен. Кавелин, как, к примеру, Гумбольдт, относился к числу тех цельных натур, которые положили жизнь на дело воплощения одной идеи. Причем, идеи эти были у них, очевидно, очень близки. Известная русская недееспособность явно не устраивала Кавелина, и он хотел сделать жизнь русских людей лучше. Но для этого нужно было переделать все государство.

Как это ни странно, но Россия представляла загадку, тайну, в первую очередь, именно для думающего русского человека. Этот «особый русский путь» между Востоком и Западом, эта непонятная и загадочная «русская душа», которой врагу не пожелаешь вместе с русской судьбой, это знаменитое начало, откуда есть пошла Земля Русская — все это укладывается в слова: Велика и обильна земля наша, а порядка в ней нету!

Независимо от того, зачем это было нужно К. Кавелину глубоко лично, он, как и Н. Надеждин, исходил во всем только из задачи: прежде, чем что-то делать в России или с Россией, нужно ее понять. В 1846 году в 28 лет он пишет работу, в которой намечен весь его жизненный путь: «Взгляд на юридический быт Древней России».

Показав во вступлении все то же отсутствие порядка и в России, и прежде всего в науках о России, он заявляет:

«Чтобы понять тайный смысл нашей истории, чтоб оживить нашу историческую литературу, необходимы взгляд, теория. Они должны представить русскую историю как развивающийся организм, живое целое, проникнутое одним духом, одними началами. Явления ее должны быть поняты как различные выражения этих начал, необходимо связанные между собою, необходимо вытекающие одно из другого» (Кавелин, 1897, с. 10).

Путь Вся его дальнейшая работа — разворачивание этого образа. «Где ключ к правильному взгляду на русскую историю? — задается он естественным вопросом. — Ответ простой. Не в невозможном отвлеченном мышлении, не в почти бесплодном сравнении с историей других народов, а в нас самих, в нашем внутреннем быте» (Там же).

Требование последовательности в разворачивании мысли приведет его чуть позже и к психологии, где, на мой взгляд, он явится основателем культурно-исторического направления. Правда, сейчас выдвигается мнение, что он был основателем некоего третьего пути в психологии (В. Гинецинский, Психологическая газета, № 12, 1998). Я этого мнения не разделяю. Если же говорить о начале его пути, в определении того, что считать «нашим внутренним бытом», Кавелин больше правоведа, что, очевидно, определялось его внутренними задачами понять устройство русского государства:

«Многие не без основания думают, что образ жизни, привычки, понятия крестьян сохранили очень многое от древней Руси. Их общественный быт несколько не похож на общественный быт образованных классов. Посмотрите же, как крестьяне понимают свои отношения между собою и к другим. Помещика и всякого начальника они называют *отцом*, себя — его *детьми*. В деревне старшие летами зовут младших — *робятами*, *молодками*, младшие старших — *дядями*, *дедами*, *тетками*, *бабками*, равные — *братьями*, *сестрами*. Словом, все отношения между неродственниками сознаются под формами *родства*, или под формами прямо из него вытекающего и необходимо с ним связанного, кровного, возрастом и летами определенного, *старшинства* или *меньшинства*. Бесспорно, в устах народа эта терминология с каждым годом или исчезает, или становится более и более бессмысленным звуком. Но заметим, что она не введена насильственно, а сложилась сама собою, в незапамятные времена. Ее источник — прежний взгляд русского человека на свои отношения к другим. Отсюда мы вполне вправе заключить, что когда-то эти термины наверное не были только фразами, но заключали

в себе полный, определенный, живой смысл; что когда-то все и неродственные отношения действительно определялись у нас по типу родственных, по началам кровного старшинства или меньшинства» (Кавелин, 1897, с. 10).

Тут Кавелин выступает как полевой этнограф, и эти его размышления отнюдь не домисел кабинетного ученого. Он очень много жил в деревне и собирал фольклорные материалы. Работа его в Этнографическом отделении была совсем не случайной. Кроме этого, он был одним из активнейших корреспондентов издателя русского фольклора Киреевского.

Обнаружив в русской деревне первой половины XIX века следы еще живой кровно-родственной общины, он вживе открывает для себя и начало человеческой истории, и чуть ли не самую глубокую из доступных этнопсихологу в живом наблюдении ступеней развития человеческого мышления. Это есть исходный корень всех построений Кавелина. В 1884 году, за год до смерти, он пишет «Программу построения философии» — предложения о том, как должен строиться курс философии, как «школьной мудрости», то есть основы науки. До сих пор академические курсы философии начинаются с Древней Греции или исторического Востока. Кавелин предлагал идею совсем иного курса:

«История философии должна показать, как и почему философия <...> возникла из непосредственной мудрости, как она постепенно развивалась, до каких пришла выводов и какие ее вероятные судьбы в ближайшем будущем.

Такова задача истории философии. В действительности развитие философии осложнялось посторонними факторами, деятельность которых должна быть принята в соображение; иначе мы рискуем потерять из виду последовательность развития и растеряться в второстепенных мелочах и подробностях.

Главнейшие из таких посторонних факторов суть следующие:

- 1) Особенности условия и законы народной жизни. <...>
- 2) Развитие рода человеческого и человеческой расы вообще» (Кавелин, 1899, т. 3, с. 346—347).

В итоге его Курс философии начинался значительно раньше греков с так называемого первого отдела человеческой истории. «Этот первый отдел должен представить, как непосредственный дикий человек постепенно развивался до чаяния, что вся суть для человека заключается в его внутренней, сознательной психической жизни» (Там же, с. 352).

Сама же программа оказалась по сути обоснованием культурно-исторического подхода к философии и этнографии. Кавелин считается основателем русского эволюционного направления в этнографии и одним из основателей культурно-исторического направления, в которое входили Л. Г. Морган, М. Ковалевский, И. Липперт, Э. Тайлор, Дж. Лаббок («Этнография и...», с. 129—130).

Как Кавелин приходит к этому? Вернемся к его первой работе.

Определив суть русского народного быта как семейно-родственные отношения, Кавелин показывает, что русские сохранили его в чистоте и неизменности, не подвергаясь чужеродным воздействиям, с глубокой древности. Разве что варяги оказали какое-то воздействие на русский быт, да и те ассимилировались, растворились в русском народе. Татары или авары на быт воздействия не оказывали, лишь грабили.

Конечно, взгляды Кавелина устарели, а скорее, сказались шоры его «государственного» подхода. Он сам упоминает «финские племена», жившие вместе со славянами, но как бы и не замечает их. Для него воздействие на быт и культуру могут оказать только те, кто подчиняют себе государство. Впрочем, эта слабость его взглядов вполне простительна, поскольку для создания более или менее соответствующего действительности описания взаимодействия культур на территории России потребовалось как раз полторы сотни лет со времени написания им этой своей статьи. Кстати, именно она и статьи Надеждина и положили начало этому описанию. Несмотря на ошибки, во многом он по-прежнему остается прав даже сегодня.

Итак, как же развивается его мысль. Сделав вывод, что «наша древняя, внутренняя история была постепенным развитием исключительно кровного, родственного быта» (Кавелин, 1897, т. 1, с. 14), Кавелин задается вопросом:

«По какому закону он развивался?» (Там же).

Тут Кавелин прямо и однозначно определяет, что дальнейшее исследование может быть только психологическим:

«Когда мы говорим, что народ действует, мыслит, чувствует, мы выражаемся отвлеченно: собственно действуют, чувствуют, мыслят единицы, лица, его составляющие. Таким образом личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство, — есть необходимое условие всякого духовного развития народа. <...> Степени развития начала личности и совпадающие с ними степени упадка исключительно родственного быта определяют периоды и эпохи русской истории» (Там же, с. 18).

Итак, изучение русской государственности поставлено в прямую зависимость от изучения и понимания русского народного быта, а тот, в свою очередь, жестко завязан в его познании на развитии научной дисциплины, которую можно было бы назвать **исторической психологией**.

Но из нее же вытекает необходимость и **психологии этнической**. Во всяком случае, предпринятое далее Кавелиным исследование развития личностного начала в России приводит его к вопросу о том, что такое народность:

«Национальность, народность в разные эпохи развития имеют у одного и того же народа разные значения. Сначала, когда народ пребывает в непосредственном, природном состоянии, народность в его глазах неразрывно связана с внешними формами его существования; иначе и быть не может, ибо другого существования он не знает и представить себе не в силах. Для

него перемена форм есть и утрата народности; он не узнает себя под другою внешностью. Иван Берсень говорил еще в XVI веке, что народу, у которого изменяются обычаи, не долго стоять, и, по понятиям тогдашней Руси, он был прав. Но когда народ начинает жить более духовной жизнью и слово «народность» одухотворяется в его устах, он перестает разуметь под ним одни внешние формы, но выражает им особенность народной физиономии — это нечто неуловимое, непередаваемое, на что нельзя указать пальцем, чего нельзя ощупать руками, чисто духовное, чем один народ отличается от другого, несмотря на видимое сходство и безразличие. Словом, национальность становится выражением особенности нравственного, а не внешнего, физического существования народа» (Там же, с. 61–62).

Это всего лишь первая попытка дать определение такому сложному предмету. Тем не менее, в ней намечено нечто чрезвычайно, на мой взгляд, интересное — это смена восприятия понятия «народность». Очень часто попытки дать определение понятиям «нация», «народ», «народность» проваливались из-за того, что эти понятия оказывались слишком сложными и противоречивыми внутри себя. Очень даже возможно, что подход и здесь должен быть историческим и изначально принимающим то, что на протяжении своего существования эти понятия коренным образом меняли свои значения. То же, что присутствовало в них во все эпохи, что Кавелин называет «одухотворением», вряд ли будет понято без соответствующего психологического исследования. Однако, как мне кажется, это «неуловимое и непередаваемое» нечто является, говоря современно, мышлением «свойства». А что такое свои для каждой эпохи и каждого народа, можно понять только исходя из культурно-исторического подхода.

Итак, основные пути дальнейшего исследования были Кавелиным намечены уже в этом раннем сочинении. Но оно явно показывает, что продолжением должно было стать создание полноценной психологической теории, способной соответствовать задачам исторического и этнографического исследования различных культур.

Метод Создать самостоятельный курс психологии в середине прошлого века для русского ученого было делом чрезвычайно сложным. Россия слишком приучила себя следовать за европейскими странами. Очевидно, Кавелин решил сначала как следует изучить все, что создано было в психологии до него. Эта непростая задача потребовала от него много лет. Так или иначе он подходил к созданию новой психологии в разных работах. Например, одна из попыток разработать основу курса психологии была сделана им в работе «Немецкая современная психология» 1868 года. Это был отзыв на книгу М. Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии». В нем, вероятно, впервые Кавелин прямо ставит вопрос о методе психологической науки. Начинается он примечательно:

«С полным упадком всех философских систем психология выдвинулась на первый план, и очень понятно почему. Она — собственно центр, к кото-

рому теперь сходятся и который предполагают все науки, имеющие предметом человека. Выяснить научным образом отправления и законы деятельности нашей души значит ни больше ни меньше как дать руководящую нить для целого огромного отдела знания, которое занимается человеком. Итак, нет в настоящее время в целой философии вопросов более интересных и более важных, чем психологические <...> А затем, в этой еще колеблющейся науке, которая позже других стала предметом положительного изучения, и по самой сложности психических явлений так туго и медленно подвигается вперед, — *вопрос о методе психологических исследований* есть все еще пока первый и главный» (Кавелин, 1899, т.3, с. 365).

Рассуждение о методе заставляет Кавелина сначала дать описание того, что имеется в современной ему психологической науке. По сути, она делится на психологию английскую, ведущую себя от Локка, и психологию немецкую, которую Кавелин вслед за Троицким выводит из Канта.

«Кант такой же гениальный творец психологии, как Локк, только начавший свои исследования с другого конца; потому-то Кант и не принял методов английского мыслителя. Между Локком и Кантом произошло недоразумение единственно вследствие того, что психологические приемы того и другого были еще очень несовершенны. <...> Немецкая философия после Канта есть, если можно так выразиться, иносказательная психология» (Там же, с. 371–372).

В чем суть противоречия? Довольно обоснованно Кавелин показывает, что «английские ученые обратили все внимание почти исключительно на одно содержание, немецкие — почти также исключительно на одни операции и процессы души» (Там же, с. 369). Конфликт между двумя школами очевиден, ясно и то, что истина остается где-то посередине. Чтобы найти основание для поиска, Кавелин предпринимает собственное небольшое разыскание, отталкиваясь все от тех же очевидностей и как бы создавая синтез английской и немецкой школ психологии. По сути же это означает, на мой взгляд, что к этому времени он достаточно изучил материал и, как Декарт и Бэкон в свое время, стоит на грани того, чтобы отбросить все имеющееся и создать что-то свое. Я приведу ход его рассуждений почти целиком, поскольку следующий его шаг будет строиться исходя из них.

«Психология — наука сравнительно новая. Психологические исследования до сих пор не более, как подготовительные работы, при помощи которых мы пытаемся более или менее неудачно ориентироваться в загадочной и темной области психических явлений, упорно отстаивающих свои тайны. <...> Будущему психологу, которому выпадет счастливая и блистательная роль Колумба в научном уяснении свойств и операций души, — одной из величайших загадок, над которыми когда-либо работал человеческий ум, — придется одинаково воспользоваться и трудами англичан, и работами немцев. Те и другие подходят к предмету с двух различных сторон, в одинаковой мере участвующих в произведении психических явлений и потому равно необходимых для правильного их понимания. В этом смысле немецкие и ан-

глийские ученые, скорее, дополняют друг друга, и, занимаясь психологией, нельзя безнаказанно обойти тех или других.

К этим мыслям приводит следующее простое наблюдение. Анализируя любое психическое явление, мы находим, что оно по своему содержанию приводится к двум источникам, указанным Локком, т.е. к внешним и внутренним впечатлениям; только в одних из психических явлений источник, откуда взято их содержание, ясен с первого взгляда; в других, напротив, он сразу неузнаваем, и мы открываем его лишь с помощью разложений и аналитических операций. Такое различие показывает, что внешние и внутренние впечатления проходят в нашей душе через какие-то процессы, которые их перерабатывают в новый вид, какого они сначала не имели. Для примера возьмем понятие о человеке, доме и проч. Их содержание, видимо, сложилось из впечатлений внешнего мира; понятие о памяти, чувстве, воле — из внутренних впечатлений; напротив, понятие о времени и пространстве не имеет, по своему содержанию, такой же наглядности и очевидности, как приведенные выше, и только целым рядом аналитических действий мы можем открыть их источник — внешние впечатления.

Но если впечатления внутренние и внешние подвергаются в нас переработке, и притом не одной, а последовательно нескольким, из которых каждая более и более изменяет их первоначальный вид, так что наконец на иных психических фактах нам сразу и непонятно, откуда они взялись, то, значит, в душе нашей, сознательно или бессознательно, совершаются процессы, которые выделяют поступивший в нас внутренний и внешний материал в новые формы. Что же это за процессы, и можем ли мы проследить их? Судя по результатам, их должно быть бесчисленное множество, чрезвычайно разнообразных. **Изучить эти процессы можно только сравнивая между собою разные формы, которые впечатление получает в нашей душе в продолжение постепенной его переработки, подмечая изменения, которым оно последовательно подвергалось и, по свойству таких изменений, делая заключение о свойствах, характере и особенностях самого процесса, через который впечатление проходило в нашей душе** (*выделено мной — А. Ш.*).

Как ни трудна сама по себе эта работа, как она ни усложняется еще необходимостью принимать в расчет разнообразные видоизменения продуктов таких процессов бесчисленными побочными обстоятельствами и влияниями, внутренними и внешними, все же подобный анализ возможен, и пока он не сделан, о психологии как науке и думать нечего. Физиолог ведь не ограничивается рассмотрением того, что вырабатывается организмом; он внимательно, шаг за шагом, следит за ходом физиологических операций, которые объясняют свойства изучаемого живого организма. Та же задача предстоит и психологу: психический анализ должен обнимать не одни результаты нашей духовной деятельности, но и самую эту деятельность, ее формы и законы; иначе, обратив внимание на одну сторону и опустив другую, он вечно будет ходить в потемках» (Там же, с. 367—369).

Вот с этой отправной точки можно, пожалуй, перейти и к основному психологическому труду К. Д. Кавелина.

«Задачи психологии»

Этим сочинением явились «Задачи психологии», изданные К. Д. Кавелиным в 1872 году.

Историки русской психологии традиционно считают, что работа была написана лишь как попытка противопоставить что-то идеалистическое работам русского физиолога-материалиста Сеченова. Иногда ее прямо считали реакционными нападками на прогрессивную демократическую науку. Революционно-демократическим журналом «Современник» была организована настоящая травля Кавелина.

Однако, хотя Кавелин, бесспорно, и спорит с Сеченовым, «Задачи психологии» — по-настоящему глубокая, академичная работа, не имеющая никакого отношения к политической ситуации в России того времени. Кавелин последовательно шел к ней почти тридцать лет. И появление ее закономерно увенчивает его творчество. К сожалению, раздутое революционными демократами противостояние Кавелина Сеченову, который был объявлен впоследствии одним из столпов советской материалистической науки, повело к тому, что Константина Дмитриевича Кавелина практически забыли в России и как человека, и как ученого. Соответственно, был изъят из научного оборота и этот его знаменательный труд. В итоге, обратив внимание на одну сторону психологии, наша наука все-таки погрузила в потемки другую, ту, которая возвращается теперь к нам с культурно-исторической психологией Майкла Коула.

Кавелин непосредственно работал над «Задачами» десять лет, с 1862 года. Работал для себя, просто чтобы разобраться. Это в каком-то смысле было для него подведением итогов его четвертьвековой научной деятельности, поэтому сквозь строки Посвящения, с которого он начинает, звучит, что пересмотр привел его к убеждению, что жизнь прошла верно: «Через двадцать пять лет возвращаюсь опять к той же теме — указываю на нравственное ничтожество у нас личности и стараюсь объяснить коренную причину этого явления, именно, ошибочное понимание психической жизни и ее значения посреди окружающего материального мира» (Кавелин, 1899, т. 3, с. 375).

Напомню, что «нравственному ничтожеству личности» Кавелин, подобно Гумбольдту, противопоставлял в 1846 году как «цель — всестороннее развитие человека, воспитание и поддержание в нем нравственного достоинства» (Кавелин, 1897, т. 1, с. 17). Именно сквозь эту цель он выстраивал свою философию истории государства, права и личности. Именно она позволяла ему оценивать исторические события. Сейчас можно было бы называть подход Кавелина общегуманистическим, если бы он не пошел дальше.

С точки зрения психологической, все составляющие этой цели крайне неопределенны и должны быть раскрыты соответствующими вопросами. «Гуманисты» обычно дальше подобных призывов не идут. Содержание понятий типа «всестороннее развитие человека» или «нравственное достоинство» кажется им само собой разумеющимся, хотя оно всегда вполне исторично и,

более того, *зачем-то исторично*. Авторы подобных призывов всегда чего-то хотят, и в первую очередь, хотят заставить людей что-то сделать. Россия имеет изрядный и кровавый опыт управления массами через лозунги. Именно поэтому нераскрытые понятия такого рода вызывают настороженность.

Однако Кавелин не был политиком, он просто размышлял о судьбе России. В данном случае мы имеем один из немногих примеров того, как заявленное требование последовательно раскрывается до уяснения. «Задачи психологии» были именно той книгой, за которую Кавелина революционеры всех мастей не просто травили, но и вымарали из науки. Она торчала у них словно кость в горле. Хотя, как подсказал мне научный рецензент этой книги, «ряд идей Кавелина о душе давно, хотя и негласно, вернулся в психологию». Но почему? Почему вымарывали и почему, если и возвращали, то негласно?

Ведущий правовед страны, умнейший философ, создатель «государственной» школы истории права заявил своей книгой: двадцать пять лет моих исследований показали — *прежде чем что-то менять в государстве, надо по-настоящему изучить и понять психологию тех людей, которые это государство составляют!*

Никто не хотел ждать, когда победа казалась такой легкой и близкой. И Кавелина устранили, точно помеху или голос совести, хотя он, скорее всего, был той основой, на которой только и можно было начинать преобразование общества.

Я постараюсь просто последовательно изложить ход его мыслей.

«Введение» «Что в психологии лежит ключ ко всей области знания — эта мысль уяснилась мне исподволь, вследствие занятий юридическими и политическими науками, историей, философией и народными верованиями» (Кавелин, 1899, т. 3, с. 375). Это исходная мысль посвящения всей книги.

Далее, во «Введении», Кавелин дает общий очерк состояния современной ему науки. По сути это рассуждения о естественнонаучной и культурно-исторической парадигмах, хотя говорит он о противостоянии «положительной науки» и «идеализма». Но это всего лишь использование наиболее употребимых тогда слов. «Введение» это, на мой взгляд, является одним из самых ранних описаний общественным психологом проявления в обществе взаимодействия скрытых целей разных сообществ. Он, может быть, еще не в состоянии сделать полноценных выводов — так все близко и в развитии, — но зато, как настоящий полевой исследователь, он прекрасно делает начальную работу — полноценное и грамотное описание явления. Может быть, эта попытка еще не совершенна, но Кавелин явно пытается в ней выйти в более широкий слой сознания, чем тот, в котором находится описываемое. Это чувствуется в том, что поступки отдельных людей словно поражают его своей странностью, нелогичностью, и он все время пытается нащупать некую силу, стоящую за ними.

