

BIBLIOTHECA IGNATIANA
Богословие, Духовность, Наука

Даниел Н. Робинсон

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ
ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ

ΔΡ
ΕΓΧ

Дэниел Н. Робинсон
Интеллектуальная история психологии
Серия «Bibliotheca Ignatiana»

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11293905

Интеллектуальная история психологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы;

М.; 2005

ISBN 5-94242-012-2

Аннотация

«Содержательность предлагаемой читателю книги можно оценить уже по ее оглавлению. *Интеллектуальная история психологии* – исследование основных эпох развития психологических идей от периода досократиков до современности. Реконструируются, насколько это возможно, взгляды на проблемы знания, памяти, разума, поведения, управления. Особенности психологических концепций соотносятся с политическими, экономическими, научными, религиозными, культурными обстоятельствами соответствующего времени. Фактически выявляется тот круг идей, который смог бы составить основание психологии, случись ей выделиться в отдельную дисциплину раньше – во времена Платона, Аристотеля, схоластов, в эпоху патристики или Возрождения, – и тот круг идей, который в действительности составил основание современной психологии. Исследуя исторические противостояния различных тенденций, Робинсон оценивает убедительность позиции каждой из сторон...»

Содержание

Предисловие переводчика	5
Предисловие автора	17
Часть 1	19
Глава 1. Определение предмета	19
Идея истории	21
Глава 2. Психология эллинской эпохи: от досократиков до Диалогов	28
Условия зарождения	29
Философия – ионийское изобретение	31
Досократовская психология	32
Космоцентризм и антропоцентризм	32
Психология Платона	35
Проблема познания и познаваемого	36
Проблема поведения	44
Проблема власти	46
Гиппократ	49
Резюме	51
Глава 3. Эллинистический век: Аристотель, эпикурейцы, стоики	52
Аристотель (385–322 гг. до н. э.): его философская эволюция	52
Аристотель о душе	54
Аристотель об обучении и памяти	57
Аристотель о проблеме познания	58
Аристотель об универсалиях	60
Аристотель и платонизм	62
Проблема поведения	62
Наследие Аристотеля	65
Психология стоиков и эпикурейцев	66
Глава 4. Патристическая психология: авторитет веры	73
Темные века?	73
От эллинистики к патристике	73
Проблема познания	78
Проблема поведения	82
Патристическое наследие	83
Конец ознакомительного фрагмента.	87

Дэниел Н. Робинсон

Интеллектуальная история психологии

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

© М.К. Тимофеева – перевод

Предисловие переводчика

Содержательность предлагаемой читателю книги можно оценить уже по ее оглавлению. *Интеллектуальная история психологии* – исследование основных эпох развития психологических идей от периода досократиков до современности. Реконструируются, насколько это возможно, взгляды на проблемы знания, памяти, разума, поведения, управления. Особенности психологических концепций соотносятся с политическими, экономическими, научными, религиозными, культурными обстоятельствами соответствующего времени. Фактически выявляется тот круг идей, который смог бы составить основание психологии, случись ей выделиться в отдельную дисциплину раньше – во времена Платона, Аристотеля, схоластов, в эпоху патристики или Возрождения, – и тот круг идей, который в действительности составил основание современной психологии. Исследуя исторические противостояния различных тенденций, Робинсон оценивает убедительность позиции каждой из сторон.

Данная книга – итог длительных размышлений автора о взглядах на природу человека. Дэниел Н. Робинсон – профессор психологии Джорджтаунского университета. В число его многочисленных трудов входят: *Systems of Modern Psychology: A Critical Sketch* (Columbia University Press, New York, 1979); *Toward a Science of Human Nature: Essays on the Psychologies of Hegel, Mill, Wundt and James* (Columbia University Press, New York, 1982); *Philosophy of Psychology* (Columbia University Press, New York, 1985). Под редакцией Д.Н. Робинсона вышло 28-томное издание *Significant Contributions to the History of Psychology* (University Publications of America, Washington, D.C., 1978). Предисловие к этим томам, занимающее более 500 страниц, напечатано отдельно под названием *The Mind Unfolded: Essays on Psychology's Historic Texts* (University Publications of America, Washington, D. C., 1978). Д.Н. Робинсон был главным консультантом телевизионных серий *The Brain (Мозг)* и *The Mind (Ум)*.

Интеллектуальная история психологии – книга, уже ставшая популярной в своей области, она трижды переиздавалась в США и используется в стандартных программах ведущих образовательных учреждений США, в частности, в Джорджтаунском университете. О благоприятной реакции на эту книгу свидетельствуют многочисленные положительные отзывы, полученные автором от ведущих специалистов в данной области. Вот некоторые из отзывов, приведенных в предыдущем издании¹.

Эта амбициозная попытка выводит автора за пределы истории науки и философии в область истории религии, политики, искусства и литературы... рассматривая вопросы, не ставящиеся другими историками психологии, Робинсон предлагает нам оригинальный и в высшей степени стимулирующий взгляд на прошлое психологии (*Journal of the History of the Behavioral Sciences*).

Данная книга уникальна: это единственное исследование «истории идей» в психологии, прослеживающее основные пути влияний, связывающих «современную» психологию с ее истоками в классической философии... Она кратка, разумно избирательна и логична в своих философских и психологических рассуждениях (Зигмунд Кох, профессор психологии и философии, Бостонский университет).

¹ Robinson Daniel N. *An Intellectual History of Psychology*. – The University of Wisconsin Press, 1986.

Книга не следует принятому обычаю прославления великих людей одного за другим в хронологическом порядке, а вместо этого прослеживает развитие идей, порождающих альтернативные взгляды на природу ума. Читатель, таким образом, вовлекается в настоящее интеллектуальное приключение (Эрнст Р. Хилгард, профессор психологии, Стенфордский университет).

Психология – непростая дисциплина. Область значимых для нее вопросов очень широка, она призвана раскрыть основы всех проявлений человеческих способностей – науки, искусства, религии, воспитания, образования. Ей одной удастся найти отклик в душе любого человека. Как говорил Освальд Кюльпе, психолог может сказать каждому *res tua agitur* («тебя это касается»)².

Однако общего согласия относительно того, что же составляет собственный предмет психологии и является ли она наукой, так до сих пор и нет. Это обусловлено не только сложностью предмета, но и спецификой истории психологии.

Психологию принято считать молодой дисциплиной. Не так давно, в 1979 г., праздновалось столетие ее образования, отсчитывающееся со времени создания Вильгельмом Вундтом первой в мире лаборатории экспериментальной психологии в Лейпциге. Зигмунд Кох, первый в англоязычном мире взявшийся за изучение философской истории психологии, в своем обращении к членам Американской Психологической Ассоциации по поводу векового юбилея психологии, не смог порадоваться ее превращению в оформившуюся дисциплину. В значительной степени это обусловлено самим способом ее возникновения. Кох отметил, что до XIX в. история идей не имела прецедентов создания новых областей знания посредством эдикта. Дисциплины оформлялись и приобретали независимость постепенно, накапливая знания, достаточные для своего превращения в отдельную науку с узнаваемыми границами. Но это – в точности то, что *не* произошло с психологией³.

Как прослеживается в последних двух главах *Интеллектуальной истории психологии*, ее появление не было обусловлено никаким открытием, расширившим имеющиеся у нас знания и продемонстрировавшим специфику и независимость нового направления. Беспрецедентное создание дисциплины посредством эдикта опередило образование у нее четких границ, методов и задач. Не успев создать собственные внутренние основания для самостоятельного развития, психология была вынуждена искать убежище в логике развития какой-либо из уже существующих дисциплин. Наиболее удобными в этом отношении оказались естественные науки, в особенности биология. Но такое убежище могло быть предоставлено психологии только ценой принятия последней определенных обязательств, в частности – ценой отмежевания от своих истоков в философии и ценой жесткого ограничения множества допустимых методов и задач.

В чем суть произведенного изменения проблематики психологических исследований? О противоречивости пути развития психологии свидетельствует уже само ее название. Древнегреческое слово *psyche*, от которого произошел термин «психология», переводится как душа, сознание; Психея в греческой мифологии – олицетворение души, дыхания. То есть, буквально, «психология» – «наука о душе» или «наука о сознании». Проблематика психологических по своей сути исследований, предшествовавших выделению психологии в самостоятельную дисциплину, можно сказать, отвечала такому названию. Об этом свидетельствует и следующий перечень вопросов, обсуждавшихся авторами конца XIX – начала XX вв. в связи с определением альтернативных путей развития новой дисциплины. Допустимы ли в рамках психологии метафизические утверждения или же ей следует ограни-

² Кюльпе О. Современная психология мышления. – *Новые идеи в философии*. (Под ред. Н.О. Лосского, Э.Л. Радлова.) Сборник № 16. *Психология мышления*. СПб, Образование, 1914. С.43–83.

³ Koch Z. «The Nature and Limits of Psychological Knowledge: Lessons of a Century qua Science». – *American Psychologist*, 36 (Mar. 1981).

чиваться только опытным наблюдением? Должна ли психология включать в свой состав нормативные науки (логику, этику, эстетику, теорию познания) или ей надлежит быть по существу ненормативной дисциплиной? Как с позиции науки следует рассматривать соотношение между физическим и психическим? Что для нас является непосредственно наблюдаемыми данными: состояния или процессы сознания? Целостно ли сознание или же его можно представить в виде структуры, составленной из «элементов», подобных атомам? Можно ли считать интроспекцию (самонаблюдение) допустимым методом психологического познания? Оправдывают ли психологические данные рассмотрение бессознательного как уровня, принципиально недоступного для обычного сознания индивидуума? И, наконец: следует ли считать сознание приемлемым предметом психологического исследования, если психология претендует на статус науки? Варианты ответов на те или иные из перечисленных вопросов обсуждаются в работах Т. Липпса, В. Штумпфа, В. Шуппе, У. Джемса, Э. Маха, Ф. Brentano, О. Кюльпе, Э. Торндайка, Дж. Б. Уотсона и других⁴. Можно было бы дополнить этот список темами, обсуждение которых в рамках философии и теологии началось задолго до выделения психологии в отдельную дисциплину. «Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями?...»⁵ Оба эти перечня вопросов к современной психологии, можно сказать, имеют мало отношения. Не потому, что они были как-то решены, а потому, что они были объявлены неподходящими для научного исследования. Теоретические проблемы из исторического наследия психологии не вписались в выбранную ею стратегию развития. Интеллектуальный багаж, накопленный психологией за много веков ее существования в рамках других сфер интересов, таким образом, оказался практически невостребованным. Еще раз подчеркнем, что это решение было продиктовано не логикой развития самой психологии, не возрастанием знаний о человеке, а требованиями выбранного пути ее развития как естественной науки. Последствия такой теоретической небрежности пока в достаточной степени не проанализированы.

К сожалению, несмотря на резкое ограничение проблематики, психологии не удалось ни стать единой дисциплиной, ни приобрести отчетливо научный статус. В уже упоминавшемся докладе по случаю векового юбилея психологии З. Кох был резок в отношении ее будущего. Он предположил, что ей не следует претендовать ни на независимость, ни на научность. Она может остаться независимой лишь институционально: иметь независимые факультеты, журналы, профессиональные организации и т. д. По своему же содержанию ее интересы слишком разбросаны, чтобы их можно было когда-либо объединить под единой дисциплинарной рубрикой.

Отсутствие собственных теоретических оснований на «старте» привело к сосредоточенности психологии в большей степени на прикладных, а не на теоретических проблемах. Эта дисциплина все в большей степени ориентируется на рынок, на более простой способ ухода от тяжелых вопросов о человеческой природе. Эти вопросы так и остаются законсервированными. Основная часть проблем современной психологии, как отмечает Д. Робинсон, заимствована ею из предыдущего столетия, к которому она является во многом лишь «примечанием» (см. главу 11 настоящего издания).

Однако ни построение теории, ни выбор метода теоретического или практического исследования в психологии невозможны без принятия философских предположений относительно человеческой природы. Поэтому отмежевание психологии от философии может

⁴ Интересные размышления на эту тему можно найти в серии неперiodических сборников с общим названием «Новые идеи в философии» (под ред. Н.О. Лосского, Э.Л. Радлова). СПб, Образование. Например, сборник № 4. *Что такое психология?* (1913), сборник № 15. *Бессознательное* (1914), уже упоминавшийся выше сборник № 16. *Психология мышления* (1914) и др.

⁵ Рассел Б. *История западной философии*. М., «МИФ», 1993. Введение. С.7–8.

быть лишь кажущимся. Тем более что философские корни психологии неизбежно присутствуют уже в самой ее терминологии. Даже номенклатура направлений психологии («ощущения», «восприятия», «мотивация», «эмоции», «память» и т. д.) происходит из философии. При таких обстоятельствах пренебрегать накопленным за 26 веков багажом, как минимум, неразумно. Тем более что существуют очевидные причины полезности изучения истории психологии. На ряд таких причин указывает автор этой книги.

В предисловии к данному изданию он, сравнивая историю фактов и историю идей, отмечает, что первая сильно привязана к конкретным историческим обстоятельствам, какие в неизменном виде никогда не повторяются. Поэтому историю фактов если и можно назвать пророческой, то лишь с серьезными оговорками. Историю же идей можно назвать пророческой с гораздо большим основанием, поскольку логически приемлемые направления мышления не столь изменчивы. Логические проблемы и тупики, встреченные при некотором способе рассуждения, скажем, десять веков тому назад, возникнут снова, при воспроизведении этой же логики рассуждения в наше время. Очень настоятельно отстаивая свою молодость и независимость, отказываясь заняться адаптацией многовекового опыта к современным обстоятельствам, психология получает тем самым постоянную индульгенцию на переоткрытие уже известного. Имеющиеся сейчас направления психологии на самом деле не так уж и новы. Например, во всех главах данной книги, в учениях предыдущих веков можно найти переформулировки так называемого «закона эффекта» – основного закона бихевиоризма, одного из доминирующих направлений современной психологии. Полезность применения бихевиористского принципа поощрений и наказаний отмечалась еще Аристотелем.

В главе 1 приводится еще один аргумент в пользу полезности изучения истории психологии. Построение общей концепции человека начинается с наблюдения. Наблюдение в своей основе избирательно и ограничено. Поэтому анализ разных концепций зачастую позволяет извлечь многое о самой человеческой природе. Можно сказать, что каждая система психологии отражает «одну из постоянных возможностей ума». В этом смысле история психологии представляет собой лабораторию, богаче которой трудно себе вообразить. Работа в этой своеобразной «лаборатории» – уникальная возможность тренировки своей наблюдательности и проницательности. Более того, такая работа необходима, поскольку понимание любых исторических событий социального, политического, нравственного, интеллектуального или культурного значения требует установления связи между разумом (знаниями, верованиями, мотивами поведения, настроениями) и действиями участников этих событий.

Еще одна, менее очевидная, причина приводится в предыдущем, втором, издании *Интеллектуальной истории* (в главе 13, не включенной автором в данное, третье, издание). Она – такова. Каждой эпохе присущ своего рода *zeitgeist* – «дух времени», определяющий способ чувствования людьми того мира, в котором им довелось жить. Зависимость этого «духа времени» от появляющихся новых идей и масштабность его влияния на людей определяют степень ответственности за выдвижение новых научных концепций. Суть дела – в том, что в наше время такая ответственность многократно возрастает, поэтому было бы неразумно пренебрегать каким бы то ни было опытом, в частности опытом психологического исследования, без достаточных к тому оснований. Поясним это утверждение, воспользовавшись некоторыми рассуждениями из *Интеллектуальной истории психологии*.

На протяжении истории человек по-разному рисовал свой собственный психологический портрет. В эпоху античности эталонами человеческой жизни были олимпийские боги, во многом подобные людям: они так же должны были рисковать и подчиняться судьбе. Отвага греческого героя, сражающегося с неравными силами или восстающего против судьбы, сочеталась с известным ему фактом, согласно которому в конечном счете случай и судьба победят. В течение периода, начавшегося с патристики и продолжавшегося до XVIII в., совершенный образец для человека – Бог. Произошло кардинальное преобразова-

ние взглядов людей на самих себя. Если смелость греческого героя была демонстрацией его мужественности, то странствующий рыцарь проявлял таким образом свою набожность. Героические элементы средневековой рыцарской жизни были вторичны по отношению к идее долга. Рыцарь мог проиграть сколько угодно битв, но заключительная победа Бога была гарантирована. Согласно Платону и Аристотелю люди изначально могут быть разными: есть рабы по природе, они должны подчиняться, другие же должны править. Согласно христианскому взгляду все люди одинаково наделены Божественной благодатью, то есть некоторым внесенсорным знанием истины. Все люди, таким образом, равны между собой, причем равны по трансцендентным основаниям, в силу божественного вмешательства. Бог не только наделяет людей своей благодатью, ему доступно также и все, происходящее в человеческой душе. Тем самым вводится в рассмотрение проблема мотивации. Простой анализ поведения уже не считается достаточным для понимания человеческой психики.

Спустя несколько веков после появления христианства ученые и философы, решающую роль среди которых сыграл Юм, усомнились в том, что для науки приемлемо такое видение природы человека. Но способ *чувствования* этой природы жившими в то время людьми сохранился прежним. Дарвиновская же биология изменила и это. Она превратила гордость и открытое неповиновение, отвагу и милосердие в простые выражения неизменных законов природы. Она отвергла «внутренний свет», управляющий человеческим поведением; осмысленность совершения рыцарского поступка, способного приостановить справедливость джунглей. «Если Платон находил наши особые свойства в характере правильного государства, а схоласты – в сущности самого Бога, то современные психологи с этого момента будут находить их в природе. Душа превратится в просвещенную машину, где «просвещение» будет пониматься просто как синоним возможности адаптации. Впредь рыцарство будет... нелепо»⁶.

Изменение взглядов людей на самих себя происходило на всем протяжении истории, но современность внесла в этот процесс черты, ранее не виданные. Двадцатое столетие – столетие совершенно беспрецедентных перемен, никак не отражаемых современными психологами. Идеи более не являются достоянием только лишь ограниченного узкого круга ученых, достаточно компетентных для определения значимости этих идей в рамках общей системы мыслей. Чем смелее идея, тем более вероятно то, что она станет мгновенно доступна многим. Создана быстрая система распространения информации, осуществляемая средствами глобальной и мгновенной коммуникации. Возможности политических вмешательств в этот процесс ограничены. Сам «механизм» века позволяет отдельным людям изменять свои собственные жизни и жизни многих других с вызывающей тревогу скоростью и необратимостью. Следствия этого – возможность гомогенизировать имеющиеся взгляды; возникновение общих потребностей, способных провоцировать огромные по масштабу и доступные всем реакции; создание технологических средств, проявления эффектов которых могут значительно опередить возможность их пересмотра заново. В этих обстоятельствах то, во что человек верит как в истину о самом себе, то, что человеческий род принимает за свою базовую сущность, – уже не только академические вопросы. Это – вопросы исторического масштаба. Они определяют, что люди будут делать, что они будут испытывать, что они будут требовать и чему подчиняться. Значительные идеи всегда имели следствия, но в условиях современной жизни эти следствия укрупнены до неопределенной степени.

Какие же идеи людей о своей собственной природе доминируют в наше время? Прежде чем обратиться к мнению Робинсона по этому поводу, посмотрим, какие альтернативы предлагает современное видение психики человека.

⁶ Robinson Daniel N. *An Intellectual History of Psychology*. – The University of Wisconsin Press, 1986. P. 428.

Если обобщить мнения многих современных авторов, то можно составить такой перечень доминирующих тенденций: натурализм, материализм, редукционизм, детерминизм, эволюционизм, эмпиризм, релятивизм.

На протяжении всей истории люди отмечали двойственность своего опыта. С одной стороны, имеются свойства обычных физических объектов: масса, размер, цвет и т. д. С другой стороны – психические свойства, присущие существам, обладающим сознанием. Проблема соотношения ума и мозга (*mind-brain problem*, более традиционные названия – «психофизическая проблема», *mind-body problem*) по существу сводится к вопросу о соотношении физического и психического. Ответ на этот вопрос может предлагаться монистический (есть только одна реальность – физическая или психическая) или дуалистический (есть две несводимые друг к другу реальности).

Существует и третья позиция (претендующая на нейтральность по отношению к двум первым) – функционализм. Защитники этого направления утверждают, что нельзя отождествлять состояния ума с определенными, фиксированными, физическими состояниями. Значим способ функционирования, а не сама по себе физическая субстанция. Такой взгляд восходит еще к Аристотелю, рассматривавшему предметы как сочетания формы и материи, и полагавшему, что во многих случаях форма значима, а материя – нет. Одна и та же форма может реализовываться в разных субстанциях, ей свойственна так называемая множественная реализуемость (*multiple instantiation*). Предполагается, что, в принципе, можно устранить все психологические термины, но не единственным, а, вообще говоря, неограниченным числом способов. Одни и те же функциональные характеристики могут проявляться организмами, устроенными совершенно по-разному, например имеющими разные нервные системы или вообще таковых не имеющими.

Для современной психологии наиболее характерно монистическое материалистическое решение. Основоположник бихевиоризма Уотсон полагал, что сознание вообще не может служить предметом исследования научной психологии. Высказанные им в начале нашего века аргументы были очень влиятельны среди психологов, особенно американских. В течение многих лет сознание ими просто игнорировалось, а психофизическая проблема объявлялась выходящей за пределы науки. Человек согласно такому взгляду – всего лишь физическая сущность, развитое животное, детерминированное предшествующим обучением, внутренним физическим состоянием и средой. Все его переживания в конечном итоге объясняются процессами, происходящими в мозге; ум не воздействует на мозг. Современные бихевиористы, оставляющие психофизическую проблему вне сферы своих интересов, тоже, как правило, придерживаются позиции монистического материализма.

Редукция психического к физическому – редуктивный материализм – остается доминирующим взглядом на человеческую природу. Утверждение о том, что сознание в конечном итоге можно описать в материалистических терминах, – одно из самых устойчивых.

Редуктивный материализм как научная теория фигурирует не только в психологии. В общем случае это есть утверждение о том, что явления некоторого уровня можно объяснить путем его сведения к более низкому или более элементарному уровню. Например, согласно научному редукционизму предполагается, что химические реакции можно объяснить, апеллируя к свойствам молекул и атомов. В психологии это есть допущение о том, что поведенческие и психические явления можно объяснить в терминах физического мира. Языку физиологии, таким образом, приписывается привилегированное положение в психологическом объяснении.

Можно различать методологический и метафизический редукционизм. Первый состоит в ограничении языка психологии выражениями, в принципе сводимыми к науке вроде физиологической психологии. Второй равносителен утверждению о том, что теоретические вопросы психологии следует решать посредством физиологических объяснений и такое

объяснение предполагается существующим, в принципе, для любого аспекта сознания. Как заметил еще Дж. С. Милль в своей *Системе логики*, метафизический редукционизм как онтологическая гипотеза не требует однозначного принятия методологического редукционизма, так как мозг настолько сложен и настолько в малой степени нами понят, что не следует пренебрегать умственными регулярностями, их надо изучать независимо от исследований мозга⁷. Один из самых строгих проponentов метафизического редукционизма современности – представитель необихевиористской традиции Б.Ф. Скиннер.

Одна из основных проблем редукционизма – выбор подходящего уровня описания, то есть того уровня, к которому сводятся психические процессы. Почему для этого следует использовать уровень организации нейронов, а не биохимические процессы или процессы, действующие на субатомном уровне? Даже если принять функционалистскую точку зрения и считать, что каждое психическое явление сводимо не к определенному, фиксированному, а к какому-нибудь физическому явлению, все равно неясно, как провести границу между функциями и структурами мозга. Неизвестно, на каком уровне изменение физического воплощения не влечет за собой изменение психических способностей. Мы не знаем, на каком уровне биология перестает иметь значение. В принципе любое биологическое различие может проявляться функционально.

Редуктивистский взгляд, хотя и является преобладающим, не исчерпывает весь спектр решений психофизической проблемы, допускаемый нашим временем. Противники игнорирования умственных событий есть и сейчас. Вопрос о том, являются ли состояния ума состояниями мозга (теория идентичности, *identity theory*); функциональными состояниями (функционализм); полностью разделенными, но взаимодействующими сущностями (интеракционизм, *interactionism*), все еще обсуждается. Причем ирредукционистская позиция не требует обязательного принятия дуалистических взглядов.

Дуалистический взгляд на психофизическую проблему восходит, как минимум, к Платону. Классическая его формулировка принадлежит Декарту, который предположил, что ум и мозг – две взаимодействующие реальности, ни одна из которых не сводится к другой. Основная трудность, возникающая на таком пути рассуждения, – определить, как взаимодействуют ум и мозг. Один ряд аргументов в защиту такой позиции – наличие фактов, трудно поддающихся чисто материалистическому объяснению. Ряд таких фактов привлек интерес Джона Экклза, лауреата Нобелевской премии по физиологии и медицине 1963 г. Концепция, выдвинутая Экклзом и Поппером⁸ – по существу дуалистическая, но, в отличие от Декарта, они предположили, что взаимодействие ума и тела происходит не в одном определенном месте, а, скорее, во множестве точек по всей нервной системе.

Еще один взгляд, не сводящий психические сущности к физическим – эпифеноменализм; классическую формулировку этого взгляда дал в прошлом веке Томас Гексли. Здесь предполагается, что психические события, будучи реальными, не обладают каузальной силой: то есть физические события могут обуславливать психические, но наше впечатление о якобы имеющих место воздействиях психических событий на физические – всего лишь иллюзия. Сознание – эпифеномен состояний мозга, оно подобно тени, сопровождающей предмет, но не способной каким-то образом на него воздействовать. В число современных приверженцев подобной точки зрения входит, например, Френк Джексон⁹.

Следующая теория такого рода – эмерджентизм (*emergentism*) – предполагает, что физическое и психическое действительно различны, но психическое в своей основе зависит (или производно) от физического. Аналогичное соотношение имеется между магнитом и

⁷ Милль Дж. С. *Система логики силлогистической и индуктивной*. – М.: 1914. Кн. VI, глава IV, параграф 1.

⁸ Sir John Eccles and Sir Karl Popper. *The Self and Its Brain*. – New York: Springer International, 1977.

⁹ Jackson, Frank. «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, № 32, 1982. P.127–136.

магнитным полем, землей и гравитационным полем. В обоих случаях поля реальны и возникающие явления не существуют отдельно от породившей их физической сущности. Некоторые эмерджентисты, например, Р.В. Сперри (еще один Нобелевский лауреат), полагают, что психические события могут обуславливать физические события. То есть ум, возникновение которого обусловлено функционированием мозга, становится отдельным и причинно действенным фактором¹⁰. Другие, например, Д.М. МакКей, придерживаясь сходной позиции относительно ума и мозга, не считают, что умственные события могут воздействовать на физические, полагая, что для умственного и физического уровней требуются разные типы анализа, а детерминизм на физическом уровне не противоречит ответственности на психическом уровне.

Таким образом, современный взгляд на соотношение физического и психического, вообще говоря, предоставляет пространство для разных решений. Материализм обычно обосновывает свои претензии на приоритетность некоторого рода пророчеством, утверждая, что развитие нейронауки разрешит психофизическую проблему, продемонстрировав, что не существует таких самостоятельных сущностей, как наши психологические переживания.

Вернувшись к позиции Робинсона, посмотрим, что он говорит по поводу такой предпринятой идентификации конкретных мозговых процессов с конкретными умственными процессами. Он полагает, что таким образом вряд ли вообще можно оправдать материалистический монизм, так как дуализм и не требует, чтобы мозг не существовал. Дуализм утверждает, что есть две не сводимые друг к другу реальности, он даже не обязательно требует, чтобы умственные события не были следствиями физиологических процессов.

Успехи нейробиологии не могут служить основанием предпочтения монизма дуализму и логически не поддерживают первый.

В главе 13 из предыдущего издания *Интеллектуальной истории психологии* обсуждались доминирующие идеи современной психологии, к каковым Робинсон отнес две: *тезис идентичности* и *бихевиористский тезис*. Кратко он их сформулировал так: «ум есть мозг» и «всякое поведение, отличное от случайного, является обусловленным».

Как показывает *Интеллектуальная история психологии*, оба эти тезиса неоднократно появлялись в разных вариантах, более или менее радикальных; оба отрицают значимость всех предыдущих философских альтернатив и апеллируют к авторитету науки. Каким видится статус подобных утверждений? Признание их истинности (так же, как и истинности утверждений типа «наука – единственная дорога к позитивному знанию», «человек рожден свободным» и т. д.) основывается не на экспериментальной проверке, а на тех же рассуждениях, которые ведут к вере в этические, моральные, религиозные утверждения. Соответственно, выбор, который здесь производится, – в большей степени этический и управляется некоторой, неявно выраженной, метафизикой. (Здесь можно заметить, что существует позиция, согласно которой все варианты решения психофизической проблемы рассматриваются как эмпирические гипотезы, подлежащие, соответственно, эмпирической проверке¹¹.)

Современные психологи редко проявляют согласие. Отношение к возможности сведения психического к физическому – редкое тому исключение. Удивляясь этому, Робинсон, кроме уже упоминавшихся упований психологов на будущее развитие нейронаук, указывает еще на два положения, служащие типичными основаниями для сторонников «тезиса идентичности».

Часто они апеллируют к так называемому единству наук, провозглашенному Гельмгольцем. Аргументация здесь по существу опирается на предписания Уильяма Оккама про-

¹⁰ Sperry, Roger. *Mind and Moral Priority: Merging Mind, Brain and Human Values*, New York, Columbia University Press, 1983.

¹¹ Foss, Jeffrey. «Is The Mind-Body Problem Empirical?» *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 17, № 3, 1987. P. 505–532.

тив чрезмерного усложнения причин событий, обычно этот довод объявляет универсальным принцип экономии. Однако использование такой аргументации для защиты монистической позиции – пример ошибки вида *petitio principii* (предвосхищение основания). Согласно дуалистической гипотезе, в реальном мире имеется сущность, *не* являющаяся физической. Следовательно, опровержение этой гипотезы должно апеллировать к какому-либо утверждению, отличному от утверждения о том, что все сущности – физические. Именно явление сознания – наиболее непреодолимый довод против тезиса о единстве наук, поэтому последний нельзя использовать в качестве аргумента против того, что служит его отрицанием.

Еще одно основание предлагают некоторые аналитические философы, считающие дуализм не столько метафизическим утверждением, сколько набором семантических и логических ошибок. Они полагают, что различия между умом и мозгом – лишь терминологические. Это есть разные способы обсуждения одного и того же. Существуют только физические события, но для некоторых из них используются менталистические термины. Таким образом, дуализм можно устранить посредством лингвистического анализа. Для этого надо устранить категориальные ошибки, то есть неправильные предположения о том, что всякой лингвистической категории соответствует некоторая сущность (например, что названию «Оксфордский университет» соответствует некоторая отдельная сущность, отличная от совокупности учебных зданий, библиотек, общежитий, лекций и т. д.). Дуалисты говорят не только о мозге, но и о мыслях, переживаниях, чувствах, откуда возникает предположение, что и существует тоже два ряда категорий. Один из защитников этой позиции, Г.Райл, полагает, что вместо этого надо говорить о действиях и предрасположениях к действиям. Позиция Райла бихевиористская в том смысле, что он требует использовать бихевиористский критерий при определении психологических терминов. В использовании же небихевиористских терминов он видит источник появления категориальных ошибок.

Называя Райла одним из самых ярких ученых современности, Робинсон не находит его решение данного вопроса успешным. Добавляя категорию предрасположения, Райл также допускает категориальную ошибку. Мы никак не можем узнать, что собирается предпринять некоторый человек до тех пор, пока он не проявит это посредством действия. Сознанию приписывается свойство, не являющееся наблюдаемым. Курящий человек может, например, и не быть предрасположен курить: он может зажечь сигарету под воздействием гипнотического внушения, полагая, что сигареты – это трубочки, а спички – раствор для мыльных пузырей.

Какой вообще тип идентичности имеется в виду в утверждении «ум есть мозг»? Это – не аналитическое утверждение типа «все холостяки не женаты», то есть не предполагается, что само понятие «ум» включено в понятие «мозг». Здесь утверждается «окказиональное» или «случайное» тождество, то есть тождество такого же типа, как, например, в предложении «тот человек, который сейчас говорит по телефону, оказался доктором Смитом». (Если обозначить через А «тот человек, который сейчас говорит по телефону», а через В «доктор Смит», то все предложение в целом утверждает, что $A=B$.) Робинсон указывает (вынося соответствующее обсуждение за рамки тематики данной книги) на две трудности, с которыми сталкивается тезис идентичности. Первая из них – метафизическая: к чему отнести «случайность»? Например, в приведенном примере ее можно отнести к использованию телефонов (по каждому из которых могут разговаривать многие) или к идентификации данного пользователя телефоном (довольно неясный смысл этого понимания случайности можно выразить примерно так: «из данного человека могло бы получиться много разных людей, просто так случилось, что он стал доктором Смитом»).

