

20. *Fraiberg S.* The adolescent mother and her infant // *Adolescent Psychiatry*. 1982. V. 10. P. 7–23.
21. *Harris B.* Maternity blues // *Br. J. Psychiatry*. 1980. V. 136. P. 520–521.
22. *Kennerley H., Gath D.* Maternity blues reassessed // *Psychiatry. Dev.* 1986. V. 1. P. 1–17.
23. *Main M., Goldwyn R.* Prediction rejection of her infant from mothers representation of her own experience: implications for the abused-abusing intergenerational cycle // *Proceedings of Children's Institute International Conference on Infant Mental Health*. Pasadena, California, Feb. 1983.
24. *Najman J.M., Morrison J., Keeping J.D. et al.* The mental health of women 6 months after they give birth to an unwanted baby: a longitudinal study // *Soc. Sci. Med.* 1991. Jan. 1. V. 32(3). P. 241–247.
25. *Norr K.F., Roberts J.E.* Early maternal attachment behaviors of adolescent and adult mothers // *J. North Midwifery*. 1991. V. 36(6). P. 334–342.
26. *O'Hara M.W., Zekoski E.M., Philipps L.H., Wright E.J.* Controlled prospective study of postpartum mood disorders: comparison of childbearing and non childbearing women // *J. Abnorm. Psychol.* 1990. V. 99. P. 3.
27. *Pannor R., Baran A., Sorosky A.D.* Birth parents who relinquish babies for adoption revisited // *Family Process*. 1979. V. 17. P. 329–337.
28. *Reznik M.D., Blum R.W., Roze J. et al.* Characteristics of unmarried adolescent mothers: determinants of child rearing versus adoption // *Amer. J. Orthopsychiatry*. 1990. Oct. V. 60(4). P. 577–584.
29. *Ryneearson E.K.* Relinquishment and its maternal complications: a preliminary study // *Amer. J. Psychiatry*. 1982. V. 139. P. 338–340.
30. *Troutman B.R., Cutrona C.E.* Nonpsychotic postpartum depression among adolescent mothers // *J. Abnorm. Psychol.* 1990. V. 99. P. 69–78.
31. *Williamson E.G.* The counselor as technique // *Counseling and guidance: a summary view*. N.Y.: James F. Adams, 1967. P. 194–199.
32. *Winkler R., van Keppel M.* Relinquishing mothers in adoption – their long-term adjustment. Melbourne: Institute of Family Studies, 1984.

ROLE OF DIALOGUE IN DIAGNOSTICS AND RESOLVING OF MORAL CONFLICT IN MOTHER ABANDONED AN INFANT

M. Yu. Kolpakova

Cand. sci. (psychology), lecturer of Moscow pedagogical seminary

The spiritual-oriented dialogue (T.A. Florenskaya, 1991) is employed as a method of diagnostics of content of moral conflicts in mothers abandoned their infants. The strategy of psychological support to them is shown. It is revealed in dialogue communication that the essential inner conflicts in these mothers are related to "break" with conscience resulting in anxious and depression.

Key words: spiritual-oriented dialogue, inner dialogue, conflict, contradiction, anxious, depression.

ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ

МЕТАФИЗИКА ДУШИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XVIII–XIX вв.

© 1999 г. И. М. Кондаков

Канд. психол. наук, ст. науч. сотр. ПИ РАО, Москва

Рассмотрены представления русских философов конца XVIII–начала XIX в. на природу души. В каждом из подходов к данной проблеме – материалистическом, дуалистическом, трехчастном – выделены признаки, приписываемые душе. В последнем подходе проанализированы основы для понимания “Я” как иллюзорного образования, истинная природа которого не открывается в интроспекции. Показано, как происходила смена антропоморфных взглядов феноменологическими, основанными на данных самоанализа, и рационалистическими, полученными при анализе “предельных ситуаций”.

Ключевые слова: душа, антропоморфизм, дуализм, индивидуальная смертность, свойство простоты души, интроспекция.