Подобную способность исследования и выявления скрытых исторических сил продемонстрировал марксизм. К сожалению, история показала, что его метод неверен в созидательной части. Однако это еще не значит, что он был полностью неверен и в исследовательской части. Очень даже вероятно, что ошибка марксизма заключалась все в той же «торопливости», в нежелании изучать человека психологически. С этой точки зрения предмет, которым занят Кавелин во «Введении», неожиданен для своей эпохи.

«Уже давно всеми повторяется, что наше время есть по преимуществу положительное и критическое. Каждый спешит как можно скорее распрости́ться с идеальными стремлениями и требованиями и приспособиться к какому-нибудь практическому делу. Новейшие поколения едва знакомы с идеализмом, да и то больше по одному имени.

То же самое видим и в науке. И ей наскучило витать в идеалах, уходить в отвлеченности. Почва реальных фактов кажется ей надежней; на этой почве труднее сбиться с пути, легче найтись; на ней удобнее достигаются результаты труда и исканий; к тому же они ближе к делу, осязательней, полней и применимее. Не зарываясь вглубь в поисках, за общими началами к которым сводится разнообразие реальных явлений, наука отдалась всецело изучению положительных данных, и блистательные результаты, полученные вследствие того по всем отраслям знания, с очевидностью доказали, как верно избран путь и сколько предстояло на нем дела. Факты, переработанные и рассмотренные со всевозможных точек зрения, получили новый вид; реальная почва науки, узнанная полнее, точнее и лучше, переродилась на нашей памяти; с тем вместе расширился и просветлел кругозор науки. Сколько от этого выиграли полезные, прикладные знания, а через них практическая, ежедневная жизнь, — об этом и говорить нечего: бесчисленные тому доказательства у каждого перед глазами. Очень понятно, почему современные люди самодовольно, свысока смотрят на доброе старое время, когда их недавние предки жили идеалами, вращались в отвлеченностях и на них преимущественно сосредотачивали свои умственные силы и нравственные интересы. Между прежними скромными зачатками знания и теми неистощимыми научными средствами, которые находятся в нашем распоряжении, разница громадная! Едва верится, что между тогдашними людьми и теперешними прошли не века, а одно-два поколения.

А между тем, несмотря на эти успехи и на кипучую практическую деятельность, какой-то червь точит душу современного человека. При умственном богатстве, он чувствует нравственную пустоту, ему не по себе» (Там же, с. 377–378).

Напомню, это было время, когда Россия стала родиной политического терроризма, и это поражало умы. Люди не могли понять, как до такого можно было докатиться и что явилось мировоззренческой основой этих убийств. Об этом пишет письмо императору Лев Толстой, об этом пишет Достоевский в «Бесах».

«Утонченная испорченность, отсутствие идеалов, равнодушие к добру и злу и нравственным благам, предпочтение внешних мотивов внутренним, безразборчивый реализм — все эти черты давно уже служат характеристикою теперешнего общества и составляют обычную тему различных нападок на современность» (Там же, с. 378–379).

Ясно, что слова «характеристикою теперешнего общества» не точны. Это не относится ко всему обществу вообще и ко всему русскому обществу тоже. О каком обществе говорит Кавелин? О том, о котором говорили: «выйти в общество» или «выйти в свет», но применительно к середине века. Мы вполне можем назвать это характеристикой одного из сообществ России. И это как раз то сообщество, от которого более всего зависела жизнь страны. Из него явно можно исключить самый верх и самый низ общества. Это, пользуясь все тем же выражением Достоевского, средне-высший класс или, говоря современно, русская интеллигенция. Именно ей как сообществу дает характеристику Кавелин.

«Откуда это тоскливое, бесплодное недовольство — где источники усиливающегося нравственного растрепанности? В двух словах не разрешить этих вопросов; но с первого же взгляда бросается в глаза, что личная индивидуальная жизнь как-то поблекла, что лицо утратило свое нравственное достоинство и безотносительную цену, что оно стало какой-то безразличной единицей в общем итоге умственных, нравственных и общественных сил, на котором теперь сосредоточено все внимание и интерес. Весь интерес мысли перенесен в наше время от индивидуальности на общество; лицо отодвинуто с первого плана на последний, не верит в себя, само смотрит на себя только как на зависимую часть целого, мерит себя только тою меркою, какую дает общественная жизнь и деятельность» (Там же, с. 379).

Что мы видим? Очень узнаваемо и современно. То же самое было и с лишком полвека назад, после революции. Разница только в том, что каждый раз меняется, как кажется, то сообщество, к которому подходит эта характеристика. Во времена революции это были бездумные массы революционной бедноты, где личности не было места, потом рабочий класс и трудовая интеллигенция, которые «все как один» поддерживали политику партии и правительства. Кавелин застаёт, как кажется, самое первое сообщество, где это произошло. При этом он, похоже, не замечает, что и сам участвовал в этом изменении. Ушедшее общество, о котором он грустит, — это то самое сообщество русских аристократов, ценности которого он сам поменял на ценности сообщества служилой интеллигенции, в которое входит и подсобное общество ученых.

Возможно, марксизм прав, и это обезличивание — следствие развития капиталистических отношений. Но капитализм, меняя ценности, не отменяет личности. Это личности избирают те ценности, которые им кажутся наиболее выгодными. И это отнюдь не деньги, даже деньги нужны лишь для завоевания настоящих ценностей, а это всегда, в первую очередь, достой-

ное место в обществе, точнее, в сообществе своих. Сообщество, в котором я хочу занять место, всегда есть Мир, и ему соответствует мировоззрение. Ценность Мира в том, что он — место жизни, а мировоззрение — это знание, как выжить в этом Мире. Этому и дает описание Кавелин.

«Принижение, умаление нравственного характера лица, его возрастающее ничтожество идут рука об руку с современными воззрениями, и нет сомнения, что между тем и другим существует тесная связь и взаимодействие. В самом деле, не трудно заметить, что характер и направление современных воззрений не только выражают ничтожество лица, но и возводят его в принцип, в теорию. <...> Нравственный характер и достоинство лица немислимы без твердых, непреложных нравственных правил или начал; без них человек делается игрушкой обстоятельств и случайностей и перестает что-нибудь значить в смысле нравственной личности. Но такие начала или правила дает, кроме религии, только философия, каково бы ни было ее направление и ее выводы. Предпосылка всякой философской системы есть безусловная истина, а живой, глубокий интерес каждого философского учения состоит в определении, как человек к ней относится.

Что же мы видим в наше время? Философия в полном упадке. Ею пренебрегают, над нею глумятся. Она решительно никому не нужна. Некоторые утешают себя тем, что это направление умов пройдет, что философия снова войдет в честь, когда положительные науки вполне выработаются» (Там же, с. 379–380).

Тут надо разбираться. Нравственность, безусловно, определяется правилами, которые предписывают членам сообщества определенное поведение, соответствующее понятию о своих. Как кажется, в обществе правила поведения исходят либо от религии, либо от законодательства, то есть власти, либо от философии. Ясно, что на самом деле в религии, законодательстве или философии лишь закрепляются требования соответствующих сообществ к поведению желающих в них войти и считаться своими. Кавелин ничего не говорит о том, что перестали работать правила, закрепленные в законодательстве и религии. Пока разваливается лишь философия. Значит, явление не затронуло еще все русское общество и наблюдается только там, где должны действовать правила философии. Где? Судя по итогу рассуждения, в науках.

Однако сказать, что «положительные науки» отрицают истину как цель своей деятельности, было бы неверно. Следовательно, что-то не так в понимании «истины» «идеалистической» наукой Кавелина и естественными науками. Мы совершенно спокойно можем применить здесь уже наработанное понятие скрытой и явной парадигм. Говорят об «истине», а что под этим словом понимают? Что имеют в виду естественные науки, когда говорят о постижении истины, мы примерно представляем. Постичь истину — это значит описать еще что-то, что есть, существует независимо от человека. Это называется объективной картиной мира. Следующий шаг — попытаться извлечь из этого пользу. Для человека.

Что имеет в виду Кавелин? Первое, что бросается в глаза, что для него «истина» философии сопоставима с «истиной» религиозной. Он не раз говорит об этом в своих работах, начиная с самых ранних. Иначе говоря, истина — это то, что определяет смысл жизни человека. Следовательно, говоря о философии, он говорит о ней в том же смысле, что и Сократ. Истина — это не то, что достигается наукой, это то, ради чего надо заниматься наукой. В этом смысле «положительная» наука, безусловно, лицемерна и предпочитает скрывать и ответ, и «лицо». И самый простой способ уйти от ответа на вопрос: А зачем тебе все это? — просто исключить подобные вопросы из числа рассматриваемых и допустимых внутри научного сообщества:

«Хуже всего то, что мы теперь видим не борьбу против той или другой философской доктрины, а совершенное равнодушие к самой философии. Недостаточность положительного знания никогда не мешала живому интересу к философским вопросам. Когда же люди знали столько, сколько теперь? Однако философия процветала и в древнем, и в новом мире; теперь же никто не дает себе даже труда ее опровергать или доказывать несостоятельность и вообще невозможность философской точки зрения вообще. Философия до сих пор не опровергнута в своих началах, а просто отброшена, как ненужная вещь. Упадок ее не есть научный вывод, а признак глубокой перемены в направлении и строе мыслей» (Там же).

Поразительное свидетельство. Особую цену ему придает то, что это мысли для себя. Их пишет человек, который пытается понять, почему ему так больно, поэтому он проницателен. Эти наблюдения Кавелина ценны тем, что он застал как свидетель то, чего уже нельзя было застать в Европе — время вызревания нового для России сообщества ученых. А поскольку у него изначально были свои представления о том, каким оно должно быть, он отчетливо видит несоответствия своим идеалам. И в первую очередь, он замечает, что у него и многих других, кого он знал и уважал, были эти идеалы, а сейчас они отсутствуют.

Что такое идеалы? Это «идеальные» образы того, как должно быть. Мы опять, по сути, соприкасаемся с эйдосами Платона, но пока оставим это лишь как намек. Здесь, на мой взгляд, гораздо важнее то, что «идеалы» Кавелина и подобных ему идеалистов были образами того, какой должна быть «наука», то есть сообщество ученых. Это относится во второй четверти XIX века. А вот в третьей четверти или, как говорит сам Кавелин, через неполных два поколения, ничего подобного у ученых уже нет. Что это значит?

Значит, иметь образы того, каким должно быть научное сообщество, бессмысленно. Оно уже сложилось, и сложилось со всеми своими ценностями, правилами поведения и мировоззрением. Теперь вопрос стоит не о том, каким быть сообществу ученых, а лишь о том, принимаешь или не принимаешь лично ты его ценности и мировоззрение. И ставится он опять же не так, если мы возьмем уровень личной психологии. Ставится он как вопрос желания: хочешь быть ученым? Тогда обязан быть таким-то и таким-то! Следовательно, если ты отвечаешь «да», ты внутри, «нет» — тебя просто не

видят, ты в ином мире. Все вопросы типа: зачем? — теперь к тебе не относятся. На них отвечает само сообщество, они есть часть его парадигмы и где-то, как-то, кем-то уже прописаны и отвечены так, что теперь на них нет смысла тратить силы и время. Твое дело — только определиться со своим желанием и сдать экзамены, предъявить входной билет, чтобы занять свое место.

Кавелин и подобные ему русские ученые первого поколения оказались своего рода монстрами внутри научного сообщества. Их нельзя было изгнать, потому что они оказались в науке по факту, но они и не были своими, потому что не признавали правящей парадигмы. Поэтому с ними сначала воевали, а потому просто старались не замечать, ожидая, пока они вымрут. Как считалось, своими «Задачами» Кавелин вел спор с физиологом Сеченовым и проиграл ему. Это неверно. Кавелин проиграл, но не в споре с Сеченовым, он проиграл в споре за то, каким должно быть научное сообщество вообще и подсообщество психологов в частности. Проиграло его видение, его идеалы, то есть предложенная им парадигма.

Я смею предположить, что в основном спор о явной парадигме научного сообщества в России был завершен к середине века. Спор же о правящей парадигме психологического подсообщества длился еще четверть века и завершился как раз после написания «Задач психологии» Кавелиным. «Историческим фактом является то, что в последней четверти прошлого века психология утвердилась в качестве самостоятельной науки, — пишет историк психологии. — Этого бы не произошло, если бы она не имела собственного предмета и адекватных ему методов» (Ярошевский, 1985, с. 239). Этим предметом оказалась рефлекс-физиология Сеченова с соответствующими ей методами «точных наук».

По сути же, сообществом психологов был сделан выбор между двумя путями развития, и один из них оказался закрытым. Попытка его возрождения будет сделана лишь через полвека.

Вернемся к Кавелину. Далее он вводит довольно сложное понятие «умозрения»:

«В такой же опале, как философия, находится и единственное ее оружие — умозрение», — говорит он. Очевидно, это вызвано нападками представителей естественных и «точных» наук на «умозрительные построения идеалистов». Напомню, это середина прошлого века. Еще только-только возникли сомнения Гаусса, Лобачевского и Яноша Бояи в надежности системы аксиом геометрии Евклида, алгебра множеств Джорджа Буля еще не нашла настоящего признания. А до Гилберта, Эйнштейна или Рассела еще далеко. Математика еще считается точной наукой и не сомневается в своих основах.

Однако предсказанное Кавелиным «вырабатывание положительных наук» уже вовсю идет. Очень скоро вопрос об основах приведет «точные науки» сначала к логике, а потом и к заявлениям типа следующего: «Современные математики разделяют взгляды Буля. Ошибочно считается, говорят они, что вычисление — главное, чем занимаются математики. На самом же деле в «чистой» математике вычисления встречаются крайне редко. Чаще всего мате-

математические вычисления имеют место там, где собственно математическая работа закончена и речь идет лишь о том, чтобы, руководствуясь известными правилами, выполнить определенный объем сугубо механической работы.

Элементами булевой алгебры множеств являются не числа, а некоторые объекты, природа которых игнорируется. Существенно, что все элементы алгебры, называемые множествами, и являются частями одного и того же множества. Это исходное множество называется универсальным множеством и часто обозначается большой латинской буквой *U* (первая буква слова *universalis* — *общий, всеобщий*). В естественном языке универсальное множество выражается словами *все, всякий, любой, никакой*» (Жоль, с. 30).

И вот мы от математики неожиданно пришли к самому пока неопределенному — естественным языкам и способам описания Образа мира. А отсюда уже и рукой подать до вопроса: «А судьи кто?» Иначе говоря, до психологических вопросов о том, откуда мы знаем нечто и как мы его знаем, и так далее. Иными словами, мы попадаем прямо в мир «умозрения», к которому, кстати, целиком и полностью принадлежит и математика.

У понятия «умозрение» есть психологическое содержание. Однако мы знаем из истории, что оно было лишено этого содержания и превращено в своего рода бранное выражение из, так сказать, политических соображений. «Умозрение в наши дни чуть ли не бранное слово, — пишет Кавелин, характеризуя бои внутри научного сообщества. — Чтобы лишить какой-нибудь вывод всякого доверия, возбудить против него всевозможные предубеждения, стоит только назвать его умозрительным, — и дело сделано, цель достигнута. Отчего же это?» (Кавелин, 1899, т. 3, с. 380).

Вопрос не праздный. Ясно, что слово было сделано оружием и использовалось вовсе не для научных целей. Поскольку Кавелин в данном случае интересуется психология, то он ищет ответ на вопрос: какая психология противопоставляет себя «умозрению»?

«В области наук естественных и так называемых положительных мы допускаем самое широкое применение умозрения; но как только дело коснется нравственных условий и двигателей индивидуальной, личной жизни и деятельности, мы, безусловно, отвергаем умозрение. Почему бы, казалось, не допустить полной равноправности фактов психических с реальными и одинаковое применение к тем и другим одинаковых научных приемов? Ответ заключается в целом строе современной мысли. <...> ...мы с неподражаемым искусством, с удивительно тонкостью исследуем не одну природу, но и произведения умственной и нравственной жизни и деятельности человека — верования и культы, художественные создания, язык, политическую и гражданскую жизнь, развитие науки и философии — в прошедшем и настоящем, в мельчайших подробностях; а то, что произвело эти явления и факты, именно сама психическая жизнь человека, остается в тени, или объясняется исключительно одними материальными фактами. В виде опровержения нам укажут на тысячи исследований, посвященных исследованию психических явлений. Но эти превосходные, образцовые в своем роде труды не опровергают, а напротив, подтверждают нашу мысль. Все психологические

исследования нашего времени, имеющие научное достоинство, ограничиваются разьяснением физиологических условий психической жизни. Устройство и отправления органов внешних чувств, физические ощущения тела, доходящие до сознания помимо органов внешних чувств, устройство и отправления нервной и мозговой систем — вот что в наше время исключительно занимает исследователей. Ученые заслуги их бесспорны. Они готовят богатый материал для психологии, но назвать их исследователями психической жизни нельзя. Мозг и нервы составляют только ее физическое условие; внешние впечатления и внутренние ощущения тела только возбуждают психическую деятельность; но в чем состоит эта жизнь, какие законы этой деятельности — вот чем современная наука мало интересуется, тогда как для психологии имеет величайшую важность не физиологическая сторона психических отправлений, сама по себе, а соответствие между физиологическими и психическими явлениями. <...> Как мы уже заметили, обыкновенная тема и предпосылка всех психологических работ нашего времени состоит в объяснении психических явлений из деятельности нервов и мозга. Такое направление отрицает психологию в принципе» (Там же, с. 381–382).

Напомню, в ответ на «Задачи психологии» Сеченов публикует статью с названием «Кому и как разрабатывать психологию», где без малейших колебаний заявляет, что это дело физиолога.

Но, как мне кажется, о противостоянии двух парадигм в науке середины прошлого века сказано достаточно, и вполне можно перейти к предложениям Кавелина о том, какой же должна быть психология. Он предваряет изложение собственных взглядов словами, которые полностью соответствуют состоянию Декарта при написании «Рассуждения о методе»:

«Сбившись с пути и потеряв руководящую нить, человек всегда обращался к самому себе и в изучении психической жизни искал разгадки задач, по-видимому неразрешимых, которые тревожили его ум и совесть и делали дальнейшее развитие невозможным. Теперь, когда мысль снова попала в какой-то заколдованный круг, из которого как будто нет выхода, вывести из него на свет божий может опять-таки только психология.

Мы постараемся показать, в общих и главных чертах, в чем может состоять приложение приемов, строгого научного исследования к психической жизни» (Там же, с. 388).

Культурная психология Кавелина

Предмет С понятия «предмет психологии» Кавелин начинает основную часть своего сочинения. При всем том, что все его построения для современного психолога могут местами показаться простыми и самоочевидными до избитости, нельзя забывать, что его задачей и было — пересмотреть самые общие начала науки, чтобы найти выход из

тупика, который он чувствовал. Поскольку в итоге эти простейшие рассуждения складываются в иной путь, чем пошла психология, я постараюсь привести их достаточно полно, последовательно отслеживая шаги его мысли. Тем более, что этот материал был так надолго изъят из научного обращения.

«Каждая положительная наука имеет свой точно определенный круг исследования. Для психологии это предстоит еще сделать» (Кавелин, 1872, с. 11).

Я осознанно разрываю изложение, чтобы выделить эти шаги. Итак, у психологии должен быть свой предмет, какой же?

«По названию, психология есть наука о душе, ее свойствах и проявлениях» (Там же). Он не дает определения понятию «душа», значит, его придется выводить. И последующие рассуждения и есть попытка дать определение предмету психологии. Для этого надо вначале отделить все явно чужеродное.

«Но душа тесно связана с телом и разграничить факты психические от материальных чрезвычайно трудно. Оттого в психологии смешиваются разнородные явления и она колеблется между философией и физиологией, примыкая то к той, то к другой, смотря по эпохе и господствующим воззрениям» (Там же).

Ясно, что даже если предметы различных наук частично совпадают, у каждой из них все же должна быть своя земля, являющаяся ее и только ее предметом.

«Общее сознание относит к числу физических, материальных предметов и явлений те, которые существуют или совершаются вне нас и подлежат внешним чувствам. Так как человек отличает себя от своего тела, то и оно, со всеми его явлениями, относится к тому же разряду внешних фактов; наоборот, явления и предметы, которые недоступны внешним чувствам, но совершаются или существуют в нашей душе и представляются только нашему сознанию, приписываются душе и считаются внутренними, духовными. Таковы наши мысли, убеждения, чувства, страсти, желания, намерения, цели, вообще все наши, доступные одному сознанию, внутренние состояния и движения. Они-то и должны быть исследованы в психологии» (Там же. Выделено мной. — А. III.).

Итак, определение того, что Кавелин понимает под «душой» дано. И оно несколько не идеалистично. Может быть, оно, конечно, и не совершенно. Но это первое рабочее определение. Все дальнейшие рассуждения будут его уточнением. Как явственно видно из этого определения, Кавелин пытается исключить из предмета психологии все, что может быть отнесено к теории высшей нервной деятельности или нейрофизиологии. Это вполне оправданно: если любые проявления физиологии нельзя исключить из предмета психологии, значит, психологии как самостоятельной науки не существует вообще! Это подраздел физиологии. Постановка исследовательской задачи совершенно оправданна: остается ли у психологии свой предмет, если полностью исключить из рассмотрения все проявления человека, связанные с физиологией. Если таковые будут найдены, то они-то и получают в определенной науке имя «психе» или души.