Вторая трудность относится к предположению об универсальной замещаемости тождественных утверждений А и В: если замена А на В в любом истинном высказывании об А не меняет истинности этого высказывания и наоборот (замена В на А в любом истинном высказывании о В не меняет истинности этого высказывания), то А и В тождественны. В

рассматриваемом случае все правильные высказывания об уме следует преобразовывать в правильные высказывания о мозге, заменяя в них слово «ум» на слово «мозг». Однако нашим личным ощущениям присущ особый статус: для того чтобы быть уверенными в их наличии, нам не нужно никаких подтверждений извне. Если мы что-то ощущаем, то никто не сможет опровергнуть наше утверждение об этом ощущении как доказуемо ложное. Утверждения о том, что каждый из нас чувствует и думает, не похожи ни на какие другие утверждения о фактах. Иначе говоря, сообщения об ощущениях, в отличие от сообщений о мозговых процессах, уникальным образом неопровержимы, и мы можем правильным образом отстаивать такое свойство утверждений об ощущениях (свойство неопровержимости), которое нельзя приписать утверждениям о мозговых процессах.

Материалистический тезис, как заключает автор *Интеллектуальной истории психологии*, не подтверждается никакими открытиями и не занимает никакой привилегированной позиции в иерархии логически правдоподобного. Тем не менее современная психология вложила очень большую часть своих средств и своей репутации в исследование соотношения между мозговыми процессами и поведением. Возможно, это произошло из-за того, что мозг интересен и гарантирует внимание науки, но тогда следовало бы задуматься над тем, чем психология должна отличаться от нейрофизиологии. Иначе психология будет ассимилирована биологией. Как уже говорилось, психология старается достичь желаемого научного статуса путем ухода от своих исторических проблем.

Вторая из выделяемых Робинсоном доминирующих идей современной психологии – «бихевиористский тезис» – обсуждается в последней главе настоящего издания достаточно подробно, и вряд ли есть смысл добавлять что-то к этому обсуждению. Обратимся вместо этого к другому вопросу: как описывать историю психологии?

Если психология – наука, то и истоки ее следует искать в истории науки. Если же психологию называют наукой по ошибке, то надо найти подлинные корни этой дисциплины и раскрыть причины данной ошибочной иллюзии. Что мы должны ожидать от исторических исследований природы науки? Что мы должны ожидать от изучения истории психологии? Что мы должны извлечь из истории психологии? Если она научна, то что ее роднит с другими направлениями науки? Если не научна, то что в ее предмете и истории разумного? Что в ее истории убедило многих в том, что она должна быть научной? Коротко говоря, какие идеи оживляли и направляли ее развитие? Вот перечень вопросов, которыми задается Д.Робинсон.

Вопрос о том, как описывать историю психологии, обсуждается в главе 1. В предыдущем издании эта глава обширнее, основные высказанные в ней соображения стоит привести.

Из разных принципов отделения науки от прочих видов деятельности человека здесь выбирается критерий объяснения, то есть наукой считается то, что обладает объяснительной силой. История – тоже разновидность объяснения. Но что такое «объяснение»? Если психология – наука, то ее объяснения должны удовлетворять тем же критериям, которые управляют другими науками.

Согласно одному из мнений, наиболее активным защитником которого является Томас Кун, научные достижения – всего лишь следствия социальных перемен. Наука есть, по существу, создание культуры, трактовать которое надлежит в психологических и мотивационных терминах. Научное предприятие – в большей степени консервативное, чем революционное, и о его исполнителях судят, скорее, по их способности соответствовать, чем по их способности выделяться.

Работа Куна *Структура научных революций* – один из полюсов устойчивых противоречий, известных как дебаты между Куном и Поппером. Если Кун настаивал на интерпретации науки в психологических терминах, то сэр Карл Поппер настаивал на том, что ее можно понимать только логически. То, что Кун считает «нормальной» наукой, Поппер не считает

наукой вообще. Если ученый занимается работой, которую можно понять только в пределах данного культурного и социального контекста; если он пытается просто согласовать свое исследование с тем, что является общепринятым в научном сообществе; если исследование лишено революционного потенциала, то здесь нет места для попперовской науки.

В целях примирения этих позиций можно было бы предположить, что расхождение между концепциями Куна и Поппера исчезнет, если считать, что Кун описывает науку исторически, а Поппер – такой, какой ей надлежит быть. Но напряжение между этими подходами так просто не ослабляется. Куновское утверждение сильнее: оно говорит о том, что, поскольку науку осуществляют ученые, являющиеся психологическими, а не только логическими сущностями, она должна быть в своей основе психологическим предприятием. Успешная научная революция, соответственно, может произойти только после того, как теория, которая должна быть замещена, оказалась неспособной удовлетворять потребностям внелогической природы – экономическим, политическим, духовным. Огромное большинство ученых составляют «практики», выполняющие социально значимую работу по построению новых доказательств, утверждений и прочих способов почитания великих научных достижений прошлого, определяющих для них науку. Эти достижения, называемые Куном парадигмами, составляют интеллектуальные границы, внутри которых развивается научное исследование. Без парадигм нет места для работы практиков.

По мнению Куна, наука формирует свой собственный культ, своих священнослужителей, свои заповеди. Она не избавляет человечество от препятствий, предрассудков и неразумной власти, а становится лишь другой формой власти. Научные предрассудки разрушаются не посредством вторжений логики, а изнутри – только тогда, когда они оказываются неспособными формировать науку, отвечающую ожиданиям общества.

Взгляд Поппера приемлет малую часть этого. Поппер считает, что обоснованность научных утверждений надо оценивать в терминах совершенно чуждых «социологическому» анализу. Он вводит принцип фальсификации – тест для оценки научности утверждения. Таковая имеет место, если формулировка утверждения позволяет определить процедуры, однозначно демонстрирующие его ложность в том случае, когда оно действительно ложно. К «процедурам» Поппер относит механические и методологические действия, а также логические, синтаксические процедуры, используемые для формулировки этого утверждения и для связывания его с той областью наблюдения, к которой оно относится. Правила силлогизма не зависят от желания общества, логика развития науки не базируется на вкусе. Научная теория либо объясняет то, что можно наблюдать, причем объясняет точно и достоверно, либо не делает этого. Она либо проверяема, либо нет. Поппер тоже допускает существование догм, но это – не догмы условной власти, а догмы, имеющиеся в виду в предложениях типа «Для удобства разговора, предположим, что...». В противоположность куновским парадигмам, такие догмы вводятся для облегчения обсуждения и размышления. Если они окажутся в этом отношении неудобными, их можно отбросить в любой момент. Исследование всегда производится в определенных пределах, но эти пределы истинная наука тоже может подвергнуть сомнению и проверке.

«На поверхностном уровне рассмотрения наука является куновской и понимание ее характера требует социологической техники. Ученый должен балансировать между двумя во всех отношениях противоположными обязанностями: обязанностью придерживаться истины, когда она обнаружена, и обязанностью обнаруживать ошибку... Должным образом понимаемый эксперимент всегда потенциально «революционен»... Не следует ждать от каждого входящего в лабораторию, что он окажется Галилеем, но это ни в коем случае не сводит науку к игре с принятыми

обществом задачами... В конечном итоге природа научного открытия такова: когда оно происходит, мы знаем, что мы знаем»¹².

Вернемся теперь к психологии. Как будет показано в книге, она более чувствительна к социальным и политическим процессам, чем любая из установившихся наук. Можно рассматривать это как слабость данной дисциплины, можно – как знак того, что это – вообще не наука. Одно очевидно: сам процесс развития психологии, сам способ ее возникновения как «самопровозглашенной» самостоятельной дисциплины демонстрируют сильное преобладание в ней «куновских» черт. Поэтому Д.Робинсон, будучи приверженцем «попперовской науки», тем не менее, при обсуждении истории психологии, вынужден отдавать должное «куновской» линии рассуждения.

Завершая это предисловие, мне хочется выразить надежду на то, что богатое по содержанию, тщательно продуманное и взвешенное исследование *Истории интеллектуальной психологии* будет полезно не только интересующимся историей психологии (что с моей точки зрения очевидно), но и тем, кого, как и автора этого исследования, тревожит теперешнее состояние психологии, кто способен и готов принять участие в компетентном его обсуждении. Данная книга вполне может послужить толчком для продуктивной работы в этом направлении. Научный потенциал психологии богаче проявляемых ею возможностей. Период расцвета этой дисциплины как действительно самостоятельной и очень значительной науки еще впереди. Я благодарю автора *Интеллектуальной истории психологии*, профессора Д. Робинсона, за то, что, разрешив осуществить издание своей книги, он дал возможность сделать ее доступной для русского читателя.

¹² Robinson Daniel N. *An Intellectual History of Psychology*. – The University of Wisconsin Press, 1986. P. 26–27.

Предисловие автора

Эта книга – возможно, последний вариант работы, начатой около двадцати лет тому назад. Как и сейчас, в то время она была нацелена на восполнение пробела в литературе по истории психологии. Невозможно приняться за такой проект, не испытывая противоречивую смесь уважения и разочарования по отношению к другим авторам, пишущим на эту тему, и я подозреваю, что некоторые из них подобным же образом реагировали на предыдущие издания данной книги. Здесь существует достаточно возможностей для различий в акцентах и интерпретациях, в авторских оценках важности, значения, зрелости тех или иных взглядов и методов.

Что касается меня, то мне уже очень давно казалось, а сейчас стало еще более очевидным то, что общие контуры систематической психологии были очерчены во времена эллинской и эллинистической Греции. Если признать, что Уайтхед был в определенном смысле прав, называя всю философию примечанием к Платону, то большая часть истории психологии представляет собой примечание к Аристотелю. Если в настоящее время это не совсем очевидно, то только из-за нежелания современных авторов попытаться включить нравственные и политические стороны жизни в существующие теории и подходы. Само это нежелание базируется на прочно укоренившейся традиции рассматривать психологию как естественную науку (это – еще один долг Аристотелю), но затем представлять себе эту науку как занятие с гораздо более узкими целями и методами, чем собственно наука Аристотеля.

Если общие контуры этой дисциплины очерчены античными греческими философами и учеными, то ее более специфические и детальные черты были завещаны эпохой Бэкона, Ньютона, Галилея и Декарта. Именно к этим фигурам впоследствии обратится Локк, а также *философы* восемнадцатого столетия и выдающиеся деятели Просвещения, столь убежденные в том, что наука об уме находится в пределах досягаемости. Когда в девятнадцатом веке методология отделилась от метафизики, главные черты того, что мы относим к «современной психологии», были уже налицо. Таким образом, мы всего лишь выполняем программу, выдвинутую психологией девятнадцатого столетия. Если бихевиоризм, или «когнитивная революция», или психобиологическая перспектива кажутся в чем-то новым, то лишь из-за того, что мы забыли или никогда не изучали историю этого предмета. Будучи в этом отношении неискушенными, мы рискуем прийти к тем же тупикам, которые тормозили прогресс в прежние времена. Политическая и социальная история не может давать прогнозы, так как политические и социальные события уникальны и, по существу, не повторяются. Интеллектуальная же история имеет прогностическую ценность. Неудачно построенная аргументация, ведущая к сомнительным или сбивающим с толку выводам, сохранит эти свойства в любом и каждом своем воплощении. Я предпринял первое и последующие издания этой работы для того, чтобы познакомить читателя с основными аргументами и выводами, направлявшими психологическую мысль на протяжении важных периодов западной интеллектуальной истории. Задача читателя – судить, какие из них здравые и требуют воплощения, а какие – не более чем заблуждения или даже ложь.

Я глубоко признателен Университету Висконсина за оказанную мне неординарную поддержку. Я могу лишь надеяться на то, что оправдал доверие Аллена Фитчена (Allen Fitch) к этому и предыдущим изданиям. Редакторская помощь Элизабет Стейнберг (Elizabeth Steinberg), тщательное и внимательное редактирование текста Сильваном Эшем (Sylvan Esh) улучшили эту книгу во многих отношениях. Все ее оставшиеся недостатки – мои.

Уже двадцать лет, как я в долгу у моей жены и самого дорогого друга Франсин за атмосферу любви и тепла, созданную ею для нас обоих. Эта книга, как и труд ее автора, посвящается ей.

Часть 1

Философская психология

Глава 1. Определение предмета

Не так давно одной из общепризнанных истин было то, что история научных или философских дисциплин – это совсем не то, что представляют собой сами по себе эти дисциплины: одно дело – *содержание* психологии, социологии, экономики, физики и так далее, а другое – *история* этих областей знания. Сейчас мы стали мудрее. Хотя эти важные различия остаются в силе, мы в большей степени готовы признать, что все интеллектуальные устремления возникают в своих исторических и культурных контекстах, в той или иной степени неся на себе их отпечатки. И это не только по той очевидной причине, что большая часть научной тематики наследуется от прошлого, а не рождается неожиданно, но еще и потому, что построение знания в целом и решение конкретных проблем само по себе является непрерывной традицией, культурой во всех ее правах. Это не мешает появлению новых областей и методов исследования, равно как и не исключает возможности для редкого гения придать форму непредвиденному. Скорее именно культура знания, культура мышления призваны устанавливать сами стандарты новизны и полезности и впоследствии придают осмысленность и значимость как раз таким попыткам.

Обращение к «культуре знания» означает введение ряда традиций, преодолевающих этнические, национальные, религиозные или расовые различия, – традиций, которые, можно сказать, весьма близки тому, что составляет суть нашей человеческой природы. Действительно, свободное и богатое воображением исследование, праздное, казалось бы, размышление, спор и вдохновенная речь, игра ума – все это настолько важно для того, что мы считаем составляющей процветающей жизни, что мы порицаем или выносим приговор обществам и правительствам, не желающим разрешать или поддерживать такие виды деятельности.

Психология как дисциплина и как профессия является одним из творений культуры мышления. То, как именно она возникла, как психология индивидов была объективирована и экстерииоризирована, благодаря чему она стала предметом исследования, образует важную главу в беспорядочной книге человеческих начинаний. Но современная психология столь разнообразна, столь раздроблена на отдельные области, что для неспециалиста было бы простительно заключить, что единый предмет здесь вообще отсутствует. Это состояние дел также является результатом исторического развития.

Предмет исследования неизбежно определяется своей историей, и это, возможно, особенно применимо к психологии, которую Уильям Джемс в шутку называл «таким трудным детенышем». С древних времен она находилась в центре размышлений и исследований. Вопреки чересчур распространенному суждению, психологию ни в каком смысле не следует считать «молодой дисциплиной», хотя ее обширные экспериментальные программы и появились сравнительно недавно. В связи с последним замечанием, следует также иметь в виду, что в университетской среде экспериментальная наука во всех предметных областях появилась совсем недавно. Лишь с первой половины девятнадцатого столетия университеты стали обеспечиваться специальным оборудованием для проведения исследований по химии; первопроходцем в этой области был Либих из Германии. Конечно, академические философы и ученые занимались исследованиями задолго до этого, но лишь в девятнадцатом столетии мы действительно обнаруживаем зарождение традиции, в рамках которой экспериментальная наука рассматривается как признанная и официальная составляющая университет-

ских функций. Таким образом, первая психологическая лаборатория, основанная Вундтом в Лейпциге в 1879 году, возникла лишь немногим позже подобных лабораторий в других дисциплинах.

Могла бы психология, тем не менее, рассматриваться как молодая хотя бы в каком-нибудь ином смысле? Разве в области медицины и в естественных науках исследования не велись еще с древних времен, пусть даже и не в контексте университетского образования? Это – более сложный вопрос, так как он относится к деятельности, нелегко датируемой, и к деятельности, нелегко определяемой. Что именно, в конечном счете, следует рассматривать как научное исследование? И каким должен быть предмет исследования, чтобы его квалифицировать как психологический? Многие в сохранившихся работах Аристотеля позволяет установить, что он занимался систематическим исследованием восприятия, эмоций и поведения в животном царстве. Его работы в области психологии часто детальны, содержат технические подробности и относятся к тем процессам, которые сейчас, согласно установившейся практике, составляют характерную черту психологических экспериментов и лекционных курсов. Соответственно, было бы совершенно правильно датировать начало психологических исследований и появление научных теорий о психологических процессах временем Аристотеля, отодвинув таким образом рождение этого раздела психологии к четвертому столетию до нашей эры. То же самое можно было бы проделать и с большей частью последующих столетий, так как почти во всех из них можно найти данные о научном или медицинском исследовании, имеющем отношение к психологическим состояниям, процессам или свойствам.

Тенденция рассматривать предмет психологии как новый или недостаточно развившийся, распространенная в литературе по истории психологии, происходит из некритически принятых взглядов на саму сущность психологии. Если бы в результате беспристрастных соображений мы пришли к (маловероятному) выводу, что вопросы, составляющие центральный интерес психологии, совершенно не подходят для экспериментальных методов исследования, то, конечно, не было бы никакого основания изучать ранние экспериментальные проекты для датировки ее рождения. Лишь заняв определенную позицию в отношении того, что есть предмет психологии, имеет смысл сосредоточиться на Вундте и Лейпцигской лаборатории или же на диалогах Платона.

Однако тенденция рассматривать психологию как молодую дисциплину возникает также из некритической веры в то, что похожие друг на друга действия, происходящие в совершенно разные эпохи, можно истолковать как проистекающие из похожих намерений и похожих точек зрения. Древние астрологи создавали звездные карты и модели движения небесных светил, что не так уж отличается от того, что мы находим в космологии и астрофизике нашего времени. Древние астрологи, однако, основывались на точках зрения и предположениях, которые сейчас рассматриваются не иначе, как суеверия. Всякое определение, в котором психология приравнивается к тому, чем могли бы заниматься психологи данной эпохи, неизбежно вводит в заблуждение и трудно понимаемо. Во-первых, при отсутствии более фундаментального определения нет никакого способа идентифицировать действующих лиц как психологов прежде всего. Во-вторых, если их занятия и исследования – это лишь отражения личных интересов, в том числе и причудливых, тогда все то, что предпринимают психологи, должно быть адресовано той тематике и проблемам, которые унаследованы от их предшественников. Ясно, что нельзя полностью понять важные области исследования, ограничившись исключительно терминами текущей практики или описывая внешне похожие исследования, которые проводились на протяжении больших периодов времени. Для того чтобы понять природу психологии и найти определение, отражающее как ее уникальность, так и ее взаимоотношения с другими дисциплинами, очень важным становится изучение ее истории.

Идея истории

«Принято считать, что человеку важно познать себя, причем под познанием себя понимается не только познание человеком его личных особенностей, его отличий от других людей, но и познание им своей человеческой природы... Познание себя означает познание того, что вы можете делать, а так как никто не может знать этого, не пытаясь действовать, то единственный ключ к ответу на вопрос, что может сделать человек, лежит в том, что он сделал».

Так писал Р.Дж. Коллингвуд во введении к своей *Идее истории*¹. Следуя его словам, можно было бы сказать, что наилучшее понимание того, что есть психология, и наиболее поучительные предположения насчет того, чем она могла бы стать, развиваются в свете ее истории, в свете данных о том, что было *сделано* под ее именем (или вне ее имени). Однако, как продолжает объяснять Коллингвуд, в изучении истории содержится нечто большее, чем простое фиксирование имен и дат. Для Коллингвуда история есть некоторая разновидность науки; она отвечает на вопросы, устанавливая причины и условия, в силу которых происходят исторические события:

«Наука вообще...не заключается в коллекционировании приобретенного знания и в той или иной его систематизации. Она состоит в фиксации чего-то такого, чего мы еще не знаем, и в попытке это познать»².

Следовательно, зная, что у Вундта имелись денежные средства для организации лаборатории в Лейпциге в 1879-м или что Фрейд в конце того же самого столетия очень много-словно писал об интерпретации сновидений, означает иметь факты, а не объяснения, придающие этим фактам смысл. Это означает отсутствие знания о логическом обосновании, о побуждениях, стоящих за делами этих людей; знания тех оснований, по которым каждая из этих значимых для истории психологии фигур выбирала себе предмет исследования или бралась за такой важный проект. Ничто из этого, однако, не призывает обращаться к мемуарам (иногда очень важным). Только если бы память была совершенна и беспристрастна и если бы комментаторы были точны и находились в согласии друг с другом, миссия историка стала бы менее значительной или ненужной, и ее можно было бы с полным успехом заменить воспоминаниями. Воспоминания несовершенны и неполны, иногда избирательны, часто риторичны. Даже безукоризненная память кинокамеры регистрирует лишь то, что видно с одного-единственного направления. Камера иногда не направлена на реальное действие, и в любом случае ее поле видения не настолько широко, чтобы охватить весь контекст, придающий смысл отдельным деталям.

Коротко говоря, стремясь понять сложные, зарождающиеся, незавершенные события и идеи, мы не можем обойтись без *интерпретации*. При рассмотрении интеллектуальной истории относящиеся к делу контексты находятся вне диапазона памяти наблюдателя. Такая история описывается словами, а они, в отличие от мечей, танков и курса обмена валют, применяются по-разному в разные времена, и часто подразумеваемого в них оказывается больше, чем того, что они обозначают. Интеллектуальные истории встречаются с теми же препятствиями, с которыми сталкиваются другие формы исторических исследований, и даже более того. Тонкие линии свидетельств расходятся, ибо фактические очевидцы, даже если они не невежды, не одержимы страхом, не подвержены лени и не пребывают в замешательстве, не могут точно отразить идеи своего периода. Таким образом, сами слова затруд-

няют последующее рассмотрение дел; кроме того, современные аналитики вносят свои собственные предубеждения и путаницу, еще более затемняя имеющиеся данные.

Эти предубеждения описал проницательный Джованни Баттиста Вико (1668–1744)³, один из первых великих историков современной эры. Он предостерегал против постоянных попыток превозносить античность, не соблюдая при этом чувства меры. Это предубеждение не только окрашивает наши оценки, но может, кроме этого, привести даже к количественным ошибкам, ошибкам в оценке благосостояния, или численности населения, или продолжительности рассматриваемого периода. Он распознал также одного утонченного шовиниста, который превозносил свой народ.

Как заметил Вико, наиболее распространенная из всех грубых ошибок – это тенденция определять характер века посредством изучения мыслей ученых, живших в то время. Вико – один из первых историков, понявших, что ученые часто не являются представителями того времени, в котором они живут. Они отличаются от своих современников по интересам, образованию, даже по базовым ценностям. Важность изучения теории души Аристотеля или концепции истины Сократа не может состоять в том, чтобы выяснить, как представляли себе эти понятия «афиняне». Обычный афинянин, скорее всего, редко задумывался над такими вопросами, и, если бы ему была предоставлена привилегия обсудить их с Аристотелем или Сократом, он вполне мог бы счесть рассуждения философов странными. Чтобы узнать, каковы были общепринятые взгляды на предметы подобного рода, мы были бы вынуждены обратиться к мифам и ритуалам античности, поэмам, письмам и драматическим произведениям того века. Выяснив таким образом, каковы эти взгляды у простолюдина, мы наверняка обнаружили бы их отличие от взглядов мудреца.

Вико также предостерегал против слишком большого доверия к тем, кто ссылается на мнения очевидцев. Тот факт, что Тацит писал о событиях своего времени, не означает, что он был концептуально ближе к ним. Он смотрел через искажающие линзы своей эпохи. Его путешествия были ограниченными. Он говорил и писал только на двух языках. Его изобретательность сдерживалась примитивной технологией. При отсутствии методов современной науки (методов, лишь недавно разработанных лингвистами, археологами, физиками и др.) какой-нибудь Тацит, или Геродот, или Ливий мог изучать более ранние эпохи, только пользуясь глазами и изобретениями своих предшественников.

Наконец, Вико указывает на распространенную ошибку *scholastica successionis civitatum* – «формальная межгосударственная преемственность (или наследование)». Эта ошибка склоняет нас к вере в то, что если некоторое интеллектуальное достижение встречается последовательно в двух разных странах, то во второй оно возникает через непосредственное влияние первой. Например, Аделард в двенадцатом веке говорил о движении Земли, а Коперник был заядлым и активным читателем, поэтому Коперник должен был получить эту идею от Аделарда (или Цицерона, или Аристарха, или Николая д'Орезма и т. д.). Согласно этому взгляду, идея подобна камешку, заброшенному философами просвещенного времени в спокойное озеро дремлющих умов. Эта идея будоражит сначала одну культуру, затем другую, *seriatum*¹³. Миссия историка состоит в том, чтобы, проследившая в обратном порядке движение волн, добраться до первоисточника всей нашей мудрости. Вико, как ранее и Аристотель, знал, что такого рода преемственность встречается редко. Мы принадлежим к особым того вида, которому свойственно без конца задавать вопросы и теоретизировать. Вряд ли существует такое понятие, которое, считаясь достижением какой-либо эпохи, не находилось бы в разные далекие периоды прошлого в поле внимания многих других, работавших совершенно независимо друг от друга. Соответственно, простая хронология идей не только не может быть историей, но и не может быть истиной. Поэтому с известной уверен-

¹³ *Seriatum*, лат. – пункт за пунктом. (Здесь и далее: внизу страницы – примечания переводчика.)

ностью мы можем сказать, что такое-то событие встретилось впервые или, по крайней мере, что не найдено каких-либо более ранних упоминаний о нем. Мы не можем, однако, с подобной определенностью датировать первое появление той или иной мысли или точки зрения.

Греки создали философию как некоторую дисциплину, как форму исследования, регулируемого правилами и сосредоточенного на некотором круге вопросов. Они были, в этом узком смысле, первыми философами. Но было бы нелепо утверждать, что Фалес был первым человеческим существом, осознавшим, что «трудно быть добрым». Мы исследуем историю идей, чтобы понять, как другие справлялись с теми проблемами, с которыми встречаемся мы; что другие считали важным; какие факторы могли послужить причиной последующих событий. Один из неизбежных продуктов нашего исследования – хронология, но она, разумеется, не есть цель. Мы ждем от историка рассказа о том, когда происходили события, так же, как мы ждем от современного астронома описания расположения планет в тот день, когда был убит Цезарь. Но мы ожидаем и намного большего. Мы верим астроному, так как его вычисления основаны на законах – законах, подвергавшихся критическому анализу, объективному измерению и многократным наблюдениям; того же мы ожидаем и от историка. Не того, что объяснения будут необходимо вытекать из твердых «законов» истории, а того, что эти объяснения будут строиться в соответствии с наилучшим из имеющихся свидетельств и, следовательно, дадут самую правдивую картину произошедшего и того, почему это случилось.

В эпилоге к *Идее истории* Коллингвуд с типичной для него решимостью предпринимает попытку найти место психологии в исторической перспективе. Он утверждает, что главная ошибка психологии – в том, что она отождествила себя с физическими науками и, согласно этому, приняла методы, совершенно не подходящие и даже бесполезные для своих деяний. Психология, настаивает Коллингвуд, может ответить на свои вопросы, только преобразовав свои методы в методы истории:

«Считать [психологию] чем-то возвышающимся над сферой исторического и устанавливающей вечные и неизменные законы человеческой природы может поэтому только тот, кто ошибочно принимает некоторые преходящие условия определенного исторического периода за вечные условия человеческой жизни»⁴.

Можно не принимать эти пожелания в адрес психологии, но нельзя не увидеть в них более тонкую мысль. Наука, занимающаяся детерминантами человеческого поведения, свойствами человеческого восприятия и эмоций, может найти в анналах цивилизации самые разнообразные лаборатории, более богатые, чем любая, которую можно надеяться воссоздать. Эта часть наставления Коллингвуда безупречна, и именно она побуждает нас изучать историю, если мы хотим изучать психологию.

Итак, приступая к тому, что было названо интеллектуальной историей, мы должны быть привержены какому-то иному принципу, чем принцип хронологии. А уж если браться за интеллектуальную историю психологии, то нужно иметь дело с гораздо более широкой областью, чем академическая психология. Может показаться, что посылка, содержащаяся в этих словах, опровергается содержанием последующих страниц данной книги, так как в действительности в ней выдержана хронологическая последовательность. Это, однако, – дань традиции и делается из соображений удобства, что не должно рассматриваться как ошибка *scholastica successionis civitatum*. Один век не передает импульс другому подобно паре сталкивающихся бильярдных шаров, хотя культура мышления, на самом деле, имеет своих основателей и последователей. Идеи продолжают жить, они не только заявляют о себе. А когда речь идет о значительных идеях – тех, которые разрабатывались в плодотворные периоды, то даже сама мысль о том, что та эпоха умерла, уже вводит в заблуждение.

Без сомнения, психологические исследования на протяжении всех времен, начиная с Сократа, испытывали влияние греческой мысли. Тем не менее изучение сократиков недостаточно. Последующие поколения принимали диалоги Платона не пассивно, они интерпретировали их в разных контекстах и для самых разных целей. Часто бывает, что какой-то современник развивает «греческий взгляд» и лишь позже обнаруживает, что кто-то другой уже сказал нечто очень похожее. Казалось бы, что проще всего было бы расположить последующие главы не в порядке следования эпох, а в виде ряда проблем; например, проблема познания, проблема поведения, проблема ценностей. И в самом деле, если есть нечто, что одна эпоха может, так сказать, прямо унаследовать от предыдущей, то это как раз такие проблемы, и хронологический анализ воздаст им должное даже в том случае, если он выявит периоды, в течение которых на самом деле не происходило никакого реального прогресса вообще.

Имеются, однако, по крайней мере два неудобства, сопутствующие модели «великих проблем». Во-первых, она ведет к утомительной избыточности, так как почти каждый век предлагал один и тот же ряд ответов на одни и те же великие вопросы. Один из примеров: просвещенные мнения о проблеме человеческого добра и зла в современных исследованиях не шире и не ярче, чем во времена Аристотеля. Тем не менее, хотя со временем содержание взглядов может и не углубиться, появляются новые факты и совершенствуются правила доказательств, пусть даже это происходит медленно. В конечном итоге в некоторых областях знание накапливается, и здесь уместно хронологическое рассмотрение. Более всего знание накапливается в науках, и в той степени, в какой современная психология стремится войти в семейство наук, нам полезно изучать развитие тех наук, от которых зависела психология.

Пожалуй, самым сильным доводом для принятия хронологической модели (и здесь с ленивого автора сбрасываются все маски) является просто то, что компилировать и интерпретировать данные легче внутри одного периода времени. Мы можем однажды заявить, что важные вопросы и смелые ответы на них появлялись повторно и часто независимо в каждом периоде развития цивилизации. Мы можем это сказать, но мы не можем это показать до тех пор, пока книги не пишутся как партитура для симфоний и пока читатели не могут читать с листа одновременные звучания струнных, медных, деревянных духовых инструментов и барабана.

Если мы примем, неважно насколько неохотно, принцип последовательности, зная, что никто не будет обращать внимания ни на какие предостережения, останется еще одна проблема – проблема идентификации более или менее отдельных периодов интеллектуальной истории. Например, действительно ли когда-то закончилась эллинская эпоха? В мире мысли и науки все еще говорят о справедливости, ищут правду, вводят всевозможные виды демократии. Лишь наиболее педантичные умы могли бы потребовать, чтобы «эллинизм» оставался в Афинах и изъяснялся на древнегреческом. Но поскольку все формы римского искусства и литературы в большой степени были охвачены этим самым эллинизмом, то на каком концептуальном основании мы можем отстаивать такие выражения, как *Римская* цивилизация или эпоха Августа?¹⁴ Является ли Американская конституция *американской* или это – взгляд Джона Локка на государство? Является ли она, следовательно, английской конституцией или модифицированной формой римского республиканизма?

Подобные вопросы бросают вызов любому предположению о дискретности истории, и эти вопросы правомерны. Общая картина может быть проиллюстрирована известным примером. Предположим, мы хотим идентифицировать некоторый период времени как «итальянское Возрождение», принимая традиционные его даты от 1350-го до 1600 г. Поступая таким образом, мы неявным образом принимаем как минимум четыре утверждения: первое говорит о том, что в некоторое более раннее время существовало классическое мировоззре-

¹⁴ Неоклассическое искусство в Англии, XVII в. – Прим. ред.

ние, которое затем было вновь открыто и возрождено; согласно второму утверждению, эта более древняя эпоха исчезла или вступила в период длительной зимней спячки; согласно третьему, к определенному времени эта зимняя спячка завершилась, произошло возрождение взглядов и достижений; четвертое говорит о том, что это возрождение само длилось определенный период, уступив место чему-то совершенно иному.

Эти утверждения можно поддержать или отклонить в зависимости от того, чем мы решим воспользоваться, давая определение «эпохи». В религиозном отношении взгляды эпохи Возрождения были, пожалуй, ближе к неоплатонизму раннего средневековья, чем к томистскому аристотелизму позднего средневековья. Если мы понимаем «ренессанс» как возрождение того, что сделало классические Афины знаменитыми, то нас должен беспокоить тот факт, что итальянское Возрождение не произвело ни одного философа, сохранившего свое влияние в течение продолжительного времени⁵. Что же касается превозносимого гуманизма этого периода, то лишь редкие греческие философы нашли бы в нем многое из того, что заслуживало бы их похвалы. Здесь мы, однако, забегаем вперед. Следует отметить один момент (с должным уважением к Вико, Гегелю и Шпенглеру): история не циклична, а то, что иногда делает ее похожей на таковую, есть просто повторяемость определенных политических и философских диспозиций. Условия, ответственные за это, всегда различны во второй (третий, четвертый и т. д.) раз. Поэтому нет никакого исторического оправдания для трактовки Возрождения как воссоздания афинского *zeitgeist*¹⁵ или для определения колонизации Виргинии в восемнадцатом столетии как «средневековой». Подобные описания – не более чем метафоры и могут привести к нелепым выводам.