Обращение к наследию русских философов конца XVIII–начала XIX в., которые рассматривали проблему души, вызвано прежде всего тем, что именно к этому моменту достигла максимально возможного уровня умозрительная психология, основанная на здравом смысле. В дальнейшем в психологии стало систематическим проникновение естественных наук, что привело к возникновению и конкретизации понятия “поведение”. А особый импульс для формирования интроспективной психологии, изначально ориентированной на понятия “личность”, “эмоциональная жизнь”, “социально-психологические отношения”, дала художественная литература. Тексты же русских авторов данного времени примечательны тем, что в них более или менее бесконфликтно сосуществовали практически все подходы к данной проблеме, выработанные в западноевропейской философии. Особый интерес вызывает влияние представлений о душе на художественные образы русской поэзии, которое можно проследить на примере творчества А.С. Пушкина.

В 1777 г. ординарный профессор философии и логики Московского университета Д.С. Аничков, деятель русского Просвещения (1733–1788), в “Слове о невещественности души человеческой...”, произнесенном в публичном собрании университета, дал следующую классификацию определений души. Так, монисты “допускают в натуре вещей бытие одного токмо существа и оное почитают или вещественным, откуда и *материалистами*, или, хотя душу человеческую и почитают невещественной, но действительное мира сего и тел, в нем находящихся, бытие опровергают, допуская токмо идеальное или в уме представляющееся, *идеалистами* названы... Ве-

щественность души старался защищать Гоббсезий с Толандом, Ковардом и другими материалистами, из коих некоторые также утверждали, якобы событие мыслей в душе человеческой бывает через движение тел”. Далее, с идеалистами “сходствуют собственно так называемые *эгоисты*”, которых характеризует взгляд, что “якобы одна токмо их душа имеет бытие, а прочие вещи, которые они понимают, суть одни только представления душевные, действительного бытия не имеющие”. Наконец, “*дуалистами*... именуются те, кои допускают бытие двух существ, одного вещественного, а другого невещественного...” [1, с. 92–93]. Надо отметить, что именно дуалистический подход к проблеме души оказался наиболее распространенным в России. Конечно, самих подходов было больше, чем указал Аничков, и у тех или иных авторов они накладывались друг на друга. Часть из них сформулирована в Новое время, но большая часть появилась еще в античные времена, как например, суждения о душе как форме, восходящие к Аристотелю (“Человек имеет душу, подобно как Бог имеет свой высочайший разум, или как роза имеет начало, из которого она вырастает” [7, с. 246]; или: “Идеальное начало существования... Аристотелева *энтелехия*... не есть сущность, примерно отлученная от своего действительного бытия” [3, с. 65]).

В каждом из этих подходов душа мыслилась как наделенная теми или иными специфическими свойствами, отличающими ее от материи. В работе А.Н. Радищева (к материалистам его можно отнести лишь с существенными оговорками) (1749–1802) “О человеке, его смертности и бессмертии”, ставшей психологической энциклопедией своего времени, дается следующее описание:

«Если “свойствами вещественности вообще почитаются: ...непроницательность, протяженность, образ, делимость, твердость, бездействие”, то “свойствами духовных существ почитаются: мысль, чувственность, жизнь”» [12, с. 316]. Подобного рода описания свойств материального и духовного, с некоторыми нюансами, и были заимствованы прежде всего из наследия Р. Декарта, который писал, что “все... качества и формы неодушевленных тел можно объяснить, не обращаясь ни к чему другому в их материи, кроме движения, величины, фигуры и расположения ее частиц” [6, с. 193], а также, что “все имеющиеся у нас модусы мышления сводятся к двум основным: один из них — восприятие, или действие разума, другой — воление, или действие воли” [там же, с. 327].