Следуя методу, предложенному еще Декартом, Кавелин пытается разделять предмет исследования на составные части, которые поддаются объяснению. Пока нерасчлененный еще предмет исследования можно было бы назвать «человек воспринимающий». Первое деление, которое вводится, — это наличие «внешних» и «внутренних» чувств.

«Внешним» чувствам соответствуют «внешние» — физические или материальные предметы и явления. «Внутренним» — явления «духовные». Все это, возможно, вызвало бы нарекания со стороны философов, но пока Кавелин пытается говорить на бытовом языке, лишь очерчивая предмет исследования. Затем он шаг за шагом будет уточнять и оттачивать язык своих определений. Но пока на бытовом языке все это узнается как соответствующее моему знанию о мире. Для того, чтобы снять философские придирки, он особо оговаривает это.

«Но разграничить внешние факты от внутренних также трудно, как духовные от материальных.

Во-первых, бесчисленные наблюдения, известные всем и каждому, отчасти по собственному опыту, показывают, что нашим внешним чувствам представляются, порой очень отчетливо и живо, внешние реальные предметы и явления, когда, однако, в действительности их налицо нет. Таковы видения и галлюцинации. И наоборот: *предметы нравственные, духовные, которые мы считаем доступными только для нашего сознания, как будто способны выступать наружу, переходить на внешние предметы, получать как бы внешнее существование. В этом виде они точно будто подлежат внешним чувствам. Так, наружный вид человека, его движения, мимика, голос и манера говорить — все это обнаруживает его внутренние состояния. Точно также они обнаруживаются и в созданиях человека. Не только письма и условные знаки, не только произведения искусств, науки, но вообще все, что создает человек, начиная от обуви и приготовленной пищи и оканчивая железными дорогами и телеграфами, служит как бы материальным воплощением его чувств, мыслей и воли»* (Там же, с. 11–12. Выделено мной. — А. III.).

Именно здесь начинается особый путь Кавелина или двери в культурную психологию. Именно развитие этой мысли вызвало наибольшее сопротивление его противников. Сеченов писал в ответ на это:

«Всякий психолог, встречаясь с любым памятником умственной деятельности человека и задавшись мыслью проанализировать его, по необходимости должен подкладывать изобретателю памятника и собственную мерку наблюдательности, и собственные представления о способности пользоваться аналогиями, делать вывод и пр. Вне этой мерки анализ, очевидно, невозможен... Не отрицая важность материала, рекомендуемого г. Кавелиным, мы все-таки остаемся при убеждении, что не в нем лежит средство к рассеянию тьмы, окружающей психические процессы» (Цит. по: Будилова, с. 124).

На первый взгляд, верное замечание. Но только если задача — не принять предложенного, отместить его. Даже простейшее сопоставление этой самой «мерки» представителей двух разных культур по отношению к одному и

тому же «памятнику» уже дало бы огромный материал для понимания того, что же такое психика. Я уже не говорю о важности того, чтобы понять, а что такое эта «мерка», как она появляется у человека, как работает и т. д. и т. п...

Кстати, Сеченов тут просто невнимателен или недобросовестен. Он делает вид, что не заметил у Кавелина соответствующего места. Для того, чтобы понять это, нам придется познакомиться с его теорией «впечатлений»:

«Когда мы что-нибудь видим или слышим, вообще когда мы получаем впечатление от внешних предметов и явлений, чрез так называемые органы внешних чувств — зрение, слух, вкус, обоняние и осязание, — нам кажется, будто мы только принимаем в себя нечто, привходящее к нам извне, как кладем в рот пищу; на самом же деле, это происходит совсем иначе: мы не переносим в себя предмета или явления, которые видим или осязаем, в нас остается от него только впечатление; а впечатление зависит не от одного предмета или явления, которое его производит, но столько же и от среды, на которую предмет или явление действуют, которая получает впечатление. <...> Каждое впечатление есть сложный продукт двух факторов: предмета или явления, производящих впечатление, и среды, которая его принимает, и мы ошибаемся, думая, будто получаем чистое, беспримесное отражение самого предмета в нашей душе, каков он есть в реальной действительности, сам по себе» (Кавелин, 1872, с. 12).

А далее следует то, что является в современной психологии основой понятий Образ Мира и Образ Себя.

«Но отсюда следует, что мы имеем дело собственно не с внешними предметами и явлениями, а с впечатлениями, которые они в нас производят, не с реальным, внешним физическим миром, а с внутренними, психическими фактами, которые сознаем и которые внешним чувствам недоступны. *Впечатления как бы стоят между нами и внешним миром и разделяют его от нас непроницаемой стеной.* Из этого нельзя выводить, что внешнего мира вовсе не существует, или что наше знание о нем есть мечта и призрак» (Там же, с. 12–13).

Итак, именно эта «стена впечатлений» и оказывается в итоге той средой, которая принимает предметы или явления, воспринимаемые органами чувств. Она или то, что постепенно из нее вырастает и выстраивается.

«Что же такое, после сказанного, те воплощения мыслей, чувств, внутренних движений человека во внешних предметах, о которых упомянуто выше? Они столько же, как и всякая другая вещь, производят в нас впечатления, а мы уже видели, что впечатления — явления внутренние, психические. Создания человека во внешнем мире суть или символы, условные знаки психических предметов и явлений (письмена, ноты, телеграфические знаки и т. д.), или такие сочетания материальных предметов и явлений, которые производят в нас желаемое внешнее впечатление (картины, статуи, рисунки и т. д.). Выражение: воплощение мыслей, чувств во внешнем мире — оказывается на поверку очень неточным, метафорическим, и только дает нам ошибочное представление. Мысль, чувство, желание не переходят вовсе

во внешний мир и остаются при нас; только внешние предметы и явления располагаются так, что удовлетворяют потребности человека возбудить мысль, чувство или произвести во внешнем мире явление, почему-либо нужное для одного или многих лиц.

Следовательно, мы имеем непосредственно дело только с предметами и явлениями психического свойства, внутренними, доступными одному сознанию» (Там же, с. 13).

Артефакты

Я хотел бы сопоставить эти начальные мысли К. Д. Кавелина с одним из важнейших понятий культурной психологии М. Коула — с понятием артефакта. Артефакты — «искусственные факты» — это материальные объекты, изготовленные человеком. Однако Майкл Коул понимает это гораздо шире — как продукты истории человечества, включающие материальное и идеальное. Иначе говоря, все, чему человек в ходе своего развития придал образ, может считаться артефактом культурной психологии. Опираясь на русскую культурно-историческую школу психологии, Коул соотносит понятие «артефакта» с понятием «поведения» людей, очевидно, понимая под ним и деятельность. Не вдаваясь в анализ всех этих понятий, я бы хотел сейчас просто дать возможность сопоставить соответствующие тексты М. Коула с тем, что мы только что прочитали у Кавелина. Безусловно, вопрос о поведении — это следующий шаг в развитии психологической теории по сравнению с теорией впечатлений. Но именно поэтому теория впечатлений Кавелина кажется мне той внутренне психологической основой, из которой и должна вырастать теория поведения.

«Опосредование артефактами. Исходная посылка культурно-исторической школы состоит в том, что психические процессы человека возникают одновременно с новыми формами поведения, в котором люди изменяют материальные объекты, используют их как средство регулирования своих взаимодействий с миром и между собой. (В те времена о таких способах опосредования было принято говорить как об орудиях труда, но я предпочитаю использовать более общее, родовое понятие “артефакт” <...>.) А. Лурия в первой публикации идей культурно-исторической психологии на английском языке (1928) начинает именно с этого: “Человек отличается от животных тем, что может изготавливать и использовать орудия”. Эти орудия “не только радикально меняют условия его существования, они даже оказывают на него самого обратное действие в том смысле, что порождают изменения в нем самом и его психическом состоянии”.

Когда А. Лурия и другие писали об опосредовании “орудиями”, они имели в виду не только такие артефакты, как мотыга или дощечка. Они рассматривали язык как интегральную часть всеобщего процесса культурного опосредования, как орудие орудий, и имели определенно двустороннее представление о том, как осуществляется такое орудийное опосредование. Следствием создания и использования орудия для базовой структуры поведения является то, что “ребенок, вместо того, чтобы непосредственно при-

менить его естественную функцию к решению конкретной задачи, помещает между функцией и задачей определенное дополнительное средство, посредством которого ребенок и справляется с решением задачи”.

Эта идея орудийного опосредования присуща не только ранним русским культурно-историческим психологам. Она также является центральной в представлениях Джона Дьюи, чьи работы были хорошо известны русским педагогам и психологам. Орудия труда и произведения искусства, писал он, являлись первоначально естественными вещами, которым придавалась иная форма с целью эффективного осуществления какого-либо типа поведения. Говоря словами Анри Бергсона: “Если бы мы смогли избавиться от всей нашей спеси и, чтобы определить наш вид, строго следовали тому, что исторические и доисторические времена показывают нам, как устойчивы характеристики человека и интеллекта, мы бы говорили не *Homo sapiens*, но *Homo faber*. Иначе говоря, интеллект, если рассматривать его в исходных чертах, — это способность изготавливать искусственные объекты, в особенности орудия изготовления орудий, и неограниченно варьировать способы их изготовления”» (Коул, с. 131–132).

Для того, чтобы показать, насколько взгляды Кавелина до сих пор современны, я приведу еще одну выдержку из Коула, который опирается на мысли Дьюи:

«Человек не только изготавливает и использует орудия, — пишет Коул, — но и организует воссоздание уже созданных прежде орудий в каждом новом поколении. Стать культурным существом и организовать такие условия, чтобы другие становились культурными существами, — это тесно связанные аспекты единого процесса, называемого становлением культуры. Вследствие этой формы деятельности “...мы живем от рождения до смерти в мире людей и вещей, который в большой мере таков, каков он есть, благодаря тому, что было порождено и передано нам предшествовавшей человеческой деятельностью. Когда этот факт игнорируют, опыт трактуют как нечто, происходящее внутри тела или души отдельного человека. Нет необходимости говорить, что опыт не возникает в вакууме, вне индивида существуют источники, порождающие развитие опыта” (Дьюи).

Культура с этой точки зрения может быть понята как целостная совокупность артефактов, накопленных социальной группой в ходе ее исторического развития. В своей совокупности накопленные группой артефакты — культура — могут рассматриваться как специфичное для вида средство человеческого различия. Это “история в настоящем”. Способность развиваться в этой среде и обеспечивать ее воспроизводство в последующих поколениях составляет отличительную черту нашего вида» (Там же, с. 132–133).

А теперь я бы хотел все это сопоставить со словами Кавелина:

«Внешние впечатления и физические ощущения составляют границу между психическим и внешним миром, а вместе с тем и отделяют ясно обозначенным рубежом психологию от всех прочих отраслей знания. Служа

единственными представителями внешнего мира, по которым люди составляют себе о нем представления и понятия, впечатления и ощущения обозначают и предел, за которым начинается индивидуальная психическая жизнь. Поэтому они для нас, в одно и то же время, и внешняя объективная действительность, и необходимая составная часть психического мира» (Кавелин, 1872, с. 14).

«Мы говорили выше о реальных предметах и явлениях, в которых выражаются, или к которым приурочены мысли, чувства, деятельность людей. Эти предметы представляют нечто новое, небывалое посреди физической природы, потому что она, сама собою, помимо человека, не творит ничего подобного, или если и творит, то изредка, случайно, вовсе без намерения придать то значение или смысл, какой им придает человек. Почти все, что его окружает, представляет внешнюю природу не в ее естественном виде, а переделанную, переиначенную, приспособленную к потребностям людей, в неизвестных ей сочетаниях, носящих на себе живой след человеческой деятельности. Наша одежда и приготовленная пища, наши дома, дворцы, храмы, наши поля, сады, парки, фабрики и заводы, произведения наук, литературы, искусств, художеств, ремесел и промышленности, наши пути сообщения, суда, крепости и оружие, наши прирученные и акклиматизированные растения и животные, — словом, все вокруг нас представляет комбинации физических явлений, неизвестные природе, пока она свободна от влияния человека. Откуда же это действие его на окружающий мир? Оно — психического свойства. Человек, преследуя свои цели, изменяет естественную группировку физических явлений и данных и вводит другую, какая ему нужна; он заставляет внешнюю природу производить то и таким образом, как ему лучше, и достигает этой цели, внося в физический мир те перегруппировки естественных условий, которые сложились в его мысли, в науке» (Там же, с. 17–18).

Способ исследования

Следующий вопрос, которым задается Кавелин, — это вопрос о том, как исследовать то, что он определил как «душу».

«Тысячи данных показывают, что психические явления не остаются без глубокого действия и влияния не только на наше тело, но и на окружающий человека мир. Отсюда следует, что душа, которой приписываются психические явления, есть один из деятелей и в реальном мире. <...> Но, <...> каким образом определить свойство, степень и способы влияния психических фактов на реальный мир, когда эти факты, а тем более душа, не имея реальности, не могут быть предметом положительного изучения? Психология как положительная, точная наука невозможна!

Эту мысль разделяет огромное большинство образованных людей <...>. Психические явления, думают они, не имея реального характера, доступны только для самонаблюдения. <...>

Если б это было так, если б одно только сознание устанавливало и определяло психические факты, то нечего было бы и думать о положительно

точном их исследовании. Каждый производит внутренние наблюдения над собою по-своему; допустив, что для проверки их нет всеобщего, объективного мерила, надо согласиться, что психология как наука действительно невозможна. Но такой взгляд вдвойне ошибочен. Психология и реальные явления стоят на одной почве, и нетрудно доказать, что первые также доступны для внешних чувств, как последние, а последние столько же зависят от самонаблюдения, сколько и первые.

На чем основано наше непоколебимое доверие к реальному знанию, которое мы только и признаем за положительное, точное? Мы знаем только впечатления, получаемые от внешнего мира, а эти впечатления, как мы видели, вполне психического свойства, то есть доступны только для внутреннего наблюдения. <...>

Мы не знаем внешнего мира помимо впечатлений, которые он производит в нас чрез внешние чувства. <...> Кто думает, что мы изучаем и исследуем реальный, внешний мир, каков он сам по себе, тот очень ошибается. Наше знание этого мира есть точное знание получаемых от него впечатлений. Такое знание не есть мечта и призрак, потому только, что один и тот же предмет или явление постоянно производят в нас одни и те же впечатления. <...> Если б впечатления, производимые в нас внешними предметами и явлениями, не находились с последними в известном постоянном и правильном соответствии, то <...> не было бы вообще никакой науки. <...>

Стало быть, положительное изучение так называемых реальных предметов и явлений улетучивается, при ближайшей проверке, в психические действия над психическими фактами» (Там же, с. 21–23).

«Обратимся теперь к последним. Мы видели, что они не только совершаются в душе, но принимают также деятельное участие в реальных предметах и явлениях, выражаются в них, приурочиваются к ним, приводят их в тысячи новых сочетаний. Это более или менее заметно на всех созданиях человеческих рук <...>. Только благодаря такому обнаружению психической жизни во внешних предметах и явлениях становится возможным, наряду с знанием природы, и положительное знание духовной стороны человека. Только на основании внешних проявлений психической жизни мы можем говорить о праве, об искусстве, о философии, о науке, о религии, о политике, об истории и т.д. <...> ...человек рано стал замечать обнаружение души, внешние следы ее жизни и деятельности; над ними ему пришлось точно также упорно и долго работать, прежде чем они могли послужить прочным основанием науки. Подобно внешним впечатлениям материального мира, и их пришлось сперва установить и определить точным образом в их объективной действительности, очистить от посторонних примесей, от произвольных толкований. <...> Как в науках о природе большое и видное место занимают способы точного наблюдения предметов и явлений, точно так же и в науках о человеке критика источников, т.е. психических следов во внешних предметах и явлениях, играет первостепенную роль и составляет основание, без которого наука о духовной стороне человека невозможна» (Там же, с. 23–24).

Все это могло бы оказаться не более чем заимствованием из философии истории или кантианства, если бы Кавелин не сделал следующий шаг в определении метода культурно-исторической психологии. На мой взгляд, это первая попытка сформулировать кросс-культурную методику в психологии:

«Сравнивая однородные явления у разных народов и у одного и того же народа в различные эпохи его исторической жизни, мы узнаем, как эти явления изменялись, и подмечаем законы таких изменений, которые, в свою очередь, служат материалом для исследования законов психической жизни и деятельности» (Там же, с. 24).

Душа

После того, как заявлен общий метод культурно-исторической психологии, Кавелин снова возвращается к общепсихологическим понятиям. Он разворачивает свою теорию впечатлений в большое, на несколько десятков страниц, исследование предмета психологии — понятия «души».

Сначала он дает *описание явления* — подробно и точно рассказывает взгляды на понятие «души» сторонников материализма и сторонников идеализма. На это описание понятия «души», сделанное Кавелиным в 1872 году, я бы хотел обратить внимание читателей особо. На мой взгляд, оно вполне может считаться тем исходным основанием, с которого можно начинать КИ-психологическое описание этого явления в современном смысле. Начало этого описания я показал в цитатах из первой главы «Задач», посвященной предмету психологии. Дать его подробнее во «Введении» нет возможности, потому что это большая работа, требующая комментариев, которые развернутся в целый том. Тем не менее, это начало, которое требует полноценного продолжения.

Затем Кавелин возвращается к своим собственным исходным положениям и делает из них вывод о том, что же такое душа, который может показаться весьма неожиданным. По крайней мере, насколько я это себе представляю, ни современные ему психологи, ни последователи не смогли переварить этого вывода и предпочли просто промолчать. Между тем даже если язык и многие из психологических понятий Кавелина и устарели, логика его кристальна, а вопрос о природе этого странного явления, о котором все знают, но никто не смог ему дать определение, по-прежнему остается без ответа. Заменить слова «душа» иностранным термином «психика» — значит просто сбежать от ответа. Это еще возможно в общей психологии, но недопустимо в культурно-исторической, потому что в культуре всех известных мне народов это понятие существует. Мы можем отрицать наличие души, но не можем отрицать наличие соответствующего понятия.

Я вынужден пропустить большую часть этих рассуждений и очень много интереснейших наблюдений, чтобы достаточно подробно показать сам вывод и соответствующую ему гипотезу К. Кавелина.

«Чрез внешние чувства передаются душе впечатления материальных предметов и явлений; но как эти впечатления, так и все, что происходит в душе, мы видим непосредственно, внутренним зрением, психически. Итак, впечатления получают нами двояким образом: одни, внешние, чрез посредство внешних чувств, другие, психические, непосредственно душою. Чрез посредство внешних чувств, обращенных к материальной природе, мы ничего не можем знать о том, что заключается или происходит в психической среде, т.е. в нашей душе; внутреннему зрению, напротив, недоступен внешний мир, но открыты психические явления. Эти два пути, из которых один ведет к внешней природе, другой в психическую среду, подтверждают взгляд, что душа составляет нечто особое, отдельное от тела, несмотря на теснейшую, непосредственную их связь и взаимное их влияние друг на друга.

Итак, душа представляет нечто особое, различное от материального мира, хотя и обусловлена им и находится под его влиянием; но действия и влияния его она принимает не пассивно, а перерабатывает, претворяет их в себе; она создает в себе из этого материала нечто новое, вовсе не похожее на то, что ею принято, и обнаруживает, выражает это новое в неизвестных материальному миру явлениях, которые видоизменяют внешние предметы и явления и их естественный, необходимый ход. Все эти признаки составляют характеристические особенности органической жизни; вот почему мы должны признать *душу за организм, но, конечно, особого рода, резко отличающийся от всех других, известных нам во внешней природе.* <...>

Такая гипотеза, как мы думаем, разрешает все споры и недоумения; только она одна в состоянии придать явлениям психической жизни значение положительных данных, доступных научному исследованию. Постараемся объяснить нашу мысль.

Прежде всего останавливает на себе внимание тот факт, что одни из явлений, в которых обнаруживается жизнь и деятельность человека, происходят вследствие внешних влияний и возбуждений, механически, по законам материальной природы: другие, напротив, вызываются, по-видимому, самостоятельной деятельностью особого рода, идущей из человека, независимо от внешних побуждений, и которая вносит в его жизнь и отправления новые условия, видоизменяющие необходимый ход явлений. Общее сознание уже давно открыло эти два противоположные, друг другу навстречу идущие тока, и все явления первого порядка приписаны телу, второго — душе; но когда отсюда возникли вопросы, что же такое душа и тело, в каком отношении они находятся друг к другу и где разделяющая их черта, — наука, после долгих тщетных попыток и блужданий, должна была, наконец, отказаться от разрешения этих вопросов. Чем больше накапливалось данных, чем разностороннее и глубже они исследовались, тем больше и больше выяснялось, что границы между душою и телом провести невозможно — так они тесно между собою связаны и взаимно проникают друг друга; что противопоставлять их точно так же невозможно, во-первых, потому, что они непосредственно между собою соединены, во-вторых, потому, что душа и тело, как они представляются общему сознанию, несоизмеримы, не имеют реше-

тельно ничего между собою общего, в-третьих, — и это главное, — потому, что психические явления, насколько они соприкасаются с внешним миром и могут быть наблюдаемы в связи с материальными фактами, не что иное как своеобразные видоизменения этих фактов и никакого особого им собственно принадлежащего содержания не имеют: психические явления, обнаруживающиеся в материальных фактах, отличаются от последних только иною их группировкой. Анализируя наши ощущения, мысли, представления, движения воли, обращенные к материальному миру, мы находим, что они — то же самое, что соответствующие им явления материального мира, только в других сочетаниях, вследствие чего имеют другой вид и форму. Итак, с точки зрения внешнего мира, *душа есть не что иное, как центр, из которого идут процессы, претворяющие материальные факты, преобразующие их форму, или особого рода аппарат, чрез который и посредством которого совершается это превращение.* Процесс таких превращений, насколько мы можем его проследить, происходит таким образом: сначала душа, под влиянием впечатлений окружающего мира, и ближайшим образом тела, воспроизводит в себе представления и мысли, соответствующие этим впечатлениям, разлагает их, приводит в новые сочетания, и в этом новом виде возвращает во внешний мир, создавая для него чрез это образцы новых, небывалых явлений; по этим образцам переделывается и перестраивается потом окружающая человека среда и самое тело» (Кавелин, 1872, с. 80–92).