Ясно понимая искусственность резких исторических переходов, мы можем воспользоваться преимуществом, даваемым подобными ярлыками нашей памяти, не отягчая ее тем бременем, которое они накладывают на суждения. Так как история ни неизменна, ни циклична, мы должны быть готовы к тому, что обнаружим изменение без ожидаемого повторения, закономерность без исторической необходимости. Второй бильярдный шар должен прийти в движение (при условии, что наши законы физики остаются в силе), но Король может не делать этого. Он может, например, спать. Относя людей и события к пресловутым общим категориям, мы не должны забывать, что эти люди скорее похожи на нас самих, а не отличаются от нас. Мы не имеем оснований полагать, что поскольку они думали о других вещах, они мыслили иначе, или поскольку они воспринимали условия своей жизни по-разному, у них или вообще не было восприятия или отсутствовало то, которое можно было бы отстаивать. В конце концов, «они» есть «мы», в противном случае наше исследование было бы сведено к некоторой разновидности сравнительной анатомии.

Можно было бы воспользоваться метафорой семьи, если не считать это слишком большим упрощением: некоторые эпохи похожи на родственников, у каждого из которых есть множество отличительных признаков, и каждый, тем не менее, родственен всем другим, но родственен не механическим образом. Некоторые родственники оставляют дневники, портреты, фотографии и даже богатые наследства. Другие оставляют только данные о добрых намерениях и терпимости. Прочие же навсегда остаются загадкой. Они сказали мало, еще меньше путешествовали, ничего не написали. У дальних родственников бывает больше общих черт, чем у братьев, а некоторые дети кажутся совсем не похожими ни на одного из родителей.

Рассматривая историческое исследование как некоторую разновидность генеалогии, мы не только возбуждаем наш интеллектуальный аппетит смесью фантазии и суетности, но и устанавливаем определенные ловушки. Мы провоцируем ошибку *scholastica successionis*. Нет гена, ответственного за сочинение стихотворным ямбом, за двенадцатитоновую гармо-

¹⁵ *Zeitgeist*, нем. – дух времени.

нию или за рисование мадонн. Мы не догадаемся о богатстве дядюшки Джона и бедности его брата, изучая их родословную. Доводя эту метафору до предела, скажем, что мы не объясняем различия между эпохами, оценивая принятые ими обычаи деторождения. Поэтому следующие главы посвящены различным эпохам западной цивилизации лишь в географическом смысле. В самом деле, глава, излагающая психологические теории Аристотеля, могла бы занимать менее страницы, не будь средневековых ученых арабского мира.

В свете всего сказанного должно быть ясно, что идея истории есть разновидность теории объяснения. Она относится к фактам истории так же, как относится, например, понятие или научный закон к опытным данным. Если вообразить существо, снабженное человеческими органами чувств, но не обладающее человеческими понятиями, то оно было бы наводнено разными образами и звуками, между которыми не существовало бы не то что осмысленных, но даже просто соотносимых связей. Представьте, например, какими покажутся события, происходящие в мире, какому-то существу, не имеющему совершенно никакого понятия о причинности. Именно благодаря нашим теоретическим способностям, события, во всех других отношениях не связанные, становятся в конечном итоге объяснимыми. Мы способны различать просто коррелированные и причинно-связанные события; случайные и детерминированные события; случайные совпадения и закономерности. Мы рассматриваем историю как совокупность понятий и законов или, по крайней мере, как убежденность в том, что значимые исторические события можно объяснить только посредством такого рода рационально-когнитивного анализа.

В корневой основе идеи истории лежит суждение о том, **что**, прежде всего, делает событие историческим. Мы не считаем каждый падающий лист, каждый ночной крик «историческим», хотя эти события можно датировать и определить их причины. Мы отказываемся считать падающие листья историческим событием потому, что понятие истории исключает чисто физические преобразования, происходящие между частями неживой материи, а охватывает те случаи, для которых требуется человеческое участие, человеческое устремление. В самом деле, обычный смысл слова «история» исключает все, что является просто физическим. Даже крики среди ночи обладают историческим смыслом только в той степени, в какой они значимы по отношению к людям, обществам или целым нациям. Идея истории как теория объяснения происходит из признания того, что события социального, политического, морального или интеллектуального значения можно истолковать, только приняв во внимание восприятия, размышления, намерения, мотивы и понимание, свойственные тем, кто жил во время обсуждаемых событий. Более того, в этом признании люди видятся как достаточное основание для свершения данных событий. Иначе говоря, будь у людей другие восприятия, намерения, мотивы, понятия, то же самое событие могло бы не случиться.

Сказанное, однако, не есть некий бесполезный трюизм. Конечно, тривиально истинно, что будь все другим, вещи были бы другими. Однако в рассуждении, из которого вытекает идея истории, говорится не обо «всем», а только о некоторых вещах – конкретно: о вещах чисто человеческих. В нем допускается, что история – это нечто, порожаемое человеческой деятельностью; нечто, приобретающее свои основные черты в соответствии с определенными моральными, психологическими и интеллектуальными качествами реальных личностей. Заметим, что за этим не скрывается ни одобрение теории «великих людей» в истории, ни защита «психо-истории».

Сказать, что события считаются историческими только тогда, когда они предполагают человеческую деятельность, не означает сказать, что это – деятельность «великих» личностей или даже людей с общеизвестными именами. Еще менее это означает сказать, что историческое событие следует рассматривать на некотором «психологическом фоне», таком, как опыт раннего детства, комплексы неполноценности, водобоязнь. Нет, здесь допускается (по крайней мере, в виде рабочей гипотезы), что события человеческой истории проистекают

из человеческих действий, что последние вытекают из человеческих мнений и что события становятся понятными для последующих поколений только тогда, когда можно установить связи между пониманиями и действиями самих участников исторических событий. История, как известно, – это воспитание эмпатии через эрудицию.

Предмет психологии так же древен, как и способность размышлять. Ее широкие практические устремления датируются тем же временем, что и человеческие общества. Во все времена людям была небезразлична достоверность их знания, они не были равнодушны к причинам своего поведения или причинам поведения своей жертвы и хищников. Наши отдаленные предшественники не менее, чем мы, сталкивались с проблемами общественной организации, воспитания детей, соперничества, власти, индивидуальных различий и личной безопасности. Решение этих проблем требовало проникновений, пусть даже по-разному наивных, в психологические измерения жизни.

Если следовать общепринятому подходу, в котором психология рассматривается как молодая дисциплина, то мы должны иметь в виду нечто другое, чем ее предмет. Мы должны называть ее молодой в том смысле, в каком мы называем молодой физику во времена Архимеда, или в том смысле, в каком геометрия была «основана» Евклидом и ведет свое «происхождение» от Фалеса. Плавающие корабли спускались на воду задолго до того, как Архимед открыл свои законы о выталкивающей силе. Колонны с одинаковой длиной окружности строились до того, как кто-либо узнал, что $C=\pi D$. Мы не считаем строителей кораблей и резчиков камня античными физиками и геометрами. Аналогичным образом древние жители пещер, хотя они и поощряли своих детей за хорошее поведение, психологами не являлись. Архивы народной мудрости содержат множество достижений, однако ремесло – неважно, насколько совершенное – не является наукой, не является таковой и молебн об успешном ходе событий. Если психология молода, то она молода как научная дисциплина, но далеко не ясно, достигла ли она этого статуса и должна ли стремиться его достигнуть. Основы ее – философские, и именно к ним мы обратимся в поисках ее истоков.

Глава 2. Психология эллинской эпохи: от досократиков до Диалогов

На территории земли, примерно равной размеру Монтаны, на протяжении периода, меньшего трех сотен лет, греко-язычное население древнего мира породило философов Фалеса, Анаксагора, Эмпедокла, Парменида, Зенона, Пифагора, Протагора, Сократа, Платона и Аристотеля; драматургов Эсхила, Софокла, Еврипида и Аристофана; историков Геродота, Фукидида и Ксенофонта; врача Гиппократ; политического лидера Перикла; скульптора Фидия; а также различные школы и традиции, которые стали ассоциироваться с этими именами. Этот период простирается приблизительно от возникновения школы или секты пифагорейцев в 530 г. до н. э. и до расцвета аристотелевой науки двумя столетиями позже; он и образует эллинскую эпоху классической Греции – эпоху, не предсказуемую ни по одному из предшествующих ей периодов.

Сделав роковой шаг к воскрешению этого знаменитого круга «отживших белых европейцев», как говорят некоторые в сегодняшнем мире, скажу несколько слов относительно воздаяния должного эллинизму вообще. Прежде всего нужно отметить, что хотя античные греки с подозрением относились к чужестранцам и были в большей или меньшей степени убеждены в превосходстве своей культуры, ведущие мыслители того времени не рассматривали свои достижения с расовых или этнических позиций. Благодаря стремлению к объединению и энергии Александра Великого, эллинизм распространялся по всем завоеванным территориям, но многие из этих территорий мало нуждались в принуждении. Более того, наиболее просвещенные греки понимали сам эллинизм как систему ценностей и ориентаций, относящихся к культуре и цивилизации, красоте, познанию и образованию, нормам жизни семей и государства. Как выразит это в своем *Панегирике* Исократ (436–338 г. до н. э.), все, кто разделял эллинскую концепцию культуры (*paideia*¹⁶), являлись «греками» в наиболее точном смысле этого слова. Античные римляне до такой степени стали приверженцами этой концепции, что Плиний впоследствии объявил Рим греческим городом!

Много столетий спустя англичане и европейцы у себя на родине и в своих крупных поселениях принимали и развивали нечто подобное этой объединяющей и общей для всех культуре. И эта культура столь многим была обязана эллинизму, что англо-европейскую цивилизацию, по крайней мере в ее основе, можно было бы также назвать «греческой».

Поэтому то внимание, которое студенты, изучающие практически любой академический предмет, по заведенному порядку уделяют античному греческому миру, должно рассматриваться не как разновидность западного шовинизма, а как необходимое средство познания источников глубоко проникающей интеллектуальной традиции. Лишь благодаря таким экскурсам стало возможным понимание того, как, передаваясь через культуру, развивались и модифицировались различные образы мыслей, приводя к хорошо известным достижениям или сдерживая развитие цивилизаций пост-классического периода. Сама же римская цивилизация, будучи истинным образцом для многих событий европейской истории, во многих своих главных чертах была по-скромному «эллинской». До наших дней деятельность всевозможных ученых, учащихся и интеллектуалов являлась и является наследием эллинской цивилизации, и это относится также к тем деятелям, которые весьма придирчивы к ней.

Тем не менее на исследование эллинизма нельзя смотреть как на провинциальный «Запад». Эллинское и эллинистическое влияния пересекали границы Рима, широко и интен-

¹⁶ *Paideia*, греч. – воспитание, образование, культура.

сивно распространялись во времени и пространстве, достигнув индийского субконтинента и выйдя за его пределы. Эти влияния явно прослеживаются в искусстве, в философии и в общей культуре много времени спустя после исчезновения в ближневосточном мире последних следов александрийского и римского военного могущества. Например, многие представители ближневосточной Азии продолжали ориентироваться на эллинистическое декоративное искусство вплоть до четвертого столетия нашей эры. Одним словом, эллинская цивилизация региональна только по месту ее зарождения, а та ее часть, которая сохранилась до настоящего времени, имеет на удивление мало производных. Поэтому для историка, и особенно для историка идей постижение именно этой конкретной цивилизации должно стать центральной задачей, не имеющей каких-либо альтернатив равной значимости. Суть этой центральной задачи – возникновение философии и тот огромный круг вопросов и предметов исследования, которые она порождала. Мы воздаем должное этой несравнимой ни с чем по продуктивности цивилизации тем, что уделяем внимание факторам, ее питавшим.

Условия зарождения

Пока не было письменности, общества увековечивали себя, создавая неписьменные средства памяти – картины и архитектурные произведения, песни и символы, поэмы и танцы. Как и во многих других подобных обществах, те люди, которым предстояло стать греческими ораторами античного мира, были вынуждены пользоваться именно этими средствами для того, чтобы описать историю и выработать устойчивый метод передачи обычаев и верований более поздним поколениям. В таком мире танец мог развиваться в поэму, поэма – в хор, хор – в драму и драма – в диалог. В греческом мире драматические и поэтические изображения проблем и событий жизни превратились ни больше ни меньше чем в саму философию. Основания этому можно увидеть в эпосе Гомера восьмого века, очертившем контуры греческой мысли и фантазии на столетия вперед.

В *Илиаде* и *Одиссее* Гомер представляет уже развитую концепцию человеческой природы и детерминанты человеческой жизни. Мы видим, что поступки героев объясняются специфическими эмоциями внутреннего происхождения, которые контролируют различные участки тела (сердце, грудную клетку, брюшную полость); остальное поведение все же приписывается богам, которые способны посылать демонов для того, чтобы нарушить сон, вызвать сновидения или выдать себя за смертных. Особенно отчетливо проявляется в этих эпических поэмах потребность познать себя, так экстериоризировать наши мысли, образы и страсти, чтобы можно было исследовать все это почти в клиническом стиле. Характерна для этих сочинений и их экспериментальность (*tentativeness*), сопровождаемая самыми разноплановыми объяснениями. Они не претендуют ни на определенность, ни на безошибочность, не являют собой никакого последнего слова. Рассмотрим для примера гомеровскую трактовку причин войны с Троей. Была ли она результатом неблагоразумного поступка Елены? Явился ли причиной Парис, который предпочел Афродите остальным претенденткам на приз, предназначенный «наипрекраснейшей», или же причиной послужила обида, нанесенная Дискордии прежде всего тем, что ее не пригласили на праздник? Произошло ли это из-за чрезмерного гнева опозоренных эллинов, ищущих отмщения любой ценой? Были ли причиной личные черты характера таких людей, как Агамемнон и его брат Менелай, муж Елены, – черты, свойственные их отцу Атрею, совершавшему свои корыстные поступки за счет простодушных других? От стиха к стиху перед читателем разворачивается сложная цепочка событий, которые происходят из самых простых и невинных начинаний; он видит, каким образом случай или Всевышний нарушает наши наиболее тщательно продуманные направления действий.

В заключении этой эпической поэмы указывается на важность государственного устройства, необходимость применения разумных методов для разрешения споров, проявления характера и стойкости во всем, что мы делаем. И хотя Гомер уделяет должное внимание богам и судьбе, человеческое поведение он трактует типично натуралистически, даже биологически. Люди действуют благодаря импульсам, возникающим в теле. Умирают они тогда, когда повреждаются их жизненные органы. После их смерти сохраняется некий прозрачный остаток, у которого нет (за исключением редчайших случаев) разума и который можно оживить на непродолжительное время с помощью свежей крови животных; вскоре он снова возвращается к существованию как бы в виде двойника, полностью пребывающего по ту сторону человеческой жизни. Истинным бессмертием обладают только боги, и это происходит благодаря наличию у них особой субстанции, *ichor*¹⁷, текущей в их венах. Кроме того, они отличаются от смертных тем, что обладают чрезвычайной, хотя и не абсолютной, властью над естественными событиями, а также силой, хитростью, мастерством.

У богов Гомера есть свои любимцы среди смертных, с которыми они время от времени даже вступают в браки, но вообще говоря, жители Олимпа, занятые своими собственными делами, часто проявляют безразличие и даже презрение по отношению к жизни и недостаткам человека. Поэтому их надо ублажать и никогда не доводить до гнева или зависти. У них не следует искать ответов на вечные вопросы или решения проблем жизни и ума. В том, что касается фундаментальных истин и их следствий, мы остаемся наедине с нашими собственными способностями, поскольку в таких делах и сами боги ограничены. Даже могущественный Зевс должен советоваться с судьбой для того, чтобы узнать, чем завершатся его планы. В этом и других отношениях огромный вклад Гомера в возникновение культуры эллинизма был до-философским, однако он вполне сопоставим с по-настоящему философским мировоззрением.

Здесь возникает единственное сомнение: действительно ли именно эти работы служили источником вдохновения, формировавшего интеллектуальный стиль и основу жизни Греции с седьмого по четвертое столетие? Конечно, литературное влияние Гомера не было единственным. Оно дополнялось работами Гесиода, появившимися немного позже в том же столетии. Его *Труды и дни* описывают жизнь самых скромных земледельцев, которые, трудясь на природе и выполняя сезонные работы, создают этику, в основе которой лежит систематический и полезный труд на земле, правильно обрабатываемой и почитаемой. Тематика *Трудов и дней* – это не сам по себе итог аграрной жизни, а восхваление ее социального и этического качества. Точки зрения Гомера и Гесиода, взятые вместе, вносили в греческую мысль консервативность и размеренность, мировоззрение, в котором человеческая жизнь протекала в более широком контексте всего живого, природных стихий и богов. После того как Ахиллес, наконец, преодолевает свое негодование и готовится отомстить за смерть своего дорогого друга Патрокла, он уговаривает своих лошадей послужить ему и слышит от одной из них, что они его не подведут. Если речь – это дар богов, то кто кому должен говорить и о чем? В этом свете человеческая жизнь и наши индивидуальные способности не возвышаются над природой, а неразрывно с ней связаны. Столетиями позже Аристотель будет настаивать на том, что политическое устройство, *polis*, – это целиком естественная организация, свойственная тому виду животных, которые социальны по своей природе. Эта его философская позиция полностью совпадает с гомеровской.

Греки почитали олимпийских богов и верили в пророческую силу оракулов, но у них не было того, кого в восточном мире называют «Аллахом», не претендовали они также на обладание сводом божественных и непоколебимых истин. Эпическая поэзия была достаточно богата метафорами для того, чтобы служить повседневным путеводителем в жизни. В

¹⁷ *Ichor*, греч. – сукровица.

отличие от еврейских современников или их христианских последователей, у греков античного мира не было истин откровения или кодекса бесспорных нравственных предписаний. Правила, по которым они жили, имели силу авторитета истории и подкреплялись авторитетом природы: жить в согласии с моделью природы было истиной для человеческой натуры, поскольку вторая составляет лишь некоторую часть первой.

Из этого вытекали одновременно и положительные, и отрицательные следствия. Положительным было то, что отсутствие такого божественного откровения допускало свободу интерпретации и творческий подход к духовным измерениям жизни. Это, безусловно, сыграло вначале незаметную, а затем все возрастающую роль в эволюции философии, воспитании пытливого или даже скептического ума.

Отрицательная сторона состояла в том, что отсутствие кодифицированного свода религиозных принципов не только усложняло все более обостряющуюся проблему политического единства греков, но еще и поддерживало множество суеверных убеждений, распространенных внутри различных сообществ. Даже после того как расцвет классики стал достоянием истории, многим грекам по-прежнему были не чужды понятия колдовства, предсказаний, предзнаменований и проклятий. Лучшие умы того времени отвечали на все это лишь своим презрением, как явствует из платоновских упреков, приведенных в *Государстве* (Книга II, 364) и в *Законах* (Книга X, 909b; XI, 933a). Тем не менее и здесь (как и во многих других отношениях) философы находились вне общепринятой культуры.

У этой истории есть и другая сторона, достойная краткого упоминания. Часто отмечалось, что хотя греческий мир не располагал официальной и кодифицированной религией, он никогда не был и полностью светским. Для периода, который мы называли «классическим», была характерна интеграция, проявлявшая себя в самых разнообразных формах: интеграция религии, политики, морали и эстетики. В тех случаях, когда в игру вступала строгая религиозная ортодоксия, это часто было ответом на философские вызовы. Однако в основном античные греки строили свои убеждения на очень широкой базе, в которую входили религия и этика, семейная жизнь и благосостояние государства, – все это были взаимозаменяемые понятия, взаимозависимые атрибуты жизни. Соответственно, религиозная атмосфера Греции шестого столетия до н. э. не имела ни спекулятивной, ни личностной направленности. Пожалуй, она была гражданской¹. Философия, когда она появилась, была скорее не угрозой для нее, а выражением той благоговейной и натуралистической теологии, которая уже заняла свое место на долгие века.

Философия – ионийское изобретение

Положение ионийцев в седьмом столетии до н. э. было уникальным для греческого мира. Их поселение на Эгейских островах и в прибрежных городах Малой Азии изначально было обусловлено недостатком ресурсов на материке и привлекательными торговыми перспективами. Большинство из них было родом из Аттики, и это означало, что Афины были их родным городом. Если применить к данному случаю современный опыт иммиграции, то можно предположить, что ионийцам была свойственна та же самая «национальная гордость», которую мы наблюдаем в среде перемещенных жителей современного мира. Страх перед ассимиляцией, по-видимому, является постоянным состоянием странствующих людей. Так что появление самых первых последователей Гомера именно в Ионии вполне согласуется с этой традицией. Чем больше люди отдаляются от культуры своего детства, тем активнее они утверждают ее достоинство и защищают ее уникальность. Вполне вероятно, что ионийцы седьмого столетия были в большей степени «греками», чем их афинские родичи.

На этом общем культурном фоне к занятиям философией ионийских греков побуждали уже сами повседневные контакты с радикально иными культурами, базировавшимися на совершенно других понятиях и традициях. Благодаря торговле, они познакомились с иностранными товарами и иностранными верованиями. Отношения с Египтом, безусловно, послужили источником последующего развития их монументальной архитектуры, они же вполне могли способствовать передаче определенных религиозных доктрин, которые философски настроенные греки преобразовали затем в спекулятивную науку. Не удивительно поэтому, что в ионийских колониях и в колониях, учрежденных в Италии, появились многие талантливые первопроходцы в области философии: Фалес, Анаксимандр и Анаксимен были из Милета; Гераклит из Эфеса; Анаксагор из Клазомен; Пифагор из Самоса; Ксенофан из Колофона. В итальянской сфере ионийского влияния мы отмечаем Филолая из Тарента; Эмпедокла из Агригента; Зенона и Парменида из Элеи. Северная часть ионийских городов во Фракии и центры, расположенные вдоль побережья Черного моря, добавляют к этому перечню имена Протагора, Демокрита и Левкиппа. Эти люди наметили в общих чертах те вопросы, с которыми потом столкнутся Платон и Аристотель и которые пленили воображение и волновали умы ученых на протяжении двух тысячелетий. Это движение достигло своей кульминации, безусловно, в Афинах, которые, как мы знаем, по велению самой Афины боги выберут в качестве места своего обитания, предпочтя его всем прочим местам, за исключением Олимпа.

Досократовская психология

Пытаясь разобраться в мировоззрении и влиянии досократиков, особенно важно иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, до нашего времени сохранилось очень мало их работ (тех из них, кто действительно зафиксировал свои мысли), и, во-вторых, многие из более поздних комментаторов, на которых мы должны полагаться, далеко не безупречны. Нет никаких доказательств того, что Фалес или Пифагор когда-либо запечатлевали свои мысли на бумаге. Из учения Анаксимандра сохранилось лишь около пяти предложений, из учения Анаксимена – только одно. У нас есть около 140 фрагментов из работ Гераклита, среди них, возможно, несколько дюжин заслуживают серьезного внимания. Больше повезло нам в отношении Эмпедокла и Демокрита, меньше – в случае Пифагора. Короче говоря, основных авторов досократовских трудов можно изучать непосредственно по менее чем двумстам страницам современного текста. Непрямые свидетельства, однако, наводят на мысль о том, что эти люди могли быть авторами такого же количества целых книг. В общем, к нашему рассмотрению предоставлен лишь один процент от их вклада². Восстановить баланс наших знаний можно лишь на основании того, что говорили об этих авторах более поздние философы, часто жестко их критиковавшие, пытаясь сформировать свои собственные противоположные системы. В данном контексте при рассмотрении досократиков мы ограничимся их определением части того круга вопросов, которые обсуждаются в психологических теориях и исследованиях сократиков и более поздних направлений.

Космоцентризм и антропоцентризм

Часто говорят (это утверждали сам Сократ и другие античные комментаторы), что Сократ, в отличие от своих предшественников, переориентировал философское исследование с небес на человеческие заботы: он переключил внимание с космоса на человека. Хотя нельзя отрицать, что глубоко развитые психологические теории, которые оставил после себя Платон, не имеют прецедентов, они и не совсем разошлись с более ранней философской традицией. Эта традиция, обязанная своим существованием значительно более древним

восточным мифологиям, фокусировалась на сотворенном космосе, источнике всего существующего, на соединениях простейших элементов, из которых возникают более сложные сущности. Она представлена в учениях Пифагора и Парменида. Краткое рассмотрение их философий позволяет увидеть смысл дискуссий и методов, переданных в наследство сократикам. Но прежде стоит остановиться на том, что вынудило Сократа и его окружение отойти от рассмотрения космологических вопросов. Основания здесь не были чисто интеллектуальными.

Среди досократовских философов двое – Протагор и Анаксагор – испытали на себе гнев Афинской ортодоксии, постигший их за исследование небесных тайн. Афинский обыватель готов был терпеть философские рассуждения до тех пор, пока дела обстояли хорошо, но как только политические, финансовые или военные дела города становились неопределенными, он быстро находил козлов отпущения. Поэтому то, что *Фрагменты* досократиков часто неоднозначны, то, что пифагорейцы предпочли сохранять свою мудрость при себе, и то, что сама эпоха Перикла изобиловала цензурством, – все это в достаточной степени доказывает, что эллинская эпоха никогда не отличалась настоящей терпимостью или, если и была таковой, то никогда не благоволила к теоретизированию.

Об этом можно судить по отрывку из *Жизнеописаний* Плутарха, взятому из биографии Никия:

«В то время не терпели естествоиспытателей и теоретиков, как их называли, рассуждавших о “законах небес”; они умаляют силы божества, давая причинное объяснение его действиям...за это подвергся изгнанию Протагор, Анаксагор был заключен в тюрьму...а Сократ, хотя он и не имел ничего общего с такими теориями, был умерщвлен. Лишь много времени спустя [стала возможной] великая слава Платона...потому что он подчинил естественную необходимость божественным и более высоким началам, [предложив] для таких исследований путь, широко признанный всеми людьми»³.

Интересы досократиков возникают на почве самой общей тематики. Их внимание привлекали, вообще говоря, метафизические проблемы, относящиеся прямо-таки к вопросам реального бытия. Почему нечто существует и каков источник такого существования? Поучительно хотя бы бегло взглянуть на то, как Пифагор и Парменид подходили к решению подобных вопросов.

Рискуя вложить слова в уста философа, вся секта которого поклялась хранить публичное молчание, можно все же с некоторой уверенностью полагать, что вначале Пифагора воодушевила удивительная связь между математическими абстракциями и реально существующими и наблюдаемыми событиями и вещами. Наиболее общеизвестная из этих связей – теорема Пифагора, являющаяся одновременно и абстрактной аксиомой планиметрии, и соотношением, применимым ко всем реальным треугольникам.

Более тонкая форма этой связи встречается в музыке – особенно соотношение между числами и музыкальными звуками. Хотя Пифагору и приписывают теорию музыкальной гармонии, он явно интересовался ею меньше, чем более значительными следствиями, истекающими из нее. Действительно, если весь диапазон музыкальных восприятий, переживаемых как гармоничные, порождается звуками, которые находятся в строгих числовых соотношениях, то отсюда следует, что и другие – даже все – стороны наблюдаемой природы имеют подобное происхождение. Выделив первые четыре целых числа (*tetraktys*) 1, 2, 3 и 4 как основные, Пифагор в своем учении предположил, что первое число соответствует точке, второе – линии, третье – плоскости и четвертое – физическому телу. Будучи абстракциями, эти четыре целых числа некоторым образом производны от мира физических

объектов. Это достигается средствами, которые не могут быть физическими, так как подобными средствами произведен и сам физический мир. Таким образом, эти абстрактные числа должны, так сказать, поглощаться в сфере души и использоваться для производства материального мира. Затем, следуя этой линии рассуждений, подобные созидательные силы будут присвоены душам, временно заключенным в живых людях; это не следует понимать так, что физический мир действительно создается ментальной или духовной стороной человеческой природы: изменчивые и несовершенные объекты природы начинают истолковываться в терминах тех абстрактных понятий, которыми обладает душа. Такое противостояние абстрактного и вещественного, идеального и «реального», духовного и материального будет снова и снова встречаться в истории психологии и станет центральным в философской психологии Платона.

Рассмотрим далее Парменида из Элеи (род. 515 г. до н. э.), на примере которого можно проиллюстрировать наиболее оригинальный для того времени способ мышления; правда, доступные записи здесь тоже фрагментарны и могут интерпретироваться по-разному. Избрав для изложения своих теорий поэтическую форму, Парменид развил свою философию в работе, которая могла первоначально называться *О природе* и в которой он критически исследует разные пути к истине.

Функция критика в этой поэме возложена на богиню, ведущую Парменида к истине путем диалектического метода. Наиболее важные выводы, получаемые Парменидом посредством строгого анализа, гласят: все, что пребывает в реальном бытии, – все, что реально есть, – должно быть вечным и неизменным, и такое реально существующее никогда не может быть познано посредством органов чувств. В основе этого тезиса, по-видимому, лежит положение о том, что приписывать существование тому, что никогда не является одним и тем же в разное время, – значит впасть в противоречие; непоследовательно также утверждать, что любая существующая вещь возникает из ничего. Если действительно дело обстоит так, как настаивал Гераклит, и никто не может дважды войти в одну и ту же реку (то есть повсюду все находится в состоянии непрекращающегося изменения), то мы не можем сказать, что что-то реально существует, ибо что бы мы ни выдвинули в данном случае в качестве претендента на существование, оно будет изменяться даже в то время, когда мы говорим о нем. Оно, так сказать, пропадет до того, как будет замечено. Но тогда мы должны были бы заключить, что все, что существует, произошло из той самой не-вещи, несуществование которой гарантировано ее непрерывным изменением. Для того чтобы избавиться от этого тупика, надо прежде всего вывести чувственную реальность из сферы реального существования, так как лишь ощущаемое проявляет такое непостоянство. То, что останется после отбрасывания всего ощущаемого, есть сфера абстракций – непоколебимых и вечных истин, если и являющихся доступными, то только для разума.

Из последующей части данной главы станет очевидным, что и Платон воздал должное этой линии рассуждений. Здесь достаточно сослаться на Парменида, а также на Пифагора, Анаксагора, Гераклита, Анаксимандра и других, как на основателей нового интеллектуального движения, образовавшегося в греческом мире в шестом и в конце пятого столетия до нашей эры. Их учения станут объектами тщательного анализа и исследования сократиков, а позднее – Аристотеля. На всем протяжении развития этого интеллектуального движения наиболее общими предметами спора останутся вопросы о «реальном бытии». В своей исходной парменидовой (элеатской) форме данный предмет дискуссий был связан с имплицитной теорией человеческой психологии. Эта теория, которую позже будет отстаивать Платон, состоит в том, что человеческие чувства ограничены областью явлений, тогда как то, что истинно, находится за пределами чувственного опыта.

Несмотря на различие учений досократиков и даже их методов философствования, у них было очень много общих интересов, которые можно было бы свести к четырем – тем

самым четверым, которые и направляли теоретическую мысль с той поры. При самом широком понимании терминов это были: теология, физика, этика и психология. Миссия философа понималась как выявление тех всеобщих законов, которые прояснят и решат самые разные проблемы, связанные с этими четырьмя сферами интересов. В диалогах Платона просматриваются методичные попытки интегрировать все четыре области в одну самую общую теорию, рассматривающую не только реальное бытие, но и собственно сам вопрос существования, в особенности человеческого существования.

Психология Платона

Круг философов, формировавшийся вокруг Сократа (469–399 гг. до н. э.), положил начало самым фундаментальным по своему содержанию дискуссиям и тем самым дал импульс большей части того, что составит последующую историю философии. Эта группа философов образовалась в период разворачивания той разрушительной войны, которую Афины проиграли Спарте. Надо напомнить, что философы, объединившиеся вокруг Сократа, относились к стороне, проигравшей эту войну. Не удивительно, что они уделяли так много внимания вопросам этики, политики и добродетельной жизни. Даже если бы не было никакого общественного давления, направленного против космологических размышлений, происходившие исторические события сами по себе способствовали бы обращению этих деятельных умов к упомянутым гуманитарным вопросам.

Мы обнаруживаем, что именно после второй и решающей Пелопоннесской войны (431–404 гг. до н. э.) молодые и не столь молодые афинские интеллектуалы стали задумываться над тем, в какой момент события совершили неверный поворот – поворот прочь от (прославленного?) гуманизма эпохи Перикла. Большая часть сведений об их интересах дошла до нас благодаря диалогам, составленным Платоном, – он был основателем знаменитой Академии и написал свои работы после смерти Сократа. Но так же, как это происходит с Вечерней Звездой и Утренней Звездой, индивидуальности Сократа и Платона растворяются друг в друге, если каждую из них рассматривать достаточно долго.

Сократ был учителем и, по его собственному признанию, «оводом», летающим над афинскими рынками и собраниями и жалящим сознание благодушных. Похоже на то, что Платон не только знал его с детства, но и был вхож ко многим представителям сократовского окружения. Если не считать дружеских комментариев, составленных на поколение позже Ксенофонтом, то единственные имеющиеся у нас данные о жизни и идеях Сократа записаны в монументальных диалогах Платона. Никак нельзя, однако, быть уверенным в том, что Платон в этой ситуации выступил в роли преданного ученика, что бы он ни заявлял о себе в своем *Втором Письме*:

«Нет и никогда не будет какого-либо произведения Платона; а труды, которые теперь выходят под его именем, – это украшенные и отреставрированные речи Сократа»⁴.