Попытаемся рассмотреть взгляды русских философов этого периода на свойства души более подробно. Первоначально в русском и западноевропейском общественном сознании господствовали антропоморфные представления, в которых душа представлялась как некоторое, почти вещественное, “маленькое существо” (“гомункулус”), живущее более или менее независимой от тела жизнью: “Душа... имеет собственную жизнь и существо, почему и может так же, как и другие души, быть без тела, хотя и никогда не желает разлучиться с оным” [13, с. 82]. Отголоски подобных суждений звучат даже у таких выдающихся рационалистов, как, например, Дж. Локк и Г. Лейбниц. (Ср. “Если Бог... пожелал бы дать нам систему, состоящую из очень тонкой материи, чувства и движения, ее можно было бы с полным основанием назвать духом, хотя материальность не была бы исключена из ее сложной идеи” [9, т. 2, с. 306]; или: “Почему бы душа не могла всегда сохранять тончайшее, особым образом организованное тело, которое могло бы впоследствии при воскресении тела взять вновь то, что ему необходимо, от видимого тела?” [6, с. 363].) Для этих представлений, основанных на народной мифологии, не характерна постановка критических вопросов, каковым является, например, вопрос о связи души и тела. Его решение здесь не вызывало затруднений: “Что касается до того, где душа находится, то надобно знать, что она простирается по всему телу и находится во всяком члене; а потому и соединена с целым телом” [13, с. 93]. При этом выводились совершенно фантастические закономерности: “Чем человек моложе, тем больше проникают силы душевные в тело и телесные движения. Из сего происходит бодрость, живость, веселость и проворство в детях; напротив того, сила разума и рассуждения у них гораздо слабее. Но чем более человек приходит в лета, и чем более умножаются его силы душевные, и разум приходит в зрелость... тем более ослабевают его члены... Душа есть плод, растущий для вечности, который чем

моложе и незрелее, тем крепче соединен со своим телом... но чем старше и зрелее бывает, тем более начинает отделяться от тела... пока, наконец, душа, утвердившись и поживши довольно, пожелает сама собою конца собственной жизни и, отделившись без всякого затруднения, отходит в вечность” [там же, с. 109–110].

Представление о душе как “маленьком существе” находило свое отражение в художественной и публицистической литературе. Так, в журнале “Трутенъ”, издававшемся Н.И. Новиковым, деистом и масоном (1744–1818), можно увидеть следующие зарисовки: “Душа слабая и гибкая в каждую сторону покривиться может” [10, с. 20]. Или: “...чувствуя свою душу... скоро из уст выйти хотящую...” и т.д. [там же, с. 36].

(У Пушкина читаем: “Лишь розы увядают, / Амврозией дыша, / В Элизий улетае / Их легкая душа”; или: “Тогда, беседуя с отвязанной душой, / О вера, ты стоишь у двери гробовой...”).

Но развитие рационалистической философской традиции вызывало критику такого решения проблемы души. Например, в статье “Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах”, напечатанной в журнале “Покоряющийся трудолюбец”, издававшемся также Новиковым, можно прочитать следующее: “Душа, говорят философы, есть существо; но что есть существо? Не знающие при сем вопросе молчат, а разумные сами себе противоречат, и молчание одних не яснее пустословия других” [10, с. 245].

Позиция материализма по этому вопросу уже в то время была достаточно завершенной. Душа есть или сама материя, или ее функция. Все суждения, появившиеся в дальнейшем (функция не любой материи, а лишь высокоорганизованной и пр.), лишь детализируют это определение. В качестве основных свойств души здесь мыслились такие, как: способности к ощущению, воле и мышлению; смертность; локализация в индивидуальном теле. Естественно, эта позиция подвергалась самым существенным нападкам. И прежде всего — за признание индивидуальной смертности. Правда, обращение к понятию бесконечности времени и пространства позволяло снять “болезненность” такого решения, так как благодаря ему открывалась возможность допустить, что та и иная индивидуальная душа может вновь родиться — при условии, что будет достигнуто то же самое сочетание ее материальных составляющих. Но при этом преемственность жизней (единая память), конечно, признавалась невозможной.