Далее Кавелин очень последовательно излагает и обосновывает эту гипотезу. Она не была понята при его жизни и все еще ждет своих исследований. Мне кажется, что еще и на сегодняшний день она далеко не просто может быть принята психологами. Поэтому я не берусь излагать ее подробнее в этом кратком очерке и ограничиваюсь пока изложением, в основном, культурно-исторической части труда Кавелина.

Заключение

Я вполне осознанно старался вмешиваться в текст Кавелина как можно меньше, чтобы дать читателям возможность составить собственное представление об этом психологе и о предложенном им пути. Конечно, я не передал большей части того, что им сделано. Нашупав иной подход к поставленным психологией вопросам, Кавелин почти на все из них отвечает по-своему. Некоторые из его ответов уже устарели, но некоторые еще до сих пор ждут своего времени и остаются непонятыми, как и при жизни. Его, в общем-то, даже не попытались понять. Рассказывая свою гипотезу взаимодействия тела и души, Кавелин очень подробно и методично расписывает саму «механику» работы этого «аппарата». Ни малейшей попытки понять и проверить эту часть его теории сделано психологами не было. Мне кажется, в России того времени просто не было психолога достаточного масштаба, чтобы ее понять. Критики просто выдергивали из его труда отдельные цитаты и тем искажали саму идею Кавелина. Причем цитаты эти ограничивались почему-то только культурной частью его теории, критики словно не решались обсудить собственно психологию-

ческую часть. В подтверждение приведу выдержку из труда современного историка психологии:

«Попытки Кавелина внести в психологию метод изучения психики по историческим памятникам культуры вызвали резкие возражения И. М. Сеченова.

Благодаря обнаружению психической жизни во внешних предметах и явлениях, становится понятным, указывал Кавелин, наряду со знанием природы и положительное знание духовной стороны человека. “Слово и речь, сочетание звуков, художественные произведения, наука, обычаи и верования, материальные создания, гражданские и политические уставы, памятники исторической жизни, словом, все служит материалом для психологических исследований”. <...>

Возражения Сеченова имели принципиальное значение. Признание психического процессом и утверждение необходимости изучать психику в качестве процесса не могло быть совместимым с предложением изучать психику по продуктам духовной культуры. И это коренное различие позиций на протяжении последующей истории психологической науки выявлялось каждый раз, как только сталкивалось признание процессуальности психики с требованием ее изучения по продуктам культуры. <...> Сеченов считал невозможным, признавая психическое процессом, изучать психику по продуктам духовной культуры народов — по истории верований, языку, искусству и т.д.

“Может быть, ключ к разумению психических процессов в самом деле лежит в том широком историческом изучении всех произведений человеческого духа с психологической точки зрения, о которой говорит г. Кавелин?” — спрашивал Сеченов. Тогда, замечал он, на первом месте должны быть памятники, оставленные древнейшим человеком и данные из жизни современных дикарей. Такое изучение открыло бы ход развития психического содержания человека по мере накопления знаний, но оно не открыло бы для нас тайны психических процессов, считал Сеченов. <...>

Поднятый в дискуссии вопрос о продуктах человеческой культуры как материале психологического исследования и поныне остался нерешенным. В современной исторической психологии, так же и в этнопсихологии, этот принципиальный методологический вопрос вызывает споры» (Будилова, с. 124).

Мне кажется, Константин Дмитриевич Кавелин был гениальным психологом, и ему должно быть посвящено отдельное большое исследование. Эпиграфом к нему я бы взял его слова из заключения «Задач психологии»:

«Если миру суждено быть обновленным, то это может совершиться изнутри нас».

Выводы и заключения

Исходные

В основном все необходимые выводы были сделаны в конце соответствующих глав. В этом заключительном разделе я бы хотел поговорить о том, что позволит перейти от Введения в предмет к собственно Общей КИ-психологии.

То, что современное общество переживает кризис, говорят все. В России это особенно заметно. Говорят о кризисе экономики, кризисе политики, о кризисе семьи, о глобальном экологическом кризисе и тому подобное. В общем, кризис.

Меня как психолога более всего занимает кризис в мировоззрении, о котором говорят и пишут не меньше. Этот кризис психология все-таки может исследовать и описать своими методами. А мировоззрение у современного человека «научное». По крайней мере нас в этом долго убеждали. Что это значит? Действительно ли мое мировоззрение научно? Я сам, к примеру, вовсе этого не чувствую. Но если это все-таки так, тогда что же такое мировоззрение?

Я не случайно ставлю слово «научное» в кавычки, а потом еще и говорю об этом. В том тексте, который я давал посмотреть цензуре научного сообщества, кавычек без пояснения оказалось недостаточно, чтобы показать, что я отношусь к этому не однозначно. Цензор этого просто не захотел увидеть и написал:

«Мышление современного человека далеко не научно — об этом говорил еще Л. Леви-Брюль. Затем эти выводы повторили З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм, К. Леви-Стросс, Ст. Грофф, Л. Н. Гумилев и т. д., и т. п. Зачем биться лбом о створки открытых ворот? Современный человек — это смесь рационального и иррационального и проблема лишь в пропорции».

Все просто и ядовито. В общем, наукой все давно решено, и остались лишь мелочи, вроде пропорций... Вообще-то, я благодарен цензору за то, что он сделал мою мысль понятной. Я пытался сказать то же самое на протяжении всей книги на менее понятном для ученых бытовом языке. Благодаря вмешательству представителя научного сообщества, эта мысль теперь высказана и так, что будет понятна и ученым. Повторю ее еще раз в виде вывода из всей предыдущей работы:

То, что мы называем современным мышлением, — сложное явление, состоящее из множества слоев. Если мы хотим понять его, если мы хотим дать описание основного предмета психологии — души, что бы это такое ни было, — нам придется идти последовательно от того, что лежит на самой поверхности, описывая слой за слоем и тем самым освобождая сердцевину, являющуюся неким природным качеством человека, от культурных и исторических напластований. В этом самая суть культурно-исторической психологии. И если мы хотим сделать это в рамках науки, начать придется с понятия «научность» и с «научного» слоя нашего современного мировоззрения.

Мысль, вероятно, отнюдь не являющаяся откровением и даже, может быть, кажущаяся сама собой разумеющейся. Для современного психолога. Моей же задачей было показать, как она рождалась и вызревала. Замечания моих цензоров утомили меня за время работы над этой книгой. Точнее, меня утомила необходимость преодолевать их упорную слепоту и нежелание понять, о чем идет речь. С самого начала работы я неоднократно заявлял, что пишу Введение в предмет и намерен ограничиться рассказом о том, чего достигла вторая психология к началу XX века. Если бы мне пришлось вести рассказ о нашем веке, то я его как раз бы и начал с Леви-Брюля и прочих мыслителей, перечисленных цензором. Думаю, что войны научного сообщества сделают еще немало подобных упреков моей работе. И я буду этому рад, потому что это все составит материал для полноценного исследования психологии сообществ. Но пока — о понятии «мировоззрение».

В бытовом языке **мировоззрение** — это воззрения на мир, иначе говоря, способ, которым я предпочитаю видеть мир. Мировоззрение есть предпочтение. Так или иначе, я старался показать это в моей работе. И это предпочтение лично мое. Глаза мои открыты, я гляжу на мир, но предпочитаю одну его часть видеть, а остальные не видеть? Получается так?

Явно не так. Я не волен в собственных органах восприятия. Разве что могу закрыть глаза. Но уши я даже закрыть не могу. Воспринимаю я все, что оказывается доступным органам восприятия. Но вот в чем я волен, так это обращать на воспринятое внимание или не обращать. И как вывод из этого — учитывать это воспринятое при своих действиях или не учитывать и действовать так, словно его и не было. А из чего же я при этом исхожу, что учитываю? А другие восприятия, которые принял решение считать важными для себя?

Скажем так, если в лесу есть Серый волк, то надо ходить в лес с палкой. Если бы я исходил из того, что воспринимаю, то я брал бы палку тогда, когда увидел Серого волка. Скорее всего было бы уже поздно. Поэтому я гляжу на лес, не вижу там Серого волка, но беру палку для Серого волка. Серого волка нет в моем восприятии. Но я не обращаю на это восприятие внимания. А на что же я обращаю его? На что-то в моей памяти, где хранится образ этого же леса с Серым волком. Пускай волков уже давно нет в природе, но до тех пор, пока во мне существует Образ Мира, в котором есть Серый волк, я буду слушаться его, а не того, что видят мои глаза.

Цензор не удержался и приписал к этому месту: «Вообще-то, всё, что здесь называется Образом Мира, давно обозвано “имплицитной картиной мира”». А Серый волк там, наверное, давно и просто называется знающими людьми Глокой Куздрой, которая постоянно и штеко кудрячит ненаучных бокренков и лохов... Приведу на память несколько строчек А. Еремина, много лет назад запавших мне в душу:

В глухом металлургическом лесу,
Где шел процесс создания хлорофилла,
Сорвался лист... Уж осень наступила
В глухом металлургическом лесу...

Пока ничто из предложений моих ученых цензоров не убедило меня, что нагромоздить «металлургический лес» лучше, чем сохранить живой...

Возвращаясь к разговору об Образе мира, скажу: глядя на мир вокруг, мы одновременно глядим и в Образ Мира в своем сознании, накладываем эти два восприятия одно на другое и исходим в своих поступках не из того, что является действительностью, а из того, что видим своим внутренним взором, из того, что есть только в моем мировоззрении. Из того, что можно вслед за Павлом Флоренским назвать «естиной», то есть истиной человека в противоположность действительности мира.

Что я пытался показать этим образом? То, что, хотим мы того или не хотим, но мы воспринимаем мир таким, каким показывают его наши органы восприятия. И мы его при этом так или иначе запоминаем и храним как огромный Образ Мира в памяти. Это необходимо для выживания и является первоосновой для любых мировоззрений. Все мировоззрения при таком подходе становятся весьма незначительными по объему, но очень действенными **приспособлениями для управления человеческим поведением**. Но поведение — это прямое воплощение какого-то способа выживания. Причем всегда наилучшего, как видится самому человеку. По крайней мере, избирается оно как наилучшее, а осуждается уже потом, после проигрыша. Следовательно, мировоззрения создаются для той же цели, что и начальный Образ Мира. Но зачем нужно это дополнительное приспособление? Почему не хватает начального Образа Мира?

Потому что приходим мы все в единый мир Земли, а оказываемся в различных мирах-сообществах. Сообщества создаются, чтобы легче было выжить на Земле. Но зато теперь появляется задача выжить в сообществе. Порусски и Земля называется миром, и крестьянская община тоже мир. Все это означает, что мировоззрение всегда очень точно приспособлено для выживания в каком-то мире и, изучая его, мы можем описать и мир, ради которого оно создавалось.

Соответственно и наоборот. Глядя на следы человеческой деятельности в мире, которые называются культурой, мы можем сделать выводы о его мировоззрении. То есть о содержании сознания хозяина мировоззрения, поскольку Образ Мира и соответствующий ему способ видеть мир, иными словами, мировоззрение, являются одной из важнейших составных частей того, что мы обычно называем человеческим мышлением.

Это можно посчитать еще одним выводом моего сочинения. Вывод о возможности изучать человеческое мышление и психику не только по психическим процессам, но и по психическим содержаниям, был предметом долгого спора между культурно-исторической и физиологической психологиями и является одной из основ нашей дисциплины.

Если теперь вернуться к понятию «научное мировоззрение», то сразу возникает вопрос: когда нам говорили, что наше мировоззрение научное, это означало, что предложенный наукой способ видеть мир уже прочно во-

шел в бытовое мышление? Или же одно из сообществ пыталось подчинить себе все остальные, навязав свое мировоззрение? Ведь навязать мировоззрение значит и навязать свою систему ценностей и свой смысл жизни. То есть, по сути, все, с помощью чего можно управлять людьми. Для сообществ это вполне естественно. Созданные для лучшего выживания, они считают допустимым все, что ведет к выживанию, но уже не создавших их людей, а самих сообществ. Поэтому они освящают любые действия, осуществленные людьми ради выживания сообщества. Даже самые отвратительные и порицаемые.

В этом смысле сообщества еще очень и очень первобытны по своей психологии. Люди уже более или менее научились думать не только о собственном желудке, а сообщества еще на стадии первобытной бездумной дикости. Пример.

Самоубийство осуждается в Западном мире и государством, и религией. Самоубийца проклинается именем Божиим, и его даже нельзя хоронить на общем кладбище. Но это только если он убивает себя ради собственного удовольствия. А вот если он делает это ради других, ради общества, например, бросается на амбразуру, он уже не самоубийца, а герой! Может быть, даже святой, если все удачно сложится. Ну а что он при этом думал и хотел? Это, в общем-то, не важно, главное, что он сделал то, что от него ждали в соответствии со введенной программой правильного поведения — подвиг во имя Родины, или человечества. Еще один пример.

Тот неуют, неприятное чувство, которое испытывает любой «нормальный» человек, когда читает строки, подобные написанным мною, о том, что жертвовать собой ради Родины — не однозначно хорошо. Я и сам ощущаю себя очень и очень уязвимым: даже говорить подобные вещи опасно! Ведь про тебя могут сказать, что призывал отказаться от любви к Родине, и уничтожат! Как предателя. Уничтожить ради сообщества — это не только вполне допустимо, это поощряется. Причем предателей не любят даже те, ради кого это предательство совершается.

Мне кажется, что так называемая социальная психология до сих пор так слаба только потому, что изучение психологии сообществ постоянно натывается на чувство уязвимости и запреты в сознании самого исследователя.

А это значит, что за этим глухим ворчанием, которое я сейчас разбудил, сомневаясь в святости Родины и ее праве требовать наши жизни, скрывается мощнейший психологический механизм. Название ему — **мышление Свойствѣ**. И ему на самом-то деле глубоко плевать на Родину или на человечество. Зато ему есть дело до всех **чужих**, которых он имеет право травить и убивать. Он затем и создан. В сообществе, где действуют определенные правила, ты не имеешь права вести себя так, как хочется, и воплощать свои желания. Ты должен сдерживаться. Сдержанность накапливается и превращается во взрывоопасную силу, таящуюся в каждом из нас. Ей нужен выход. И общественная психология, правящая сообществами, его находит в виде разрешения выпускать сдержанность на чужих или нарушителей правил, предателей. Чужие — это вообще не люди. Их убивать даже не грех. Так считалось

тысячелетиями. Нарушители правил — это разрушители сообщества или общего благополучия. В каком-то смысле тоже враги. С ними начинают с затравливания. А потом доходят до того, что тысячами сжигают на кострах или сотнями тысяч замаривают в лагерях. Причем вытравливают порой всех «не таких», в первую очередь, цвет нации, мозги. И это совсем не сложно — лишь объяви их врагами народа или предателями. Так есть ли механизму свойства дело до Родины?

Свойству стоит посвятить отдельное исследование как основе общественной психологии. Пока же достаточно будет сказать, что в основании «поведения» сообществ лежат очень сильные психологические механизмы, которые внедрены в сознание каждого из членов сообщества. И поэтому время от времени каждый отдельный человек вдруг начинает выступать от имени всего сообщества, как бы думая об общем благе. Однако «думание» это отнюдь не разумно, а как раз наоборот. Говоря на психологическом языке двадцатого века, оно укоренено в бессознательном. И одно это уже настораживает и пугает.

Если мы посмотрим на сообщества как на очень большие личности, что-то типа древних богов, воплощающих Дух народов, то увидим, что у них гораздо меньше нравственных сомнений и гораздо меньше недопустимого, чем дозволено, к примеру, нам с вами. Как бы ни были утонченны и разумны отдельные члены сообщества, в целом сообщество «ведет себя» просто и грубо, как маленький ребенок или дикарь. Конечно, оно ведет себя не само. От его лица выступают какие-то органы, а от их лица — люди. Но все они как бы выражают «волю народа», а точнее, сообщества. И чаще всего просто не вольны ее не выражать, потому что они рабы того места, которое занимают в обществе. Может быть, точнее было бы сказать, что это «свято место пусто не бывает», потому что оно само себя занимает подходящими людьми, выдергивая этих «ловцов силы» из мятущейся у своего подножия жадной толпы. И эта «воля народа», которую «избранникам-заложникам» места приходится выражать, является, желаниями Богов-сообществ. А они — просты и прозрачны. Боги эти хотят быть как можно шире, сидеть как можно выше, иметь как можно больше и выживать как можно лучше. И все это по сравнению с другими сообществами, значит, другими людьми. Причем права определяются очень просто — силой и коварством. В этом смысле мифологично поданная история из жизни современных сообществ вполне сошла бы за один из рассказов Гомера или Гесиода.

И научное сообщество не исключение. Поэтому предположение, что «научное мировоззрение» насаждалось нам научным сообществом в его, а не в наших интересах, вполне допустимо, по крайней мере, хотя бы для исследования. Именно ради этого мною в начале этого исследования и был поставлен вопрос о наличии двух парадигм в современной науке вообще и в психологии в частности. Впрочем, выглядит вполне допустимым говорить и о большем количестве парадигм, которые правят современной наукой. В от-

ношении же отдельных ученых наблюдаются, кроме парадигмальных, еще и личностные цели внутри научных по видимости поступков.

Исходный материал любой науки похож на запутанный клубок, мешающий видеть истину. Начиная исследование, неизбежно приходится убирать все помехи и все лишнее, что к исследованию не относится. Большая часть моей работы и была посвящена именно отсеканию помех. Введение в предмет во многом должно было быть историей его становления. Однако прежде чем приступить к ее изложению, мне пришлось ввести чисто психологическое разграничение, связанное с показанным выше механизмом свойства или общественной психологией науки.

Понятие «научной парадигмы», неважно, первой или второй, предполагает, что понятие «наука» при этом само собой ясно любому читателю. Однако очень часто, как только мы начинаем описывать действия того или иного ученого, чтобы отнести их к той или иной парадигме, выясняется, что, делая «научное» открытие или заявление, он о науке вообще не думал! Пример.

Мсть сладка. Чтобы отомстить, можно взять автомат и перестрелять всех этих гадов. Или нож и тыкать, тыкать, тыкать... А можно стать профессором, директором НИИ или академиком и однажды, встретившись со своими обидчиками, взять и не увидеть их. Просто так вот, взять и посмотреть сквозь него, как сквозь пустое место! Чем плоха мсть? А кто из добившихся успехов в науке может однозначно сказать себе, что обиды из-за недооцененности в школе или дома не прибавляли ему силы во время учебы? И кто хоть однажды не попытался не узнать или не заметить прежнего знакомого? А что такое — перестать видеть кого-то? Ведь это значит — выкинуть его из своего мира. А выкинуть человека из мира — значит, предать смерти, так обычно уходят из нашего мира. Перестать общаться с человеком — значит убить его в своем мирке насмерть, и это ничем не лучше, чем застрелить из автомата, только сдержаннее. А сдержанность — это злость.

Чего-чего, а сдержанности у ученых хватает. За последние два века литературой и кино создано множество образов ученого-маньяка, одержимого идеей мирового господства, — или мести за недооцененность, добавил бы я. Именно так люди воспринимают и настоящих ученых, изобретающих бомбы, химическое и бактериологическое оружие и многое другое, об опасности чего мы даже и не подозреваем. В глазах обычных людей ученый — это человек без совести, способный ради торжества своего гения погубить всё и вся!

Да и сами ученые все жестче относятся к собственному сообществу. Жак Бержье пересказывает книгу нобелевского лауреата Джеймса Д. Уотсона «Двойная спираль»: «Профессор Уотсон не стал церемониться ни с кем и ни с чем. В его книге научная среда нисколько не напоминает собрание благородных умов, занятых поисками истины, она похожа скорее на разбойничий притон, где все подстраивают друг другу всевозможные гнусные каверзы. Можно подумать, что речь идет о партии большевиков или мафии, а не о науке, какой мы привыкли себе ее представлять.

Высказывания такого рода — не новость. Жорж Дюамель и Жюль Ромен уже писали нечто подобное. Но гениальный ученый, нобелевский лауреат такое выбалтывает впервые» (Бержье, с. 127).

Для психолога особенно ценным является в этом отрывке то ощущение двойственности отношения к науке, которое передает Бержье. На него-то и стоит обратить внимание.

Наука двойственна и даже тройственна. Если отсечь всяческие личные цели, к науке вообще отношения не имеющие, то весь собранный мною в книге материал естественно разбивается на две части в соответствии с двумя возможными определениями понятия «наука». Наука может быть способом, орудием достижения или постижения истины. И наукой называется сообщество ученых. Всяческие личностные проявления являются материалом Индивидуальной психологии. Все, что ощущается связанным с наукой как сообществом, подпадает под действие Психологии сообществ. Это отдельные и очень большие темы. Поэтому каждый раз, когда сквозь действия ученого просматривался не поиск истины, а иные цели, которые этим поиском прикрывались, я старался дать этому достаточно подробный разбор и отбросить как помеху.