В диалогах Платона многое следует рассматривать как его собственное изобретение, о чем достаточно определенно говорят весьма кардинальные изменения точек зрения в промежутке между самыми ранними и самыми поздними датами. Поэтому когда мы ищем и находим в диалогах неизбежные обобщения, они, конечно, оказываются спорными. Ясно лишь то, что столь очевидные неудачи государства и моральный упадок, просматриваемые в кильватере эпохи Перикла, помогают объяснить консервативный тон учений и нежелание, по крайней мере со стороны Платона, оказаться втянутым во внефилософские мирские дела. Дитя изобилия, воспитанное для лидерства, Платон так рассказывает о своем решении отказаться от любых и всех политических решений:

«[Н]аш город уже более не управлялся согласно обычаям и установлениям наших отцов... [Б]уква закона и наши обычаи давали дорогу еще большей коррупции и неуважению... [К]огда я анализировал эти вещи, видя, что все движется как попало, у меня кружилась голова... Я обнаружил, что у всех существующих государств безнадежно плохие конституции... Поэтому, восхваляя истинную философию, я обязан был сказать, что лишь посредством нее мы можем распознать то, что является правильным как для государства, так и для человека»⁵.

Интеллектуальный диапазон *Диалогов* универсален. В них анализируются проблемы, сформулированные досократиками, и одновременно выдвигаются другие проблемы, которые были до конца осознаны, по-видимому, лишь сократиками. Мы рассмотрим только малую часть этих тем – те из них, которые принадлежат к числу влияющих на историю психологии и сохранили свою актуальность в современных психологических исследованиях. В общих чертах к ним относятся четыре основные проблемы: (1) проблема познаваемого, (2) проблема познания, (3) проблема поведения, (4) проблема власти. К первой из них имеют отношение взгляды Платона на истинно существующее. Вторая связана с выяснением роли и ограниченности ощущений, восприятия и памяти в их отношении к познаваемому. Третья посвящена психологическому и психосоциальному развитию, детерминантам поведения и противостоянию между рациональными и эмоциональными установками. К четвертой относятся исследования основ общества, семьи и нравственных измерений межличностных отношений.

Проблема познания и познаваемого

Лишь немногие из *Диалогов* узко ограничены некоторой одной проблемой. Те же, которые являются таковыми, – например, *Хармид* (воздержание), *Лисид* (дружба) и *Лахет* (храбрость), – как правило, короткие и даже несерьезные. Большинство работ насыщены и разнотематичны по содержанию. Почти все они так или иначе затрагивают проблему истины и вопрос о том, что может быть истинно сказано о чем-либо.

В своей наиболее простой и непрестанно обсуждаемой форме проблема знания такова: как мы можем определить, что познается, не утверждая неявным образом то, что оно нам уже известно? Как можем мы искренне претендовать на поиск того, что мы еще не идентифицировали как познаваемое? И даже если мы действительно определили некоторую область как потенциально познаваемую, то какие источники знания являются наиболее достоверными, а каких лучше избегать? Каким образом, наконец, мы вообще можем быть уверены в том, что мы что-то знаем? Возможно, что полный скептицизм является наиболее философски защищенной позицией (если предположить, что такой скептицизм еще оставляет место для обоснования какой-либо позиции!).

Для философии, посвященной, подобно философии Сократа, истине, государству и социальной организации, очевидно, что эти онтологические и эпистемологические проблемы необходимо исследовать. Бессмысленно, например, заниматься вопросами справедливости, смелости или любви, пока мы не установили, что исследование само по себе правильно и что его результаты истинны. Следовательно, для того, чтобы выполнить более обширную миссию Сократа, нужно сначала построить работоспособную эпистемологию. Именно эта эпистемология и позволит отличить познаваемое от непознаваемого, истину от простого мнения, реальность от иллюзии.

Та позиция, которую заняли сократики по вопросу о знании, была отчасти изобретением и отчасти ответной реакцией. Реакцией был ответ на учения главных софистов. В наи-

более живой форме мы видим это в начальной сцене диалога *Менон*, названном так по имени молодого аристократа, недавно вернувшегося в Афины из Фессалии, где пользуется влиянием софист Горгий. Его сопровождает слуга, который оказывается центральной фигурой диалога.

Слегка поддразнивая, Менон говорит Сократу, что хотел бы вернуться в Фессалию умеющим учить своих фессалийских друзей добродетельной жизни и, соответственно, хотел бы надеяться на то, что Сократ сможет поделиться с ним истиной. Сократ, как всегда занимая оборонительную позицию, объясняет, что, пока он не узнает, как Менон истолковывает добродетель, он, Сократ, безусловно, не сможет дать рекомендации по поводу добродетельной жизни. Менон, как мы могли бы предположить, обучился одному-двум трюкам у Горгия и теперь приводит типичный парадокс софистов:

«А как ты спросишь, Сократ, о том, чего ты не знаешь? Что ты поставишь на место предмета, о котором спрашиваешь? А если ты узнаешь то, что ты хочешь, как сможешь когда-либо узнать, что это – та вещь, которую ты не знал?» (80)⁶

Сомнение Менона основано на убеждении в том, что любой вопрос невозможен, так как (1) если мы ничего не знаем, то мы не имеем и исходного пункта для вопроса, и (2) если мы уже информированы, то нам не надо задавать никаких вопросов. В ответе Сократа используется преимущество того факта, что слуга Менона – молодой, необразованный «варвар». Сократ начинает спрашивать слугу о геометрических фигурах, рисуя их на песке. Мальчик дает ответы типа «да» или «нет» до тех пор, пока Сократ не подводит его к некоторой версии теоремы Пифагора. Понемногу и не обойдясь без нескольких концептуальных ошибок, слуга Менона приближается к пониманию соотношения между диагональю квадрата и его площадью и в конце концов достигает такого понимания. Сократ нигде реально не сообщает этого слуге. Он лишь вынуждает его производить последовательные логико-математические умозаключения до тех пор, пока у того не возникает понимание. Назначение этого упражнения – доказать первый принцип теории познания Сократа – то, что знание есть воспоминание. Познающий уже обладает истиной, он не узнаёт ее: скорее он способен вспомнить ее, руководствуясь философией.

Невозможно переоценить важность этого положения для всей сократовской психологии (и эпистемологии), так как, если мы убеждены, что знание есть память, то мы принимаем диалектический метод его раскрытия. Более того, мы отведем опыту не особо значимое место, а размышлению – место, несравнимое ни с чем по своей значимости. Диалектический метод в конечном итоге – не просто способ ведения беседы. Скорее, это тщательное описание и критика посылок, анализ их смыслов, оценка следствий. Продвигаясь по этому пути, обучаемый сможет не только узнать, что есть истина, но и почему у него не получалось разглядеть эту истину ранее. «Научение», безусловно, есть только воспоминание.

Едва ли можно быть более последовательным, чем в диалогах, когда в них обсуждается место опыта в процессе поиска знания. Под косвенным влиянием Пифагора и прямым влиянием Парменида и Зенона Сократ отрицает, что истина коренится в чувствах. И в *Тэетете* (161), и в *Тимее* (43), и затем снова в «аллегории пещеры» из *Государства* мы обнаруживаем, что, согласно определению Сократа, главная миссия философии состоит в том, чтобы отвергать мир чувственных явлений.

Чтобы полнее понять теорию, развитую в диалогах, полезно рассмотреть одну влиятельную конкурирующую точку зрения. Знаменитый софист Протагор утверждал, что «человек есть мера всех вещей» – утверждение, скептическое по отношению к самому вопросу о существовании определенного знания. Этот тезис вел к почти необузданному субъективизму. Если человеческое знание ограничено нашим текущим и возможным опы-

том (ощущениями, восприятиями и воспоминаниями о них) и если этот опыт к тому же у каждого индивидуален и уникален, то не только абстрактный человек является мерой всех вещей, но и любой конкретный индивид.

Именно в *Тэетете* Сократ делает прямой вызов максиме Протагора:

«Те его слова, что каждому представляется что-то свое, мне очень нравятся. Но я удивляюсь: почему бы ему не сказать в начале своей книги об Истине, что мера всех вещей – свинья, или кинокефал, или чтонибудь еще более нелепое, способное ощущать; он мог бы показать свое большее презрение к нашему мнению о нем, сказав в самом начале, что вот мы ему чуть ли не как богу дивимся за его мудрость, а он ничуть не лучше головастика... Ведь если истинно то, что дано в ощущении, если ни один человек не может лучше судить о чувствах другого, чем он сам, и если каждому дано высшее право решать, истинно ли его мнение или ложно, если – как мы уже повторяли не один раз – каждый сам себе единственный судья и все, о чем он говорит, истинно и правильно, то почему, друг мой, Протагор оказывается мудрецом и учителем, получая за это большую плату, мы же оказываемся невеждами, которые во всем должны следовать за ним, – почему, если каждый из нас есть мера своей мудрости?» (161)⁷

Далее в этом диалоге Сократ приводит примеры слабости сенсуалистской позиции. Острота чувств свойственна не только грубым животным, но и маленькому ребенку. И все же нельзя сказать, что эти существа обладают знанием просто в силу того, что они способны видеть. Или, иначе говоря, что мы сохраняем знание о том, что уже более не является видимым. Если бы знание было всегда только восприятием, оно бы исчезало при устранении объектов восприятия. Более того, наше знание представляло бы собой непрерывно меняющийся поток, так как мир чувств все время изменяется.

Следовательно, больной Сократ, стоящий Сократ, облокотившийся Сократ – все они были бы различны. Однако люди, знающие Сократа, в действительности не путаются в этих переменчивых явлениях. Скорее, душа, а не чувства, способна посмотреть сквозь эти изменяющиеся свойства и обнаружить реального, неизменного, во всей своей сути Сократа, то есть истинную форму Сократа, сохраняющуюся при любых изменениях: «Значит, не в чувственных впечатлениях заключено знание, а в умозаключениях о них»⁸ (186). Неудача *Тэетета* зависит от того, насколько успешным или неуспешным может оказаться метод диалектического анализа. Действительно, в конце диалога Сократ все еще обеспокоен тем, что не может показать, в чем состоит знание в отличие от незнания. Ему хорошо удается провести различие между частным фактическим знанием, получаемым посредством чувств, и более существенными общими принципами, известными уму (185). Он также отмечает разницу между мнением, которое может быть и часто оказывается ложным, и знанием, которое, по определению, не может быть ложным (188). В *Тэетете* Сократ представляет также свою теорию памяти, согласно которой данные опыта записываются наподобие отпечатков на воске. Длительность сохранения отпечатков зависит от частоты опыта и чистоты воска (191–195). Первое положение, конечно, представляет собой традиционный ассоцианизм, тогда как второе есть всего лишь еще одна форма выражения особого внимания Сократа к наследственным различиям между людьми в отношении характера и качества их ума. Несмотря на оригинальность этих идей, *Тэетет* все же несовершенен в тех его частях, где содержится попытка развить психологию познавательной деятельности. Однако там, где оказывается несостоятельным *Тэетет*, *Государство* добивается успеха в ясности и в размахе изложения.

Государство Платона обычно считается основополагающей работой в области политической науки, и это действительно так, однако в другом отношении ее следует истолковы-

вать как вполне развитую и систематическую психологию. Вспомните, как в Книге II, когда некоторые из собравшихся (Главкон, Фрасимах и Адимант) умоляют Сократа проанализировать основные свойства справедливости и установить, почему справедливый человек всегда оказывается счастливее несправедливого, Сократ предупреждает их о том, что такая задача требует «очень хороших глаз» (368). Для объяснения своего замечания он использует следующее метафорическое сравнение: близорукий человек может читать буквы, находящиеся на расстоянии, только в том случае, если они сильно увеличены. Следовательно, для изучения природы и функций индивидуума философ, чье зрение далеко несовершенно, должен увеличить объект изучения. Соответственно, Государство (*polis*) есть укрупнение личностной сущности человека, и именно его надлежит изучать в том случае, когда требуется прояснить картину человеческой природы. Строя совершенное Государство, философ непременно разберется и с тем, какие качества необходимы, чтобы получить совершенное человеческое существо (Книга II, 368–369).

При попытке подытожить психологические стороны этого диалога возникает соблазн подобрать группу удобных цитат и, пользуясь ими, утверждать, что Платон предвосхитил все современные школы психологической науки, или, с другой стороны, что он рьяно соглашался с некоторым ограниченным взглядом на человеческую жизнь внутри столь же ограниченного общества. Мы могли бы, например, привести те разделы Книги III, где граждане подразделяются на тех, которые сделаны из золота, серебра, меди и железа; боги создали их такими разными для того, чтобы одни обязательно стали управлять, а другие – служить (415). В одном из отрывков (кстати, Сократ вводит его в качестве одного из тех удобных вымыслов, которые лидер может навязывать народу), хорошо согласующемся с Книгой V (459–460), предлагается использовать планирование свадеб и контролирование рождаемости для создания класса стражей. Здесь Сократ проявляет себя приверженцем практики выведения охотничьих собак!

Остается лишь один вопрос: нативистичны ли психологические теории Сократа, выдвинутые в *Государстве*? В их основе лежит предположение о существовании сильных наследственных влияний, оказываемых на формирование характера и ума человека. Нативистичность сократовской психологии – по крайней мере в ранних диалогах – проявляется также в том, что он полагает «истинные формы» присутствующими в душе до всякого опыта и, очевидно, до самого нашего рождения (*Федон*, 73–76)⁹. Однако можно сослаться на такое же число отрывков, в которых особое внимание уделяется образованию, опыту и общению с достойными и мыслящими друзьями. Слуга Менона, по сократовским стандартам, безусловно, не являющийся человеком из золота, все же раскрывает (вспоминает) свое знание «истинной формы» прямоугольного треугольника.

Подобно тому как сам Сократ нуждается в укрупнении человеческой природы для того, чтобы яснее рассмотреть ее, нам также следует несколько отдалиться от строк этих диалогов для того, чтобы понять их смысл. Для лучшего понимания *Государства* следует еще раз рассмотреть условия, сопутствующие его написанию. Прежние Афины времен Перикла были разобщены и покорены спартанцами. В диалоге *Законы* утверждается, что Греция пережила атаки Персии не из-за победы Афин при Саламине и Артемисии, а из-за преобладания спартанцев при Марафоне и Платеях (IV, 707). В том же диалоге Платон обеспокоен тем, что морские войны (те, на которых основывалась безопасность Афин) поощряют некоторую форму трусости. Ко времени написания *Государства* спартанцы, способные на самоотречение, организованные, пунктуальные, соблюдающие обычаи, превратились в образцовую модель.

У нас нет необходимости разыскивать корни платоновского аскетизма и пуританства в анналах Орфизма или в мистических культах Сицилии. В своем *Седьмом письме* и в *Законах* Платон высказывает явное уважение по отношению к политическому порядку и воен-

ным достижениям Спарты пятого столетия. Он только и может пытаться достичь ослабления напряженности в отношениях между Афинами и Спартой в сферах общей культуры и морали: напряженности между законом и свободой, прагматизмом и моральным абсолютизмом, фактом и оценкой, страстью и разумом, властью и справедливостью. Одновременно с появлением различных учреждений и действий совершенного Государства мы видим группу отважных ученых, стремящихся найти для себя место в мощном гуле приходящей в упадок эпохи, найти обнадеживающий и разумный порядок в своем разрушающемся картонном домике. Они уже более не уверены в себе, в своей лояльности, в своих обязанностях. Их, в отличие от самоуверенных ионийцев предыдущего столетия, как будто бы покинули боги Гомера. Притчи Фалеса и оптимизм Анаксагора, на которые в свои последние часы Сократ смотрит с искренней тоской и разочарованием (*Федон*, 97), кажутся слишком простыми. На таком фоне *Государство* превращается в манифест недовольных и обиженных, тех, кто отвергает этот мир до той поры,

«...пока в государствах не будут царствовать философы, либо нынешние так называемые цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать, и это не сольется воедино – государственная власть и философия, пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии...» (*Государство*, Книга V, 473)

Назвать сократиков недовольными и обиженными не означает назвать их угрюмыми или даже пессимистичными. Хорошее настроение присуще даже самому печальному из диалогов, *Федону*. Скорее, нам следует рассматривать Сократа и его учеников как просвещенных и мыслящих критиков века, понимая при этом, что таким философам в любое время будет казаться, что их не слушают и даже не слышат «эти люди из народа». Как критики они видели, что власть оказывается в руках тех участников полемики, единственный талант которых состоит в их способности сказать массам то, что эти массы хотят услышать. Видя, что всех граждан сильнее вводят в заблуждение внешние парадные украшения, а не сущность величия людей, они пришли к отрицанию того, что восприятие может служить средством достижения знания. Наблюдая мир, мечущийся в море изменений, они искали то, что не изменялось никогда, и называли это истиной. Отметив печальную судьбу людей, движимых страстью, они посвятили себя внеличному разуму, создавая основание того, что впоследствии стало известно как рационализм, и делая это достаточно успешно для превращения данного направления в доминирующую философию вплоть до семнадцатого столетия.

Polis, описанный Платоном, – это то, чем должны управлять и чему должны служить люди, обладающие такими добродетелями, как сдержанность, храбрость, справедливость. Свойства этих людей гарантируются наследственностью и обучением. Закон, в общепринятом смысле, слеп, а правосудие поспешно. Народонаселение должно строго регулироваться таким образом, чтобы в каждом городе проживало не более 5040 граждан (выбор этого числа обоснован тем, что оно делится без остатка на любое целое от 1 до 10). Платон не упоминает чуму 430 г., но, вероятно, что рекомендации против перенаселенности отчасти возникли по этой причине. В этом особом внимании к законам деления мы видим также ретроспективную высокую оценку земельных реформ Перикла, а, возможно, и затянувшуюся привязанность к нумерологии Пифагора. Система образования в Государстве организуется с наибольшей тщательностью. Под запретом находятся эпические поэмы, раскрывающие недостаток добродетели среди богов, запрещены также романы и «пангармоническая» музыка. Не удивительно, что лорд Рассел, размышляя в 1940-х гг. над таким Государством, полностью отвергнет это предприятие как беззастенчивый тоталитаризм¹⁰. Как и во всех

последующих утопиях, в *Государстве* Платона для решения вечных проблем предлагается использовать тщательно составленные рецепты и действия, пусть даже в конечном итоге всем грозила бы смерть от скуки.

В данной книге нас больше интересуют не платоновские утопии, а теория знания, выдвинутая в *Государстве*. Наиболее ясная иллюстрация этой теории – «аллегория пещеры» из Книги VII, где Сократ говорит о заключенных, скованных в недрах глубокой пещеры и сидящих напротив стены, на которую проецируются неведомые для них тени. С точки зрения заключенных, тени реальны и контролируют свои движения. Однако, воспользовавшись удобным случаем, один из заключенных убегает и выходит к дневному свету. Здесь он впервые видит реальность и обнаруживает, что все его предыдущее понимание было всего лишь иллюзией. Когда этот «философ» возвращается обратно для того, чтобы поделиться своим открытием, его упрекают за то, что он ослеп во время своего путешествия и более не способен наслаждаться жизнью в пещере.

Теперь мы можем очертить основные свойства теории знания Сократа, комбинируя аллегория пещеры с атаками на Протагора в *Тэетете* и с уроками для слуги в *Меноне*. Во-первых, истинное знание – это знание неизменных законов реальности, а не изменчивых явлений; во-вторых, это знание приобретается не посредством чувств, а посредством анализирующего опыт разума. Для удобства мы будем называть данную теорию «рационализмом» и истолковывать ее как теорию, утверждающую скорее когнитивную, чем перцептивную природу знания о мире.

В этом смысле все истинное знание есть воспоминание. Если знанием обладают, но оно получено не через восприятие, то оно не приобретено, а извлечено (*unearthed*). Другими словами, как это показано в случае со слугой Менона, мы обладаем вечными истинами до опыта. Они заключены внутри души и становятся доступными для нашего сознания только через обучение философии (диалектике). Эта теория есть разновидность нативизма, так как, согласно ее предположению, философия раскрывает то, что присутствовало в душе всегда. Более того, эта теория предполагает наличие значительных врожденных различий между человеческими существами, вроде тех, благодаря которым определенные умы, независимо от того окружения, в котором они выросли, окажутся не столь быстрыми, как другие, а определенные характеры – не столь добродетельными. Превосходство одних над другими в отношении ума и добродетели в большой степени естественно и неустранимо. Такие люди обязательно будут должным образом управлять менее удачливыми и защищать их. Это следствие нативизма мы будем называть иногда элитаризмом. Конечно, полная программа обучения в Академии Платона составлена не как форма общедоступного образования *hoi polloi*¹⁸, а предназначена для образования, ориентированного лишь на относительно небольшое число лучших людей – *kaloï kagathoi*¹⁹. Наконец, поскольку вечные истины не зависят от материальных чувств, присутствуют в душе до рождения и сохраняются в ней после смерти, то природа этих вечных истин – не физическая. Это – абстрактные отношения, идеи особого вида, они и составляют подлинную реальность Вселенной. Данная теория представляет собой один из вариантов философского идеализма, привлекавшего внимание почти каждого значительного философа последних двадцати трех столетий.

Что можно сказать насчет этих платоновских «идей»? Возможно, ни один из аспектов сочинений Платона не подвергался столь тщательному исследованию, как так называемая теория идей, причем так происходило даже вопреки предостережению известного переводчика *Диалогов* Бенджамена Джоветта (Benjamin Jowett), который указывал на отсутствие ясного изложения платоновской «теории», на ее изменение с течением времени и на ее трак-

¹⁸ *Hoi polloi*, греч. – для многих.

¹⁹ *Kaloï kagathoi*, греч. – для благородных.

товку самим Платоном как некоторого рода предположения¹¹. Поэтому, полагаясь на заслуженный авторитет Джоветта, мы не будем пытаться навязывать Платону унифицированную теорию, учитывая и то, что в разные периоды времени, начиная от ранних и кончая более поздними диалогами, он выдвигал различные философские позиции. Однако из диалогов явствует и нигде им не противоречит следующее: «идеи» Платона не относятся к фактам, не говорят о фактах, не возникают внутри самого тела и не умирают с ним. Анализируя языковые источники, Сократ настаивает на том, что мы не могли бы изобретать имена вещей и соглашаться относительно них, если бы мы все одинаково не обладали неким видом интуитивных идей об этих вещах (*Кратил*, 389)¹². Поскольку такие идеи постоянны, они должны брать начало в уме Бога (*Тимей*, 28)¹³, к которому очищенная душа присоединится после того, как она покинет умершее тело (*Федон*, 81)¹⁴. В отличие от атрибутов объектов (например, добрый или справедливый), эти идеи созерцают сами объекты (например, доброту или справедливость), и это есть лишь иной способ устранения их (идей) из области восприятия. Сократ из *Парменида* уклоняется от трактовки всей реальности как не выходящей за пределы идеи, поскольку сделать иначе значило бы для него «потонуть в бездонной пучине пустословия» (130). Однако в менее нервозные моменты он «иногда начинает думать, что нет ничего, лишённого идеи» (130). Сократ из *Федона* научился, как уже ранее предписывал Парменид, не бояться таких бездонных ям, и теперь он, по-видимому, полностью готов отклонить все, что не есть идея.

С психологической точки зрения, в отличие от точки зрения метафизической, мы не должны пытаться достичь согласованности между теориями так называемых платоновских идей. Нам следует лишь понять, что по своему происхождению эти идеи должны быть врожденными, поскольку те истины, которые в них содержатся, не могут быть переданы посредством переменчивых и зачастую обманчивых данных чувственного опыта. Мы могли бы сказать, что в то время, как «люди из народа» знают только то, что они видят, философы видят то, что они знают априори.

Хотя платоновские идеи в этом смысле врожденные, полная теория знания не является статической. Мы уже отмечали то внимание, которое уделялось образованию; когда же мы смотрим на конкретную программу образования, рекомендованную для сословия стражей, мы видим, что сократики явным образом выражали свою приверженность стадийной теории когнитивного развития. Афинский чужестранец, выступающий в *Законах* в роли учителя, замечает, что добродетель и порок в детстве известны только как удовольствие и боль (II, 653). Поскольку дети интуитивно любят то, что приносит удовольствие, и ненавидят то, что доставляет боль, основная задача учителя – удостовериться в том, что истинная добродетель становится объектом любви, а порок – объектом ненависти. Более того, имеются критические периоды развития, когда уроки добродетели эффективнее всего можно дать через музыку, так как добродетель в своей основе – это отношение гармонии между телом и умом (*Законы*, II, 653–654; VII, 790–791). Дальнейшее продвижение к этой цели достигается через тесный контакт между родителями и ребенком, через ритмическое колебание юного существа:

«[К]ормление грудью и движения, совершаемые по возможности в течение всей ночи и дня, полезны всем детям; более всего это хорошо для самых младших, – так, чтобы они постоянно жили, если это возможно, словно на море» (*Законы*, VII, 790).

Эта же тема звучит и в *Государстве* (II, 377; 441–442). Молодые находятся, так сказать, за пределами гармонии. Разум и страсть еще только должны достичь того уникального согласия, которое составляет добродетель. При этом следует использовать музыку, танец и другие гимнастические упражнения, так как очень юный ум еще не способен усваивать

рациональные принципы непосредственным образом. Поэтому раннее обучение опирается на метафору, а не на формальные уроки. Успех образования, конечно, зависит от «качества воска» и лишь при редких обстоятельствах дети низшего класса будут готовы для жизни стража (*Государство*, II, 375–376). Несмотря на обучение, унаследованные различия преобладают, они же предопределяют восприимчивость к образованию и достигаемый благодаря этому образованию образ жизни.

Такое особое внимание к наследуемости полностью согласуется с платоновской эпистемологией вообще. Установив, к своему удовлетворению, что знание законов не может быть результатом восприятия, он должен был искать истоки добродетели за пределами опыта. Если отвергнуть опыт, то останется только наследственность. Последующее обучение само в достаточной степени использует генетические задатки, в противном случае это обучение не будет успешным. Однако, обладая правильной конституцией, индивидуум пройдет через стадии восприимчивости, кульминирующие в том периоде зрелого возраста, когда философия может взывать к скрытому знанию души.

Неоднозначность, окутывающую такие понятия, можно смягчить, рассмотрев сократовский подход к конкретному и существенному элементу знания – к нашему знанию пространства. В диалоге *Тимей* оратор с тем же именем стоит перед задачей прочитать лекцию о происхождении Вселенной и сотворении живых существ, включая человека. Тимей задает вопрос о реальности идей (51) и говорит далее об отличии истинных мнений, формируемых восприятием, от идей, созерцаемых умом, но не получаемых посредством чувств и не подтверждаемых ими. Рассмотрев то, что обращено к чувствам, и то, что понимается только умом, он переходит к третьей «природе», которую составляет пространство:

«оно...постигается без помощи ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и едва ли оно реально. Мы видим его как бы во сне и утверждаем, что все существующее непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство» (*Тимей*, 53).

С более широким обсуждением этой теории восприятия пространства мы встретимся в философии Канта, центральный тезис которой состоит в утверждении несенсорной природы пространства. Однако здесь, в античном диалоге, мы видим, как Тимей настаивает на том, что пространство не есть объект, находящийся *вне*, это также не есть простое понятие, то есть мнение или верование. Оно, безусловно, не узнается в процессе научения, и никакое свойство объектов, размещаемых нами в пространстве, не позволяет сделать о нем какие-либо выводы. Попросту говоря, оно не есть нечто, что можно назвать *это*, оно есть некоторый вид *интуитивного знания* или, в терминах Тимея, «некий вид незаконного умозаключения».

Ребенок, обученный подходящим образом и обладающий опытом, конечно, будет более точно воспринимать пространство, например, став более совершенным стрелком. Однако мы все-таки не скажем, что обучение и опыт каким-то образом передают само восприятие пространства. Это восприятие существовало априори как природный дар. Опыт, приобретаемый в мире видимых объектов, нуждается в таком даре даже для того, чтобы пробудить способности, во всех прочих отношениях скрытые. Поэтому сказать, что рассматриваемая теория нативистична и одновременно отводит главную роль образованию, – это все равно что назвать рациональность подобной в этом отношении восприятию пространства. Ум рационален по природе и обладает интуитивными истинами. Путь к ним, однако, указывает философское исследование.

Можно ли в таком коротком изложении воздать должное платоновской теории знания и содержащейся в ней психологической теории? Увы, нет, так как здесь нет единой теории или же теории, находящейся вне полемики. До сих пор ученые, как правило, не согласны и

относительно самой природы «истинных форм» в концепции Платона, и относительно того, полагали ли члены Академии эти формы реально существующими. Более того, хотя в соответствующих частях диалогов высказывается скептическое отношение к восприятию и миру явлений, в то же время ясно, что Сократ и его соратники были практичными и реалистичными людьми, считавшими, что свидетельства восприятия все же чего-то стоят. Восприятие, как они полагали, дает знание конкретных фактов. Оно не способно дать знание общих понятий. Поэтому восприятие может служить основанием верования и данное верование даже может быть истинным. Но философское знание (мудрость) не является видом мнения или верования. Например, врач, основываясь на определенных симптомах, может верить в то, что у его пациента диабет. Мистик может верить в то, что у того же пациента диабет, основываясь на восприятии того, что он видит в кристаллическом шаре. Если этот пациент действительно диабетик, то мы можем сказать, что и врач, и мистик оба имеют «истинные верования», но очевидно, что их знание различно. По мнению Сократа, философское знание отличается и от первого, и от второго из этих случаев. Философское знание не похоже на знание врача, так как оно имеет дело не с вероятностями, а с несомненностями. Философское знание не похоже на знание мистика, так как оно происходит из рациональных первичных принципов – дара *логоса* (*logos*).

Проблема поведения

«[Т]ы думаешь, будто пастухи или волопасы заботятся о благе овец или волов ради них самих, а не ради блага владельца и своего собственного... будто и в государстве правители...днем и ночью вовсе не думают о своей выгоде...«справедливое», «справедливость», «несправедливое», «несправедливость» – ты так заблуждаешься в своих представлениях обо всем этом, что даже не знаешь... что справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливым» (*Государство*, I, 343).

Такой вызов бросает Фрасимах сократовской теории добра. В почти современных терминах Фрасимах указывает на то, что богатые хитростью избегают обложения налогом, в то время как бедный и справедливый человек еще дальше погрязает в долгах. Тирана, которого, будь он простым гражданином, заключили бы в тюрьму за его поведение, восхваляют за приносимые им могущество, изобилие, свободу времяпровождения и преданность, которые он приносит. Несправедливый партнер также получает преимущество над справедливым. В любой сфере «несправедливость, когда ее масштаб достаточно велик, сильнее справедливости, в ней больше свободы и властности...» (*Государство*, I, 344)

Позже, в Книге II, Главкон подводит итог этой атаке, приводя легенду о кольце Гига. Эта история заимствована из лидийского учения и повествует о Гиге (считающемся предшественником Креза), нашедшем магический перстень, благодаря которому он может становиться невидимым. Вскоре он использует этот перстень для того, чтобы по-своему перестроить реальность, убив короля и совратив королеву. Он поступает так, как ему нравится, поскольку он уверен в том, что его никогда не смогут разоблачить, и это, как утверждает Главкон, именно то, что стал бы делать каждый при отсутствии страха наказания.

Задача Сократа не проста. Ему следует доказать, во-первых, что то, каковы вещи есть – то есть наиболее ожидаемый способ поведения большинства людей, – отличается от того, каковыми они должны быть; во-вторых, что разрыв между тем, что есть, и тем, что должно быть, образовался из-за недостаточности разума. Он начинает рассуждение с уподобления души государству. Если государство содержит три класса (торговцы, стражи, правители), то душой владеют три принципа: рациональности, влечений и страстей (Книга IV, 441). Справедливый человек – тот, кто привел эти три принципа в состояние гармонии таким образом,

что разум контролирует влечения, а страсти, как помощники разума, укрепляют решительность (Книга IV, 443). Этот взгляд на разум и влечения как на противостоящие друг другу силы столь же стар, как и эпос Гомера, и столь же современен, как психоаналитические теории. Гармония составляет постоянную тему платоновской философии и в *Государстве* часто приводятся музыкальные метафоры. Древнегреческая медицина использовала музыку как терапевтическое средство, и спартанские эфоры очень тщательно следили за тем, какого стиля музыку слушают их граждане.

Здесь и во всех прочих местах, где Платон пытается исследовать правильный образ жизни, достаточно заметно влияние Пифагора. Цель пифагорейцев, в широком смысле, состояла в очищении души. Сократовский упор на гармонию и музыку – это не чрезмерно частое применение чистой метафоры или знак некритически принятого суеверия, а интегральное свойство общей космологической теории. Мир явлений, согласно этому пониманию, есть метафора, тогда как высшие сущности располагаются в сфере абстрактных отношений. Точно так же, как истинная форма прямоугольного треугольника задана не посредством некоторой графической демонстрации конкретных треугольников, истинная форма человека задана математическим (гармоническим) отношением между тремя принципами: рациональности, влечений, страстей.

Душа, элементы которой не находятся в состоянии гармонии, больна и умирает. Вопрос о «счастье» в таких условиях совершенно не по существу. Никто не выпьет дозу яда, вне зависимости от того, насколько он прохладен и сладок, если ему заранее известно, что эта доза смертельна. Получаемое в этот момент удовольствие, не будет служить рациональным оправданием самоубийства, альтернативное же мнение, как мы полагаем, мог бы счесть убедительным лишь сумасшедший. Следовательно, тот, кто выпивает дозу яда, – либо сумасшедший, либо не имеет представления о последствиях. Такие люди подобны Гигу, чей разум является рабом влечения, они попросту ведут тот образ жизни, в котором не выражается природа разумного существа.