Критика же, направленная против материалистического подхода к проблеме души, шла прежде всего от признания аксиомой вечности именно индивидуальной жизни, содержание которой принципиально доступно сознанию. Здесь надо

отметить, что наиболее остро вопрос об индивидуальной памяти в данном контексте был поставлен Лейбницем: "Память, или сознание... "я", делает ее способной к награде и наказанию. И бессмертие, которое требуется в нравственности и религии, состоит не в одном лишь постоянном существовании, свойственном всем субстанциям, ибо без воспоминания о том, что мы были, бессмертие не имело бы ничего привлекательного" [8, т. 1, с. 160].

(См. у Пушкина: "Душа бессмертна, слова нет, / Моим стихам удел неравный..."; или "Ах! ведает мой добрый гений, / Что предпочел бы я скорей / Бессмертию души моей / Бессмертие своих творений"). При условии, что нельзя допустить смертность души – в соответствии с религиозными воззрениями, – душа должна иметь свойство, которое отличало бы ее от материи. Это – свойство "простоты".

"Аргумент о простоте" души, по-видимому, считался самым убедительным логическим аргументом, который должен был свидетельствовать о ложности материалистического взгляда на сущность души. В рамках сформулированной в XVIII в. физической картины мира (механика Ньютона) признавалось: материя разрушима (хотя, может быть, и неуничтожима) потому, что она имеет составной характер, а само разрушение есть разложение на части. Если бы душа была производной от материи и на нее распространялись основные свойства материи, то она была бы так же разложима на составные части, как и материя, а значит, смертна. Например, мистик профессор И.Г. Шварц (1750–1784) писал: "Простое существо, поелику не есть тело, не подвержено никакому телесному действию, требующему противодействия, которого не находится в простых существах... Ежели душа есть существо простое и неподверженное действиям сотворенных существ, то она внутренно и по своему естеству неразрушимая, нетленная, или бессмертная... Мы не знаем другого разрушения, кроме того, которое происходит от деления частей. Существо простое, какое есть душа, поелику оных не имеет, не будет подвержено сему разрушению, и, следовательно, оно не может разрушиться, как токмо чрез уничтожение; но сие разрушение превосходит силы причин естественных" [10, с. 218]. Хотя мысль о "простоте" души обнаруживается уже у Декарта, как логический аргумент в достаточно развернутом доказательстве вечности души она была использована Лейбницем: "Душа человеческая суть существо, некоторое действие которого состоит в мышлении... Мышление есть вещь, познаваемая без представления частей... Движение есть перемена пространства. Что не способно к движению, то недоступно распадению. Ибо распадение есть движение в частях. Что недоступно

распадению, то неразруσιμο. Ибо разрушение есть внутреннее распадение. Все неразруσιμοе бессмертно... Следовательно, душа человеческая бессмертна" [8, т. 1, с. 83–84].

Интересно отметить, что хотя бессмертие души – не феноменологическая данность, а исключительно умозрительный конструкт, приписываемое ей свойство "простоты" соответствует данным самонаблюдения. Какие-либо рассуждения о сущности души предваряет определенная феноменология, т.е. сумма тех или иных субъективных ощущений и представлений, открывающихся познающему субъекту в интроспективном опыте. Хотя очень часто феноменологические характеристики, приписываемые душе, не мыслятся достаточно четко и не формулируются явно, тем не менее в основе представлений о "простоте" души лежат вполне определенные ощущения, прежде всего – ощущение своей тождественности на протяжении всей сознательной жизни, то, что называется "Я". С позиции наивного сознания "открывается", что "Я" есть не отдельные впечатления и мысли, а, скорее, некая возможность для их появления, некая "сцена", на которой в качестве актеров играют те или иные психические процессы: "Чувствование внутреннее, от разных чувств происходящее... мысль, от чувств рождающаяся, есть неразделима... сведение самого себя, столь живое, столь ясное, всегда едино, просто, неразделимо; а сие побуждает заключать, что вещество, к которому оно принадлежит, также есть простое и неразделимое" [12, с. 336]. По мнению же Ф.В. Ушакова (1747–1770), близкого друга А.Н. Радищева, представить себе невозможно, что душа является составной, так как "если бы начало чувствующее было телесно, то было бы протяженно и делимо. Следует, чтобы понимать можно было треть и четверть чувствования, что противоречит опытам" [там же, с. 253]. Опровержение этого суждения оказалось возможным лишь с развитием современной нейропсихологии.