В любом случае, кризис науки — это или кризис метода или кризис сообщества. И это два самостоятельных исследования. Но даже если это одновременно и то и другое, все-таки хотелось бы, чтобы наука как способ постижения действительности и достижения истины выжила. Более того, как бы много ни говорилось о кризисе науки, очень похоже, что это обычное для нее состояние, являющееся признаком роста и развития. Отрицая Науку, как сообщество, я делаю это, исходя из того, как я представляю себе настоящую науку, и в соответствии с тем, как, на мой взгляд, это должен делать настоящий ученый. Просто отказываться от науки, как сама наука выкидывает на помойку обычное мировоззрение, неразумно и не хочется. Как глупо было бы и агитировать за науку. Она вряд ли в подобной помощи нуждается. Просто в рамках КИ-психологии надо сохранить все полезное и вычистить все, что самой же науке мешает.

Как бы ни было виновато перед человечеством научное сообщество (а оно виновато ничуть не больше религиозных, политических или экономических сообществ), виновато оно более всего в том, что не выполнило собственных обещаний о быстром и без труда достигаемом Рае для всего человечества. Иначе говоря, в шарлатанстве. Но это никак не умаляет заслуг Науки в высоком смысле этого слова. Метод постижения действительности, предложенный наукой, на сегодняшний день остается, возможно, самым действенным. По крайней мере, никаких очевидных доказательств того, что мистический метод или метод искусства лучше, пока не видно. Вынести окончательное мнение о степени полезности научного метода можно только если исследовать сам этот метод в чистом виде, без сопутствующего ему хлама.

Поэтому, обозначая, где возможно, проявления в ученом психологии его сообщества, я постарался уделить как можно больше внимания именно культурно-историческому методу познания истины. Именно его становление и было основным содержанием работы.

Становление метода

Место КИ-психологии среди других наук

Становление метода — это все то же постоянное отсечение материала, относящегося к другим научным дисциплинам, и так до тех пор, пока окончательно не определится собственный предмет. Именно так и выстраивалось мое исследование. Описывая культурно-исторические воззрения одного мыслителя за другим, я с помощью этих описаний пытался показать, в чем отличия КИ-психологии от других научных дисциплин.

Итак, как считается, наука рождается в Древней Греции. Науковедение довольно уверенно говорит, что греки создали самое малое три образа того, что называется наукой. Последним был образ Аристотеля. Вторым — Сократа. В отношении первого есть некоторые расхождения. Одни ученые считают, что самым ранним был математический образ науки, созданный Пифагором и развитый Платоном. Другие отдают первенство милетским философам VI века до нашей эры — Фалесу, Анаксимену и Анаксимандру.

Однако эти мнения создавались исходя из каких-то неизвестных мне представлений о науке. Исследование, проведенное мной, позволяет создать собственную лестницу развития науки, исходя из того, что потребуется для развития КИ-психологии.

Во-первых, разберемся с некоторыми из определений. Если определить науку как орудие постижения истины и извлечения из нее пользы для человека, то вопрос об **истине** оказывается двойственным. Если это естественно-научный подход, то истина оказывается *действительностью*, а наука постигает окружающий мир, мир-природу. В рамках культурно-исторического подхода, где предметом является человек, истина может определяться множеством разных способов в зависимости от культурной среды, где бытуют эти определения. Ближе всего понятие «истины» соотносится с понятием «*счастья*», хотя бы через отрицание: не может быть Истиной то, что несет несчастье. Да и сама наука заявляет, что она служит человеку и призвана содействовать человеческому счастью. Наука — все-таки всего лишь одно из человеческих орудий, а не самоцель.

Как бы там ни было, но **первой задачей науки** оказывается *описание действительности как мира*, выявление его скрытых связей и закономерностей и поиск возможностей их использования. Иначе говоря, *создание Образа Мира*, позволяющего жить на Земле лучше и легче удовлетворять свои потребности и желания. Иными словами, быть счастливым, потому что сча-

стью и есть сбывающиеся желания. В таком случае, **Образ науки** в ее идеальном понимании совмещается с понятием **Образа Мира и Образа извлечения из него пользы**. Та самая наука, без людей и психологии, наука в высоком понимании этого слова есть не что иное, как очень большой Образ, включающий в себя представления о мире, языки его описания и способы извлечения из него пользы. При такой постановке вопроса это может стать психологией, потому что Образ Мира является одной из основных составных частей человеческого мышления.

С точки зрения КИ-психологии, **самым первым Образом Мира** является тот, который естественно возникает у любого человека, живущего вне культуры, просто в силу того, что он воспринимает окружающий мир и должен его знать достаточно хорошо, чтобы выживать. Его можно назвать **Обычным Образом Мира**. Для его описания родился или, условно говоря, был создан так называемый **обычный язык** (которым является любой из национальных языков). Это величайшее из достижений человеческой культуры.

Однако человек не живет в одиночку. Он живет в сообществах, а значит, в той или иной культуре. С этой точки зрения, **вторым** Образом Мира, прямо и непосредственно предшествовавшим научному, считается культурный или, как его называют, **Мифологический Образ Мира**. Для описания или создания Мифологического Образа мира использовался тот же самый обычный язык. И обычный язык, и мифологический Образ Мира — огромные темы, которые я оставляю за рамками данного исследования.

Научное мировоззрение приходит на смену мифологическому. Так говорится. Это вовсе не значит, что с его приходом мифологическое мышление отмерло. Мало того, что оно не отмерло до сих пор в окружающей ученых среде, но оно редко когда полностью отмирает даже у самих ученых. Сохранение хоть каких-то остатков обычного мышления означает и обязательное сохранение каких-то осколков мифологического мышления у ученого. Пример.

То, что ты выступаешь на митингах воинствующих атеистов и в диспутах громишь попов с позиций науки, еще не значит, что ты перестал быть приличным человеком. И если ты приходишь в гости к своему начальнику, то обязательно снимаешь шапку и не свистишь в его доме, чтобы не высветить деньги. Ученые — очень приличные люди. Это не сумасбродные поэты. Ученые — одни из самых показательно приличных людей в мире. Правда, редко кто из них задумывался, что все приличия коренятся в Мифологическом Образе Мира и имеют давно забытые мифологические объяснения. Ты можешь об этом не задумываться, но сама ткань твоего мышления, так сказать, операционная среда — мифологична.

Рождается научное мировоззрение в определенной культурной среде, то есть в сообществе, которое в какой-то миг своего существования разделилось на людей, имеющих разные мнения об устройстве мира. Я подчеркиваю: мнения, и не более того. С этой точки зрения, пожалуй, правильнее было бы считать следующим после Мифологического тот Образ Мира, который пытались создать милетские мыслители. Суть их нововведения заклю-

чалась в том, что они осознанно отказались видеть мир и его устройство такими, как рассказывали древние мифы. Они задумались о космологии и первоосновах, или первокирпичиках мира. В силу этого их и их последователей называли натурфилософами. Но точнее было бы этот раздел философии назвать вслед за Аристотелем физикой. Тогда, по крайней мере, это будет очень определенно соотноситься с понятиями современной науки.

И тогда **третьим был Физический Образ Мира**. Конечно, эта физика еще очень отличалась от современной, но не более, чем семя отличается от растения. Что необходимо отметить, это то, что у греческих натурфилософов уже было физическое видение Вселенной, но не было иного языка для ее описания, кроме бытового. Сделать описание Мира на бытовом языке с достаточной точностью для извлечения пользы оказалось им не под силу. Хотя рассказывают, что тот же Фалес, которого сограждане считали изрядным дурачком, благодаря своим наблюдениям над погодой произвел однажды чрезвычайно выгодную спекуляцию оливковым маслом и доказал всем согражданам, как они его недооценивали! После этого он был признан величайшим мудрецом в мире.

Все последующие научные деления, все последующие образы науки, создававшиеся вплоть до последнего времени, гораздо сложнее, чем этот первый научный образ мира, потому что они, по сути, есть поиск иных способов описания мира. То есть иных языков, на которых описание может быть сделано точнее. Поэтому я и делаю допущение, что Образ Мира, язык описания мира и научное направление, основанное на новом методе исследования (читай — описания) действительности, в определенном смысле одно и то же. Разница, конечно, есть, но для данного исследования она не существенна.

Первым из таких языков науки оказалась математика. Ее особое значение было придано ей стараниями двух великих мистиков — Пифагора и Платона. Соответственно, **Четвертый Образ Мира — Математический**. Он же и математический метод. Надо сразу расставить все точки над *i*. Математический Образ Мира, как я уже говорил, никак не отменил Обычного Образа Мира и даже Мифологического или Физического. И Пифагор, и Платон, и все их последователи, включая Бруно, Кеплера, Декарта, Ньютона, были мистиками, но занимались с помощью математики уточнением Физического Образа Мира. Да и сама математика исходно — сплошная мистика и мифология. Прикладное ее использование в современном смысле — это упадок истинной математики. Тот же Платон называл Бога — геометром и над входом в Академию вывесил запрет входить в нее негеометрам, то есть не ищущим уподобления богу. И математическая модель мира, и все последующие так называемые научные Образы Мира есть всего лишь определенные надстройки к Обычному Образу, который в культуре всегда существует в виде Мифологического Образа Мира.

Очень даже вероятно, что Сократ, изучавший и натурфилософию и математику и относившийся к ним одновременно и с уважением и с усмешкой, сопоставил между собой размеры Обычного Образа Мира и этих незначительных научных пристроек к нему. В итоге он и пришел к выводу, что естественнонаучная картина мира, насколько о ней можно говорить для того времени, имеет слишком малое значение, чтобы ею всерьез заниматься, потому что истина не в мире, а в человеке. Он создает **пятый Образ Мира — Образ мира человеческого Ума**.

Я ставлю пока именно так — Ума, хотя нам придется говорить о разуме и бытовом мышлении раздельно. С психологической точки зрения, мы вправе в этом случае говорить и о первой попытке описать **Образ Себя**, образ человека как дополнение к Образу Мира. При этом надо отметить, что Сократовский Образ Ума как Мира не вытекает из предшествующих ему попыток создать научные образы мира. Он коренится как бы сразу в Бытовом Образе мира, но зато впоследствии постоянно используется наукой. Описание мира в нем производится тоже на обычном языке.

Так получилось, что Платон сначала вслед за Сократом создавал Образ Ума и особенно ярко показал в своих диалогах ту его часть, которую я бы назвал бытовым мышлением, а в конце жизни, увлекшись пифагореизмом очень много сделал для становления математического языка и математического способа описания мира.

Из-за этого Аристотель, горевший желанием оспорить любые достижения Платона, развивает начатое софистами искусство спора и создает **шестой Образ Мира — Образ Мира Логики**, который может быть противопоставлен одновременно и Образу Мира бытового человеческого мышления, поскольку опирается на формальные законы работы разума в идеальном понимании того, что такое разум, и Математическому Образу мира. Логiku можно перевести как законы правильного думания, которые применимы и к математике. Логический Образ науки тоже тяготеет к особому знаковому языку, близкому к математическому. Однако, поскольку исходно он, по своей сути, является лишь составной частью Образа человеческого Ума, он вполне может быть описан на обычном языке. Может — не значит, что так и есть. На протяжении всего своего существования логика стремилась выделиться из живого человеческого ума и стать чем-то полностью самостоятельным и к человеку отношения не имеющим. В крайнем случае предписывающим ему, как надо правильно думать. В силу этого бытовой язык в логике не уместен, и мы вполне можем говорить о логике как о вполне самостоятельном и цельном Образе науки.

Ну и последний, **седьмой** способ видеть мир и описывать его, на котором я бы хотел остановиться, — это идущий еще от Геродота **Исторический Образ Мира и Человека**. Исторический Образ Мира занимает в мышлении обычного человека гораздо больше места, чем любой другой из научных

Образов. Вероятно, потому, что он описывается обычным языком и отличается качеством, приближающим его к Обычному Образу Мира.

Вот, пожалуй, и все основные Языки-Образы Мира, используемые наукой. Цензура пометила эту часть моего исследования замечанием:

«Читая перечень образов мира, так и хочется вспомнить Бритву Оккама: не умножай число сущностей до бесконечности».

Мне кажется, цензор тут просто сумничал, похвастался эрудицией и, как ощущается, тонко и неуязвимо схамил. Я посвятил целую книгу тому, чтобы выяснить, какие шаги проделал научный метод в своем развитии, а когда наконец в заключении свожу это воедино, мне говорят: это можно бы и опустить. Покороче, пожалуйста, мы торопимся! Естественно, у меня возникает вопрос: что это за способ борьбы — опять нежелание видеть те основания, из которых разворачивалось исследование? Или же это иной прием — сбивание человека с мысли, типа шиканья и дурацких вопросов не по существу, как это частенько делается на защитах диссертаций? Почему я так жестко оцениваю это замечание. Потому что оно обладает повышенно наукообразным видом, а значит, и высокой действенностью, способной срубить любого, хоть мало-мальски в себе не уверенного исследователя. А это чаще всего бывает с людьми, открывающими новое. При этом оно полностью противоречит тому, что должна делать научная критика и вообще наука, ищущая истину.

Я опишу, как я себе представляю настоящую работу научного редактора в отличие от того, что я называю цензурой. Редактор, прежде всего, должен постараться понять, что хочет сказать в своем сочинении исследователь и браться за редактирование только в том случае, если видит возможность для науки или человечества сделать еще хоть какой-то шаг с помощью этой работы. После того как он увидел некое «положительное зерно», он должен помочь выбрать правильные основания, а потом всю работу отслеживать, правильно ли автор поставил задачу, верен ли он заявленному в начале на протяжении всей работы, не отступает ли от собственной логики и не ошибается ли. И если движение идет неверно, то научный редактор должен указать, где автор разошелся с самим собой и в чем ошибка, а если все идет верно, то поддержать автора и помочь ему превзойти себя, сделать шаг за то, что автор увидел сам, как свой предел. А если итоговые выводы окажутся противоречащими действительности, то исследование все же следует признать успешным, потому что благодаря ему удалось приблизиться к основаниям и увидеть их ошибочность.

Собственно говоря, я сейчас всего лишь повторяю Сократа. Внимательный читатель, я уж не говорю о предвзятом читателе, все это уже читал в моей книге. Но раз предвзятый читатель это читал, а я в этом не сомневаюсь, как и не сомневаюсь, что предвзятые читатели не дураки, значит, делая вид, что они ничего не видели и ничего не поняли, они преследуют цели, с моим сочинением никак не связанные. Точнее. Связанные лишь с задачей препятствовать говорить о многих из затронутых мной вопросов.

И это тоже вопрос. Но пусть он пока останется лишь материалом для следующего исследования психологии сообществ.

Что же касается этих семи слоев Образа мира, то и **механистическая картина мира Декарта**, и **современная физическая картина мира**, и множество других попыток говорить о мире иначе на поверку оказывались всего лишь различными сочетаниями и перепевами этих семи основных способов описывать Мир. Где-то добавлено больше математики, где-то логики. Конечно, это далеко не все способы видеть мир, вытекающие из Обычного Образа Мира. Я оставил за рамками исследования и религиозное мировоззрение, и художественное, и язык музыки, и Магический Образ Мира. Да мало ли что еще! Для того, чтобы определиться с местом и методом культурно-исторической психологии, достаточно этих семи способов видеть мир.

Где же среди них **место КИ-психологии**? Как она рождается?

Начну с того, что все науки изначально рождаются как философия. И лишь по мере того, как какой-то из наук точно определяется ее предмет, они одна за другой выделяются из философии. Так было с физикой, математикой, психологией.

Изначальная философия пыталась понять Мир. Но со времен Сократа стало ясно, что Мир мы можем постигать только сквозь себя. И тогда встал вопрос о познании, познающем и познавательной способности. Поскольку иных объяснений этому, кроме мифологических, не было, познавательная способность была отнесена к Душе и так за ней и закрепилась даже в названии психологии. В этом смысле слова, основателем психологии как науки можно считать Аристотеля с его трактатом «О душе». Сократ, конечно, тоже изучал познавательную способность человека, но науку, в отличие от Аристотеля, не создавал.

Конечно, психология Аристотеля — это еще совсем не современная психология, из которой Душа удалена полностью и заменена на психические и нервные процессы. Тем не менее, наука, изучающая то, что сейчас называется психикой, зарождается сразу вслед за физикой, космологией и математикой.

Сразу отмечу, что все эти зарождения есть одновременно и отделения частных наук от тела основной науки наук — философии. Если исходить из задачи определить предмет КИ-психологии, то ясно, что им не может быть ничего, из относящегося к физике и всем физическим наукам. Сегодня я бы отнес сюда и физиологию. Точно так же надо отделить предметы математических наук. Соответственно, явно свой предмет и у истории. И хотя культурно-историческая психология и использует исторический метод, но по отношению лишь к своему материалу. Так что основной вопрос о предмете КИ-психологии, безусловно, решается в рамках аристотелевской психологии. Что она из себя представляла?

Не вдаваясь в подробности, я разделю ее на две части: первая — собственно психологическая в современном смысле слова, вторая — посвящена

познавательной способности человека. В текстах же у Аристотеля все это разделилось на три части: на психологию («О душе»), на логику («Органон») и метафизику, где также обсуждаются многие из вопросов, которые можно посчитать психологическими.

Аристотель сам произвел эти два деления. Выделенные им в самостоятельную дисциплину психологические понятия в общем верны и развились в современную Общую психологию. Она является основой и для КИ-психологии. Все остальное он оставил философии. Логика долгие века считалась также частью философии. Однако сам Аристотель отсек ее от философии в самостоятельную научную дисциплину. Почему?

Логика: разум и мышление

С XVIII века философия прочно определилась с тем, что ее предметом остается теория познания, гносеология. Разве логика не имеет отношения к теории познания? В том виде, в каком она известна после Канта — как наука предписывающая, — конечно, нет. Но зарождалась она как наука о законах человеческого мышления, то есть и о законах человеческого познания. Почему же сам Аристотель выделил ее в самостоятельную дисциплину? Вопрос не правомерен. За Аристотеля я могу только строить предположения. Возможно, он считал логику лишь искусством спора. Но вот попытаться понять это из современности — мое право.

Логика вроде бы описывает законы мышления. Но при этом и Сократ постоянно разбирает мышление, но совсем не то же, что описывается в логике. Определиться с предметом логики — значит, определиться с предметом психологии, тоже изучающей мышление.

Итак, мышление двойственно. Философы и логики вплоть до двадцатого века, устами своих сильнейших мыслителей таких, как Кант и Гуссерль, призывают изгнать из логики и философии то понимание мышления, которое они именуют «психологизмом». Сами психологи уже просто запутались в разных видах мышления. Приведу выдержку из работы В. Петухова:

«На рубеже веков были открыты различные способы сознательной ориентации человека в окружающей его природной и социальной действительности, известные с тех пор под названием «видов мышления». В каждом из таких открытий автор стремился расширить бытовавшие представления о “чистом”, логическом, “рассуждающем” мышлении или, во всяком случае, показать, что к лишь познавательной деятельности его новый “вид” отнести нельзя. Помимо “первобытного мышления” (Л. Леви-Брюль), таковы, например, “эмоциональное”, “волевое” (Г. Майер), “аутическое мышление” (Э. Блейлер), выделенные как его качественно особые типы; генетически ранние уровни развития сознания — “конкретная мыслительная установка” (К. Гольштейн), “комплексное мышление” (Л. С. Выготский); виды практической профессиональной “мыслительной” деятельности и т. д. <...> В современной психологии сознания возникла гипотеза о двух фундаментальных способах (modes) его функционирования (отчасти связанная с фактами меж-

полушарной асимметрии): Поллио составлена сводная таблица устойчиво используемых в научной и житейской психологии различений видов мышления, включающая около 30-ти соответствующих пар» (Петухов, с. 27).

Уже одно количество мнений показывает, что этот вопрос в современной научной психологии не решен. Поэтому будет вполне уместным высказать собственные **предположения о двойной природе мышления**.

Психология, стремящаяся вслед за другими науками стать самостоятельным сообществом, естественно, заинтересована в создании собственного тайного языка. Поэтому все новое или просто непонятное, с чем она сталкивается, психологи стремятся назвать каким-нибудь совершенно новым и в силу этого малопонятным именем. Во многом, на мой взгляд, именно это желание оторваться от исконного бытового языка и не позволяет психологии рассмотреть суть явления.

В русском бытовом языке есть несколько слов, используемых как синонимы. В силу этого авторы постоянно путаются, применяя к одному и тому же явлению то одно название, то другое. Попробуем приглядеться к этим словам.

Мышление, разум и рассудок Соответственно, *мыслить, думать и рассуждать*.

Рассудок и рассуждать можно исключить, потому что они довольно четко отличаются языковым слухом русского человека и ошибочно не употребляются. И в общем-то, ясно, что способность рассуждать — это способность разума. Значит, рассудок — одно из проявлений или, назовем условно, орудий разума.

В чем разница между мышлением и разумом?

Если сопоставить производные от них глаголы, то ощущается, что «мыслить» — слово как бы более высокое по сравнению с «думать». Думать — это просто, это по-бытовому. Для меня же важно, что за этим «более высоким» ощущается оценка. Мыслитель оценивается в обществе очень высоко. Мыслитель — это нечто значимое. Разумный человек — это, конечно, хорошо, но это что-то очень простое по сравнению с мыслителем.