Несправедливое или ошибочное действие совершается лишь сумасшедшими или неведающими. Как установлено в *Тимее* (86), и сумасшествие, и неведение – болезни души. Следовательно, спрашивать, является ли несправедливый более счастливым, нежели справедливый, столь же нелепо (*Государство*, IV, 445), как спрашивать, более ли счастливы больные по сравнению со здоровыми. Если они счастливее, то они либо не в своем уме, либо глупы, либо несведущи, либо являются детьми. Мы видим, следовательно, что проблема поведения есть всего лишь другая сторона проблемы знания. Несправедливый человек – тот, у кого влечения управляют разумом. Точно так же, как людям, обладающим только восприятием, не удастся узнать то, что они должны узнать, человек, движимый чувственными удовольствиями, не способен делать то, что он должен делать. Нравственный релятивизм мог бы быть истинным только в том случае, если бы была правильна эпистемология Протагора, так как если бы человек каким-либо образом являлся мерой всех вещей, то из этого следовало бы, что поведение всякого человека следует расценивать на основе его личных пристрастий и неприязней. Слуга Менона имел бы одинаковое право судить о треугольниках как до, так и после обучения, даже несмотря на то что его суждения противоречили бы друг другу. Если Сократ должен отвергнуть эпистемологический релятивизм Протагора, то он должен также отвергнуть нравственный релятивизм Фрасимаха, Главкона и Адиманта, причем на том же самом основании. Истинность теоремы Пифагора не основывается на общем мнении. Законы гармонии не являются предметами желания человека. И то, и другое становится доступным благодаря философскому исследованию, которое также приведет, причем неизбежно, к умеренной, справедливой жизни и к духовному здоровью. Слуга Менона нуждался в обучении, то же самое требуется и для всех граждан государства. Эта линия аргументации, следовательно, устанавливает рамки сократовской теории власти.

Проблема власти

В своей *Истории западной философии* Бертран Рассел попробовал развеять миф о высоком статусе Платона:

«Всегда считалось правильным хвалить Платона, а не понимать его. Это – общая судьба всех великих людей. Моей задачей является обратное. Я хочу понять Платона, но обращаться с ним так же непочтительно, как если бы он был современным английским или американским адвокатом тоталитаризма»¹⁵.

Рассел совершенно прав, следуя традиционному описанию платоновского государства как тоталитарного, но это приводит его к тем же самым трудностям, с которыми сталкиваются все негибкие оппоненты патерналистских правительств. Платон не пребывал в неведении относительно достоинств демократии. Мы можем утверждать, что он вырос в условиях демократии, значительно более облагораживающей, чем сам Рассел¹⁶. Он также прекрасно понимал, насколько сходным образом протекает человеческая жизнь при формах правления, различающихся лишь своими именами. Платоновское уважительное отношение к Спарте и большие надежды, возлагавшиеся им на тиранов из Сиракуз, нельзя однозначно свести к фашистскому характеру. Скорее, наделяя Государство полной властью, Платон тем самым лишь выводит очевидные следствия из своих психологических и метафизических теорий. *Polis* подобен душе, которая движима способностями разума, влечений и страстей.

Так как же Платон отвечает лорду Расселу? Для начала мы отметим, что справедливый человек и справедливое государство – это то, что живет под управлением разума; то, что способно контролировать влечения и приводить их в состояние гармонии с мудростью интеллекта. Хотя люди и государства обладают врожденной способностью к такой гармонии, эта способность актуализируется только под управлением и руководством людей, просвещенных в философии. Без такого управления удовольствия и боль плоти, являющиеся единственными источниками добродетели в детстве, продолжают доминировать и во взрослой жизни. Простой чувственный опыт, получаемый в этом мире явлений, лишь укрепляет власть тела над душой, утверждает тело как тюрьму для души (*desmoterion*²⁰).

Еще одна иллюстрация конфликта между телом и душой дается в платоновском *Филебе*, где обсуждаются три разных типа приятного и болезненного опыта. Существуют чувствования всецело *телесной* природы, подобные зуду, который можно успокоить чесанием; существуют чувствования, в которых участвуют как тело, так и душа, подобно тому, как мучительный голод успешно облегчается предвкушением еды; существуют разные чувствования, образующиеся внутри самой души, вроде страстного стремления и любви (*Филеб*, 46b). В тех случаях, когда заняты и тело, и душа одновременно, в эмоции присутствует сильный познавательный элемент, но возможны и такие чувствования тела, которые не содержат этого элемента.

Душой будет править либо гармония способностей, либо тирания одной из них. Государство тоже таково. Вопрос, следовательно, состоит в том, как, кто и в какой степени должен организовывать политические сообщества и управлять ими. Ответить на него в «демократическом» духе – «людьми» и «для их счастья» – означает упустить целиком всю суть платоновского социального и философского анализа. Прежде всего, невозможно представить себе государство, в котором можно было бы уважать волю каждого отдельного гражданина. Нельзя руководствоваться советами младенцев, немых, сумасшедших или преступ-

²⁰ Desmoterion, *греч.* – тюрьма.

ников. Даже если бы мы опросили всех, то нашли бы лишь очень малое число решений, одобренных единогласно. Следовательно, возможность тирании большинства неизбежна. Какова же тогда польза для меньшинства от того, что они имеют голос, которому не станут следовать, даже если его услышат? Это может лишь посеять семена восстания. Более того, история предлагает немного в поддержку любого проекта «истины большинства». То же самое большинство, на которое была ориентирована власть Перикла, не замедлило обернуться против него, обвинив его в продажности и совершении отвратительных поступков. Лорду Расселу Платон мог бы напомнить о том, что с такой же быстротой большинство приговорило к смерти Сократа —

«...человека — мы вправе это сказать — самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого» (*Федон*, 118).

В своих советах царям Платон выражал интересы большинства, и его рекомендации, как он настаивает, были бы одними и теми же вне зависимости от формы правления. Однако он был убежден в том, что существует разница между самыми лучшими стремлениями людей и их знанием об этих стремлениях. Люди могут быть «счастливы» в своем пороке, в своем сумасшествии, в своем неведении, даже в своем рабском положении. По мнению Платона, удовлетворенность своим положением может и не быть критерием добродетели для государства или для гражданина. Если граждане должны обладать истинным счастьем, той гармонией способностей души, которая приводит к справедливой и умеренной жизни, то к такой гармонии их следует вести. Эта гармония не будет найдена случайно. Такова истинная цель всех справедливых государств. Поскольку такого состояния можно достичь только при условии мира в своей собственной стране и достаточной защищенности от вздорных соседей, правление закона и мощь армий должны быть неоспоримыми. Только образование может вести к просвещению и только закон может заставить граждан воспринимать предписания. Если молодежи надлежит пользоваться выгодами философского правления, то их жилища и развлечения, имеющиеся у них образцы взрослых и лидеров должны быть достойны подражания. Поэтому ребенка, обучаемого идее справедливости, не следует допускать в тот город, в котором взрослыми движет вождение, поэты унижают добродетель, вожди живут, пользуясь обманом и ловкостью. Если целью является гармония, то источники диссонанса должны быть устранены. Некоторые из них — это генетические случайности природы (то есть врожденные дефекты), и их следует «раскрыть» (то есть устранить их составляющие). Регулирование рождаемости может свести такие случаи к минимуму.

По стандартам современных демократий, платоновское гипотетическое государство, конечно, кажется суровым. И все же даже в Америке имелись законы, осуждающие браки между родственниками, браки умственно неполноценных, даже браки тех, кто имеет определенные наследственные «дефекты». Образование обязательно для всех, программу определяют государственные органы образования, религиозные обряды запрещены, широко распространено консультирование в области генетики, в случае дефектного плода разрешен аборт. Список можно существенно продолжить. Сейчас это — элементы традиционной практики республиканской демократии, более либеральной, чем когда-либо в истории. Здесь есть также законы против порнографии, клеветы, измены, непристойных экспозиций, дискриминации по расовому, половому или религиозному признаку. Каждое из таких предписаний ограничивает степень личной свободы, и некоторые из них явно основываются на патерналистских и нравственных положениях.

Платон одним из первых заметил, что тоталитаризм не есть система, привязанная к особой форме государства. Напротив — это та система, которая дает всякому человеку и вся-

кому корпоративному сообществу власть для контролирования религиозных, эстетических, интеллектуальных и нравственных проявлений остальных граждан. Поскольку, согласно такому взгляду, освободить людей от *всех* ограничений, подобных указанным, может лишь анархия, любая форма государственного контроля является диктаторской, по крайней мере, в пределах тех сфер, в которых этот контроль осуществляется принудительно.

При любой форме государства имеется явное или неявное соглашение между гражданами и должностными лицами данного государства, так как «[а] Государство... возникает... когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом еще нуждается» (*Государство*, II, 369). Платон, как мы видим, выдвигает своего рода теорию общественного договора и, безусловно, осознает, какие факторы изначально делают людей членами сообщества. Если какое-либо последующее государственное правление будет игнорировать или разрушать такую мотивацию, то либо это государство будет смещено, либо распадется на части имеющаяся социальная организация. Следовательно, его «тоталитаризм» не игнорирует это неявное соглашение, а пытается его расширить, увеличивая сферу возможных вкладов государства в жизнь каждого гражданина таким образом, чтобы оно в то же время все еще оставалось государством. То, что Платон никогда не встречал государство, контролирующее каждую деталь повседневной жизни, ясно из его обсуждения роли начального образования в последующей жизни благовоспитанных граждан:

«Если же дети с самого начала будут играть как следует, то благодаря мусическому искусству они привыкнут к законности...эта привычка будет сопровождать их и сказываться во всем, она станет законом их роста... И во всем, что считается мелочами, они найдут нормы поведения; между тем это умение совершенно утрачено теми, о ком мы упоминали сначала» (*Государство*, IV, 425).

Еще более ясно то, что он не рекомендовал какого-либо обязательного дискриминирующего кодекса, основанного на классовых различиях:

«... создавая государство, мы никогда не думали, что противопоставления типов людей будут означать различия во всем; мы имели в виду только те различия, которые влияют на профессиональные занятия индивида...» (*Государство*, V, 454).

Именно проблема власти в конечном итоге нуждается в теории знания, базирующейся на вечных воспоминаниях. Об этом ясно свидетельствует обсуждение, приводимое в *Протагоре*, однако лишь в *Государстве* Сократ наконец высвобождает свои доводы из паутины утомительных противоречий. На самых ранних стадиях его дебатов с Протагором Сократу удается сдерживать великого софиста. Представляя интересы своего молодого друга Гиппократ, Сократ рассуждает о том, на каком основании человек обучается у того или иного учителя. Если бы, например, Гиппократ стремился стать скульптором, он захотел бы обучаться у Фидия. Если же его целью была бы медицина, то подходящим учителем стал бы Асклепий. Тогда кем же должен был бы стремиться стать Гиппократ, чтобы для достижения этого ему надлежало подчинить свой ум влиянию Протагора? Когда Протагор отвечает, что в этом случае Гиппократ должен был бы хотеть совершенствоваться в добродетели, Сократ вопрошает: да, но можно ли обучить добродетели?

Неубедительный диалог Сократа с Протагором – это результат скептицизма, отсутствующего в *Государстве*, написанном позднее, в течение среднего периода творчества. В более ранней работе Сократ, так сказать, попадает в свою собственную ловушку, когда он подвергает сомнению педагогический подход к добродетели, так как если добродетели нельзя обучить, то философское развитие полностью теряет смысл. В *Государстве*, однако, мы обнаруживаем более развитый подход к данной проблеме. Если добродетель рассматривать как

некоторого вида гармонию внутри души, то ей обучаются не более, чем звуковой гармонии. Способность распознать гармонию и отличить ее от диссонанса есть существенное свойство здоровых чувств. Однако, если это природное свойство должно реализоваться и стать полезным для слушателя, то необходим музыкальный опыт. То же самое с добродетелью. Каждый человек, за исключением жертв упомянутых выше «случайностей природы», вступает в этот мир, обладая душой, способной понимать добро. Под руководством просвещенной части общества нравственное развитие ребенка должно проходить через последовательные стадии просвещенности, кульминацией которых является любовь к добродетели и ее признание. Такое представление, лишь затрагивавшееся в *Тимее* в связи с восприятием пространства и в *Меноне* – в связи с геометрией, находит самое полное выражение в *Государстве* и *Законах*. Философ – это не столько наставник или руководитель, сколько педагог – тот, кто ведет ученика навстречу истинам вечной Вселенной, которые во всех прочих отношениях замаскированы. Такое паломничество можно начать, лишь отказавшись от мира чувств, лишь выявив посредством диалектического метода противоречия и софистику, до той поры считавшиеся мудростью. Следовательно, в наиболее существенных отношениях решением проблемы власти является образование (*paideia*²¹), понимаемое как распространение культуры. Характер государства и всех его граждан полностью определяется природой такой системы образования. Образование не может быть необязательным, и им не могут управлять люди случайные.

Гиппократ

Личности Сократа и его учеников вырисовываются на фоне истории столь внушительно, что мы часто пренебрегаем другими творческими начинаниями эллинской эпохи. Среди них – греческая медицина; она заслуживает столь же высокой оценки, как и греческая драма, поскольку в своих главных чертах метод Гиппократа был таким же оригинальным, как и литературные методы Софокла, Эсхила и Эврипида. Действительно, когда мы начинаем исследовать поворот в сторону биологии, совершенный натурфилософией Аристотеля, нам следует помнить о неявном влиянии на нее школы Гиппократа и греческой науки вообще.

Несмотря на всего лишь мимолетные упоминания последователей Гиппократа в диалогах, по многим отрывкам из трудов Аристотеля можно видеть, как в натурализм Аристотеля вторгается медицинское учение античной Греции. По дискуссии досократиков мы видели, что не существует никакой строгой границы, разделяющей философскую и научную стороны изложения. Философия и физика, мораль и космология были всего лишь разными аспектами одного и того же *логоса*, лежащего в их основании. Пифагорейцы в такой степени принимали это положение, что их этика и теология были основательно перемешаны с их же геометрией. Создается впечатление, что и медики тоже приняли такую целостную концепцию природы. До того как усилиями членов платоновской Академии диалектические и умозрительные элементы философии стали доминирующими и до того как «истинные формы» заменили наблюдаемую природу, став предметом философского значения, медицина и философия служили друг другу. Платоновский идеализм, центральной темой которого был скептицизм по отношению к данным опыта, оказался более чем не совместим как с медицинской практикой, так и с теми открытиями, которые ежедневно делались в медицинских клиниках множеством практически работающих людей.

Трудно датировать деятельность самого Гиппократа. Ссылки на последователей Гиппократа в диалогах Платона наводят на мысль о том, что Гиппократ был старше *Диалогов*. Обычно период его деятельности относят примерно к 400 г. до н. э. Имеющимся у нас его

²¹ *Paideia*, греч. – воспитание, образование, культура.

научным трудам мы обязаны в основном Галену (ок.130–200 гг. н. э.), но самые старые из доступных рукописей, якобы являющиеся переводами работ Галена, написаны авторами, жившими на восемь столетий позже Галена¹⁷. Хотя это и усложняет задачу установления подлинности различных произведений, приписываемых Гиппократу, мы можем реконструировать главную суть теории Гиппократата и его подход в целом на основе достаточно большого числа существующих свидетельств из разных источников, в том числе античных.

Этот подход – бескомпромиссно эмпирический. В то время как философия становилась более умозрительной, эллинские врачи все меньше интересовались философскими представлениями о здоровье и болезни. В греческой медицине сохранилась именно та философия, которая являла собой остатки пифагореизма, рассматривавшего болезнь как отсутствие гармонии. Гиппократ и знаменитая клятва, носящая его имя, вполне возможно были многим обязаны учению Пифагора. Практические биологи, последователи Гиппократата, убеждали в том, что само тело и особенно телесные жидкости должны пребывать в хрупком и гармоничном равновесии. Бред и припадки нередко лечат посредством сочетания определенной пищи и музыки. Для терапии диета была особенно существенна. В работе Гиппократата *Эпидемии* (*Epidemics*) мы находим частые ссылки на жар и холод, на «приливы» или бурные потоки жидкостей. Подобным образом, лекарственные средства ориентированы в основном на сон и отдых, спокойствие и умеренность. В следующей главе мы увидим, что теории памяти и восприятия Аристотеля также обращаются к понятиям нетерпеливости или спокойствия ума и способностей восприятия. Однако еще важнее этих конкретных соображений, сделанных последователями Гиппократата, была их приверженность наблюдению. Греческая медицина была вполне развитой. Она служила постоянным напоминанием о том, что отстраниться от мира чувств и отказаться от эмпирического метода собирания фактов могут осмелиться только те, кто стремится что-то узнать и понять.

Гиппократ (или кто бы то ни был, ответственный за приписываемые ему учения) обнаружил тот факт, что повреждения любой из сторон головы обуславливают спазмы на противоположной стороне¹⁸. Имеются также трактаты Гиппократата, посвященные кровоснабжению мозга, и высказывается почти современное уважение к роли этого органа в восприятии, движении и ряде психологических процессов и функций. Его теория *темпераментов*, то есть типов психологических предрасположений, приписывала неизменно флегматическую природу одним людям (и, соответственно, их детям), желчную – другим, холерическую – третьим. Оправдание таких определений не было строго эмпирическим, но, безусловно, базировалось на фамилных сходствах в темпераменте. Косвенным образом такая генетическая теория типов личностей поддерживала егенические теории платоновской Академии. Все же в основном Гиппократ и его последователи близко подошли к духу современной экспериментальной науки и клинического наблюдения. Более всего они отвергали ту версию платоновской «гипотезы», согласно которой рассуждение следует начинать с самоочевидных истин, относясь к такой гипотезе как к антитетической для хорошего лечения пациентов и понимания их болезней. Вместо этого последователи Гиппократата составили настоящий справочник по симптомам, терапии и диагнозам. Благодаря этой работе, а также переводам и влиянию Галена, их влияние на практику и теорию медицины длилось более двух тысяч лет. Выражаясь более мягко, но столь же уверенно, можно сказать, что они требовали, чтобы всякая психологическая философия принимала во внимание биологические факты человеческой жизни и соотносила эти факты с любой теорией, которую можно было бы выдвинуть для объяснения психологического процесса.

Резюме

Философы-сократики, достижения которых были увековечены и «реанимированы» Платоном, выдвинули многие из тех основных проблем, с которыми сталкивались все последующие философские учения. Они настаивали на разделении фактического знания, получаемого посредством несовершенного восприятия, и того знания общих законов, которое становится возможным только благодаря разуму. Это дополнялось утверждением о том, что знание, при правильном его понимании, есть воспоминание того, что свойственно естественному состоянию души (ума). Данные теории имеют современные аналоги в виде теорий познания и генетических теорий интеллекта и эмоций. Сократики в гораздо большей степени, чем это характерно для современной психологии, подчеркивали ту роль, которую играли политические и нравственные измерения государства в формировании характера молодых людей. Признание ими взаимозависимости политики, нравственности, искусства и психологии еще ожидает своего возрождения. Одновременно с этим развитием идеалистических философий, греческая медицина развивалась в строго практическом направлении, опираясь на метод наблюдения.

Глава 3. Эллинистический век: Аристотель, эпикурейцы, стоики

Аристотель (385–322 гг. до н. э.): его философская эволюция

Предостережение Вико против прославления античности рискует остаться не услышанным, когда перед нами раскрывается весь спектр достижений Аристотеля. Этот ученый-философ оказал более непосредственное и продолжительное влияние на большинство научных направлений, чем какая-либо другая личность. Не один исполненный благоговения историк характеризовал его как последнего человека, знавшего все, известное в его эпоху.

Нам известны лишь отдельные периоды его жизни. Он был преданным учеником Платона в течение примерно двадцати лет – возможно, со времени основания Академии (367 г. до н. э.) и до смерти ученого (347 г.), – хотя фигурирует он только в одном диалоге, в *Пармениде*. Он родился в Стагире, на восточной границе Халкидики, и был ионийцем по происхождению. Его отец был личным врачом Македонского царя, Аминты II, отца Филиппа II и деда Александра Великого. Таким образом, степень престижности Академии можно оценить по тому факту, что семья, обладавшая средствами и связями, именно туда направила учиться своего семнадцатилетнего сына.

Следуя Вернеру Джегеру (Werner Jaeger), философское развитие Аристотеля обычно подразделяют на три периода¹. В течение первого он – по сути последователь Платона, автор утерянных теперь диалогов, слушатель учения об «идеях». Следующий период его жизни начался тогда, когда руководство Академией в 347 г. перешло к родственнику Платона, Спевсиппу. Это событие явилось причиной или просто сопутствующим обстоятельством отъезда Аристотеля из Афин. В течение следующих двенадцати лет своей беспокойной жизни (347–335) он женился на Пифиаде, обучал Александра (342–336), руководил группой последователей Платона в Ассе, а также был занят переоценкой своей собственной позиции по фундаментальным вопросам философии науки. Третий период начался со смерти Филиппа II и прихода к власти Александра (335). В это время Аристотель вернулся в Афины, основал свою школу под названием Ликей и завершающие тринадцать лет жизни посвятил тому учению, которое последующие поколения назовут «аристотелизмом» (хотя к нему будут относиться и многое из того, чего нельзя встретить в сохранившихся работах самого Аристотеля). Получив в 323 г. весть о смерти Александра, Аристотель вернулся в Халкиду, в Эвбее, так как понял, что теперь афиняне будут свободно выражать свой пылкий национализм, преследуя всех, кто симпатизирует Македонии. Говорят, что, поскольку он оставил Афины, этот город «не согрешил против Философии во второй раз».

По косвенным данным можно предположить, что Аристотель прибыл в Академию после того, как в платоновском кружке была завершена работа над *Тэтетом* и он был занят *Парменидом*. Вернер Джегер убедительно показал маловероятность того, что сомнения Аристотеля, изложенные в этом диалоге, на самом деле были произнесены юношей из Стагира². Действительно, хотя у нас и нет ранних диалогов самого Аристотеля, обстоятельства того времени дают важные свидетельства в пользу того, что эти диалоги были созвучны доминирующим теориям Академии. Некоторые из них были, по-видимому, просто модернизациями поздних работ Платона (таковы, например, *Эвдем*, сравнимый с *Федоном* Платона, и *Грилл*, сравнимый с *Горгием* Платона)³. Среди этих самых ранних работ мы находим и фрагменты

из *Протрептика* (*Protrepticus*)⁴ – это произведение, хотя оно и не является диалогом, представляет собой почти ортодоксальный платонизм. Именно в данной работе мы обнаруживаем оправдание приверженности Анаксагора к «созерцанию небес» и обращение к авторитету Пифагора. Мир чувств уважается, однако наиболее важным провозглашается мир идей:

«Следовательно, мы должны делать все во имя добродетелей, присущих самому человеку, и среди них то, что является телесным благом, нам следует делать ради того, что является душевным благом... [М]удрость есть высшая цель»⁵.

«[М]ы должны либо заниматься философией, либо попрощаться с жизнью...потому что все прочие вещи кажутся всего лишь крайней бессмыслицей и глупостью»⁶.

Однако его увлечение душой и ее идеями смешивается с тонкими намеками на грядущий переворот:

«...если жизненные предпочтения и жизненный смысл устанавливаются за счет чувственного восприятия, и если чувственное восприятие есть некоторый вид знания...»⁷

Ясно, что самые ранние интеллектуальные приверженности Аристотеля, в целом, были платоновскими. Переворот, предпринятый им в зрелые годы, можно было бы считать не столько атакой на платонизм, сколько уникальным критическим синтезом. В течение столетий, последовавших за смертью Платона и Аристотеля, философы обычно рассматривали две их школы как дополняющие друг друга и сходные, а вовсе не как противостоящие на самом высоком уровне.

Тем не менее заслуживают упоминания различия между Аристотелем – автором утраченных диалогов, и Аристотелем, известным по сохранившимся работам 335–322 гг. Впервые, самый ранний Аристотель – слушатель Академии, который столкнулся со ставшими уже традиционными проблемами философии, но смотрел на них через призму мировоззрения, которое не так-то легко приписать эллинистическому периоду. Аристотель, считающийся как со своими собственными интересами, так и со склонностью Александра распространять и внедрять греческую культуру по всей империи, должен был понять, что диалектический метод был здесь бесполезен. Материалы, готовившиеся для преподавания в Ликее, представляли собой скорее лекторские конспекты, а не плоды поздних ночных диалогов.

Аристотель отошел от платоновской традиции также в самом круге и в деталях обсуждаемых им вопросов. По глубине исследования диалоги Платона не имеют равных себе, но им часто недостает того фактического содержания, которое в настоящее время считается (благодаря Аристотелю!) главным в научных и учебных делах. Учение Аристотеля стремилось заполнить этот провал между общими принципами и фактической информацией. Если приверженцы Платона в *Государстве* спокойно спорили по поводу конституции, то Аристотель изучил около 158 разных существовавших тогда конституций, анализируя их предпосылки и подтверждающие фактические данные. Найдена лишь одна из этих работ – *Конституция Афин*. Доскональное ее изучение, проведенное Аристотелем и его учениками, позволяет судить о том, насколько грандиозными были исследовательские усилия, прилагавшиеся к анализу других конституций. И еще: в то время как *Тимей* в платоновском диалоге удовлетворяется объяснением восприятия пространства, ссылаясь на какое-то «незаконное умозаключение», Аристотель посвящает целые книги вопросам зрения, осязания, вкуса, сенсорной интеграции, а также чувствований у нечеловекоподобных животных.

Наконец, платоники были готовы отвергать все, кроме абстракций, считая остальное неважным. Ни Аристотель, ни его современники не могли позволить себе такую роскошь. Те немногие пассажи из текстов Аристотеля, в которых о платонизме говорится в пренебрежительном тоне, неизменно направлены на весьма определенные элементы платоновской программы. На это намекают две версии *Метафизики* Аристотеля: более ранняя, в которой при обсуждении идей используется местоимение от первого лица во множественном числе, и более поздняя версия, в которой используется местоимение от третьего лица во множественном числе⁸. Этот грамматический сдвиг весьма примечателен. В указанной поздней версии все приверженцы особой реальности – сферы идей, – которые рассматривают область явлений лишь как искажение истины, обозначаются местоимением «они», в то время как раньше для этого употреблялось местоимение «мы».

В *Метафизике* Аристотель хвалит Сократа за разработку индуктивного рассуждения и за развитие теории и проблемы универсалий⁹. В *Тэетете* и *Меноне* Сократ проводит различие между восприятием частных случаев и общими идеями, которые не могут быть получены посредством восприятия. Иллюстрацией служит общая идея «кота». Мы можем видеть определенного кота, но мы лишь тогда знаем (когнитивно), что это кот, когда он отвечает описанию, данному нашей общей идеей кота. Говоря предельно просто, проблема универсалий такова: ни один отдельно взятый кот не может быть идентифицирован как таковой, если отсутствует некоторый сверхиндивидуальный класс (то есть универсалия), частным случаем которой этот кот является; следует ли из этого, что универсальный кот реален?

В более поздней схоластической философии те, которые наделяли подобные универсалии реальным существованием, были известны как *реалисты*; те же, кто настаивал, что названия, вроде слова «кот», служат всего лишь именами, которые присваиваются конкретным вещам, были известны как «номиналисты». Далее, Сократ не утверждал, что где-то в космосе некий совершенный четырехлапый мурлыкающий идеальный кот сидит, потягивая идеальное молоко. Он никоим образом не был такого рода реалистом. Но он полагал, что истинное знание о коте зависит от истинной идеи кота, которая есть универсалия; *истинная форма* кота – это не то, с чем сравним конкретный кот. Поскольку всякий конкретный кот может быть лишь приближением к идеальному, наше перцептивное знание котов может быть лишь приближением к истинному знанию о коте. В восприятии, однако, даны лишь определенные свойства, поэтому само по себе оно не способно раскрыть идеал. Идеал же, безусловно, есть идея: это – то, в чем присутствует доля каждого конкретного случая, но это долевое участие несовершенно и неполно.

По мнению Аристотеля, Сократ был убежден, что в памяти сохраняется связь между универсальным классом и его воспринимаемыми экземплярами, а более поздних платоников он критиковал за разрыв этой связи:

«Сократ не считал, что универсалии или определения существуют отдельно; они, однако, придали им самостоятельное существование, и это стало тем, что они называли идеями»¹⁰.

Аристотель противостоял таким идеалистическим представлениям, пытаясь основать свою собственную систему философии на наблюдаемых фактах живой и неживой природы.

Аристотель о душе

Наиболее основательное обсуждение психологических процессов, свойственных человеку и другим живым существам, проведено Аристотелем в его трактате *О душе* (*De Anima*), трактате, положения которого выверялись так, чтобы быть полностью «совместимыми с опытом» (402b). Чего следовало избегать, так это метода исследования, который основыва-

ется только на доказательстве (*dialectikos*), – в этом еще один признак удаления Аристотеля от традиций Академии.

В самой первой главе трактата он определяет эмоции (гнев, отвагу, желание) и ощущения как состояния души и настаивает на том, что они могут существовать только через посредничество тела. Все подобные «аффекции» («*affections*») души должны пониматься как «материализовавшиеся духи», что иногда более понятно переводится как «свойства, производные от тела». Целиком все предложение, содержащее эту мысль, переводится так: «Отсюда с очевидностью следует, что эмпатические чувства души следует понимать как свойства, производные от материального тела» (*О душе*, Кн. I, гл. 1, 403a; 24–25). Попросту говоря, Аристотель настаивает на том, что понимание психологии человека и животного зависит от и проистекает от нашего знания материальных (биологических) условий жизни.

Физиологический по существу характер психологических воззрений Аристотеля часто проявляется в тех его работах, которые не посвящены непосредственно психологическим вопросам. Например, в своей *Физике* он утверждает, что дела души совершаются посредством «изменений чего-либо в теле» (248a). В этой же работе он возражает против платонического понимания интеллектуальных процессов как бурно текущих (*turbulent*) и выдвигает вместо этого теорию покоя (*quiescence*): чтобы восприятие и интеллект были точными и организованными, необходимо, чтобы душа достигала состояния покоя. Недостаточно совершенное восприятие у детей и пожилых людей он связывает с «большим количеством беспокойства», и все подобные недостатки должны объясняться как своего рода изменения «чего-то в теле»¹¹. В своем трактате о сне и сновидениях (*De Somniis*) он снова рассматривает это явление, обращаясь к сенсорно-биологическим процессам, и предлагает необыкновенно современную гипотезу о том, что сновидения являются результатом нашего сознаваемого опыта и наших эмоций¹². Даже наиболее сложное из психологических свойств – память – трактуется чисто биологически. В работе *De Memoria et Reminiscentia* (*О памяти и воспоминании*), которую мы снова кратко упомянем, он рассматривает воспроизведение как «поиск образа в телесном субстрате» (453a) и снова объясняет нарушения памяти у детей, престарелых и больных наличием биологических аномалий.

Изучая труды философов – предшественников Аристотеля, мы можем во многих местах обнаружить психологическую ориентацию, являющуюся по своему характеру натуралистической или биологической. Это, безусловно, верно по отношению к ряду досократиков и по отношению к некоторым отрывкам из *Тимея*. Однако ни один из предшественников не может претендовать на титул физиологического психолога. Аристотель был первым, кто очертил область, охватывающую предмет психологии, и внутри этой области строил свои объяснения в терминах предполагаемой биологии организмов. Ясно, что ко всей психологической концепции Аристотеля, не говоря уже о его философии, нельзя применить радикально материалистический шаблон, – философ сам, до известной степени, это доказывает. Однако в более узких вопросах обучения, памяти, сна и сновидений, обычного восприятия, поведения животных, эмоций, мотивации подход Аристотеля является натуралистическим, физиологическим и эмпирическим.

В то же время он отвергал крайний материализм Демокрита, который полагал, что душа и разум (*nous*) – одно и то же, и утверждал, что и то, и другое сводимо к атомам (*О душе*, 405a). В 404b он отклоняет платоновскую теорию души как гармонии или пропорции, поскольку такая гипотетическая гармония не обнаруживается в биологических системах. А в 408b он своеобразно разграничивает душу и разум: последний обитает каким-то образом внутри души, однако, в отличие от души, является вечным. То, что разум как таковой – не просто определенные умственные способности, ясно из его рассмотрения процесса старения:

«В старости активность ума и интеллектуальная способность понимания ухудшаются только из-за распада какой-то другой части души; сам же разум неуязвим» [408b].

Аристотель не был удовлетворен ни одной из традиционных теорий души и посвятил Книгу I их критике. Он сделал вывод, что недостатки этих теорий обусловлены ошибочной верой в то, что существует лишь одна функция души. Он, напротив, отметил, что существуют биологические системы разных степеней сложности, и предположил, что каждой из основных функций должен соответствовать свой психический (то есть мотивационный) принцип. Аристотель выделяет такие функции: пищевая, перцептивная, локомоторная, и, свойственная только человеку, способность к «универсализации» (*epistemonicon*), благодаря которой могут постигаться абстрактные принципы. Любое животное, обладающее некоторой более совершенной функцией (например, интеллектом), будет также иметь менее совершенные функции (восприятие, локомоции, пищеварение). Каждая из этих функций может проявлять себя в одной способности или нескольких способностях. Восприятие, например, может быть ограничено осязанием, или же в нем могут быть развиты все пять чувств (Книга II, гл.3). Даже в случае рациональности некто может иметь только лишь простое воображение, или же он может оказаться также способным к сложным вычислениям.