Итак, по феноменологическому критерию душа человека (его "Я") предстает целостной, и ее полнота не зависит от количества и характера ощущений: ощущение "Я" (самоощущение) либо есть, либо нет (сон, смерть). В соответствии с этим критерием в рамках дуалистического подхода к проблеме души ей приписывались такие свойства, как: способности к ощущению, воле и мышлению; индивидуальное бессмертие (единая память); отсутствие жестко определенной локализации в индивидуальном теле.

(У Пушкина можно услышать отзвуки этих представлений: "Друзья мои, прекрасен наш союз! / Он, как душа, неразделим и вечен...")

Но если признать простоту души в качестве теоретического конструкта, т.е. (на основе чувства

тождественности “Я” на протяжении всей жизни) заключить, что душа имеет лишь одно неизменное содержание¹, то это порождает ряд неразрешимых проблем. Одна из них была сформулирована как проблема души и тела (“по какому особливому механизму (составу) существо без протяжения может быть соединено с существом, имеющим протяжение?” [10, с. 246]), хотя фактически она эквивалентна вопросу о том, как какое-то содержание “души” становится актуальным, – можно утверждать что все мысли являются врожденными, но нельзя сказать, что душа, “внимающая мысли” и “ее позабывавшая”, есть одно и то же.

(Для Пушкина душа человека – это всегда что-то “сложное”, наполненное впечатлениями и желаниями: “Кто меня враждебной властью / Из ничтожества воззвал, / Душу мне наполнил страстью, / Ум сомненьем взволновал?..”)

При материалистическом подходе связь души и тела мыслилась вполне естественной. Но при допущении такого свойства души, как “простота”, вопрос о характере этой связи становился неразрешимым. В этом отношении очень показательна переписка Н.М. Карамзина (1766–1826) и И.К. Лафатера, швейцарского религиозного писателя (1741–1801). Карамзин спрашивал: “Каким образом душа наша соединена с телом, тогда как они из совершенно различных стихий? Не служило ли связующим между ними звеном еще третье отдельное вещество, ни душа, ни тело, а совершенно особенная сущность? Или же душа и тело соединяются посредством постепенного перехода одного вещества в другое? Вопросу этому можно дать еще такую форму: “Каким способом душа действует на тело, посредственно или непосредственно?” [11, с. 16]. Лафатер отвечал: “Если б мне, мой милый Карамзин, какое-нибудь существо под луной могло сказать, что такое тело само по себе и что такое душа сама по себе, то я бы вам тотчас объяснил, каким способом тело и душа действуют друг на друга, в какой взаимной связи они находятся, соприкасаются ли они между собой посредственно или непосредственно. Я думаю, однако, что нам придется еще несколько времени подождать этого просвещенного существа” [там же, с. 22]. Интересно отметить, что суждение Лафатера о непознаваемости сущностей духовного и материального миров можно проследить, по крайней мере, до Дж. Локка, который писал о субстанциях души и тела следующее: “Субстанция духа неизвестна нам, но в такой же

степени неизвестна нам и субстанция тела” [9, т. 1, с. 364].

В результате этого диалога оба адресата оказались неудовлетворенными: один – вопросом, другой – ответом. Еще одной проблемой, перед которой останавливался дуализм, основанный на признании души “простой” и соответственно бессмертной, была проблема “пресуществования”. Если душа всегда является неизменной и тождественной сама себе, то почему нет воспоминаний о существовании души до воплощения в данное физическое тело? И вообще, где она в то время находилась?