Производные от слова «мышление» показывают явную связь с общественными ценностями, а значит, и с общественной психологией. Разумный же человек воспринимается как склонный не подпадать под общественное воздействие, способный на самостоятельное поведение. С психологической стороны оба слова несут явно разную языковую и смысловую нагрузку. Следовательно, они действительно обозначают два разных явления и возникли не случайно.

Попробуем сделать предположение о том, как разум и мышление зарождаются у человека. Мы прекрасно знаем из исторических примеров, что родиться человеком вовсе не означает обрести и разум или мышление. Дети,

воспитанные волками и обезьянами, разумом или мышлением в человеческом смысле не обладают. Следовательно, это качества приобретаемые, и приобретаемые в человеческом обществе.

С другой стороны, опыты зоопсихологов, начиная с Келера, показывают, что разум у животных есть, хотя он и отличен от человеческого.

Что же такое Разум?

Оставим в стороне все, что связано с его возможными космическими проявлениями. *Что такое разум, как мы его застаем у животных и человека?*

Первое, что приходит мне на ум, — это способность, обеспечивающая наше выживание в земных условиях. В земных, но не в человеческих. Разум — это способность сознания преодолевать те препятствия и помехи, которые «ставит» Земля на пути нашего выживания. Разум изучает и запоминает окружающий Мир, создавая Образ этого Мира. Благодаря такому инструменту, как Образ мира, он может предсказывать повторяющиеся явления и строить Образы воображаемого будущего. Думать о завтрашнем дне, как говорится.

Думать — это вообще решать задачи, сопоставляя то, что есть, с памятью о том, что может из этого выйти. И тем самым каждый раз создавать образ действия наиболее соответствующий воспринятой действительности, то есть условиям новой задачи, которую ставят жизнь и Земля. В силу этого, Разум — это основа человеческого ума.

Но человек, собравшийся в сообщества, озабочен выживанием на планете только пока он совсем маленький и учится ходить, не ударяться и не обжигаться. Затем перед ним встает сложнейшая ***задача выжить в сообществе себе подобных***. И Разум принимает ее как любую другую земную задачу, исследует и решает наилучшим способом.

Чем человеческое сообщество отличается от природы? Оно предсказуемо. В силу того, что люди говорят, с ними можно договориться, а договора запомнить. Это не значит, что люди не нарушают договоров. Но мы все вправе ожидать соблюдения договоренностей, которыми, кстати, являются и правила, и законы, и обычаи. А это означает, что ***для выживания в Мире-обществе, в отличие от Мира-природы, вовсе не нужно думать над каждым новым случаем как над новой задачей. Новое случается в обществе гораздо реже, чем в природе. В обществе гораздо важнее не думать, а помнить правила решения спорных вопросов. И уметь их быстро и точно применять.***

Что такое ***правила общественного поведения***? С психологической точки зрения, это всегда ***образы действия***. Разница их с образами действия в природе только в том, что они гораздо длиннее и жестко закреплены раз и навсегда. Их можно назвать ***цепями образов или Образцами***.

Конечно, образец не применишь, когда столкнулся с природным явлением или зверем. Даже с человеком, который падает на тебя со второго

этажа нужно обращаться как с частью земной природы, а не как с общественным существом. Это значит, что в некоторых случаях, которые в образцы не укладываются, приходится думать и в обществе. Но это всегда новые, неожиданные случаи. Стоит нам только раз найти хорошее решение для такого случая, и мы закрепляем его в памяти как образец правильного поведения. Это еще личный образец.

Но мы очень охотно учим своим находкам всех желающих, за счет чего и расширяется *человеческая культура, которая есть не что иное, как хранилище образцов поведения человеческого сообщества*. Способы общения с «очеловеченной» частью природы, окультуренной, как ее называют, где все предсказуемо, тоже становятся образцами.

Повторю: конечно, образцы неприменимы при столкновении с новым или неожиданным, особенно в природе. И думать время от времени все-таки приходится. Зато знание образцов поведения в обществе колоссально облегчает жизнь и общение с другими людьми. В силу этого, способность разума обеспечивать общение с людьми не как с физическими или биологическими существами, а как с членами общества, можно выделить, наравне с рассудком, в самостоятельное орудие выживания на Земле. В этом смысле мышление становится тем, что нас сливает в общество — *мы — слить* в общество. Конечно, это шуточная этимология, однако она, как ни странно, очень точно передает суть дела: *мышление — это только та часть разума, которая применяется для выживания человека в Мире-обществе*.

Именно это я и старался показать на примере текстов КИ-психологии, начиная с Сократа.

Если подобное деление принимается, то *культура оказывается набором приспособлений Разума для выживания в различных сообществах*. Эти орудия и приспособления, иногда очень большие, или сменяют друг друга последовательно, или уживаются вместе, поскольку относятся к разным частям большого Образа Мира, который мы назвали Обычным. Обычный же Образ Мира описывается на бытовом языке, но состоит из двух частей: Основного Образа Мира, который создается Разумом, и Мифологического. Понятие «Мифологический Образ Мира» включает в себя все, что не входит в Научный Образ Мира — как действительно мифологические картины первобытных народов, так и мировоззрение современного обывателя, который ни науки не знает, ни мифологию не помнит. Живет, как говорится, по привычке, по обычаю. Именно эти привычки и позволяют отнести такой Образ Мира к Мифологическому, потому что все они коренятся в тех слоях культуры, то есть в тех образцах, которые создавались еще во времена господства подлинно мифологического мировоззрения.

Это *первая гипотеза*, которую я хотел бы предложить. Разницу между разумом и мышлением я старался показывать на примере всех материалов, помещенных в книгу, и в дальнейшем намерен исходить в любых работах по

КИ-психологии из этого различия. Безусловно, эта тема потребует гораздо более подробного разговора.

Вторая гипотеза касается носителя образов, творимых разумом.

Сознание

Сознание — среда

То, что разум обладает способностью творить образы, очевидно и вряд ли может быть оспорено. Об образах вообще написано чрезвычайно много. То, что писал о них Платон под названием эйдосов и идей, заслуживает отдельного исследования. Тем не менее, мне придется обратиться к его сочинениям для постановки вопроса о том, что является материалом, из которого разум творит образы.

Этот вопрос, по-моему, напрямую даже не ставился общей психологией. Он ощущается отброшенным, как вопрос о душе, или решенным по аналогии с вопросом о сознании и мышлении. Несмотря на то, что об этих явлениях написано еще больше научных сочинений, чем об образах, вопрос о том, что они такое, по-прежнему не только не решен, но, можно сказать, и не поставлен. Несколько огрубляя для краткости, можно сказать, что современная психология сознание от мышления отличает плохо. Достаточно посмотреть определения этих явлений в психологических, да, пожалуй, и философских словарях. Можно сказать, что это личный вопрос каждого автора — рассматривать их как одно и то же, или же как-то различать.

Единственное, с чем можно соотнести вопрос о материале, из которого состоят образы, это нейрофизиологические и нейропсихологические исследования памяти. Ведь запоминание, по сути, есть создание полноценных образов происходящего и хранение их. Создание образов происходит при помощи восприятия и последующей обработки воспринятого с помощью уже имеющегося опыта, как это видит современная нейропсихология. Во всех подобных построениях ощущается некоторая беспочвенность, впрочем, вполне объяснимая. Нейрофизиологи отталкиваются от количественно измеряемых изменений в химии, электропотенциалах или структуре самого биологического вещества, то есть очень изнутри. Нейропсихологи вынуждены идти от проявлений поведения, то есть выводить причины из описания очень внешних явлений. И то и другое слишком далеко от самого явления памяти, которое ощущается где-то посередине между этими полюсами.

Приведу пример такого отсутствия в нейропсихологии точности в описании явления из прекрасной в общем-то работы А. Лурии «Основы нейропсихологии»:

«Восприятие предмета есть вместе с тем его *узнавание*, иначе говоря, включение его в систему уже знакомых связей» (Лурия, с. 239).

На первый взгляд вроде бы все хорошо. Определение, как говорится, проходит. Однако понятие «узнавания» нигде не определено Лурией психологически. Определение узнавания как «системы уже знакомых связей» ско-

рее призвано скрыть отсутствие настоящего определения. Это явный пример создания «тайного» языка научного сообщества. Слово бытового языка используется самим автором с бытовым пониманием, но читателю подается как научное. Иначе говоря, если бы в миг написания этого слова Лурию спросить: «Что такое узнавание?» — он мог бы ответить: «Вы сами знаете». Но, словно почувствовав это, Лурия придает слову значение, которое удобно вписывается в нейрофизиологическую теорию, где понятие «связей» является одним из работающих.

Конечно, можно определить узнавание и таким образом. Но попробуем провести мысленный эксперимент. Представьте себе, что прямо сейчас раздается звонок, вы открываете дверь и видите перед собой человека, которого медленно, не сразу начинаете узнавать. Увидьте это. Как это происходит?

Вы ощущаете, что в его образе есть что-то знакомое. Тогда вы начинаете перебирать в памяти образы людей, кем он мог бы быть, и места, где вы с ним могли встречаться. И вдруг один из найденных образов накладывается на тот, что вы восприняли с гостя и держите сейчас перед глазами. Оба образа словно всплывают, сливаясь, и происходит озарение, которое называется узнаванием.

Конечно, мы можем сказать, что вы проверяли все связи, которые могли привести вас к воспоминанию... Попробуйте сами выразить эту мысль так, как это предложил Лурия. Мне это кажется слишком трудным и надуманным по сравнению с тем, что я уже сделал, используя понятие «образ».

Как бы там ни было, но способ описания памяти, избранный нейрофизиологией и нейропсихологией, на мой взгляд, был слишком сложным и искусственным, что не позволяло ученым дать достаточно точное описание явления, чтобы исследовать его. Я хочу сказать, что подобные работы оставляют ощущение огромного, даже чрезмерного количества проделанной работы, не говоря уже о перегруженности всяческими схемами, графиками и расчетами, но при этом постоянно держат в состоянии некоей неудовлетворенности, потому что говорят как бы все время не о том, не о главном. По крайней мере, не об узнаваемом. Это, безусловно, происходит от неточности исходных гипотез и неспособности давать работающие определения понятиям собственной науки. Впрочем, это говорят о состоянии своей дисциплины и сами нейропсихологи.

Пример. Вызовет ли у вас хоть какое-то узнавание, ощущение соответствия действительности, в которой вы живете, если я скажу, что *основной задачей нейрофизиологического исследования памяти было обнаружить материальный субстрат, хранящий энграммы?*

А если это же самое я переведу с научного языка на русский словами: все последнее столетие наука искала, что же является материальным носителем, хранящим в себе воспоминания?

Поиск носителя следов

Вот, примерно, как развивались представления нейрофизиологии о материальном носителе памяти:

«Классическая психология трактовала запоминание либо как процесс непосредственного запечатления (“записи”) следов в нашем сознании, либо как процесс запечатления тех однозначных ассоциативных связей, в которые вступают друг с другом отдельные впечатления. Это упрощенное представление о процессе запоминания оказалось несостоятельным» (Лурия, с. 276).

Можно сказать, что Лурия этим коротким предложением охватил период от Локка до середины двадцатого века. Я обращаю на это предложение особое внимание, потому что нам к нему еще придется возвращаться.

«Если резюмировать все, что было известно в психологии о природе и о материальном субстрате памяти к началу этого века, становится ясно, насколько бедна была информация, которой располагала наука. <...>

Сравнительно мало обогатили вопрос о природе памяти и морфофизиологические исследования первых четырех десятилетий этого века. Тщательное морфологическое исследование нервной клетки и ее связей не пошло дальше общего утверждения, что сохранение следов раз возникших возбуждений является, по-видимому, результатом наличия синаптического аппарата <...> и что в основе его, по-видимому, лежат некоторые биохимические процессы» (Там же, с. 274–275).

Итог этому периоду в развитии нейрофизиологии был подведен в статье «В поисках энграммы» выдающимся американским психологом К. С. Лешли, о которой пишет К. Прибрам. (Под энграммой Лешли понимает следы памяти в мозгу.)

«В 1950 г. Лешли закончил свою известную работу, посвященную исследованию энграммы, следующими словами: “Анализируя данные, касающиеся локализации следов памяти, я испытываю иногда необходимость сделать вывод, что научение вообще невозможно. Тем не менее, несмотря на такой довод против него, научение иногда происходит” (Прибрам, с. 41).

Эти слова про научение означают одно — ведущий специалист по запоминанию не понимает, как память может храниться в мозговых тканях человека.

Лурия считает, что после пятидесятого года исследования памяти и поиски ее материального носителя значительно продвинулись вперед. На самом деле приводимые и им, и Прибрамом данные этого не подтверждают. Найдены три возможных носителя: сами нейроны, которые после рождения хоть и не прибывают количественно, но зато могут создавать новые связи и утолщаться; обнаружена способность ядер нервных клеток, подвергшихся сильному возбуждению, менять структуру РНК (рибонуклеиновой кислоты), а также обнаружено, что окружающая нейроны клеточная среда (глия)

также может менять свой химический состав. Иными словами, память хранится или в прирастающей нервной ткани, или в химических и структурных изменениях, накапливающихся в уже имеющихся тканях.

Кроме того, бытует околонучное мнение, что память может сохраняться в биоэлектрических разрядах, которыми обмениваются нейроны, подобно тому, как она хранится в компьютере. Я привожу это мнение, потому что на его примере легче будет показать сомнительность и предыдущих построений.

Нейроны действительно могут быть уподоблены электролитическим емкостям, хранящим и передающим заряд. Это бесспорно. Огромное количество нейронов в мозгу, как кажется, могло бы позволить хранить в нем огромное количество информации. Несколько миллиардов клеток, да еще их связи. Однако, во-первых, сама нейрофизиология постоянно говорит о том, что невозможно соотнести тот или иной участок мозга с определенным воспоминанием. Чаще всего в «памяти» о том, как нужно производить то или иное действие, участвует множество участков мозга. Скорее всего, память не хранится в определенном количестве клеток или в клетках, находящихся в определенном месте.

Во-вторых, «нейрон — это реле, действующее по закону “все или ничего”». Импульс, достигающий синапса, вызывает очень небольшой и временный электрический эффект» (Eccles, цит. По Прибрам, с. 35).

Это значит, что у нейрона могут быть только два состояния, как и у ячейки электронной памяти — он или заряжен или разряжен. А это, в свою очередь, означает, что и хранит он не воспоминание, а вот это состояние заряженности или разряженности. А это значит, что для кодировки любого мало-мальски объемного образа нужно множество подобных клеточек. Причем, задействованных навсегда, значит, выбывающих из рабочей части мозга по мере заполнения памятью.

А что значит это? В пятидесятые годы мало кто из нейропсихологов мог представить себе ответ на подобный вопрос. Слишком большими казались величины, когда начинали обсчитывать количество нейронов и их возможных связей. Сейчас, когда все имеют представление о памяти компьютера, достаточно только задаться вопросом, каков объем памяти нужен, чтобы закодировать и сохранить виртуальные образы мира, да еще с такой полнотой и в таком объеме, в каком храним их мы. А ведь при определенных условиях, скажем, в гипнозе, любого из нас можно заставить восстановить практически всю жизнь в образах эйдетической точности.

Нейрофизиология, как наука естественная, всегда стремилась к математизации своих основ. Сейчас можно было бы предложить нейрофизиологам привлечь несколько хороших математиков и сделать хотя бы приблизительные подсчеты количества нервных ячеек или клеточного вещества, необходимые для того, чтобы наш мозг удерживал в себе память. Говоря о клеточном веществе, я имею в виду гипотезы о хранении памяти в нарастающих нейронных связях или в накапливающихся изменениях клеточного состава. Я не делал подобных расчетов, но могу предположить, что они бу-

дут астрономическими. Тогда встают вопросы о прирастании объемов или об очень значительных изменениях биохимии мозга или структуры его клеток.

В общем, мозг не может хранить в себе такие объемы памяти, если исходить из современных физических представлений о том, как хранится и как кодируется информация. Впрочем, в самое последнее время начинают просачиваться сообщения, что и отдельные уважаемые психологи, идущие, правда, не совсем академическим путем, стали задумываться об этом. Недавно «Психологическая газета» — основной орган научного сообщества психологов, опубликовала статью, посвященную выступлениям в России профессора Сейбрукского института Стэнли Криппнера.

Маститый американский психолог не гнушается изучать психологию измененных состояний сознания, таких как, например, шаманские. Какое-то время назад этот путь считался непсихологическим полем деятельности, и шаманизм в рамках научного сообщества занимались лишь этнографы и антропологи. Соответственно, и выводы, которые прозвучали в докладах Криппнера, были неожиданными для классической психологии:

«Есть основания предполагать, основываясь на убедительных доказательствах, что **сознание обеспечивается не только функциями мозга**. Я имею в виду работы по исследованию работы нейропептидов. Нейропептиды можно обнаружить в самых разных частях тела человека, прежде всего, в области желудочно-кишечного тракта. Таким образом, существующие в языке устойчивые выражения, которые связывают чувства в районе живота с состоянием сознания, представляют собой довольно четкие описания реально действующих, но до конца не изученных механизмов. Мы считываем информацию с определенной волны нейропептидов, которые можно метафорически называть “молекулами эмоций”.

Можно также предположить, что решение проблем психоневрологии сердца могло бы дать очень существенное продвижение в области изучения сознания. **В целом, исследования такого рода ведут к пониманию того, что сознание — это феномен, скорее всего, не связанный с мозгом, а может быть, и в значительной степени с ним не связанный**» (Криппнер, с. 11).

Значит, надо искать нечто или за рамками мозга, или за рамками этих физических представлений, которые явно сдерживают движение мысли, как отживший режим. Нечто совершенно новое, неожиданное, но позволяющее объяснять наблюдаемые явления.

Выдвигаю гипотезу

Мы имеем следующие условия задачи. Нейрофизиология вот уже более века не может найти материальный носитель памяти, несмотря на применение в рамках своих предположений самых современных методик и аппаратуры. Будем считать, что это так называемый отрицательный результат. Иначе говоря, нейрофизиология своими исследованиями очень научно доказала, что память не может храниться там, где ее ищут.

Следовательно, нужно искать иной носитель следов памяти. Что мы о нем знаем, исходя из своего знания действительности?

1. Память очень и очень велика.
2. Память образна. Когда приходит воспоминание, оно приходит объемным, зрительно-осознательно-обонятельно-телесно-звуковым да еще и во временной последовательности действий.
3. Образы памяти никогда не утрачиваются, хотя и забываются. Даже когда что-то забылось, мы всегда знаем: надо прекратить вспоминать — потом само всплывет. Кроме того, если нам напомнить, неожиданно всплывают «совсем» забытые вещи. К тому же существует множество способов вытащить из сознания человека даже то, что он никогда, как ему кажется, и не запоминал. Это значит, память не разрушается, нарушается только доступ к тем или иным воспоминаниям. Как бы перекрываются или забываются пути.
4. Следовательно, память ощущается пространственной.
5. И расположено это пространство вокруг человека. Пример. Закройте глаза и вспомните комнату, в которой сидите. Вы внутри этого пространства памяти. Конечно, может показаться, что это пространство видится внутри черепной коробки. Но это никак не доказывает, что расположение образа соответствует расположению клеток мозга, хранящих воспоминание. Независимо от того, как хороша ваша личная способность воспринимать пространство, любой человек ощущает, что видит образы именно так. И если присмотреться, то располагаются они не в мозгу, а вокруг него.
6. Память и вызываемые образы, безусловно, связаны с мозгом и его работой.
7. *Пространство, в котором хранится память, не воображаемое геометрическое пространство без качеств, а среда, способная хранить отпечатки огромной сложности.*
8. *И эта среда материальна.* Пусть тонко материальна, но не «идеальна» в дурном смысле этого слова. Современная физика уже довольно давно говорит о подобных средах и даже в состоянии их «пощупать» своими приборами. В отношении подобной околomозговой среды не хватает, на мой взгляд, только хорошего рабочего образа того, что и как надо «щупать».

Список наблюдаемых явлений может быть продолжен, но даже перечисленные дают возможность сделать некоторые предположения.

1. Память хранится в некой среде, окружающей наш мозг.
2. Среда эта способна хранить образы, состоящие из впечатлений, собранных от действительности всеми органами чувств одновременно, да еще и во временной последовательности событий.
3. Следовательно, среда эта огромна и занимает огромное пространство вокруг каждого человека. А воспоминания в ней располагаются в соответствии, с одной стороны, с тем образом действительного мира, от которого были получены впечатления, а с другой стороны, в том Образе Мира, который создавался человеком на протяжении всей его жизни.

4. *Мозг же является своего рода процессором, если использовать компьютерный язык, то есть тем приспособлением, которое позволяет получать впечатления, перерабатывать их в образы, отправлять на хранение и извлекать из хранения по мере необходимости. Скажем, если нужно создать образ нового действия.*

5. Соответственно, все внутриклеточные изменения мозга, которые современная нейропсихология считает признаками накопления в нем следов памяти, являются признаками приспособления мозга к управлению все более сложными задачами, с которыми встречается человек по мере взросления, и все большим объемом памяти, который накапливается. Говоря все тем же компьютерным языком, наблюдаемые нейрофизиологами изменения следует рассматривать и исследовать как своего рода «аппаратные и архитектурные» доработки, вызванные необходимостью обслуживать новые и более сложные операции. Если связь между запоминанием и внутриклеточными изменениями проследить не удастся, то очень возможно, что удастся отследить связь между такими изменениями и появлением нового класса задач, заставившего испытуемого «научить свои мозги» работать по-новому.