Ставя в начало *Метафизики* свое наблюдение того, что «все люди от природы стремятся к знанию», Аристотель сразу же добавляет, что примером тому является «наслаждение, испытываемое ими при восприятии»; и мы сразу же начинаем понимать, какое значение будет придаваться перцептивным формам познания. Из трактата *О душе* мы узнаем, что ощущение можно рассматривать как неотъемлемую часть определения «животного», поскольку предполагается, что всякий представитель царства животных обладает сенсорным опытом. Это – главная черта общей психологической концепции Аристотеля. Природа не делает ничего без некоторой цели; все виды животных имеют особые органы чувств; все виды животных должны иметь тот опыт, для которого эти органы явным образом предназначены.

В перцептивной теории Аристотеля особое внимание уделяется *интеграции* ощущений – процессу, самому по себе не являющемуся сенсорным. Рассмотрим чашку кофе. Это – горячая, слегка подслащенная, темно-коричневая жидкость. Имеются различные специализированные органы чувств, отвечающие за каждое из этих свойств: температуру, вкус, цвет и консистенцию. Но *опыт* не состоит из этих отдельных свойств. Скорее, имеется некое целое, полностью интегрированный опыт, благодаря которому мы отличим кофе от любых других стимулов, которые также могут оказаться темными, горячими, сладкими жидкостями. Поэтому, в дополнение к «пяти чувствам», описанным Аристотелем, в его теории имеется еще и *общее* чувство (*koine aisthesis, sensus communis*). Последнее должно рассматриваться не как особое чувство, а как некий общий для всех чувств процесс, посредством которого опыт строится из отдельных вкладов, доставляемых различными органами чувств.

После описания в трактате *О душе* (Книга II) общих и специальных свойств пяти чувств Аристотель обращается к разуму и к вопросу о том, как вообще впервые возникает просвещенная мысль, если она, конечно, не является врожденной, как это предполагается в теории идей. Решение его состояло в разграничении действительного и потенциального: разум потенциально способен к мышлению, но для актуализации этой способности на него должно быть оказано воздействие со стороны мира. Одним предложением, которое мог бы произнести в семнадцатом столетии Джон Локк, Аристотель так описывает разум, предшествующий опыту и обучению:

«О том, что в нем должно быть, можно сказать так: это буквы, которые пишут на доске, но актуально на ней еще ничего не написано; это в точности то, что происходит с разумом» [429b-430a].

Здесь разум рассматривается как совокупность сложных процессов, которые получают от органов чувств информацию из внешнего мира. Без таких механизмов и процессов перцептивно-познавательным процессам не над чем было бы работать. Таким образом, внешний мир вызывает физические реакции в органах чувств, и эти реакции начинают отображать, представлять или кодировать те объекты, которые их вызвали.

По сей день ученые спорят о том, насколько Аристотель был приверженцем по сути материалистической психологии. Действительно ли его позиция заключалась в том, что все аспекты ума можно в конечном счете свести к свойствам тела, о которых только что говорилось. Многое в трактате *О душе*, конечно, дает основание для такого вывода, но есть и говорящие о многом исключения или, по крайней мере, неоднозначные высказывания, наводящие на размышления. Содержание теории, которую мы приписываем Аристотелю, отчасти определяется тем, как мы понимаем его психологическую систему в целом, а также тем, как мы переводим некоторые из важнейших терминов, используемых им в своем анализе. Например, в рассуждениях о разуме употреблялись такие слова, как *nous* (нус), *psyche* (душа), *epistemonikon* (универсализация), а это – не синонимы. Как явствует из трактата *О душе* и из работ Аристотеля по естественной истории, он признавал наличие интеллектуальных способностей у некоторых развитых видов. Его тщательные этологические наблюдения привели его к заключению, к которому столетиями позже пришел Дарвин, и согласно которому, многие животные, без сомнения, обладают не только «психическими» способностями роста, размножения, ощущения и движения, но также и интеллектом, чувствами и мотивами. Человеку же отведена та сила или способность, которая превышает способность обучаться и запоминать определенные вещи, – способность, позволяющая схватывать универсальные понятия. Это и есть признак собственно разума (*nous*) – способность к абстрактной рациональности.

Термин для обозначения этого понятия, *epistemonikon*, в том виде, в каком он используется в работе *О душе*, не поддается простому переводу. Лучше всего его значение передается фразой «то, посредством чего схватываются универсалии». Наиболее интересно здесь то, что, согласно предположению Аристотеля, обсуждаемая способность не меняется: «*epistemonikon ou kinettai*». Вспомним, что, по мнению Аристотеля, само понятие материи приравнивается к движению. Все это подводит нас к заключению, что Аристотель предполагает наличие особой способности души; этой способностью обладает человеческая душа, и эта способность не совместима с самой сущностью материи. При таком истолковании можно утверждать, что у Аристотеля теория разума не полностью материалистична; она *дуалистична* при рассмотрении самого высшего уровня рациональной деятельности. Решение этого вопроса остается в учении Аристотеля противоречивым, так же как и в целом проблема соотношения души и тела, – проблема, которая часто будет встречаться в последующих главах.

Аристотель об обучении и памяти

Если исключить способность к абстрактной рациональности и создаваемые ею социальные и моральные предпосылки, то аристотелевы теории человеческой психологии и психологии других существ являются совершенно натуралистическими и биологическими. «Натуралистическими» в том смысле, что процессы и принципы, которые предположительно управляют психологической динамикой, выводятся из процессов и принципов, действующих во всем биологическом мире. Для объяснения этого явления не надо привлекать

ничего «сверхъестественного» или духовного. Подход Аристотеля является также этологическим в широком смысле этого слова. Объяснить следует то, каким образом физическое строение живых существ приводит к появлению у них таких способностей и функций, которые делают их приспособленными к типичным для них условиям жизни. У Аристотеля была страсть к наблюдению и классификации. Его всеобъемлющая концепция природы была *телеологической*, поскольку он рассматривал происходящее в естественном мире как преследующее некоторую цель, или *telos*. Соответственно, его объяснения природных явлений обычно даются на языке и в логике телеологии. Животные и человеческие существа совершают действия *ради* установления чего-то или *для* достижения заданной цели. Аналогичным образом неживым миром правят законы, и сам этот факт служит признаком рационального плана или цели. Различные процессы и функции понимаются, таким образом, согласно более обширным стремлениям или целям, которым они служат.

Основные принципы обучения изложены в одной из уже цитированных более коротких работ Аристотеля *О памяти и воспоминаниях*. В этой работе Аристотель указал на повторение как условие прочности запоминания и предположил наличие ассоциативного механизма, посредством которого отдельные заучиваемые элементы объединяются вместе. Согласно этой теории, ощущения вызывают определенные движения внутри души. Эти ощущения со временем ослабевают, однако, если они появлялись достаточно часто, то в будущем они могут быть воспроизведены или, по крайней мере, нечто похожее на них может быть воспроизведено при наличии аналогичных условий. Повторяясь (в силу привычки или обычая), определенные действия с большой вероятностью следуют за другими или предшествуют им. Наши попытки воспроизвести прошлые события есть не что иное, как попытки инициировать соответствующие *внутренние* события. Поэтому, пытаясь вспомнить последовательность событий и объектов, нам следует найти начало соответствующих рядов. Стоит нам это сделать, как вся цепочка ранее установленных ассоциаций приходит в движение.

Подобные понятия Аристотель развил в своем трактате по естественной науке (*Физика*), где он заявляет, что все чувства в конечном счете сводятся к сенсорному опыту, и заходит столь далеко, что ставит под контроль биологических процессов и нравственные чувства: «Всякое нравственное достоинство имеет отношение к телесным наслаждениям и страданиям» (247a). Таким образом, к принципу ассоцианизма он добавляет «принцип удовольствия», тем самым еще больше отдаляя даже свою философию нравственности от традиционных учений Академии.

Если бы из всех работ Аристотеля мы имели только работы о душе, о памяти и воспоминаниях, мы заключили бы, что теория познания Аристотеля – эмпирическая, его теория обучения – ассоцианистская, его психология – по существу, некоторая форма поведенческой биологии. Словом, его психологию можно было бы считать более или менее современной. То, что это не так, доказывается другими его работами по логике, политике, этике и риторике. Именно в этих работах мы находим сужение различий между его эпистемологией и платоновской. Мы поймем этот аспект его психологической теории, исследуя его собственный подход к проблеме познания и познаваемого.

Аристотель о проблеме познания

При рассмотрении разных работ Аристотеля его взгляды могут показаться противоречивыми, поскольку в части работ он делает упор на опыт и практику, в других – на определенные врожденные предрасположенности ума. Однако задачи разных трактатов не одинаковы. Например, в работе *О душе*, где утверждается, что, не будь восприятия, не было бы вовсе и познания (423a3–10), Аристотель исследует вопросы, имеющие по существу психо-

логическое и психобиологическое содержание. Особое внимание здесь уделяется перцептивному знанию. Предмет же *Второй аналитики* – научная методология. Если трактат *О душе* посвящен естественным процессам, то *Вторая аналитика* – правилам доказательства и аргументации. В работе *О душе* внимание фокусируется на механизмах восприятия и обучения, мотивации и эмоций. Во *Второй аналитике* мы узнаем о том, как постоянно изменяющийся мир все-таки может быть познан достоверно.

Аристотель был достаточно осведомлен о теории потоков (theory of fluxes) Гераклита. Он знал также, что Академия отвергала чувства частично из-за этой теории. Гераклит заострял внимание на вечно меняющейся природе чувственного мира и ратовал за релятивистское отношение к знанию. Сократики, однако, находили мало достоинств в жизни, посвященной изучению того, с чем связано только нечто возможное. Поэтому они выходили за пределы меняющегося мира Гераклита, в котором «никто не входит в одну и ту же реку дважды», и обнаруживали там «идеальный» мир истинных форм и вечных математических законов.

Во *Второй аналитике* Аристотель тоже пытается найти место для вечных истин, не принимая, однако, теорий, с которыми он познакомился в Академии. Занятая им позиция начинает раскрываться к концу Книги I:

«Научное познание невозможно через восприятие...восприятие [предметов] происходит в определенном месте и в настоящем времени; но то, что сопоставимо со всеобщим и истинным во всех случаях, нельзя воспринимать» [87b]¹³.

Теперь для того, чтобы узнать, что «сопоставимо со всеобщим и истинным», нам надо иметь определенные стандарты истины, стандарты по сути когнитивного содержания, позволяющие нам организовывать многочисленные и меняющиеся факты физического мира. Это означает, что для того, чтобы быть познаваемым, всякий физический объект или событие должны подключить или запустить некоторую диспозицию или способность ума, которая придаст объекту или событию когнитивно значимые свойства. Аристотель не предполагал, что объекты или события лишены подобных свойств и что разум изобретает их. Скорее, он утверждает, что для того, чтобы быть познаваемыми и знаемыми, эти объекты или события должны иметь свойства, каким-либо образом совместимые с самими нашими методами познания.

Свойства внешнего мира, которые могут быть познаны, делятся на десять категорий¹⁴: 1) субстанция (соответствует тому, что есть предмет); 2) качество (предмет – белый); 3) количество (белый предмет высотой в три фута); 4) отношение (белый предмет выше красного); 5) место (предмет находится здесь); 6) время (это было здесь вчера); 7) положение (это стоит в углу); 8) состояние (лошадь подкована); 9) действие (он вскрыл скальпелем нарыв); 10) аффекция (affection) (его вскрыли скальпелем, то есть на него воздействовали посредством скальпеля). Эти десять категорий применяются к объектам и событиям для того, чтобы последние можно было классифицировать, оценивать, сравнивать, приписывать им место и время. Это – исчерпывающие категории, посредством которых может быть познан любой объект или событие. Наши перцепции производны от этих категорий, но не являются сами этими категориями. В самом деле, если бы эти категории не существовали до акта восприятия, то объекты восприятия не могли бы быть классифицированы согласно, например, времени, месту, качеству и прочему.

Аристотелевы *Категории* задумывались как работа по логике. Здесь не преследовалась цель написать трактат о познании или психологии. Но даже в том непсихологическом контексте, в который их вводит Аристотель, категории выступают как предрасположения разума, как принципы, согласно которым мир вещей и мир знаний соединяются или, по крайней мере, получают возможность стать объединенными. Категории же есть в точности сле-

дующее: это – категории познания, а не научное знание того, что «сопоставимо со всеобщим и истинным».

Научное знание, по Аристотелю, достижимо только посредством того, что он называет демонстрацией. Поскольку термин «демонстрация» используется в наше время, может возникнуть искушение предположить, что Аристотель разрабатывал чисто эмпирический метод получения истинного знания. Это не так. Научное знание, по Аристотелю, есть *демонстративное* знание, не в современном смысле экспериментальной демонстрации, а в смысле рационального или логического доказательства. На первый взгляд, эта позиция кажется наивной и типично античной. Но Аристотель был неутомимым наблюдателем. Вспомним о том, что он изобрел эмбриологию, разбивая куриные яйца на разных стадиях развития¹⁵, или о том, что он установил очертания Земли, наблюдая ее тень на Луне во время затмений¹⁶. Он не относился к числу ученых, считавших, что логика заменяет тяжелую работу собирания фактов. Он был одаренным ученым, но в первую очередь он был философом, и, как таковой, он знал разницу между простыми фактами и убедительными доказательствами.

Искомые им доказательства должны были основываться на изобретенных им силлогических видах аргументации. Большая посылка в такой аргументации может быть законом природы, меньшая посылка – фактом природы, а вывод – необходимое и неопровержимое заключение. О Сократе нельзя сказать, что он смертен, исходя всего лишь из того факта, что он умер. То, что он смертен, было известно и пока он жил. Все люди смертны, и Сократ – человек. Его смерть в этом отношении не просто факт, а аргументированный факт. Научное познание поэтому отличается от восприятия тем, что обладает общими (универсальными) принципами, охватывающими всякий и все частные случаи.

Поиск общих законов направляется другим, *телеологическим* принципом, который занимает центральное место в теории познания Аристотеля. Объяснение некоторого явления требует большего, чем установления предшествующей ему причины. Оно требует установления цели этого явления, самой его сути, того, как это явление вписывается в более широкий строй вещей. Аристотель замечает в своей *Физике*:

«Абсурдно предполагать отсутствие цели на том основании, что мы не наблюдаем размышляющего деятеля. Искусство не размышляет. Если бы искусство кораблестроения было присуще лесу, оно дало бы те же результаты согласно природе» (*Физика*, 199b).

Физический закон причинности не может полностью объяснить некоторое событие, поскольку закон причинности не раскрывает цель, план или намерение, то есть то, что должно быть реализовано посредством этих закономерных соотношений. Наиболее развитые формы человеческого познания, следовательно, не ограничиваются научным раскрытием общих законов, но должны выходить за их пределы по сути к *метафизическому* исследованию причин и целей. Природа не расточительна и не бесцельна. Совершенный порядок небес, циклическое повторение сезонов, последовательность, состоящая из рождения, роста, смерти и упадка, – весь спектакль, даваемый природой, свидетельствует о разумности ее проекта. Поэтому объяснить нечто полностью – значит продемонстрировать способ его включения в большую схему, а это требует рациональных способностей и методов, выходящих за пределы простого наблюдения и достигающих универсальных принципов.

Аристотель об универсалиях

Проблема универсалий – это неувядающая проблема, «решаемая на все времена» в каждый из периодов активных философских размышлений. Аристотель увидел, что она, по крайней мере с одной из своих сторон, – семантическая проблема. (Начиная с тринна-

дцатого столетия были философы, заявлявшие, что она – *только* семантическая проблема.) Тем не менее имеются также перцептивные и когнитивные аспекты этой проблемы, причем, довольно много психологов делали ставку на свои исследования и теории, исходя из предпосылки, что эта проблема представляет собой нечто большее, чем просто игру слов. Мы можем мельком взглянуть на эти перцептивные и когнитивные элементы, вспомнив «универсального кота» и определив, как именно можно было бы успешно обучить трехлетнего ребенка тому, что такое кот.

Каких животных следует называть «кот», «собака», «волк», «лев» и т. д.? Первый и самый простой шаг – принести в семью звереныша (в данном случае кота), показать его ребенку и сказать: «кот». Если это делается часто, то у нас есть все основания утверждать, что большинство детей научатся говорить «кот», когда им показывают этого пестрого кота. Предположим, однако, что этот самый зверек, большой серый кот, заменен на сиамского. Скажет ли все-таки ребенок: «кот»? Если да, то что же было выучено первоначально? Спустя совсем немного лет тот же ребенок будет правильно идентифицировать все виды вещей, несмотря на большое число внутривидовых различий в размере, весе, цвете, темпераменте, состоянии здоровья. Конечно, возникает искушение объяснить этот успех «генерализацией стимула» (или индукции, как сказал бы Аристотель). Однако для того, чтобы сделать обобщение, ум ребенка должен обладать понятием некоторого класса или вида, под которое можно подвести частный случай. Иначе говоря, мы рискуем построить объяснение этого явления, допустив ту самую «универсалию», которую мы намереемся устранить.

Для того чтобы уяснить подход Аристотеля к данной проблеме, возвратимся ко *Второй аналитике*. Этот трактат начинается со следующего заявления: «Всякое обучение, даваемое или получаемое путем размышления, исходит из предсуществующего знания» (71a). Заканчивается эта работа разъяснением того, что подразумевается под предсуществующим знанием. Именно в последней главе Аристотель выступает как защитник нативистской теории знания, хотя и возникает впечатление, что он ее отвергает. Сначала он насмехается над нативистской трактовкой, но затем отмечает присущий ей элемент неопровержимости:

«Странно, если мы обладаем ими [состояниями знания] от рождения, ибо это означает, что мы обладаем способностями постигать, более точными, чем доказательство, и не замечаем их. С другой стороны, если мы приобретаем эти способности, не имея их раньше, то как мы можем познавать и научиться чему-нибудь, не имея предсуществующего знания?» (99b)

Единственный его ответ состоит в том, что мы не обладаем знанием при рождении (тем самым он отвергает нативистскую теорию идей), но все же мы обладаем способностью, которая впоследствии актуализируется посредством чувственного восприятия. При этом, хотя чувства сами по себе обнаруживают лишь частности, их «содержание универсально» [100b], и это означает, что разум способен создавать универсалию из данных опыта. Это вовсе не ортодоксальный платонизм. И все же, будучи одним из решений вопроса о соотношении общего и конкретного в проблеме познания, это – компромисс того же рода, что и содержащийся в *Тэетете*¹⁷. Чувства не дают знания *per se*²², но они дают то, из чего мыслящий может извлечь знание.

²² *Per se, lat.* – само по себе, в чистом виде.

Аристотель и платонизм

Из *Никомаховой этики*¹⁸ и из *Риторики*¹⁹ ясно, что Аристотель рассматривал человеческую психологию как эволюционирующий процесс. В своих трактатах о разуме платонизма выдвигали двухстадийную теорию. Это естественным образом следовало из теории идей. Поскольку идеи вечны и присутствуют в душе до рождения, возможны только два психических состояния: то, в котором индивид является несведущим или сумасшедшим, и то, в котором он является просвещенным. Чувства не приносят ничего в истинное знание, и, следовательно, приобретая в течение жизни обычный опыт, старый человек может с таким же успехом остаться на пещерном уровне, как и ребенок. Аристотель, отвергая такую бинарную концепцию и желая учитывать факты повседневного опыта, разработал динамическую теорию психического развития. Как ассоцианист он подчеркивал роль упражнений, поощрений и наказаний в процессах научения и памяти. Как специалист по социальным вопросам он отмечал различия между молодыми, зрелыми и пожилыми людьми, касающиеся эмоций, разума, отваги, преданности, мотивации. Он знал, что в старости способности восприятия ухудшаются, и это, в соответствии с его более общей теорией, необходимо приводит к изменениям во всех сферах интеллектуальной деятельности. С точки зрения Аристотеля, развитие и распад – постоянные корреляты естественного мира, в том числе и психологических способностей человека. Если рациональный принцип может сохраняться и после смерти, то для индивидуальной души и ее более прозаических способностей это невозможно.

Ростки мышления переплетаются с нашим биологическим характером, с нашим прогрессирующим развитием, они проникают и в непрерывное взаимодействие между разумом и чувством. Все, что существует, существует для некоторой цели, наша же цель состоит в том, чтобы жить, становиться, рассуждать и умирать. То, что существует некий «перводвигатель», ответственный за приведение механизма в движение, некий «космический разум», дающий реальности всеобъемлющие планы и цели, принималось Аристотелем как установленное самим порядком небес. Однако, при всем этом, Аристотелю никогда не был свойственен оптимизм Сократа из *Федона*. Для Аристотеля дела человека и перводвигателя разделены непреодолимой пропастью. Некий план существует, но он, вероятно, таков, что не способен раскрыть себя полностью. Разум развивается, опыт учит, общества приходят и уходят. Самая лучшая стратегия – жить рациональной жизнью и реализовывать те возможности, которые являются частью вашей сущностной природы. На горизонте возникает стоицизм.

Проблема поведения

В Книге VII *Политики* Аристотель формулирует принципы искусства управления государством, которые фактически не отличаются от принципов индивидуального совершенствования²⁰. Платон рассматривал свое государство как увеличенную модель личности, внимание же Аристотеля к индивидууму – это скорее предварительный шаг, ведущий к обсуждению проблем государства. В его *Никомаховой этике* человек есть, прежде всего, «гражданин, сущность которого в том, чтобы жить с другими» (1169b). Целью каждого действия индивида (1094a) и государства (*Политика*, 1252a) является достижение некоего блага; в противном случае действие является непреднамеренным и, следовательно, должно быть расценено либо как случайное, либо как совершённое по неведению (*Никомахова этика*, 1110b).

Такая позиция, согласно которой все волевые действия имеют в качестве своей цели некое благо, является всего лишь проявлением общей телеологической теории природы Аристотеля. Проходя сквозь столетия, эта теория переживала трудные времена, что случалось

зачастую из-за неудачного понимания либо формулировки, данной Аристотелем, либо тех фактов природы, для объяснения которых она предназначалась. Данная теория, поскольку она – центральный аспект политических, социальных и психологических рассуждений Аристотеля, заслуживает более пристального внимания.

Свою позицию по вопросу о причинности и теории необходимости Аристотель сформулировал во *Второй аналитике* (особенно [73a-75b]), в Книге II из *Физики* [196a-197b], в Книге I из *Метафизики* (во всей полностью). Поскольку он приходит к своей позиции последовательно, то для удобства рассмотрим версию, предложенную в *Физике*. Начнем со второй главы Книги II, где появляется как бы само собою разумеющееся положение о том, что вещи могут считаться понятыми только тогда, когда известны их причины. Аристотель предлагает проводить различие между знанием *что* и знанием *почему* [194b], после чего идет дальше и обсуждает вопрос о том, в каких различных смыслах мы можем знать, «почему» произошло некоторое событие. В тех объяснениях, которые мы предлагаем, имеются четыре общих смысла «почему», которые иллюстрируются на примере статуи Бернини «Фонтан Рек»:

1. Если мы изучаем статую, то в некотором смысле мы приписываем ее причину тому материалу, из которого она сделана, например, камню. Это – то, о чем Аристотель говорит как о «материальной причине».

2. Разница между куском камня и статуей – в том, что последняя имеет определенную форму – не какую-то отдельную, обычную форму, а форму, не являющуюся случайной. Если мы будем говорить об этом как о причине статуи, то это будет соответствовать аристотелеву понятию формальной причины (formal cause). То же произойдет в тех случаях, когда мы будем отвечать на вопросы вроде: «Почему сумма углов треугольника равна 180 градусам?» Ответ здесь таков: треугольник определен как фигура, содержащая 180 градусов, это есть сущность треугольника или его «формальная причина».

3. Снова рассматривая статую, можно было бы приписать ее причину тем изменениям, которые производились с помощью молотка и резца. Удар за ударом эти изменения вели к законченной работе. Причинное объяснение, базирующееся на таких действиях, выражает то, что Аристотель называл «действующей причиной» (efficient cause).

4. Однако, если мы стоим на площади Навона и спрашиваем кого-то, какова причина «Фонтана Рек», ответ вряд ли будет содержать ссылки на камень, определения или удары молотка. Скорее, будет дан однословный ответ: Бернини. Причина этих статуй – гений или провидение скульптора, то, что он намеревался сделать даже еще до выбора камня, места или режущих инструментов. В этом смысле причиной «Фонтана Рек» является цель или конечный результат работы художника.

Это последнее и есть то, что Аристотель понимал под «конечной причиной» (final cause). Понятие конечной причины – телеологический элемент теории причинности Аристотеля, элемент, который средневековые теологи и философы использовали, придавая христианской вере наукообразный вид. Наука, по крайней мере, со времени влияния Д. Юма (см. гл. 7 и 10 ниже) в большей или меньшей степени ограничивалась изучением действующих причин и расценивала любые формы телеологического объяснения как метафизические или суеверные. И все же здесь нам приходится бороться с конечными причинами, так же как мы вынуждены это делать в жизни почти на каждом шагу, даже в экспериментальной науке, тоже понимаемой в терминах ее целей и намерений. Фактически, мы принимаем аристотелево понятие конечной причины в той степени, в какой мы считаем самих себя и других ответственными за свои поступки. Причина действия, достойного похвалы или порицания, рассматривается как скрытая цель или намерение. Благо не является каким-то объективным или неоспоримым атрибутом самой цели. Иногда утверждается, что конечные причины Аристотеля относятся только к благим намерениям, но в ряде мест он разъясняет,

что конечные причины, «то, для чего нечто сделано, может быть благом или только казаться благом» (*Никомахова этика*, Книга III, гл.6).

Аристотель рассуждал, что поскольку конечные причины – общее правило для мира людей, который сам является частью природы, то и природа тоже, следовательно, должна иметь конечные причины. Поэтому птицы строят гнезда для того, чтобы заботиться о птенцах, слоны же становятся на колени в присутствии королей в знак уважения. С современной точки зрения, Аристотель может показаться (снова) наивным. Мы испытываем искушение снисходительно простить его за то, что он не обнаружил причинной (действенной) связи между самими мотивами и намерениями и непосредственно предшествующими им факторами. Видение Бернини можно, в конечном итоге, связать с его обучением, его религиозными убеждениями, стоимостью камня и т. д. Однако в работах *О душе* и *Политике* Аристотель вполне осознавал возможность «обуславливания» и «модификации поведения» и, конечно, он вполне мог бы утверждать, что они не имеют отношения к рассматриваемому вопросу. Проблема состоит не в том, как возникла данная цель или данное намерение. Все дело в том, что можно выразить в следующем высказывании: результаты никогда не бывают полностью понятны до тех пор, пока не найдена конечная причина, независимо от того, чем она «вызвана». Существование причин, которые «обуславливают» наше предпочтение Баха Берлиозу, не исключает самого факта этого предпочтения. Не вдаваясь в плюсы и минусы телеологических объяснений, достаточно лишь познакомиться с современной дискуссией об эмбриональном развитии или эволюционной теорией, или космологией, чтобы выяснить, изгнала ли наука конечные причины из своего концептуального аппарата.

Аристотель обращается к телеологии, но отвергает теории необходимости. Последняя не может объяснить ни заблуждение, ни гениальность. Все события будут казаться необходимыми, пока не встретятся исключения. Поэтому приверженец понятия необходимости, отрицая наличие цели, должен будет обнаружить корабль в лесу, то есть корабль, образовавшийся в отсутствие корабельного мастера. В конце концов, утверждения, основывающиеся на понятии необходимости, смешаны с телеологическими утверждениями. Являются ли вещи такими, какие они есть, в силу необходимости или согласно задуманному плану, – конечный исход никогда не подвергается сомнению. Мы можем не знать, в чем он состоит, но в любом случае мы можем быть уверены в том, что он существует. Поэтому даже в своей *Физике*, делая свои выпады против понятия необходимости, Аристотель закладывает основания для грядущего века стоической покорности.

Теперь мы можем вернуться к аристотелеву анализу поведения и управления, анализу, освобожденному от многих платоновских составляющих. Отказываясь от теории необходимости, Аристотель получал возможность отказаться от нативистской теории добродетели. «Ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе» (*Никомахова этика*, Кн. II, гл.1, 1103a). Вместо этого он предложил эмпирическую альтернативу. «Мы совершенствуемся посредством привыкания» (1103a). Здесь идет речь о том совершенстве, которое есть благо, определяемое как «деятельность души сообразно добродетели». (Кн. I, гл.6, 1098a). Добродетель в системе Аристотеля заключается в интеллектуальных и нравственных предрасположенностях. Первая подразделяется на философскую мудрость и интеллект. К нравственным предрасположенностям он относит те, что ведут к либерализму и терпимости (Кн. I, гл.7. 1098a, 1103a). Оба класса добродетелей проистекают из «размышления и усердия» (1199b), а также обучения, взросления и привычки.

Аристотель даже обращается к истокам этики, заключенным в слове *ethos*, означающем привычку или натренированное мастерство. (1103a). В противовес центральной роли, отводимой страстям членами Академии, Аристотель настаивал на том, что в основе всякой добродетели лежат намерение и выбор; а так как действия, вызываемые страстями, носят произвольный характер, то при рассмотрении добродетели страсти не следует принимать

во внимание (1106a). Это было одним из оснований, по которому он полагал, что у животных, в отличие от человека, нет таких добродетелей, как отвага и сдержанность. Поведение, контролируемое страстями, лишено элемента рациональности. Таков же праздно рассуждающий человек, являющий собой мнимую форму добродетели. Добродетельный человек – тот, кто поступает добродетельно в силу того, что он намерен действовать таким образом; то есть добродетель – его цель и является, следовательно, конечной причиной его поведения (1105b).

С этим поведенческим критерием согласуется и убежденность Аристотеля в том, что действия нацелены на получение удовольствия и избежание страдания (1104b). Такая модель формируется в детстве, и поэтому ее трудно изменить (1105a). Лишь строгое образование может помочь преобразовать поведение, стремящееся к удовольствию, в поведение, стремящееся к добродетели (гл.10, 1179b–1180a). Следы платонизма можно найти не только в определении блага как согласия между душой и добродетелью (то есть как некоторой разновидности гармонии), но также и в том, что Аристотель делает упор на воздержание. Добродетель, как он утверждает, является «серединой... между двумя пороками» (1107a): избытка и недостатка. Добродетельная жизнь – это жизнь, управляемая аристотелевой золотой серединой. Порок в человеке и государстве всегда является выражением избытка или недостатка, крайним выражением того, что, присутствуя в умеренной степени, представляет собой абсолютное благо. Полезная царская власть, изменившаяся вследствие избытка, превращается в тиранию; аристократия становится олигархией; тимократия, в которой политическая сила базируется на собственности, преобразуется в демократию. (1160b).

Наследие Аристотеля

За время от античности до семнадцатого столетия ни одна фигура не была столь значима для истории психологии, как Аристотель. Его главным вкладом было отнесение интеллектуальных и мотивационных характеристик души к области естественных наук, тогда как нравственные и политические измерения человеческой жизни он отнес к значительно расширенной концепции природы. На уровне базовых процессов его психология являлась биологической и этологической, она основывалась на соображениях, сходных с теми, которые столетиями позже разовьет Дарвин. Хотя его собственная версия эмпиризма не зашла так далеко, чтобы подчинить научные истины исключительно свидетельствам органов чувств, в ней была признана достоверность и важность мира чувств. Разрабатывая ее, Аристотель и сами чувства представил как объект для изучения.

В том же эмпирическом духе Аристотель сформулировал первые законы обучения, в общем основывающиеся на принципе ассоциации и поддерживаемые принципом подкрепления. Если исключить его отход к несколько фаталистической концепции наследуемости в *Политике*, то он постоянно подчеркивал, какую важную роль в формировании психологических диспозиций играют ранний опыт, образование, практика, привычка и жизнь в самом полисе (*polis*). Тем самым он представлял человеческую психологию как развивающийся предмет, науками-предшественницами которого были одновременно и гражданская, и нравственная философии.

Влияние Аристотеля на науку в целом вызвало много размышлений и было, до некоторой степени, смешанным. Последующие ученые приписали его трудам неоспоримый авторитет, за что самого Аристотеля упрекать, безусловно, не следует. Он стимулировал рационалистическую установку тех, кто искал первопричины всего сущего, и за это история науки должна оправдать его. Такая установка, однако, вскоре распространилась на вопросы, которые сам Аристотель трактовал эмпирически и считал их выходящими за пределы логических определенностей. Его этическое учение ссылается на круг условий и суждений, дости-

жимых «в общем», «более или менее» и «по большей части». Будучи склонным считать, что нравственные и политические элементы жизни должны контролироваться всеобщими принципами, он все же понимает сложности жизни и проистекающую из этого невозможность навязать ей что-то заранее. Несмотря на то что его концепция конечных причин стала центральной темой религиозной полемики, его четырехкомпонентная теория причинности имела бесспорную ценность для поколений ученых. При свободной же интерпретации, даже конечные причины не чужды теоретической науке, пока они остаются теологически нейтральными.

Аристотель жил в конце классического греческого периода, и его работы – надлежащая дань именам, сделавшим этот век тем, чем он был. А этот век на самом деле был веком зарождения западной цивилизации. Аристотель старался собрать и критически разобраться во всем, что было познано и познаваемо. Будь его влияние на нас меньшим, мы не гордились бы так, обнаруживая его ошибки. Возможно, верно то, на чем настаивал один критик: «почти каждый серьезный шаг в интеллектуальном прогрессе должен был начинаться с нападок на какую-либо аристотелевскую доктрину»²¹. Однако без него не просто понять ни науку, ни логику, ни философию.

Мы могли бы присоединиться к тем, кто критикует его политические работы за отступление от здоровой эмпирической перспективы, за поддержку наиболее жестоких форм подчинения и элитаризма. Только посмотрите его комментарии о «естественных рабах» и женщинах. Однако обычно менее добросовестно отмечается роль его *Политики* в развитии того самого конституционализма, посредством которого завоевывались и сохранялись свободы. Как в *Политике*, так и в *Никомаховой этике* он стремился установить равновесие между правами граждан и нуждами государства. То особое равновесие, которого он добивался, зависело, конечно, от его взгляда на базовую природу человека и основную функцию государства. Считая, что людям врожденны рациональность, любознательность и социальность, он стал полагать, что дисциплина, самопожертвование и твердые устои авторитаризма встретят всеобщее одобрение. Соппротивление будут оказывать только те, у кого недостает рассудка (например, «естественные рабы», дети и безумные). Аристотель был непреклонен в своей поддержке общества, управляемого законом, но самим этим законом правила этика, первым принципом которой являлось благосостояние граждан, понимаемое как полная реализации ими своих человеческих возможностей. Конституционализм охватывает именно эти взаимосвязи между обществом, законом, этикой и общественным благом, и это делает аристотелевскую психологию, пожалуй, наиболее полной и систематизированной из когда-либо созданных.

Психология стоиков и эпикурейцев

В качестве общего введения к пост-аристотелевским философиям уместно упомянуть о том, что заимствования из Аристотеля обнаруживаются почти в каждой из них, в том числе и в тех частях, которые посвящены критике Аристотеля. Дж. Р. Рист (J.R. Rist) в своей *Философии стоиков* (1969) заметил, что саму фразу «пост-аристотелевский» на самом деле следует рассматривать как относящуюся к философиям, *находящимся под влиянием* работ Аристотеля.

В предыдущей главе мы отметили интерес досократиков к физическим свойствам мира и противопоставили этот интерес ценностно-ориентированной философии Сократа и его учеников. Досократики из Ионии развивали свои философские системы в обстановке коммерции и растущего процветания. Благоденствие Сократа и Академии Платона следовали за унижительным поражением, нанесенным Афинам силами Спарты. Хотя мы и должны противостоять чарам механистических законов причинности в истории, нам следует также

признать ту закономерность, с какой философы-материалисты процветали в периоды империй, а спиритуалистические и идеалистические философии всплывали на поверхность в периоды начинающегося разрушения. Интеллектуалы, хотя тому и бывали немаловажные исключения, выступают в роли апологетов столь же успешно, как и в роли критиков, а так называемые системы мысли очень часто представляют собой немногим более, чем рационалистические объяснения фактов, преобладающих в жизни. Влияние происходит в обоих направлениях: политические и экономические силы влияют на характер философии, а последняя содействует поддержке или модификации взглядов и институтов, определяющих данный период.

Основными представителями стоической философии были Зенон из Китиона (Кипр), живший между 336-м и 265 г. до н. э., Клеанф (ок. 331 – ок. 232 г. до н. э.) и Хрисипп (ок. 280 – ок. 206 г. до н. э.), оба из Малой Азии. К поздним стоикам христианской веры причисляют Сенеку (ок. 4 до н. э. – 65 г. н. э.), Эпиктета (ок. 50 – ок. 138 г. н. э.) и императора Марка Аврелия (121–180 гг. н. э.). Эпикур (341–270 гг. до н. э.) родился на Самосе, и, хотя его родителями были афиняне, свое раннее образование он получил в Малой Азии у учителей, знавших философии Платона и Демокрита. Его самым знаменитым духовным преемником был поэт Лукреций (99–55 гг. до н. э.), чье сочинение *О природе вещей (De Rerum Natura)* является стихотворным переложением принципов эпикурейской мысли.

Стоицизм и эпикуреизм, хотя они и были конкурирующими философскими концепциями, обладали, особенно на раннем этапе своего развития, общими признаками, заслуживающими того, чтобы их отметить. Обе эти философии были движимы потребностью ответить на все более влиятельные школы киников и скептиков. Эти школы возвели сократовское сдержанное признание неведения до метафизической высоты и создали хитроумнейшую аргументацию для доказательства того, что ни о чем ничто не может быть известно. Итак, исходным мотивом и для Зенона, и для Эпикура была потребность реставрировать респектабельность философии. Далее, хотя стоицизм никогда, на всем протяжении истории не принимал радикального материализма эпикурейцев, обе системы базировались на точке зрения натуралистической науки, которую можно, с оговорками, назвать *физикализмом*. И та, и другая философии были монистическими в своем рассмотрении Вселенной как сводимой в конечном итоге к отдельному единичному фактору, силе, элементу или «материи». Для эпикурейцев это был атом, для ранних стоиков – нечто вроде огня или эфира. Стоики часто называли этот «созидательный огонь» *логосом* и размышляли о божественном в столь же физикалистских терминах. *Logos*, что можно перевести как «слово» (как в выражении «В начале было Слово») или «план», подходит также для обозначения смысла или «сути», как, например, в выражении «в самой *сути* чего-либо».

И стоики, и эпикурейцы также склонялись к тому, чтобы взять на себя обязательство развивать всеохватывающую систему философии, базовые принципы которой были бы применимы и к физическим явлениям, и к явлениям, проистекающим из политических или нравственных интересов. Если Сократ старался игнорировать материальный мир и фокусироваться на абстрактных проблемах эпистемологии и этики, если Аристотель отделил свои политические и нравственные теории от точных наук, этики и политики, то стоицизм и эпикуреизм рассматривали такие границы как искусственные.

Однако для своей успешной разработки эта точка зрения нуждалась в благоприятном климате. Демокрит (ок. 460–370 гг. до н. э.), влиятельный современник Платона, пытался выдвинуть радикальную материалистическую философию в период, следующий за трудным Пелопоннесским испытанием. Это был один из отцов атомизма, учивший, что всё в природе – не более чем скопления частиц материи, разбросанные в бесконечном пространстве. В этот период Демокрит рассматривался как скептик. То, что сократики не сумели принять его всерьез, объяснялось не тем, что он оказался неправ, а тем, что он оказался неуместен.

Основной вызов, бросавшийся в адрес афинского философа в 404–350 гг. до н. э., – объяснить упадок афинского могущества и создать основу для возрождения Афин. Атомизм в этой ситуации был бесполезен. Аналогично, к 300 г. до н. э. мир не увидел ни пользы, ни готовых примеров платоновских «идей» или истинных форм. Александр был первым *bona fide potentate*²³ Запада, за ним следовали люди с еще большим организаторским талантом. С 300 г. до н. э. по I столетие христианской эры западный мир был имперским. Его определяла этика экспансионизма. Соответственно, его языком был язык закона, управления и денег. Философы этого периода говорили голосами стоиков и эпикурейцев.

Философия Эпикура начинается с психологического тезиса: все знание происходит из ощущений. Аристотель не стал бы отрицать этого утверждения, хотя, вместе с тем, он и не подразумевал бы под ним того же самого. Для Эпикура материальная организация тела такова, что опыт запечатлевается в памяти и может быть восстановлен в форме понятий. Посредством ассоциации эти понятия начинают замещать предметы, первоначально данные в опыте. Так, результатом частого соединения реального яблока и слова «яблоко» является ожидание (*prolepsis*) появления яблока после того, как было услышано слово. Поскольку эксперимент – единственная из имеющихся у нас возможностей проверки, нет смысла ставить вопросы относительно истинности или обоснованности эксперимента. Любой опыт есть результат взаимодействия (столкновения) материальных сущностей – материи мира и материи органов чувств. Случайные взаимодействия могут давать случайные результаты, подобно тому как болезнь может производить патологические результаты. Тем не менее орган чувств, правильным образом функционирующий, реагирует на то, что имеет место. Собственно душа есть некий тип материальной организации, произведенный из простых элементов (огонь, ветер, воздух) и некоторого четвертого безымянного элемента, который дает стимулу возможность распространиться по всему телу. Этот последний элемент наиболее тонок, но, тем не менее, материален. В результате его активности мы обладаем способностью испытывать удовольствие и страдание. Дело жизни, как и само сохранение жизни, находится в центре этих событий и функций.

Те, кто настроен на то, чтобы минимизировать страдание, с необходимостью будут отказываться от некоторого числа удовольствий. Они будут придерживаться законов, чтобы избежать наказания, и будут делать то, что «правильно», чтобы заслужить больше похвал. Им, однако, благоразумно держаться дальше от политической и социальной арен, так как здесь велика вероятность опасности и разочарования. Счастье, как оказывается, есть спокойствие, отсутствие беспорядка (*apatheia*), охраняемое дружбой, терпением и отказом от тщетных амбиций. Человеческая жизнь – только короткий эпизод в вечной истории столкновений атомов. Подобно всем другим формам существования, эта жизнь просто отражает одну из бесконечного числа возможных конфигураций атомов. Если время не ограничено, то все возможные конфигурации встретятся хотя бы на один момент. (Следовательно, эпикуровское убеждение в существовании других миров не очень отличалось от нашего собственного.) При таких обстоятельствах единственная благоразумная цель жизни – выяснить, какие удовольствия дозволены временем, и выработать степень терпимости, согласованную с минимизацией боли и страданий.

Насколько отличается от этого мировоззрение стоиков? В деталях эти две системы часто радикально противопоставлены друг другу. Стоики приняли взгляд, согласно которому рациональный принцип (*logos*) управляет Вселенной, в то время как эпикурейцы придерживаются мнения, что все это дело – целиком статистическое. Сюда же относится то, что основные представители стоиков приняли циклическую теорию общей истории; теорию бесконечно повторяющихся фаз созидания и разрушения, проистекающих из жизнепо-

²³ *Bona fide potentate*, лат. – поверенным добрых дел.

рождающего принципа Вселенной (*logos spermatikos*). Эпикурейцы, конечно, не встречали в опыте ничего, что подтверждало бы подобный взгляд. Стоики же, поскольку они находили выражение этого рационального принципа в человеческой жизни, делали вывод, что у каждого человека есть долг (*kathekon*) способствовать делу разума в жизни общества и государства. Это, заметим, – тот долг, без которого эпикурейцы вполне могли обойтись.

Однако на более общем уровне сходство этих двух мировоззрений становится гораздо более очевидным, что объясняется источниками их появления в античном римском мире. Оба в конечном итоге ведут к жизни порядка, гармонии, цивилизованности и умеренности. Оба основывают эту этику на космологической теории, базирующейся на физических законах. Таким образом, оба изображают природу в виде модели для жизни и государства. Даже в деталях соответствующих им психологий стоики и эпикурейцы проявляют столько же согласия, сколько и соперничества. Знание, по мнению эпикурейцев, начинается с ощущений. Согласно взглядам стоиков, оно тоже начинается с умственного образа (*phantasia*) чувственного события. Обе теории подписываются под некоторой формой ассоцианизма, и обе предполагают, что элементарные ощущения дают начало общим понятиям (*katalepseis*). Конечно, пытаясь установить критерий достоверности наших восприятий, стоики часто выступали защитниками своего рода статистической проверки, базирующейся на ясности и полезности. Они не доходили до утверждения статистического характера функционирования природы, как поступали эпикурейцы, но часто соглашались признать, что наше знание природы не поднимается выше уровня вероятности.

Ядро мысли стоиков, безусловно, составляет этика рациональности; этика, в которой эмоциональная сторона объявляется силой, противостоящей силам размышления и самоконтроля. Даже слово *pathos*, которое обычно можно считать относящимся к страсти или эмоции, в контексте стоицизма, как правило, предназначается для рассмотрения той или иной болезни души или чего-то, приближающегося к психопатологии. Платон и Аристотель оба уделяли особое внимание природе противостояния рациональных и импульсивных сил. Аристотель, однако, обнаружил, что и то, и другое составляет часть животной жизни и что для рациональных существ значимо в конечном итоге то, как они предрасположены выражать свои страсти. На греческом «предрасположение» обозначается словом *hexis* (множественное число *hexeis*), и человека можно назвать обладающим хорошим или плохим *hexis* по отношению к гневу, любви и т. д. Сам характер человека выражается в значительной степени его предрасположением (*hexis*) к выражению данной эмоции (*pathos*). Именно стоицизм завершает свою линию аргументации отказом от самих эмоций! И здесь снова движения мысли стоиков и эпикурейцев проявляют еще больше совпадений, несмотря на то что их базовые доводы различаются.

В свете сказанного выше, остается только одна тема, в отношении которой психологии стоиков и эпикурейцев остаются несравнимыми, – это тема материализма. Нам следует прежде всего отметить, что античные комментаторы приписывали самому Зенону некую разновидность материалистической психологии и что трансцендентные мотивы стоицизма вошли в нее в ходе ее эволюции несколько позднее. Это, однако, выходит за рамки рассматриваемого вопроса. Обсуждение материализма гораздо значимее, скорее, для сравнения космологических и теологических взглядов стоиков и эпикурейцев, чем для сравнения их психологических теорий. То, что стоики высказывались в пользу рациональной первопричины, которую эпикурейцы обычно отрицали, не имеет отношения к тому факту, что обе философии считали рациональные способности человека само собой разумеющимися. Аналогичным образом, обе философии основывали свои этические каноны на поиске счастья. Эпикур и Лукреций более явным образом, чем Зенон, сводили удовольствия и страдания к нашей материальной организации, но обе школы принимали «принцип удовольствия» как полностью естественный и управляемый законами самой нашей природы. Следовательно, на обоб-

щенном уровне анализа, ранняя (дохристианская) эпикурейская и стоическая психологии обе изображают умственную жизнь человека как нечто, исходящее в первую очередь из данных опыта и переходящее от этих данных к формированию общих понятий таким образом, чтобы организовать поведение вокруг целей достижения счастья и наслаждения гармонией. Для обеих, хотя и по-разному, человеческая натура есть отражение природы и должна пониматься в тех же самых терминах, которые используются при описании природы.

Философии, которым учили Зенон и Эпикур в Афинах, стали оказывать наибольшее влияние не на греческое, а на римское мировоззрение. Действительно, хотя эти две философии появились в Афинах, по своим базовым философским принципам они не были афинскими. Разумеется, каждая восходила к платоновскому и аристотелевскому влиянию, в частности, к Платону в *Законо* и Аристотелю в этических трактатах. Зенон и Эпикур были этиками даже в большей степени, чем натурфилософами. Однако, в отличие от Аристотеля, который успешно отделил физику от этики, Зенон, Эпикур и их ученики предлагали философское единство, невиданное со времен досократиков. Согласно тому вдохновению, которое их философии черпали из природы, государство, разум, восприятие и вся человеческая организация должны были пониматься полностью в терминах естественного закона. По такому же образцу должны были строиться и человеческие законы.

Стоические и эпикурейские философии, хотя они и не были афинскими, действительно отразили эволюцию греческих теологических установок, которые, как мы уже отмечали, были только слегка затронуты Академией и Ликеем. Развитию греческой экономики и философии сопутствовало развитие греческих религиозных точек зрения. В работе *От религии к философии*²² Ф.М. Корнфорд проследил эту эволюцию, начиная с раннего гомеровского периода, в котором боги подчинялись судьбе (*мойре*) и власти случая (*лахесис*), до века Перикла, ко времени которого разум заменил судьбу и Зевс присвоил себе абсолютную власть над делами людей и богов. В ходе этого же процесса развития самое раннее понимание закона (*номос*) как распределителя (*номейс*) чьих-то долей на ярмарке или как всего лишь пропорции, преобразовалось в убеждение, что желание Зевса само составляет закон природы. Даже обрисовав таким образом, очень поверхностно, изменения, происшедшие в общепринятых религиозных взглядах между шестым и четвертым столетиями, мы можем заметить здесь фундаменталистский или возрожденческий тон стоицизма. Философы-стоики смотрели на своих современников как на отдалившихся слишком далеко от более старого и простого почтения к *мойре*, *лахесис*, *номос*. Сохраняя общепринятое акцентирование воли, они настаивали на том, что ее свобода ограничена: мы свободны лишь настолько, насколько наше желание согласовано с судьбой и гармонизировано с неизменным *номос*. Как мы видим по Ватиканским фрагментам, Эпикур также утверждает, что на природу не воздействуют, ей лишь подчиняются (Фрагмент XXI), что нам следует не жаловаться на то, что нам чего-то не хватает, а понимать, что все, у нас имеющееся, есть дар судьбы (Фрагмент XXXV), что смерть является нашими общими оковами и общим для всех будущим (Фрагмент XXX)²³. В той же традиции, но на четыре столетия позже, Эпиктет (60–120 н. э.) резюмировал эту центральную идею с поразительной простотой, определяющей ум стоиков:

«никогда не говори ни о чем “я потерял это”, а говори только “я отдал это обратно”»²⁴.

С момента своего появления в четвертом столетии философия стоиков старалась воспитывать нравственные обязательства, придерживаясь натурализма. Лукреций предложил консервативные законы материи и движения, а эпикуровская традиция основывала свои доводы на достоверности здравого смысла и образованного восприятия. Тот же самый Лукреций, пытающийся в своей книге сделать не меньше, чем объяснить все существующее и случающееся, не может высказать ни единого предложения в качестве совета Цезарю

и Помпею. Он не мог сказать нам, как отличить справедливое действие от несправедливого, не мог открыть конечную цель жизни, кроме смерти²⁵. Даже Марк Аврелий, стоические *Размышления*²⁶ которого были призваны учить нас тем принципам поведения и хорошего вкуса, которые могли бы привнести некоторый порядок в нашу жизнь, в конечном итоге предлагает немногим более, чем победную песнь спокойной покорности.

Часто утверждается, что стоицизм был некоторым образом очень естественен для римского ума, духовного и политического характера империи. Однако стоицизм был разноплановой системой, основные строители которой фокусировались на разных проблемах и писали в разные периоды. Более того, противоречивые моменты встречаются не только между стоиками, но и внутри произведений одного автора. Все же каждый действительно раскрыл некоторую сторону римской психологии, и мы выиграем от рассмотрения связей между мыслями стоиков и фактами римской жизни.

Популярность ранних стоиков в Риме объяснима в терминах доминирующего свойства Римской эпохи – закона. Закон, если ему надлежит быть выше простого наказания и угрозы, должен иметь твердые устои. Он должен повседневно и понятным образом устанавливать связь с тем, во что жители верят как в правильное или неправильное. Будучи формой принуждения, он должен оправдывать себя в терминах высшего блага. В третьем и втором столетиях до нашей эры римляне сталкивались с дилеммой, представлявшей собой не что иное, как конфликт между исторически сложившимися нравственными ограничениями и неожиданными возможностями огромного богатства. Рим своей религией и своим устройством общества утверждал истину спокойной и консервативной республиканской жизни. Однако Рим как безграничная империя делал товары и сырье всего мира доступными для ловких и стяжательных граждан.

Фокусируясь на отражении космического *logos* в человеческой рациональности, стоики пришли ко взгляду на человеческое общество как на порожденное отдельно от остального. Именно в философии стоиков мы начинаем слышать о «правах человека» – нравственных или политических возможностях, присущих человеческой натуре благодаря тому, что она *человеческая*, – и о мире как об общем жилище (*oikos*) сообщества разумных существ. Этим предвосхищалось всеобщее христианское братство, так же как еще более глубокое разделение между человечеством и естественным миром с прочими его обитателями.

Эпикуровский материализм не мог принять трансцендентность души. С другой стороны, если душа может влиять на тело, это, скорее, должно происходить в силу того, что она сама является своеобразным телом и, следовательно, разрушима. Личное бессмертие поэтому оказывается вне рассмотрения, так же, как страх наказания в последующей жизни. Соответственно, наша забота целиком должна быть заботой о жизни – такой, какая она есть день за днем. Цель – счастье, являющееся в конечном счете свободой от страдания. Поскольку жажда славы, власти и богатства обычно приводит к разрушению и печали, рекомендуется умеренность, отказ от самой страсти и понимание того, что состояние страсти есть некоторый вид сумасшествия. Так же, как Сократ, Платон и Аристотель, стоики и эпикурейцы выделяли созерцательность как средство, обеспечивающее истинное счастье. В отличие от Платона, стоики одобряли созерцательность в меньшей степени ради пользы бессмертной души, чем ради удобства в беспокойной жизни. Поэтому римская аристократия продолжала изучать философию со всем тем энтузиазмом, с которым она занималась другими развлечениями. В своей жажде культуры они импортировали сотни греческих ученых и таким образом продвинули дело эллинизации. Цицерон со стоической рассудительностью запечатлел Римское право (хотя он и критиковал философию стоиков), а Нерон преобразовал уроки Эпикура в некоторую гротескную карикатуру. Ситуационизм, этический релятивизм и материализм вносили справедливую удовлетворенность в периоды процветания, но оставили римскую нравственность беззащитной тогда, когда империю начали разрывать более

могущественные силы. Когда Рим достиг вершины своих достижений, Лукреций смог заметить, что: «[П]отребное смертным для жизни и поддержания ее представлено им в изобилии... обеспечена жизнь безопасностью, сколько возможно»²⁷. Но двумя столетиями позже, когда величие Августа сойдет на нет и шаги варваров станут громче, Марк Аврелий оглянется назад на всю эпоху и объяснит:

«Ты терпел бесконечные беды, так как не был доволен своей способностью управлять»²⁸.

Глава 4. Патристическая психология: авторитет веры

Темные века?

Эпоха упадка классической римской цивилизации и появления христианского мира в Европе включает в себя якобы «темный» период необузданного суеверия и интеллектуального паралича. Нам следует с осторожностью относиться к привычке, появившейся во времена Возрождения, рассматривать все, что отделяет их собственное время от классической Греции и Рима, как «темное» и «среднее». В самом деле, кого мы обнаружим, перелистывая страницы этих столетий? Эпиктет, Ориген, Плотин, Порфирий, св. Иероним, св. Августин, Боэций, св. Ансельм, Пьер Абеляр, Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон, Фома Аквинский, Уильям Оккам – это лишь краткий список. К числу произведений и достижений этих столетий мы относим также подлинное изобретение университета таким, каким мы его знаем; строительство более сотни «готических» соборов, каждый из которых – архитектурный шедевр; сведение в кодекс и распространение Римского права, модифицированного в соответствии с местными условиями и закладывающего основание для унифицированной культуры и цивилизации. В конце концов, не так уж здесь и темно.

Конечно, правда и то, что между примерно 500-м и 800 гг. н. э. огонёк разума и таланта были тусклыми, а протоколы достижений, выдержавших испытание временем, исчезающе тонки. Но если здесь назвать виновника, то это – не ортодоксальность или суеверия христианской Церкви, а полное внутреннее разрушение всего того, что составляло Римскую цивилизацию, и атаки на эту цивилизацию извне. Города эпохи ранней христианской веры были коррумпированы в политическом отношении, экономически и нравственно неустойчивы. Теперь они обожествляли императоров и имели, как правило, жалкий характер. Их официальные биографы оставили нам *Scriptores Historiae Augustae*²⁴ – долгосрочное свидетельство тех особых бессмысленностей, которые порождает любая абсолютная власть. Афины долго еще оставались объектом философского паломничества, а греческий язык – языком ученых.

Ко времени же правления Юстиниана он превратился в мертвый язык Рима, и это – другой признак крушения культуры. Но более надежным признаком здесь была заразительная *ностальгия*, выражавшаяся лучшими умами этого периода.

От эллинистики к патристике

Эпикуровская вселенная «атомов и пустоты» – это был почти полностью лишенный смысла шум, оркестрируемый сталкивающейся материей и безразличной судьбой. Человек мог надеяться лишь на жизнь, протекающую в согласии с познаваемым естественным законом и проводимую среди друзей. Проповедуя неразрушимость материи, Эпикур, тем не менее, отрицал способность материальной души сохранять осмысленное существование после того, как тело «разрушено». Эпиктет, размышляя над этим эпикуровским материализмом, пришел к такому заключению:

«Эпикур не хуже нас понимает, что мы по природе общественные существа, но, разместив однажды наше благо не в области духа, а в содержащей его оболочке, он не мог сказать ничего другого»¹.

²⁴ Сборник «Писатели истории Августов» – один из источников по истории Рима.

Эпиктет был приверженцем практичной философии. Он презирал тех, чьи уроки противоречили обыденному смыслу или личному опыту. Убеждая философов вести философский образ жизни, а не только говорить об этом, он точно так же отстаивал философию, формально подтверждающую то, что каждое чувствующее существо знало как истину. Одним из таких фактов была, безусловно, реальность воли и ее, в сущности, духовная природа. В отличие от Эпикура, сводившего пророчество к шарлатанству, Эпиктет был готов признать духовное общение с будущим, но уличал стремящихся к этому в слабости и боязливости (Книга II, VII)². Предписания Эпикура против женитьбы и детей были осмеяны Эпиктетом как лишаящие социальную жизнь самого ее основания (Книга III, VII)³. Платоновское подозрительное отношение к свидетельствам чувств рассматривалось с равным презрением, поскольку Эпиктет мало что мог сказать тому, кто «имеет чувства, но претендует на то, что их не имеет; он хуже, чем мертвый» (Книга I, VI)⁴. В целом Эпиктет вновь утверждал центральную роль разума в делах жизни, необходимость и адекватность восприятия, управляемого разумом, возможность индивидуальной воли противостоять командам принцев и королей, истинное счастье жизни, протекающей в гармонии с природой и рациональными принципами, временность здоровья, популярности, мирской власти, добродетель как цель жизни человека. К этому он добавил монотеизм, убежденный, как и Аристотель, в том, что небесам надлежит иметь одного правителя, подобно тому как всякое стадо имеет одного пастуха, а всякая семья – одного отца.

Марк Аврелий находился под сильным влиянием *Рассуждений* Эпиктета, и, возможно, лишь на одном этом основании стоицизм был «официальной» философией Рима вплоть до третьего столетия. Однако сами римляне несколько отошли от той сдержанной и творческой жизни, которую отстаивали Зенон, Клеанф и Эпиктет. У нас больше оснований трактовать тексты Эпиктета как пример того, что отстаивала философия, а не как пример того, что она наблюдала. Образованных людей среди современников Эпиктета в большей степени волновали Гораций, Марциал и Ювенал. Искусно искажив учение Эпикура, высший класс римлян второго столетия превратил философский материализм в разумное объяснение сексуальной неразборчивости, нравственной неопределенности и общей распущенности. Такой тон установил в период своего правления Нерон (54–68), но через полстолетия римляне забыли, что он считался врагом государства. Они помнили вместо этого лишь то, что вырождение было признаком власти.

В период продвижения империи по пути своего разрушения уместны были два радикально различных лекарства: стоическое смирение, добродетель и независимость или же скептическое безразличие и насмешка. Первое, по очевидным обстоятельствам, было неприемлемо для живущих в свое удовольствие аристократов, чье общественное положение зависело от доброй воли императора. Скептицизм, если он не сведен к комедии, всегда бывает слишком утонченным и слишком отстраненным для того, чтобы стать составляющей обычного образа жизни горожан. Объявляя человека по своей сути разумным животным (Платон), или общественным животным (Аристотель), или нравственным животным (Эпиктет), философы античности лишь в общем осознали, что мы в своей основе – *психологические* животные. Поэтому объявить ли наши восприятия всегда иллюзорными или всегда правильными означает сказать: все, что нам известно или во что мы твердо верим, – ложь. Сказать, что мы – всего лишь материя, означает, с точки зрения повседневных реалий жизни, сообщить нам нечто бесполезное. Убеждать нас в том, что закон природы помогает нам в тяжелое время, даже тогда, когда каприз Цезаря угрожает самой жизни, когда вандалы грозятся разрушить нашу культуру или когда чума безжалостно убивает детей, означает отстранить всю философию от области серьезных рассуждений. То есть в период, когда жизнь насмеялась над стоическим законопослушанием любым мыслимым образом, подписаться под стоической

доктриной можно было, либо отрицая то, что реальность реальна, либо следуя за скептиками, временно откладывая решение вообще. Во втором и третьем столетии, как и сейчас, ни одна из этих альтернатив не имела какого-либо преимущества.

Какой загадочный сговор обстоятельств вел к росту влияния христианства – об этом можно судить лишь в самых общих чертах. Из всей совокупности политических и военных обстоятельств важно отметить волны миграции германских и франкских племен в Рим и в его некогда имперский мир. Иммигранты, теперь обладавшие силой, привнесли свои собственные традиции и культовые верования, которые по-разному, иногда экзотически, смешивались с римскими и христианскими традициями. Поскольку для лидеров этого нового мира примирение с христианством стало важнее, чем когда бы то ни было, изменения происходили в обоих направлениях. Об этом будет больше сказано в следующей главе.

Вместе с уходом традиционных римских обычаев и взглядов начал формироваться и более открытый, чем когда-либо, цинизм образованных классов. Презрительная насмешка, прозвучавшая в *De Spectaculis* Тертуллиана⁵, с тех пор долго грозила развратному Риму судным днем. Преследование христиан во время правления Нерона, Траяна и (даже) Марка Аврелия послужило для бедных и отчаявшихся не-христиан моделью отваги и романтики, а впоследствии превратилось в основание для репрессий. Красноречивость таких ранних религиозных философов, как Плотин и Ориген, смешивалась со стоическим наказом истинному философу вести примерный образ жизни. То, что Ориген посвятил себя существованию, свободному от страстей, документально подтверждено тем, что он сам оскотил себя! Христианство вышло за пределы стоической покорности перед лицом смерти, придя к (платоновскому) празднованию смерти, освобождающей душу из ее телесной тюрьмы для соединения ее со своим Создателем. Для изнуренного и потерявшего терпение крестьянства Евангелия предлагали вечную жизнь, следующую за этой, и награды, которые могли бы разорить Крёза.

Из стоицизма патристические философы заимствовали концепцию природы как закона. От платоников они восприняли и приукрасили высшую реальность сверхчувственной идеи. Из аристотелевского учения, двигаясь по пути Цицерона, Сенеки и Эпиктета, они ассимилировали понятие *логоса*: рационального принципа, лежащего в основе Вселенной. В противоположность классическим философиям, они отвергали материализм и его мрачные, лишённые цели следствия. Как излагал Плотин:

«Материя не есть Душа; она не есть Ум, не есть жизнь, не есть идеальный принцип, не есть рациональный принцип; она не есть граница или предел, так как она – простая неопределенность; она также не есть сила, ибо что такая сила производит?»⁶

Эти слова сказаны основателем неоплатонизма, который, хотя он и не был христианином, был, возможно, главным философом раннего патристического периода. В рассматриваемый период, однако, термин «христианство» не был таким недвусмысленным, каким он станет веками позже. Экспансия Римской империи и имперский коллапс свели вместе великое разнообразие верований и культов, каждый из которых был отчасти изменен другими. В этом отношении показательны Плотин (205–270) и его наиболее влиятельный ученик – Порфирий. Первый родился в Египте и учился в Александрии под руководством Аммония Сакка, бывшего также учителем Тертуллиана. И основной критик, и основной защитник раннего христианского учения делят здесь общую интеллектуальную родословную. Порфирий, сириец, получивший образование в Афинах, поселился в Риме, где обнаружил группу близких по духу платоников. Главное, конечно, – в том, что мир мыслей теперь становился разрозненным. Старые и аккуратные философские системы были разделены на секты и впитали понятия, которые их классические авторы сочли бы странными. Качество отдельной эпохи

патристическому периоду придает не то, что все его основные фигуры защищали требования христианства, а то, что все они искали способ восстановления авторитета тех главных принципов, которые развивали классические философы, – принципов, являвшихся выражениями более высокой культуры. Одним словом, они стремились к философскому единству, которое смогло бы восстановить некоторую форму социального единства. Поэтому тот же Плотин, который, случалось, бросал вызов христианскому учению, в другое время защищал монотеизм. Эта защита доходила до утверждения нематериальности и бессмертия индивидуальной души, но не до упоминания существенного «зла» простой материи, лишенной, так сказать, интеллектуального принципа. Это – тот смысл, в котором Плотин и Порфирий как не-христиане являются представителями патристического периода, к которому относятся также знаменитые отцы Церкви Тертуллиан и Ориген.