Что же в таком случае может быть этой средой, если исходить из понятий обычного языка и культуры? Пожалуй, **сознание**.

Когда Лурия говорит, что классическая психология трактовала запоминание как непосредственное запечатление следов в сознании, он как бы незаметно посмеивается над этим, потому что понимает под сознанием примерно то же, что и вообще понималось под ним в академической психологии. А в академической психологии что только под сознанием ни понималось, но только не среда, хранящая в себе образы памяти.

Но Лурия очень тонкий психолог и хороший мыслитель, вышедший из школы Выготского. Вряд ли он расходится в понимании сознания со своим учителем Львом Выготским, которого очень уважал. Выготский, не давая определения сознания, во многом отождествляет его с психикой вообще. По крайней мере так это явствует из первой главы его «Мышления и речи»:

«Атомистический и функциональный анализ, который господствовал в научной психологии на всем протяжении последнего десятилетия, привел к тому, что отдельные психологические функции рассматривались в изолированном виде, метод психологического познания разрабатывался и совершенствовался применительно к изучению этих отдельных, изолированных, обособленных процессов, в то время как проблема связи функций между собой, проблема их организации в целостной структуре сознания оставалась все время вне поля внимания исследователей. Что сознание представляет собой единое целое и что отдельные функции связаны в своей деятельности друг с другом в неразрывное единство — эта мысль не представляет собой чего-либо нового для современной психологии. Но единство сознания и связи между отдельными функциями в психологии обычно скорей постулировалось, чем служило предметом исследования» (Выготский, с. 4).

То, что сознание и психика для него равны, следует из того, что функциями сознания он называет все основные составляющие психики, как ее подавала классическая психология: восприятие, внимание, память, мышление. Это определение — немалое достижение советской психологии, потому что чаще сознание определяют как нечто производное от способности осознать. И тогда оно становится одной из частей психики очень близкой к мышлению.

Отождествить сознание и психику значит увидеть, что сознание содержит в себе все то, что изначально считалось частями души. А это позволяет вести разговор об исходных понятиях психологии. Тут уместно вспомнить В. Келера, которого я цитировал в Предисловии. Келер сетует на то, что основные принципы психологии, то есть ее исходные понятия, не определены и забыты, как раз в то время, когда пишет Выготский.

Самое исходное понятие психологии — это все-таки душа. Естественнонаучная психология с душой обошлась просто, она ее выкинула. А вместе с ней она выкинула все то сложное, многоуровневое и, несомненно, работающее понятие, которое тысячелетиями создавалось наблюдениями всего человечества. Даже если души нет в том смысле, в каком ее понимала естественнонаучная психология, когда выкидывала, а она понимала ее самым примитивным из всех доступных способов, чтобы легче было выкинуть, душа все-таки существует как образ живущих в культуре. И образ этот далеко не так прост и однозначен, чтобы от него отмахнуться.

Во-первых, начнем с того, что понятие Души или Душ имеется у всех народов и во всех культурах. Уже одно это должно было насторожить. Во-вторых, как всякий образ культуры, понятие Души — лишь символ, указывающий на что-то. И это довольно отчетливо понимается в развитых мифологических и магических культурах. Только когда такая культура начинает разлагаться и умирает, понятие Души упрощается до того уровня, какое о ней имеет человек современного индустриального общества, скажем, психолог.

В-третьих, понятия Души и сознания имеют очень много общих черт и смешиваются не случайно. Полноценно об этом надо говорить в рамках исследования мифологического мышления, поэтому я приведу только два примера из очень вроде бы разных культур. Одна из них считается одной из самых развитых в мистическом отношении, а вторая — русская — как считается, все потеряла.

Тем не менее, до самого последнего времени в русском народе бытовали воззрения, что у человека две или три души. О том, что кроме обычной Души у человека имеется еще и «Живая» или животная душа, пишет, к примеру, Даль в конце прошлого века:

«Народному поверью, что сердце лежит под грудной костью, под ложечкой — сердце болит, отвечает по крайности и ученое, латинское название этого места (*seu vobiculum cordis*); а поверью, что душа сидит немного пониже, в желудке, соответствует положение брюшных нервных узлов, на-

зываемых также брюшным мозгом и седалищем животной души» (Даль, с. 74). Не буду приводить сопоставления русской «животной», «Живой» души с индуистской Живой (Дживой) Атмой, но процитирую рассказ ламы из книги Александры Дэвид-Неэль о сходных представлениях ламаистского Тибета.

«Большинство людей, — сказал он мне, — едят только, чтобы насытиться, не размышляя о совершаемом ими акте и его последствиях. Этим невеждам полезно воздерживаться от животной пищи. Другие же, напротив, знают, во что превращаются элементы веществ, попадающих в их организм, когда они съедают мясо какого-нибудь животного. Они понимают, что усвоение организмом материальных элементов влечет за собой усвоение других, связанных с ними духовных элементов. Владеющий знаниями может на свой собственный страх и риск комбинировать подобные соединения, стремясь извлечь из них результаты, полезные для принесенного в жертву животного. Проблема заключается в том, увеличат ли поглощаемые человеком животные элементы его животную сущность, или же он сумеет превратить входящую в него животную субстанцию, возрождаемую в нем под видом его собственной деятельности, в умственную и духовную силу.

Тогда я спросила, не выражают ли его слова эзотерический смысл ходящего среди тибетцев верования, будто ламы могут посылать в Обитель Великого Блаженства духов убитых животных.

— Не воображайте, — сказал он мне, — что я мог бы ответить вам несколькими словами. Это вопрос сложный. Так же как и мы, животные имеют несколько “сознаний” и, как это происходит и с нами, все эти сознания не идут после смерти одним путем. Живое существо представляет собой смесь, а не единство...» (Дэвид-Неэль, с. 44–45).

Сознание и Душа, то есть психика психологии, могут рассматриваться как одно и то же в народной культуре. Но, хотя бы того психологи или не хотят, они дети той же культуры, от которой хотят отмежеваться искусственным языком. А это значит, что за их тайными словами должно скрываться все то же видение. Вернемся к психологии.

Сначала я бы хотел обратить внимание на то, что Выготский, говоря о целостности сознания, очень близок к тому, чтобы определить его как среду, содержащую в себе «функции», то есть части души. Конечно, среду не материальную, а своего рода вместилище свойств и способностей. Попытки определять сознание как среду делаются последнее время все чаще. Например, один из ведущих в мире специалистов по прикладному мышлению Эдвард де Боно пишет об этом в своем «Латеральном мышлении». Боно, надо сразу оговориться, отождествляет сознание с мышлением.

«Наш мыслительный аппарат — не машина, а особая среда, позволяющая поступающей информации выстраиваться в виде стереотипов. Эта “запоминающая” система, способная самоорганизовываться, самоукрупняться, действует очень надежно, создавая набор стереотипов, — именно в таком

процессе и заключается эффективность нашего обычного мышления» (Боно, с. 11). «Наш мыслительный аппарат, однако, не прикладывает каких-то активных усилий к сортировке информации. Она сама себя сортирует и организует в виде моделей. Наше сознание пассивно. Оно только создает возможность для того, чтобы информация могла вести себя таким образом. Сознание формирует особую среду, в которой информация может стать самоорганизующейся. Эта особая среда — регистрирующая поверхность, обладающая рядом специфических свойств» (Боно, с. 33).

Еще одна оговорка. Боно при этом считает, что этой регистрирующей поверхностью являются нервные клетки мозга. Но тут он, пожалуй, запутался, поскольку отождествил сознание с клетками мозга. Тем не менее, он стоит почти на грани того, чтобы приписать сознанию материальность.

По-своему близок к этим мыслям и Майкл Коул. Разбирая давний спор, ведущийся в антропологии о взаимоотношениях материального и символического в человеческом познании, он пишет:

«Следует ли считать культуру внешней по отношению к индивиду, то есть совокупностью продуктов предшествующей человеческой деятельности, или внутренней — источником знаний и представлений? Обе эти позиции имеют в антропологии долгую историю. Однако в течение последних приблизительно двадцати лет события, связанные с когнитивной революцией в психологии и пришествием лингвистики Н. Хомского, изучением культуры как совокупности моделей поведения и материальных продуктов, похоже, положили начало традиции, рассматривающей культуру как состоящую целиком из освоенных символов и разделяемых с другими системами смыслов — идеальный аспект культуры, — находящихся в сознании.

Представление об артефактах как о продуктах истории человечества, являющихся одновременно и идеальными, и материальными, позволяет прекратить этот спор» (Коул, с. 142).

Все это позволяет мне выдвинуть, а точнее, вновь вернуться к изначальной *гипотезе о сознании (или душе) как тонкоматериальной среде*.

В самом начале современной психологии Джон Локк говорил о душе ребенка, как о восковой дощечке для записи — *tabula rasa*. Именно он подразумевается в высказывании Лурии о классической психологии, считавшей запоминание непосредственным запечатлением в сознании. Вот что говорит сам Локк:

«Первая способность человеческого ума состоит в том, что душа приновлена к тому, чтобы воспринимать впечатления, произведенные на нее или внешними объектами через посредство *чувств*, или ее собственной деятельностью, когда она о ней *размышляет*. <...> При восприятии простых идей разум по большей части пассивен. <...> Разум так же мало *волен* не принимать эти *простые идеи*, когда они представляются душе, изменять их, когда они запечатлелись, вычеркивать их и создавать новые, как мало может зеркало не принимать, изменять или стирать образы, или идеи, которые

вызывают в нем поставленные перед ним предметы. Когда окружающие нас тела по-разному действуют на наши органы, ум вынужден получать впечатления и не может избежать восприятия связанных с ними идей» (Локк, т. 1, с. 168).

Локк, как видим, тоже смешивает понятия, и у него мышление и разум равны душе. Тем не менее, это лишь вопрос понятийного языка психологии, который не устоялся и до сих пор. Важно, что по сути он очень близок к пониманию души или сознания как материальной среды, принимающей и хранящей впечатления.

Однако, как вы помните, впервые высказал подобные мысли о сознании еще Платон устами Сократа. Происходит это в диалоге «Теэтет». Приведу его еще раз:

«С о к р а т. Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого — из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру.

Т е э т е т. Вообразил.

С о к р а т. Скажем теперь, что это дар матери Муз, Мнемосины (*Памяти*. — А. III.), и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем отпечаток того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем» (Платон, т. 3, «Теэтет», 191с-е).

Предположение о том, что сознание может быть материальным, было изначально отринуто научной психологией по двум причинам. Во-первых, его высказал отец идеализма, а психология рождалась как наука подлинно материалистическая. Во-вторых, потому что никто из ученых не смог это материальное сознание пощупать никаким из своих инструментов. А пробовали ли? Вот ведь в чем вопрос. Этого не может быть потому, что не может быть никогда! И вообще, зачем на солнце «пятны», когда и без них можно «обойтись»?!

Изначально отринув даже самую возможность исследовать подобную гипотезу, психология тем самым просто встала к ней спиной. Вот это-то как раз и есть проявление психологии сообщества и ненаучность науки.

Для того, чтобы обоснованно отказать подобной гипотезе в праве на существование, необходимо провести ее полноценное исследование. Для этого должна быть разработана полноценная исследовательская методика. И отнюдь не та, на этот раз, к которой привыкла механистическая наука — приспособленная мерить, как это говорил Фома Аквинский, «материю отмеченную количеством». КИ-психология вполне в состоянии выработать

собственную методику для подобных исследований, поскольку основное содержание культуры и нашего мышления было создано в те времена, когда в основном исследовалась материя качественная.

Другими словами, для обоснования подобной методики необходимо произвести тщательное описание и исследование мифологического мышления как в его современных, так и в первобытных видах.

Определение материала, из которых состоят образы нашего разума, позволило бы психологии, как это ни парадоксально, стать наконец полноценной объяснительной наукой.

Заключение

Итак, что же можно сказать о психологии как об инструменте? О психологии, которая мне нужна, чтобы жить лучше самому и помочь своим близким? О психологии, с помощью которой мы можем создать свой мир?

Как я вижу, *главным выводом моего исследования является как раз то, что такая психология возможна.*

Более того, она постоянно существовала рядом с психологией для психологов и даже родилась раньше научной психологии.

Суть её — *познание себя и очищение* от всего, что чужеродно, что вошло в тебя помимо твоей воли и живет в тебе как «само собой разумеющееся», то есть без тебя и за тебя. Подобные вещи общество и сообщества внедряют в своих членов на почти бессознательном уровне, чтобы они были управляемыми и верно сражались за их цели и за их жизнь.

Познание себя и очищение. Но это не простая задача, хотя и просто звучит. Хорошо, если на нее уйдут годы, а не десятилетия. Правда, если этому отдаться с наслаждением, то вся жизнь становится только этим... Тогда вопрос о сроках становится таким неопределенным... Как бы там ни было, но, если ты выбираешь, не мешает знать, что сделано другими на этом пути и каким ими видится этот **путь**.

Как мне кажется на основе сделанного исследования, вкратце его можно описать так:

*чтобы познать себя, нужно обрести ясность сознания, то есть видение;
для этого нужно очиститься от всего, что его замутняет;
а это, как ясно показывает жизнь многих мыслителей, — наше мышление.*

Его надо очищать и даже убирать слой за слоем, пока не станешь **хозяином самому себе**.

Сначала — познать себя. Хотя бы настолько, насколько это в моей власти при сегодняшнем уровне моих способностей и возможностей. И тут очень важно иметь карту местности, по которой этот путь к себе пролегает. Попросту говоря, предельно подробное описание мышления и всех его составных частей.

Поэтому КИ-психологии придется посвятить немало исследований и мышлению вообще, и его бытовой основе, и накладывающимся на нее слоям. Эти слои привносятся в мышление и со стороны различных современных сообществ, в которых человек так или иначе живет. Таких как семья, двор, улица, школа, наука, церковь, производство, власть и, наконец, душевные сообщества, куда сбегают от мира... Придется изучить и те слои мышления, которые приходят к нам от предков и хранятся как культура. Это, к примеру, мифологическое и магическое мышление.

А затем необходимо дать описание и как следует исследовать творящую мышление основу — Разум.

Будем считать, что на первом переходе этого пути такая глубина самопознания достаточна, чтобы приступить к действиям, то есть к **очищению**.

Его тоже придется очень и очень серьезно изучать, потому что этой «прикладной психологической дисциплине» были посвящены тысячи беззаветных жизней стихийных психологов нашего исторического прошлого. И, пожалуй, миллионы жизней людей доисторических, людей первобытной культуры, для которых очищение было важнейшим культом, как показывает это этнография. Их опыт, насколько мы в состоянии будем его восстановить, — основа нашего учебного курса очищения.

А вот когда очищение начнет сказываться, можно будет перейти к следующему шагу, который я еще не называл. В моей книге он прозвучал под именем **Образование**.

Для того, чтобы обрести следующий уровень способностей к самопознанию, а значит, и к движению еще дальше, одного очищения будет мало. Дальше начинается магия, условно говоря, потому что для раскрытия способностей нужна сила. А к обретению силы, обладанию ею себя нужно готовить. Эта подготовка, по сути, есть создание нового себя, *устройство себя как Новой земли*. Создать себя как Новую землю — это, собственно говоря, и есть настоящее обретение своего Мира, которым мы все равно постоянно заняты. Женщины, когда выют свои «гнездышки», мужчины — когда делают из своего дома свою «крепость». Кончается это все рабством на собственной жалкой дачке или не менее жалком приусадебном участке, даже если он величиной с графское поместье. Если Новой землей не стал ты сам, все остальные земли, которые ты захватываешь, становятся твоей тюрьмой.

Вот эти **три первых шага**: *насколько возможно познать себя, насколько возможно очиститься и насколько возможно обрести силу и раскрыть свои способности, то есть создать себя как Новую землю*, — я и вижу как основной итог моей книги и главное содержание следующего за Общим раздела нашей науки — Культурно-исторической психологии. Наверное, его можно считать выходом к *прикладной КИ-психологии*.

Эта книга возникла как итог почти восьмилетней работы нашей экспериментально-исследовательской мастерской, которая вначале называлась Учебным центром русской традиционной культуры, потом Русским культурологическим колледжем, но которую мы сами всегда звали «Тропа».

Поэтому я хочу назвать имена тех моих соавторов, без которых не было бы ни книги, ни легшего в ее основу огромного исследования по возрождению традиционной народной психологии русских как образа жизни.

В первую очередь, это непосредственно участвовавшие в создании книги:

Алекс Сапиенс, Тимоти Бигбоди, Югослав Мастерс, Алена Великопечкина, Светлана Язвига (дев. фамилия Мастерсова), Светлана Чумка (Ярославская), Лена Леночкина, Ольга Глухова, Антон Савушкин, Наталья Ташланова, Ирина Лантюхова, Татьяна Кухарева, Лариса Смышляева, Ирина Корнеева, Ольга Куприянец.

И конечно же, ничего бы не было без беззаветно трудившихся в «Тропе»:

Я. Л. Месяца и Его Ирины (Бабы Еги), Додж. Дж. Доуля и Лены Змеинской, Ани Темной, Леонида Ильича Дядькина, Марины Звезда-Серовски, Алексея Гудкова (Магу), Аси Михнюк, Сергея Млад-Кононова, Миши Чемпиона, Людмилы Лысенко (Новокузнецк), Юры Давил-Хана и Бабы Веры (Питерской).

Ну и нельзя не упомянуть тех, кто начинал, но потерялся на этом долгом пути — Деда Михалыча и Аркана Удомельского.

А. III.

Список литературы

- Аврелий Августин*. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. — М.: Renaissance, 1991.
- Азадовский М.К.* История русской фольклористики. — М.: ГУПИ, 1963.
- Андерсон К.М.* Конец традиции (Просвещение и утопии XVIII–XIX вв.) // Культура эпохи просвещения. — М.: Наука, 1993.
- Анохин П.К.* Кибернетика и интегративная деятельность мозга // Хрестоматия по психологии. — М.: Просвещение, 1977.
- Анцыферова Л.И.* Материалистические идеи в зарубежной психологии. — М.: Наука, 1974.
- Аристотель*. Сочинения в 4 томах. — М.: Мысль, 1976.
- Арно А., Николь П.* Логика или Искусство мыслить. — М.: Наука, 1997.
- (АРС) *Мюллер В.К.* Англо-русский словарь. — М.: «Советская энциклопедия», 1969.
- Асмус В.Ф.* Античная философия. — М.: Высшая школа, 1976.
- Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. — М.: 1933. Переиздано: Асмус В. Ф. Избранные труды. — Т. 2. — М.: 1971.
- Асмус В. Ф.* Трактат «О душе» // Аристотель. — Т. 1.— М.: Мысль, 1976.
- Бенедикт Р.* Психологические типы в культурах юго-запада США // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. — СПб.: Университетская книга, 1997.
- Берже Ж.* Проклятые книги. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
- Бернштейн Н. А.* Очерки по физиологии движений и физиологии активности // Хрестоматия по психологии. — М.: Просвещение, 1977.
- Боборыкин П. Д.* Редакторская статья к книге Т. Рибо. Современная английская психология (Опытная школа). — М.: Изд. Солдатенкова, 1881.
- Боллингброк*. Письма об изучении и пользе истории, — М.: Наука, 1978.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. — М.: Искусство, 1992.
- Боно Дэ Э.* Латеральное мышление. — СПб.: Питер Паблишинг, 1997.
- Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. — М.: Наука, 1990.
- Брес Ивон*. Генезис и значение психологии // Современная наука: познание человека. — М.: Наука, 1988.
- Бродель Ф.* Время мира. — М.: Прогресс, 1992.
- Брушлинский А. В.* Деятельность и опосредование (по книге М. Коула «Культурно-историческая психология» // Психологический журнал, т. 19, № 6, 1988. — М.: Наука, 1988.
- Будилова Е. А.* Социально-психологические проблемы в русской науке. — М.: Наука, 1983.
- Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1978.

- Бэн А. Психология // Основные направления психологии в классических трудах. Ассоциативная психология. — М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.
- Бэр К.М. Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности // Записки Русского Географического общества. 2-е изд. — СПб.: 1849.
- Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. — М.: Прогресс, 1993.
- Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. — М.: Наука, 1991.
- Введение в этническую психологию. Учебное пособие. / Под редакцией Ю.П. Платонова — СПб.: Изд. СПбГУ, 1985.
- Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. — М.—Киев: «REFL-book»—«ИСА», 1994.
- Вико Дж. Жизнь Джамбаттиста Вико, написанная им самим. — М.—Киев: «REFL-book»—«ИСА», 1994.
- Вико Дж. набросок «Умственного словаря». — М.—Киев.: «REFL-book»—«ИСА», 1994.
- Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. — М.: «Советское радио», 1968.
- Владиславлев М. Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. — СПб.: 1881.
- Вольф Р.П. О философии. — М.: Аспект Пресс, 1958.
- Всемирная история. — Т. V. — М.: Соцэкгиз, 1958.
- Вундт В. Введение в философию. — М.: «РеЧо» и «Добросвет», 1998.
- Вундт В. Душа человека и животных. — СПб.: 1866.
- Вундт В. Система философии. — СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1902.
- Вундт В. Очерки психологии. Перевод с 9 и 10 немецких изданий прив.-доц. М.У. Д.В. Викторова. — М.: «Московское книгоиздательство», 1912.
- Вундт В. Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни. — СПб.: Издание журнала «Русское богатство», 1887.
- Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. — М.: Институт психологии РАН, 1998.
- Выготский Л.С. Мышление и речь. Психологические исследования. — М.-Л.: Соцэкгиз, 1934.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. — М.: Прогресс, 1988.
- Гайдамака В. П. Примечания и комментарии // Арно А., Николь П. Логика или Искусство мыслить. — М.: Наука, 1997.
- Гегель Г. В. Ф. Система наук. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1994.
- Генон Р. Царство количества и знамения времени. — М.: Беловодье, 1994.
- Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977.
- Гердер И. Г. Трактат о происхождении языка // Гердер И.Г. Избранные сочинения. — М.-Л.: Гослитиздат, 1959.

Список литературы

- Гердер И. Г.* О новейшей немецкой литературе // Гердер И.Г. Избранные сочинения. — М-Л.: Гослитиздат, 1959.
- Геродот.* История в девяти книгах. — Л.: Наука, 1972.
- Гладких Е. П.* К.Д. Кавелин в истории фольклористики // Русский фольклор. XXIX. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 1996.
- Гоголь Н. В.* Сочинения. — Т. 5. — М.: 1971.
- Гомер.* Илиада. — М.: Правда, 1984.
- Государев А.А.* Образ Сократа: мифоритуальные аспекты и ассоциации // Универсум Платоновской мысли. Вопросы познания.— СПб.: Изд. СПбГУ, 1997.
- Государев А. А.* Танец Сократа (Диалог как ритуальная форма философской религии) // Универсум Платоновской мысли. Рационализм или философская религия? .— СПб.: Изд. СПбУ, 1997.
- Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. — М.: Мысль, 1986.
- Гулыга А. В.* Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» // Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977.
- Гулыга А. В.* Вильгельм фон Гумбольдт и немецкая философская классика // Гумбольдт В. ф. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984.
- Гумбольдт В. ф.* Лаций и Эллада // Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984.
- Гумбольдт В. ф.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. ф. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984.
- Гумбольдт В. ф.* О мышлении и речи // Гумбольдт В. ф. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984.
- Гумбольдт В. ф.* Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства // Гумбольдт В. ф. Язык и философия культуры. — М.: Прогресс, 1985.
- Гуссерль Э.* Логические исследования // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск.: Агентство Сагуна, 1994.
- Гуссерль Э.* Из лекций «Основные проблемы феноменологии». Зимний семестр 1910-11 гг. // Метафизические исследования. Выпуск 7. Сознание. — СПб.: Алетейя, 1998.
- Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. — СПб.: Литера, 1994.
- Декарт Р.* Рассуждения о методе с приложениями диоптрика, метеоры, геометрия. — Л.: Издательство Академии наук СССР, 1953.
- Декарт Р.* Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1989.
- Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. — СПб.: Шиповник, 1910.
- Дидро Д.* Мысли по поводу объяснения природы // Избранные философские произведения. — СПб.: Изд. Семенова, 1913.
- Дильтей В.* Описательная психология. — М.: Русский книжник, 1924.

- Дильтей В.* Шлейермахер // Метафизические исследования. Выпуск 5. Культура. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований. Алетейя, 1998.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979.
- Дмитриевская И. В.* Формальная логика. Ч. I. Понятие, Суждение, Умозаключение. Курс лекций. — Иваново: 1995.
- Донских О. А., Кочергин А. Н.* Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. — М.: Изд. МГУ, 1993.
- Дэвид-Неэль А.* Мистики и маги Тибета. — М.: Дягилев Центр, ЦДЛ, 1991.
- Жирмунский В. М.* Жизнь и творчество Гердера // Иоганн Готфрид Гердер. Избранные сочинения. — М.: 1959.
- Жоль К. К.* Логика в лицах и символах. — М.: Педагогика-Пресс, 1993.
- Звегинцев В. А.* О научном наследии Вильгельма фон Гумбольдта // Гумбольдт В. ф. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984.
- Зелинский Ф.* Вильгельм Вундт и психология языка // Вопросы философии и психологии. — 1902 (Январь-февраль, кн.61 и март-апрель, кн. 62).
- Зинченко В. П.* Вступительная статья // Вертгеймер М. Продуктивное мышление. — М.: Прогресс, 1987.
- Иванов В.* Дионис и прадионисийство. — СПб.: «Алетейя», 1994.
- Ивановский В. Н.* Джон Стюарт Милль (1806—1873) и его «Система логики» — М.: Издание Г.А. Лемана, 1914.
- История всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. — ОГИЗ—Госполитиздат, 1945.
- Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997.
- Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России // Собрание сочинений К.Д. Кавелина. — Т. 1. — СПб.: 1897.
- Кавелин К.Д.* Задачи психологии // Собрание сочинений К.Д. Кавелина, Т. 3. — СПб.: 1899.
- Кавелин К. Д.* Задачи психологии. Соображения о методах и программе психологических исследований. — СПб.: 1872.
- Кавелин К.Д.* Немецкая современная психология // Собрание сочинений К.Д. Кавелина, Т. 3. — СПб.: 1899.
- Кавелин К. Д.* Программа истории философии // Собрание сочинений К.Д. Кавелина. — Т. 3. — СПб.: 1899.
- Кавелин К.Д.* Программа учения о естественной религии // Собрание сочинений К.Д. Кавелина. — Т. 3. — СПб.: 1899.
- Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. — Т. 1. — М.: Наука, 1991.
- Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800. // Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980.
- Кантор В.К.* К. Д. Кавелин // К.Д. Кавелин. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. — М.: Правда, 1989.

- Капра Фритьоф.* Дао Физики: исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. Орис. — СПб.: 1994.
- Келер В.* Исследование интеллекта человекоподобных обезьян. // Основные направления психологии в классических трудах. — М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.
- Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). — М.: Мысль, 1972.
- Кирхнер Ф.* История философии с древнейшего до настоящего времени. — СПб.: Изд. В.И. Губинского, 1902.
- Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980.
- Кондаков Н.И.* Логический словарь. — М.: Наука, 1971.
- Кондорсэ Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М.: ГСЭИ, 1936.
- Корнилов Ю.К., Мехтиханова Н.Н.* Мифологическое мышление как феномен современного общества и как вид мышления // Практическое мышление: специфика обобщения, природа вербализации и реализуемости знаний. Сборник статей. — Ярославль: ЯрГУ, 1997.
- Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего. — М.: «Когито-Центр», Издательство «Институт психологии РАН», 1997.
- Краткий философский словарь.* — Гос. изд. полит. лит., 1954.
- Криппнер Стэнли.* Американская психология: новые направления развития // Психологическая газета. № 11/38. — ноябрь 1998.
- Крысько В.Г., Саракуев Э.А.* Введение в этнопсихологию. Учебно-методическое пособие. — М.: Институт практической психологии, 1996.
- Ксенофонт.* Сократические сочинения. — СПб.: АО «Комплект», 1993.
- Лазурский А. Ф.* Очерк науки о характерах. — М.: Наука. 1995.
- Лапшин И.* Законы мышления и формы познания // Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Часть LXXX. — СПб.: 1906.
- Лебон Г.* Психология народов и масс. — СПб.: Макет, 1995.
- Лезин В.* Психология поэтического и прозаического мышления // Вопросы теории и психологии творчества. — Т. II, выпуск 2. — СПб.: Издание Суворина, 1910.
- Лейбин В.М.* «Модели мира» и образ человека (Критический анализ идей Римского клуба). — М.: Политиздат, 1982.
- Лествичник.* Преподобного отца нашего Иоанна, игумена синайской горы, Лествица. — Сергиев Посад: 1908.
- Лифшиц М. А.* Джамбаттиста Вико // Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. — М-Киев: «REFL-book»-«ИСА», 1994.
- Локк Дж.* Сочинения в трех томах. — М.: Мысль, 1985–88.
- Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. — М.: 1911.
- Лосев А. Ф.* Логика символа // Контекст — 1972. Литературно-теоретические исследования. — М.: Наука, 1973.
- Лосев А. Ф.* Вступительная статья и примечания к «Платон. Собрание сочинений в 4 томах». — М.: Мысль. 1990.

- Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля // Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: Ладомир, 1994.
- Лосев А. Ф.* Философия имени // Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990.
- Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
- Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.
- Лосев А. Ф.* История античной философии. — М.: Мысль, 1989.
- Лосский Н. О.* Введение в философию. — Петроград.: «Наука и школа», 1918.
- Лурия А. Р.* Основы нейропсихологии. — М.: МГУ, 1973.
- Лурье С.* Метаморфозы традиционного сознания. — СПб.: 1994.
- Лурье С. В.* Историческая этнология. — М.: Аспект-Пресс, 1997.
- Люблинская А. Д.* К вопросу о влиянии Ньютона на французскую науку (спор ньютонианцев с картезианцами) // Исаак Ньютон. — М-Л.: АН СССР, 1943.
- Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления. — М.: Прогресс, Культура, 1993.
- Мессер А.* Введение в теорию познания. — СПб.: Изд. О. Богдановой, Без даты (1910 ?).
- Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. — М.: Издание Г.А. Лемана, 1914.
- Минто В.* Дедуктивная и индуктивная логика. — М.: 1896.
- Михайлов А. В.* Комментарии к «Два текста о Вильгельме Дильтее». — М.: Гнозис, 1995.
- Мотрошилова Н. В.* Рождение и развитие философских идей: Ист.-филос. очерки и портреты. — М.: Политиздат, 1991.
- Надеждин Н. И.* Об этнографическом изучении народности русской // Записки Русского Географического общества. 2-е изд. — СПб.: 1849.
- Нарский И. С. и Стяжкин Н. И.* Примечания // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 2. — М.: Мысль, 1978.
- Наторп П.* Философская пропедевтика (Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии). — М.: Изд. Н.Н. Ключкова, 1911.
- Нейгебауер О.* Точные науки в древности. — М.: Наука, 1968.
- Овсянко-Куликовский Д. Н.* Горизонты будущего и грани прошлого // Собрание сочинений. — Т. VI. — СПб.: изд. т-ва «Общественная польза» и книгоизд. «Прометей», 1911.
- Орлов Е.* Сократ, его жизнь и философская деятельность. — СПб.: 1897.

Список литературы

- Ортега-и-Гассет Х.* Вильгельм Дильтей и идея жизни // Метафизические исследования. Выпуск 5 и 7. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований. Алетейя, 1998.
- Паперн Г. А. Р.* Декарт. Его жизнь и философская деятельность. — СПб.: 1895.
- Перлз Ф., Хефферлин Р., Гудмэн П.* Опыты психологии самопознания (Практикум по гештальттерапии). — М.: Гиль-Эстель, 1993.
- Петровский А. В.* История советской психологии. Формирование основ психологической науки. — М.: Просвещение, 1967.
- Петухов В. В.* Воображение и познание // Модели мира. — М.: РАИИ, 1997.
- Пирсон К.* Грамматика науки. — СРБ.: Шиповник, 1905 (?).
- Пирсон К.* Наука и обязанности гражданина. — М.: Лит.-изд. Отдел Народного Комиссариата по Просвещению, 1918.
- Платон.* Собрание сочинений в 4 томах. — М.: Мысль, 1990.
- Поваров Г. Н.* Примечания к Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. — М.: «Советское радио», 1968.
- Поварнин С. И.* Спор. О теории и практике спора. — Псков: Изд. Псковского областного института усовершенствования учителей, 1994.
- Погодин А. Л.* Язык, как творчество. (Психологические и социальные основы творчества речи). Происхождение языка. // Вопросы теории и психологии творчества. — Т. IV. — Харьков: 1913.
- Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. — М.: МГУ, 1974.
- Поппер К.* Нищета историцизма. — М.: Прогресс, 1993.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. В 2 т. — М.: Феникс, Межд. фонд «Культурная инициатива», 1992.
- Потебня А. А.* Мысль и язык. — Киев.: СИНТО, 1993.
- Потебня А. А.* Психология поэтического и прозаического мышления // Потебня А.А. Слово и миф. — М.: Правда, 1989.
- Потебня А. А.* Из записок по теории словесности. Фрагменты // А.А.Потебня. Слово и миф. — М.: Правда, 1989.
- Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. — М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1959.
- Прибрам К.* Языки мозга. Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии. — М.: Прогресс, 1975.
- Психология. Словарь.* — М.: Политиздат, 1990.
- Пуанкаре А.* Наука и метод. — Одесса: Матесис, 1910.
- Рамишвили Г. В.* Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания // Гумбольдт В. ф. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984.
- Ренан Ж. Э.* Вступительная речь по случаю избрания в члены французской Академии (1878 г.) // Сборник мелких статей и речей. — Т. II. — СПб.: Издание книжного магазина А.А. Ледерле, 1902.

- Рибо Т.* Современная английская психология (опытная школа). — М.: 1881.
- Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. — М.: Республика, 1998.
- Розанов В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. — М.: 1886.
- Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. — М.: Главн. Ред. Вост. Литературы, 1991.
- Рорти Р.* Философия и зеркало природы. — Новосибирск: НГУ, 1997.
- Роуз С.* Устройство памяти. От молекул к сознанию. — М.: Мир, 1995.
- Свод инструкций для Камчатской экспедиции, предпринимаемой Императорским Русским Географическим обществом. — СПб.: 1852.
- Сережников В.* «Предисловие» к Дени Дидро. Избранные философские произведения. — СПб.: 1913.
- Серио П.* О языке власти: критический анализ // Философия языка: в границах и вне границ. — Харьков: «ОКО», 1993.
- Сеченов И. М.* Кому и как разрабатывать психологию // Собрание сочинений — Т. 2. — М.: Изд. Моск. имп. университета, 1908.
- Словарь русского языка. — М.: Русский язык, 1988.
- Современный философский словарь. — М., Бешкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996.
- Соболевский С. И.* Ксенофонт, его жизнь и сочинения и др. статьи // Ксенофонт. Сократические сочинения. — СПб.: АО «Комплект», 1993.
- Современный словарь по психологии. Автор-составитель В. В. Юрчук. — Минск: Современное слово, 1998.
- Солопов Е. Ф.* Концепции современного естествознания. — М.: Гуманит. Изд. Центр Владос, 1998.
- Сорокин П. А.* Социальная и культурная мобильность. // Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Политиздат, 1992.
- Срезневский И.* Воспоминания о Н. И. Надеждине // Записки РГО. — Т. XVI. — отд. V. — СПб.: 1856 (?).
- Степанов Ю. С., Проскурин С. Г.* Смена «культурных парадигм» и ее внутренние механизмы // Философия языка: в границах и вне границ. — Харьков: «ОКО», 1993.
- Столыпин Д. А.* Две философии. Единство науки. — М.: 1889.
- (СЭС) Советский энциклопедический словарь. — М.: «Советская энциклопедия», 1990.
- Тарнас Р.* История западного мышления. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.
- Тахо-Годи А. А.* Алексей Федорович Лосев // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.
- Тацит К.* Сочинения в двух томах. — М.: «Ладомир», 1993.
- Творения Платона. Федр. (О значении философии). — М.: 1904.
- Троицкий В. П.* «Античный космос и современная наука» и современная наука // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.

- Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. Часть первая. — М.: 1910.
- Ушинский К. Д.* Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. — СПб.: 1868.
- Факторович А. Л., Руденко Д. И.* Философия языка: к рефлексии над границами (В качестве введения) // Философия языка: в границах и вне границ. — Харьков: «ОКО», 1993.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. — М.: Прогресс, 1986.
- Ферворт М.* Развитие человеческого духа. — М.: Изд. «Современные проблемы», 1913.
- Философский энциклопедический словарь.* — М.: ИНФРА-М, 1997.
- Филатов В.П.* Об идее альтернативной науки // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. — М.: Политиздат, 1990.
- Фишер Куно.* История новой философии. — Т.1. — СПб: 1906.
- Флеровский К.* Критика основных идей естествознания. — СПб.: 1904.
- Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. — Новосибирск: Новосибирское книжное изд., 1991.
- Фрейдберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. — М.: «Лабиринт», 1997.
- Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925 г.). // 2 текста о Вильгельме Дильтее. — М.: Гнозис, 1995.
- Хелл Л., Зиглер Д.* Теории личности (Основные положения, исследования и применение). — СПб.: Питер Пресс, 1997.
- Целлер Э.* Очерк истории Греческой философии. — СПб.: Алетейя, 1996.
- Челпанов Г. И.* Учебник логики. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.
- Челпанов Г.И.* Wundt. Vorlesungen uber Menschen und Thierseele, 2 auflage // Вопросы философии и психологии, книга 21, январь 1894. — М.:1894.
- Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь русского языка. — М.: Русский язык, 1993.
- Шаповалов В. Ф.* Основы философии. От классики к современности. — М.: «ФАИР-ПРЕСС», 1998.
- Шестов Л.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994.
- Шкуратов В. А.* Историческая психология.— М.: Смысл, 1997.
- Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова // Шпет Г.Г. Психология социального бытия. — М.: Издательство «Институт практической психологии, Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996.
- Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию (с. 475—575) // Г.Г. Шпет. Сочинения. — М.: Правда, 1989.
- Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию (с. 261—373) // Шпет Г. Психология социального бытия. — М.: Издательство «Институт практической психологии». — Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996.

Шпет Г. Г. История как проблема логики. II. Вильгельм Дильтей // 2 текста о Вильгельме Дильтее. — М.: Гнозис, 1995.

Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? — М.: Гос. изд. иностр. литературы, 1947.

Шульц Г. Латинско-русский словарь. — СПб.: 1912.

Эббингауз Г. Очерк психологии. — СПб.: Изд. О. Богдановой, 1911.

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. — «Рефл-бук», «Ваклер», 1996.

Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. — М.: Наука, 1988.

Юм Д. Исследование человеческого разума. — СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1902.

Ярошевский М. Г. История психологии. — М.: Мысль, 1985.

Ярошевский М. Г. Наука о поведении: русский путь. — М.: Издательство «Институт практической психологии», Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996.

Berlin I. Against the Current: Essays in the History of the Ideas. — Oxford: Oxford University Press, 1981.

Capra F. The turning point. Science, society, and the rising culture. — NEW YORK: Simon and Shuster.

Myers J. L. Herodotus, Father of history. — Oxford: Clarendon Press, 1953.

Wolman B. B. The Encyclopedia of Psychiatry, Psychology and Psychoanalysis. — New-York: Henry Holt and company, 1996.

Содержание

Археология души	4
Раздел I. Исходные	13
Введение	15
Глава 1. Что такое КИ-психология	19
Глава 2. Понятие парадигмы	25
Согласия	29
Мировоззрение	39
Раздел II. Краткая предыстория научной парадигмы	49
Введение	51
Мифология и натурфилософия	51
Солон	53
Глава 1. Сократ	56
Земной мир Сократа	62
Путь	68
Сократический метод	79
КИ-психологический взгляд на метод Сократа	88
Выводы	102
Глава 2. Платон	103
Основные понятия метода	108
По ту сторону смерти (Небесный мир Платона)	113
По эту сторону смерти (Поле воспоминаний)	120
«Левая» наука души (бытовое мышление)	123
«Правая» наука души (Разум)	131
Глава 3. Психология Сократа и Платона	151
Глава 4. После Платона	169
Раздел III. История естественнонаучной парадигмы	171
Введение	173
Глава 1. Аристотель	180
Рождение науки	180
Логика	185
Глава 2. Психология Аристотеля	203
Глава 3. После Аристотеля	230
Глава 4. Декарт	234

Глава 5. Психология Декарта	249
Глава 6. После Декарта	259
Введение	259
XVII век	260
XVIII век	268
Первая половина XIX века	279
Вторая половина XIX века	285
Заключение	290
Раздел IV. История культурно-исторической парадигмы	295
Введение	297
Глава 1. Геродот	302
Глава 2. После Геродота	309
Глава 3. Вико	329
Глава 4. XVIII век	340
Глава 5. Гердер	345
Глава 6. Гумбольдт	355
Глава 7. Дж. С. Милль	365
Логика Милля	369
Логика нравственных наук	381
О логике практики или искусства (включая мораль и политику)	389
Глава 8. Середина XIX века	400
Глава 9. Россия	409
Глава 10. Дильтей	417
Глава 11. Вундт	433
«Душа человека и животных»	436
Этнологические основы	446
Судьба второй психологии Вундта	453
Глава 12. Кавелин	456
«Задачи психологии»	463
Культурная психология Кавелина	471
Выводы и заключения	483
Исходные	485
Становление метода	492
Сознание	502
Заключение	513
Список литературы	516

А. А. Шевцов

ВВЕДЕНИЕ В ОБЩУЮ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

Книгу к печати подготовили:
Корректоры *Г. А. Седова, А. З. Текучева*
Художник *Я. Темная*
Компьютерный дизайн *А. А. Глебов*
Редактор *Е. Н. Самойленко*

а также:

*Л. Г. Беликова, В. С. Бортник, Т. А. Бортник, Е. А. Кузнецова,
М. А. Матвеева, С. В. Самойленко, Н. А. Сковородина, Н. Н. Чеботкова*

Изд. лиц. № 065597 от 25.12.97.
Сдано в набор 31.08.99. Подписано в печать 10.02.2000.
Формат 70X100¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 29.9. Уч.-изд. л. 34.
Тираж 3000 экз. Заказ №

Издательство «Тропа Троянова»
199406, Санкт-Петербург, а/я 283

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГПП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания и
средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

ISBN 5—89798—007—1



9 785897 980071