Как следует понимать самоистязание, целибат или униженный аскетизм? Всепроникающей психологией раннего христианства была смесь разработанных раньше, но сейчас довольно случайно понимаемых философий, – случайно понимаемых потому, что их языческие истоки требовали очищения, причем очищения зачастую от тех самых элементов, которые придали им их начальную согласованность. Отречение от плоти, столь распространенное в ранних обществах христиан, было основано на крайне *дуалистической* онтологии, богатой нравственными подтекстами. Имеются два мира – мир материи (который, как многие верили, управляется Сатаной) и мир Духа. Душа разрушается посредством первого. Неочищенное тело негодно для того, чтобы приютить душу. Даже пища может «блокировать» внутреннее жилище, преобразуя тело из того, что могло бы быть храмом, в нечто, более похожее на конуру. Питающиеся плотью превратили свой внутренний мир в скотобойню. Слостолюбцы стали игровой площадкой дьявола. Не отличаясь от современных исламских фундаменталистов, ранние христиане этого сорта требовали тщательно контролировать женщин и закрывать им лица покрывалом, выступали против общения неженатых мужчин и незамужних женщин, насаждали другие строгие обряды. Жизнь как непреодолимое многими искушение или испытание, вечно держащая в руках проклятие, не может происходить на основе каприза и импульса.

Радиус действия таких обычаев был ограничен рядом факторов. Вообще говоря, низшие классы общества считались недостойными подобной заботы и бдительности. Отношение к поведению трактирщицы полностью отличалось от отношения к жене собственника! Было ли это затяжным влиянием платоновского или аристотелевского классового сознания? Могло ли это быть согласовано с верой во всеобщее братство и естественное равенство? Стоит заметить, что некоторые из относительно крупных центров аскетизма и монашеского уединения находились как раз в тех местах, которые были центрами греческой культуры и обучения. Сразу приходит на ум Антиохия. Такие центры имели своих местных отшельников и гуру, святых людей, известных по добрым делам и самоотречению. Некоторые из них, следуя учению Павла, убеждали, что даже институт женитьбы связывал человека с мирской обязанностью, с этой областью испорченной материи. В результате нечто вроде ауры духовного превосходства окружало целибат, девственность, одинокую вдову, общество богомольных людей.

Теории ранних патристических ученых были просты и не догматичны, по крайней мере в деталях. Простой народ во всей империи должен был найти резонирующие элементы в новой вере, и миссионеры христианства – от Павла из Тарса до мистика Оригена – были готовы проявлять гибкость и приспосабливаться. Однако по фундаментальным принципам компромисса не было, и эти принципы, оставшиеся с тех пор центральными для христианской веры, таковы: любой человек – дитя Бога; существует только один Бог; мы созданы для того, чтобы служить Богу в этом мире и, благодаря хорошим делам, вечно жить в Его свете; душа есть сущность человеческой жизни; небрежение душой – наказуемый грех; никакая

сила на земле не действует на Божественный план, и никакая земная мудрость не может его полностью раскрыть; доброта Бога есть причина всех вещей; в Его доброте Он принес в жертву своего единственного Сына, дабы Тому изведать суету человеческую и затем умереть для человеческого спасения; и в этой жертвенной смерти возродилась надежда души, чтобы однажды мы смогли бы возвыситься до Божественной милости.

Посредством таких кратких, отчетливых и несложных деклараций основатели Римской Церкви, первоначально иудейские христиане, предлагали некую альтернативу. Для империи, измученной переменчивыми тиранами и невежественными вождями, они предлагали братство. Для масс, стоящих перед лицом голода, чумы, неожиданной смерти на поле сражения, они предлагали вечную жизнь, добродетель самоотречения и возрождения плоти. Подавленным, рабам, изгнанникам они предлагали успокаивающую генеалогию, ведущую начало от Бога как Отца всего. Язычникам и преступникам, бродягам и продажным людям они предлагали спасение. Бедные утешались бессмысленностью земных богатств, аристократы – добрыми делами, которые состоятельные люди могли совершить для своих собратьев. Армия, унаследованная молодым Константином, была уже в основном христианской, как, конечно, и его мать. Его наиболее впечатляющие победы были выиграны под христианским флагом. То есть в то время, когда стоики уходили в безмятежность философских спекуляций, глупцы при дворе погружались в богатые милости императора, а вестготы планировали свою атаку на сам Рим, христианство претендовало на сердца и умы империи.

Христианство не начиналось с твердого философского основания. Многие из его самых ранних последователей вышли из плохо образованных классов Египта и долины Нила, Греции, Малой Азии, Сирии и Испании. Его ораторы были неровней городским риторам из Рима и Александрии. В самом деле, Тертуллиан привнес в это движение насмешливый анти-интеллектуализм, удерживавшийся в нем в различных формах в течение почти пяти сотен лет. Философия в конечном итоге обманула ожидания. Обратившиеся в христианство, как мы полагаем, испробовали путь философов и сочли его недостаточным. Более того, философские основания требовали аргументации, публичного обсуждения и открытости для интерпретаций, что может иметь место лишь после того, как сама религия будет находиться в безопасности. Вначале, задолго до того, как религия укрепила свои позиции, верующие образовывали вместе ту или другую учебную группу мужчин и женщин, *didaskaleion*²⁵, часто сохранявшуюся годами. Авторитетом в вопросах доктрины для них становился, скорее, их лидер, а не некое множество текстов.

Однако из-за многочисленности таких групп и понятного разнообразия духовных лидеров община учеников в первые два столетия едва ли была объединена вокруг множества догматических учений. Если и суждено было когда-то достичь унификации, это произошло бы за счет свободы интерпретации. По крайней мере *некоторые* учения должны были быть отвергнуты как *ересь*. Кроме того, если христианство должно быть узнаваемым, то это требует установления наиболее ясных различий между им самим, с одной стороны, и языческими и еврейскими законами веры – с другой. В первые два столетия христианской эры сдвиги в этом направлении происходили часто, но безуспешно. Но вскоре в этом принял участие не кто иной, как император, и на горизонте возник политический успех. Мы можем исследовать психологические и социальные факторы, управлявшие развитием раннего христианства, но четко определенную христианскую *психологию* до пятого столетия понять труднее. Каждый *didaskaleion* вырабатывал свою собственную, особую, концепцию человеческой природы и ее роли в божественном, каждый район все еще находился во власти тех или иных нестареющих языческих верований и обладал полной классовой структурой оседлых сообществ – очень мало что могло здесь удержаться в роли определяющей

²⁵ *Didaskaleion*, греч. – училище.

перспективы. Но к пятому столетию с уверенностью, приходящей от успеха, отцы Церкви создали ту сугубо рациональную схему, в рамках которой христианскому взгляду на природу человека можно было обучать в психологически значимых терминах.

Проблема познания

При обсуждении периода патристики стало уже традицией описывать христианскую веру как неоплатонизм, аргументируя такое описание цитатами из Оригена, Плотина, Августина, Боэция и других. Это может ввести в заблуждение в нескольких отношениях. Во-первых, несмотря на широту и проницательность диалогов Платона, из тех их фрагментов, которые посвящены платоновской космологии, нельзя извлечь христианскую теологию. Во-вторых, дух платонизма фаталистичен, дух христианства – оптимистичен. Душа, покидающая умершее тело платоника, странствует по Вселенной в поисках истинных форм и следующего воплощения. Христианская душа непосредственно встречает Бога и приближается к Нему в вечной жизни. Платонизм, в целом, рекомендует созерцательную, интроспективную жизнь тихой добродетели. Христианская жизнь – действие и совершенствование. Платонизм есть рационализм *par excellence*²⁶: благодаря диалектике ум может быть приведен к скрытому знанию души. Согласно же раннему христианству, все знание начинается с веры, ведущей к трансцендентному сознанию Бога, являющегося создателем всего и, следовательно, присутствующего во всех вещах. Для платоника разум есть свет. Для раннего христианина свет в пути – это вера. Коротко говоря, платоник не знал, что значит «принимать истину на веру», ранний же христианин без этого не мог вообразить знание какой бы то ни было важной истины.

Нет сомнения в том, что ранние христианские теоретики, исследуя имеющиеся философские альтернативы, находили много естественных связей между своими верованиями и учением Платона. Можно предположить, что они обратились к диалогам тогда, когда стало полезно расположить христианство в контексте, могущем привлечь внимание людей, более интеллектуально ориентированных. Такой способ интерпретации раннего христианства как неоплатонизма правилен. Рассмотрение же христианской мысли как эволюционирующей из платонизма, неправильно. Живое документальное подтверждение этого содержится в *Исповеди* св. Августина⁷, где он приписывает ныне утерянному *Гортензию* Цицерона первое пробуждение своего интереса к философии⁸. Он настаивает на том, что *Категории* Аристотеля принесли ему больше вреда, чем пользы⁹, и, хваля платоников за их понимание истины как бестелесной¹⁰, он еще более хвалит Павла за отождествление этой истины с Божьей благодатью¹¹.

Августин был наиболее влиятельным философом в истории христианства, по крайней мере до св. Фомы Аквинского. Он установил стиль христианской интеллектуальной жизни для большей части восьми столетий. Поэтому, ограничив наш анализ проблемы познания работами Августина, мы мало рискуем получить неполное представление. Согласно Августину, наше понимание проблемы познания начинается с осознания того, что Бог – предельная истина и что знать Бога – предельная цель человеческой воли. Таким образом, всякое исследование должно основываться на этом понимании, иначе оно будет просто суетой, обреченной на ошибки и искажения. Например, природу человека мы изучаем лишь для того, чтобы в ходе этого процесса вновь подтвердить существование Бога¹². Исследование должно избегать ловушек чувств и должно априорно отрицать безбожный материа-

²⁶ *Par excellence*, франц. – самый настоящий, истинный.

лизм эпикурейцев. Коротко говоря, формальные свойства исследования должны строиться по образцу платоников.

Посетив почтенного Симплициана, Августин рассказал ему о своем увлечении платонизмом, за что Симплициан его поздравил: «с тем, что [он] не наткнулся на произведения других философов, полные лжи и обманов “в погоне за стихиями этого мира”»; в то время как у платоников Бог и Его Слово всегда предполагаются¹³. Однако платоники просто подражывали Богу, тогда как христиане посредством разума, ведомого благодатью, могли объяснить реальность Бога и его господство¹⁴. Что же это за разум, ведомый благодатью? Это есть, по выражению Августина, внутреннее созерцание. Это – внечувственное внутреннее сознание истины, ошибки, нравственной справедливости, личного долга и личной тождественности. Это внутреннее созерцание является судьей восприятия и, следовательно, не сводится к восприятию. В отличие от пяти чувств, оно осознает себя воспринимающим так же, как оно осознает воспринимающим каждое из отдельных чувств¹⁵. Говоря современным языком, это внутреннее созерцание – не меньше чем сознание как таковое, но оно, конечно, есть нечто большее, чем сознание. Это – нравственное сознание, характер которого описан в духе самонадеянной фрейдовской манеры в *Исповеди*:

«Ты повелеваешь мне воздержаться от проведения ночи с любовницей... И, однако, доселе живут в памяти моей... образы, прочно врезанные в нее привычкой. Эти образы приходят в мои мысли, и хотя они бессильны, когда я бодрствую, во время сна они не только дают мне наслаждение, но и вызывают одобрение и похожи на что-то очень реальное... И почему же часто даже во сне мы сопротивляемся, помня о нашей цели, и целомудренно пребываем в нем, никак не поддаваясь на такие приманки?»¹⁶

По Августину, человек приходит к знанию истины Бога не только путем размышлений. Скорее, наш разум информирует нас о небесном деятеле. То, что возникающие в уме понятия числа, времени и образы памяти не выводятся из одного только восприятия, убедило Августина в мудрости платоников. Они не продвинулись достаточно далеко только потому, что Сын Бога не счел нужным явить Себя эллинам. Жизнь же Иисуса изменила все это и раскрыла, таким образом, те истины, которые никогда не смогла бы раскрыть обычная философия.

Именно настаивание на том, что человек как дитя Бога разделяет небесную мудрость и что благодаря этому факту и простой вере в Него мы можем возвысить свое понимание Вселенной до истинно космического уровня, – именно это и делает раннюю христианскую философию трансцендентной психологией. Выразим это яснее: обещание христианства состоит в том, что вера, даруемая благодатью и духовной работой, даст верующему ответ на самый волнующий вопрос: «Откуда возникли мы и Вселенная и какова наша судьба?» Платоники, чей рационализм придавал широкую философскую направленность христианской теологической дискуссии, проводили строгое разграничение между истинными формами и государством. То есть Платон в его диалектических крайностях никогда не усложнял дела государства теми предельными истинами, которые могла выявить только смерть. Он тосковал по философу-королю, но лишь из-за того, что стремился более к правительству, организованному вокруг обосновываемых рациональных принципов, чем к правительству, погруженному в мелочные перебранки и потакание своим слабостям. Философия, в конце концов, была рекомендована как образ жизни, так как она сможет сделать людей счастливыми. Она приведет к цивилизованности, справедливости, отсутствию страха и истине. Одним словом, она позволит аристократам, вроде Платона и его окружения, прожить свои годы безмятежно благодаря воинственным усилиям «людей из меди». Разумеется, *Федон* и *Критий*

изобилуют упоминаниями о бессмертии и обещаниями полного просвещения. В этом отношении учение Платона квалифицируется однозначно как трансцендентная философия. Оно утверждает существование вневременных нематериальных истин более тонкого качества и более важного значения, нежели какие-либо из доступных людям, рожденным на земле.

Христианство, однако, шло дальше. Оно требовало не философской жизни, а религиозной, которая, если ею пренебрегать, вела не к невежеству и сопутствующему ему несчастью, а к греху и конечному возмездию. Оно заменило платоновские истинные формы всевидящим видением вневременного архитектора всей правды, архитектора, чья бесконечная любовь была тщательно уравновешена с бесконечной справедливостью. Если государство было увеличительным стеклом, позволяющим яснее увидеть человеческую природу, то христианство было миниатюрой, в которой могла быть достигнута подлинная сущность Бога. Этот сдвиг акцента придавал ранним христианским учениям решительно психологический статус. В Бога верили как в бесконечно доброго, однако в мире было и зло. Если так сделал не Бог, то должны существовать причины, находящиеся выше божественного контроля, иначе Бог должен быть автором и добра, и зла, что представляет собой противоречие. Чтобы разрешить этот кажущийся парадокс, Августин обратился к очевидному противостоянию свободы воли и детерминизма – противостоянию, которое с тех пор энергично дискутировалось. Если все человеческие создания – дети Бога и все, следовательно, потенциально способны видеть свет, то тех, кто его не видит, следует обращать в веру; их души должны быть спасены даже с риском для их тел. Этот вывод лег в основу теории справедливой войны, справедливого убийства, психологических принципов обращения человека (*conversion*).

У ранних христиан проблема познания была не проблемой раскрытия истины, а проблемой ее передачи, проблемой подготовки язычников к свету веры. Осознавая эту проблему таким образом, христианские ученые глубже расследовали психологические, а не чисто рациональные факторы, управляющие человеческим мнением и поведением. *Исповедь* особенно показательна в отношении этого сдвига ориентации. Августин усовершенствовал практику открытого признания, исповеди, выражения набожности и решимости. Суть не в том, что он открыл психоаналитический *принцип катарсиса*, а в том, что он обратил внимание на ту сторону своего собственного и других «я», которая игнорировалась и даже осуждалась сократовской диалектикой. Если Сократ просто давал совет, предостерегающий против правления страсти над разумом, то Августин раскрывал реальные личностные и психологические измерения конфликта. Платоновские диалоги, следовательно, были трансцендентными, не достигая никогда характера *глубинной* психологии. Работы Аристотеля были достаточно психологическими, но во многих отношениях и в такой же степени не трансцендентальными. Августин описывал человеческую природу ярко выраженным духовным языком.

Центральный момент эпистемологии Августина – различение им знания и мудрости, где первое есть «рациональное знание о преходящих вещах»¹⁷, тогда как последнее есть «интеллектуальное знание о вечных вещах»¹⁸. В этом отношении интеллект и разум – разные способности. Разум есть, безусловно, ведущий свет, благодаря которому мы можем плыть по беспорядочному миру, но разум один не мог бы дать нам возвышенного знания вечного. И, конечно, «не трудно решить, какое для чего должно предпочитаться или предназначаться»¹⁹. В Книге X своей работы *О Троице* (*De Trinitate*) Августин рассматривал основные характеристики разума и горячо настаивал на его бестелесности²⁰. Он дуалистически утверждал, что разум, хотя и не является субстанцией, способен направлять материальные чувства к «обнаружению» того, что ему интересно. Однако для Августина простой факт способности разума взаимодействовать с миром вещей не указывает на то, что и сам разум есть вещь. Он упрекал первых философов, и особенно Эпикура, за смешение объектов, представляю-

щих интерес для разума, с самим разумом. Он также упрекал многие поколения людей за то, что они позволили своим умам запутаться между противоположными полюсами – чувственными впечатлениями и вечной мудростью. Освободившись от обмана чувств, разум может познавать себя, размышлять над собой, любить себя. Только таким путем может он найти Бога.

Философия Платона, при всем уважении, которое она вызывает, не лишена опасностей и помех, если ее изучать с позиции ранних христианских взглядов. Вспомним, например, платоновскую теорию знания, утверждающую, что душа помнит или восстанавливает те истины, которыми она обладала в предыдущей жизни, до своего соединения с телом. Ясно, что такой тип двунаправленной вечной жизни противоречил христианской теории сотворенности каждой индивидуальной души Богом и связанной с ней теории происхождения всех от Адама. Проблема, следовательно, состоит в объяснении того, как душа (разум) может обладать универсальными истинами, допускавшимися и Платоном, и христианством. Если каждая душа, так сказать, создается заново, не обладая никаким существованием до создания ее Богом именно для этой личности, то душа должна иметь личную тождественность, а не просто призрако-подобное и туманное существование, даруемое ей в реальности чистых форм. Однако не будет ли эта персональная или индивидуализированная душа, в силу самого факта индивидуализации, не способна знать универсальное, не индивидуализированное?

Согласно мнению Августина, это должно было бы быть так, если бы голос небес не говорил непосредственно каждой душе и через каждую душу. Именно благодаря милости Божьей человеческий ум получает такое знание. Свобода человека – в том, что он может решить не слушать, но слово всегда присутствует. Мы усматриваем в этом одно из различий между платоновским и христианским подходами не только к проблеме познания, но и к проблеме личной ответственности. Эллинская философия оценивала человеческую природу в консервативных и не особенно обнадеживающих терминах. На что-либо большее в этой земной жизни не мог рассчитывать даже терпимый любитель мудрости, философ. Предельные истины будут всегда ускользать от чисто мирских существ и будут становиться доступными только в сфере той вечности, когда существование уже более не личностно. Приблизительно то же, как мы видели в предыдущей главе, сохраняется в аристотелевской метафизике, и это полностью противоречит христианской вере. Однако эллинский взгляд положил начало сравнительно прямому обсуждению возможности рассматривать некоторых людей как «естественных рабов» из *Политики* Аристотеля, которых должны вести и контролировать те, кто продвинулся дальше на пути к истине. Метафорически выражаясь, они подобны платоновским людям из меди и прочего материала; одним из них предназначено управлять, другим же предназначено служить и быть управляемыми. Точно так же, как естественные рабы в действительности не несут ответственности за свое первобытное невежество, так и хозяин на самом деле не виноват ни в каком проступке, управляя ими.

Христианское мировоззрение, конечно, отличается от всего этого почти во всех отношениях. Всякий человек есть «брат во Христе», и всякая душа охватывается Божьей милостью и любовью. Как же тогда быть с теми, кто отходит от пути праведного? Из патристики следует два ответа: первый – некоторые из таких душ были даны Богом как примеры для остальных из нас, как доказательства того факта, что грех есть болезнь; второй – существуют люди, суетность и страсть которых таковы, что они отказываются слышать голос Бога, и эти в такой же степени достойны презрения и наказания здесь и сейчас, в какой они, без сомнения, будут претерпевать его в будущем.

Проблема поведения

Рассмотрим теперь подробнее подход к проблеме поведения. Если в патристической философии имелся элемент, отделяющий ее фактически от всех предшествующих систем, даже от платоновской, то этим элементом был явно выраженный эгалитаризм, о котором только что шла речь. В отношении различий между людьми платоники без колебаний соглашались с психологическим нативизмом.

«Удобная выдумка» Платона насчет людей из золота в *Государстве* использовалась как надежное разумное объяснение евгеники и как возможное толкование человеческой испорченности. Аристотель в *Перипатетике* никогда не отказывался от понятия естественного раба, который, согласно своей конституции, мог лишь следовать рассуждениям, поскольку сам он не обладал достаточным разумом. Разрыв с этой во всех прочих отношениях устойчивой традицией был провозглашен в работе *О Граде Божьем*:

«Да обладает, – говорит Он, – рыбами морскими и птицами небесными, и всеми гады пресмыкающимися по земли. Он хотел, чтобы разумное по образцу Его творение господствовало только над неразумным: не человек над человеком, а человек над животным... В Писаниях ведь мы не встречаем раба прежде, чем праведный Ной покарал этим именем грех сына»²¹.

Каким бы невезеньем для животного царства ни было проведение разграничительной линии в этом месте, Августину здесь оказали содействие предыдущие поколения философов-стоиков. Проведя границу, отделяющую человеческие существа, он, тем не менее, даровал всем, находящимся ниже нее, достаточно широкое покровительство и перспективы. Более того, исходя из этого настояния, ученые ранней Церкви приняли такую политическую философию, такие теории справедливости и принципы образования, которые, надо отметить, удивили бы ортодоксального платоника. Предположение естественного равенства – сильное предположение, оно неизбежно украсит почти каждую сторону нравственной и социальной философии. Поэтому как бы платоники и патристические философы ни походили друг на друга, лишь одно это различие между их взглядами имеет ошеломляющие следствия. Августин, Плотин, Порфирий и Симплициан – все признавали себя во многом обязанными Платону. Все они восхищались благородной жизнью Сократа. Все они видели в теории форм ядро христианского трансцендентализма. В течение первых четырех столетий христианства о бессмертии души едва ли была написана хотя бы одна строка, не обращавшаяся к авторитету платоников за интеллектуальной поддержкой. Тем не менее, когда Августину пришлось время поделиться своим видением вечного града Божьего, он искал вдохновение не в *Государстве*; также и христианин, предопределяя свое поведение, руководствовался не теми принципами, которые рекомендовали *Законы* Платона.

Следует отметить, что постулирование эгалитаризма значительно усложняет задачу объяснения человеческих ошибок и ограничений. Для Августина и особенно для его последующих учеников это бремя еще более утяжелялось из-за трансцендентного характера их эгалитаризма. Мало того, что все человеческие существа предполагались равными в важных отношениях, они были таковы в силу божественного вмешательства. Такое сочетание эгалитаризма и трансцендентализма делало проблему зла самой обсуждаемой. Для решения этой проблемы обращались к сущности свободы воли. Без свободы воли раннее христианство немногим превосходило бы манихейство с его верой в бога добра, вечно сражающегося с богом зла, когда судьба каждой души висит на волоске. Если бы не было свободы воли, то следовало бы допустить небесного автора зла, что является идеей не только еретической, но и внутренне несовместимой с самим понятием греха и личной ответственности.

Лишь допустив свободу воли, патристические философы действительно смогли свести зло, существующее в мире, к числу человеческих изобретений и одновременно поднять людей до статуса нравственно ответственных деятелей. Однако, хотя свободная воля и могла дать эти желаемые результаты, она создавала, тем не менее, другую и потенциально более основательную проблему: если человеческая воля свободна, то каким образом можно говорить, что Бог обладает знанием о будущих событиях? Если же Бог не имеет такого предвидения, то как Он может быть назван всеведущим? Эта дилемма некогда решалась Цицероном, который, нападая на стоиков, верящих в возможность предсказания будущего, наделял человека свободной волей лишь ценой отрицания всеведения Бога²².

Попытка решения, предпринятая Августином, начиналась с анализа вывода Цицерона. Хваля Цицерона за его доводы, но упрекая его за отсутствие той мудрости, которую дарует вера, Августин доказывал, что здесь не должно быть и в действительности нет утверждения типа «либо одно, либо другое»:

«Но религиозная душа выбирает и то, и другое; то и другое исповедует; то и другое по вере благочестия признает за истину... Бог знает все прежде, чем оно совершается, и мы делаем по доброй воле все, что чувствуем и сознаем как действие со своей стороны добровольное»²³.

В силу сложившихся условий сфера наших возможных действий может оказаться ограниченной, но мы всегда можем стремиться хотеть то, что правильно.

«И самая воля имеет настолько силы, насколько того пожелал и насколько то знал наперед Бог. Поэтому, насколько она имеет силу, имеет ее определеннейшим образом...»²⁴

Согласно такому анализу, проблема поведения есть проблема воли: человеку предоставляется понять, каковы его обязательства по отношению к себе как к сыну Бога, к Богу как к создателю, к другим людям как к братьям. Безволие есть грех, и он неестествен²⁵. Природа не рекомендует человеку стремиться к греху. Когда мы поступаем так, когда мы имеем намерение совершить грех, мы допускаем нездоровое использование здоровой природы²⁶. Обращение к христианству решало проблему поведения так же, как и проблему познания. Римские граждане могли избежать того, чтобы что-то было замечено Цезарем, но всевидящему Богу было видно все. Стража Цезаря могла вознаградить смелый поступок и наказать труса, но лишь Бог мог знать истинные мотивы, стоящие за любым и каждым действием. Его же награды и наказания были совсем иного рода:

«Если человек не оплачивает свой долг, выполняя то, что он должен, он платит его, страдая от того, что он должен»²⁷.

Патристическое наследие

Августин не был единственным голосом Церкви, но он был, безусловно, наибольшим ее авторитетом. Его *Исповедь*, взятая в целом, столь широко нападает на интеллектуализм, что слишком долго перечислять потери. Его работа *О Граде Божьем* внушала надежду на последующую жизнь, снижая тем самым тот большой интерес граждан к повседневной жизни, который являлся признаком любого истинно «классического» периода. Его работы *О Троице* (*De Trinitate*) и *О свободе воли* (*De Libero Arbitrio*), в которых провозглашалось, что «доброта Бога – причина всех вещей», методично отвлекали внимание и энергию прочь от науки стоиков, логики Аристотеля, рационализма Платона. Пока мы считаем неприкрашенный и бескорыстный поиск истины благородным делом и положительным деянием, мы

должны решительно осудить влияние Августина. Его учение, пыл и таланты его последователей пробуждали страх и смирение, антитетические для творчества и культуры.

Однако рассматриваемый на фоне альтернатив, имевшихся в четвертом и пятом столетиях, рост христианства кажется значительно лучшим направлением развития событий. Несмотря на страх и трепет, человек впервые был введен в психологическую и теологическую теорию естественного равенства, являющуюся с тех пор направляющей силой западного мира. Несмотря на свою, казалось бы, чрезмерную духовность, эта патристическая психология, благодаря ее трансцендентным элементам, избавила ум от неясного пути скептицизма и от нигилистических пророков разнузданного материализма. В Книге XIX, главе 18 из *О Граде Божьем* Августин останавливается на сопоставлении сомнений, провозглашавшихся Варроном и другими философами Новой Академии, с уверенностью христианской веры. Скептицизм по отношению к тому, что подлинно постигается разумом, был денонсирован как безумие. Истинное основание скептицизма лежит в том, что мы ошибочно доверяем чувствам, которые обманчивы, подвержены заблуждениям, а поскольку они являются в конечном итоге материальными фактами, то они разделяют общие ограничения и искажения, свойственные материи. Отбросив полностью это бремя, рациональный ум может постигать несомненные факты и знать истину.

Патристическим философам, благодаря их сосредоточенности на воле и целеустремленности, принадлежит заслуга в значительном развитии психологии мотивации. Атака Августина на ереси пелагианцев утверждала свободу воли и устанавливала основания для справедливого распределения нравственного порицания и похвалы. Пелагий, утверждая несовместимость позиции Августина относительно свободы воли со всемогуществом Бога, делал вывод, что эта свобода не зависит от милости Бога. Это возражение говорило о том, что Августин считал нравственную свободу естественным (данным Богом) даром, самим по себе выражающим способность Божественного милосердия осуществить нечто недостижимое для простой материальной природы.

Правда, другие патристические философы, хотя бы только ради порицания, сохраняли более старую традицию античных философов, сберегая ее в безопасности монастырей по всей территории от западных берегов Ирландии до равнин Сирии. Таким образом, на многие годы тьма поселилась в умах Европы – тьма, поддерживавшаяся голодом и страхом, несостоятельностью людей и закона. Нам следует внимательно отнестись к вкладу христианства в это долгое молчание, но нам также следует осознать, насколько долго оно могло бы продолжаться, если бы христианство потерпело неудачу, так как в течение именно этих пяти сотен лет формировались новые империи, приходили к власти новые короли варваров, возникали новые культы. Какова была бы судьба Европы, если бы эти короли и культы не имели соперника? Не будь этих христиан, кто старался бы сохранить эллинские тексты или Римское Право? Что стояло бы между королевским капризом и достоинством любого человеческого существа?

В течение пяти сотен лет светские и церковные силы росли. Конфликт и соперничество бушевали с предсказуемой жестокостью. В течение столетий граждане разрывались между приказами короля и Бога. Мир того времени ждал, пока какой-нибудь великий король не постарается заключить длительный мир с каким-нибудь хорошим Папой, и в 800 году Карл Великий был коронован Папой Львом III. В течение этой долгой паузы мысль не исчезала, хотя и была менее открытой, менее напористой, даже менее уместной, чем в какое-либо другое время после классического периода. Эти элементы гласности и напористости не возвратились вплоть до возрождения философской мысли в десятом – двенадцатом столетиях. Каковы бы ни были отрицательные следствия авторитета Августина, а таковые были, этот же авторитет сформировал основание, на котором воздвигли истинный монумент разуму. Мы, возможно, потому с такой готовностью отмечаем особое внимание Августина к вере

и к силам совершенно трансцендентной природы, что забываем его центральный философский принцип: «Разум должен быть хозяином человеческой жизни»²⁸. Он, конечно, скорее пытался не усилить предрассудки и невежественные страхи своих братьев-христиан, а рассеять эти самые страхи путем разжалования эмоций любого вида до уровня, более низкого, чем уровень разума. Он выступал не просто против страсти, но и против страха. Далекий от того, чтобы навязывать веру сомневающимся или контролировать поведение братьев посредством безрассудной пропаганды, Августин старался познать истину и освободить людей посредством ее силы. Этой силой был сам разум: то, что не только отделяет любого человека от животного, но и глупого – от мудрого²⁹.

Что касается специфических психологических процессов и функций, то здесь Августин также следовал начатой Аристотелем традиции изучения отдельных способностей и попыток соединить их в общую теорию разума. То, что некоторые из его взглядов, хотя и достаточно разумные, все же были доказуемо ложными, менее значительно, чем то, что он сберег теорию и анализ как средства, пригодные для понимания природы человека. Хотя Библия и была в некотором смысле последним словом в подобных вопросах, это слово было, конечно, не единственным.

В том, что касается сущности зрительного восприятия, Августин был представителем школы, которую можно было бы назвать школой «осязательного видения». Глаза излучают особые частицы (*effluvium*), устанавливающие контакт с видимыми вещами, причем все это происходит с почти мгновенной скоростью. На восприятие влияют сосредоточенность и внимание, поэтому оно – не просто пассивное возбуждение посредством внешних объектов, а часть общих *активных* процессов. Наши восприятия объединяются и какое-то время остаются соединенными вместе. Следовательно, некоторый процесс *памяти* должен сохранять эту непрерывность. Для объяснения того, как отдельные перцептивные события организуются в то, что мы сейчас могли бы назвать когнитивным *целым*, снова привлекаются общие процессы интеграции.

Память играет важную роль хранилища предыдущего опыта в виде образов воображения, которое может быть либо просто воспроизводящим, либо полностью творческим. Она играет центральную роль для имеющегося у каждого из нас целостного и продолжительного ощущения своего собственного «Я». Таким образом, Августин не только обращает внимание на проблему, до сих пор актуальную в философии, – проблему *личностной идентичности*, – но и предлагает раннюю версию теории, которую спустя тринадцать столетий будет защищать Локк. Предвосхищая Декарта, он также устраняет основания для скептицизма в отношении существования «Я», настаивая на том, что само это сомнение влечет за собой существование (*О Троице*, кн. X, гл. 14).

Рассматривая вопрос о соотношении материальной и духовной сторон человеческой природы, в частности, то, что касается чувственного удовольствия, Августин ввел другое понимание Книги Бытия, брака и семейной жизни. Согласно пониманию самых авторитетных ранних отцов Церкви (например, св. Иеронима, Григория Нисского, св. Амвросия), Книги Бытия описывают два совершенно разных основания взаимоотношений между Адамом и Евой: до и после грехопадения. Прежде чем согрешить, они были соединены дружбой, тогда как после падения их отношения были интимными и плотскими. Таким образом, сексуальность, в том числе и та, что имеет место в браке, есть коррелят падшей природы человеческих существ. Августин же проинтерпретировал значение Книг Бытия иначе, заключив, что супружеские узы являются узами дружбы, дополняемыми совершенно естественными сексуальными узами. Если здесь и следует искать некий изъян, то это – изъян воли, *своеволия* (*willfulness*), замещающего сексуальным удовольствием то, что составляет в конечном итоге благо брака (*bonus coniugali*). Как и Аристотель, хотя, по-видимому, независимо от его работ, Августин полагает, что эмоциональная сторона жизни естественна, а затем пытается

определить условия, при которых эмоциональность следует поощрять или осуждать. Нравственный статус самих наших чувств определяется, в конечном итоге, не настроением или эмоцией, а контекстами, в которых мы предрасположены иметь такие чувства.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.