При антропоморфном подходе давалось чисто декларативное решение этой проблемы: индивидуальная душа как “маленькое существо” живет в физическом теле, а когда это тело представлено еще семенем, то и душа в нем – “очень маленькое существо”. При этом особой разницы – для логических построений – нет, существует ли она до начала веков или рождается в момент зачатия. Но для богословия это существенно: “Душа... равно как и тело, в начале от самого Бога Отца духов сотворена и вдунута первому человеку: ...тело... через рождение от одного в другом насаждается; ...очень вероятно, что и душа сообщается также чрез родителей... Души, рождающиеся после первого сотворения, всегда испорчены и нечисты бывают... Всем известно, что сия порча переходит в душу через рождение: но как бы сие могло быть, если бы она сама не была рождаема и переселяема? Притом же души детей обыкновенно показывают на себе душевные склонности своих родителей и часто те же пороки, как, например: воровство, сребролюбие и пр.” [13, с. 81]².

Вместе с тем, коль скоро стало необходимым использовать феноменологические критерии, осмысливание существования “Я” до начала истории индивидуальной жизни вело к выводу, что если и можно признать возможность подобного существования, то закономерно следует отвергнуть такое свойство души, как “простота” – содержание души до рождения никак не может быть тождественным ее содержанию после рождения. Было невозможно, опираясь на данные интроспективного опыта, ответить на ряд вопросов: “Дух, будучи в сем семени, имел ли внутреннее понятие о своем бытии? Для чего дух не может представить себе происхождения своего понятия с того времени, как он находился в сем семени, даже до того, когда он начал чувствовать, и напоследок, когда он начал рассуждать? Как человек переходит из состояния, в котором имеет только способность чувствовать и мыслить, в то

¹ Лейбниц совершенно игнорирует противоречие, заложенное в его собственной фразе, что “душа, хотя она и проста, всегда испытывает чувство, составленное одновременно из многих перцепций, что... равносильно тому, как если бы она состояла, подобно машине, из разных частей”.

² Этой же точки зрения придерживался и Лейбниц [8, т. 4, с. 482].

состояние, в коем свободно чувствует и мыслит?” [10, с. 246].

Итак, на основании свойства “простоты” души оказалось невозможным объяснить связь души с телом, ее существование до рождения физического тела, да и вообще любой акт мышления или восприятия (как нового содержания души). Для решения этих вопросов более адекватным представлялся такой подход к душе, который рассматривал ее как состоящую из различных сущностей.

Достаточно завершенным был подход, трактовавший человека как трехчастное образование, состоящее из центрального компонента (“Я”), душевных процессов, которые интегрируются в самоощущение (в “Я”), и физического тела (мозг, нервы и пр.). Соответственно душе приписывались такие свойства, как: способности к ощущению, воле и мышлению; индивидуальное бессмертие (но при отсутствии единой памяти); отсутствие жестко определенной локализации в индивидуальном теле (но при выраженной содержательной связи с телесными или другими физическими процессами).

Вообще говоря, этот подход к природе человеческой души имел ветхозаветные корни, которые можно увидеть, например, у Новикова: “Наши единомыслы суть разумные существа, из *тела, души и духа* состоящие” [10, с. 178]. И далее: “Бессмертный дух, дарованный человеку, его разумная душа, его тело, с несравненным искусством сооруженная к царственному зданию, и его различные силы суть такие вещи, которые безмерно важны и трудны для рассмотрения посредственно рачительного” [там же, с. 183].

Интересно отметить, что отзвуки такого трехчастного подхода к природе души можно обнаружить в выделении среди психических процессов трех основных, а именно мышления (идеи, идущие от Бога), воли (свобода выбора добра или зла) и ощущений (телесных). Например, у А.И. Галича, популяризатора немецкого идеализма (1773–1848), читаем: “Мир внутренний населен мыслями, начинаниями и сердечными ощущениями” [5, с. 35]. Правда, феноменологическое осмысливание такого расчленения не всегда давало убедительные результаты. С чем более всего связано ощущение “Я” – с мышлением, с волей или ощущениями? Например, у того же Галича душа вдруг оказалась связанной с духом: “Душа человека, самосознающее и над проявлениями своими властное... есть... дух, который, западая к нам и будучи схватываем чувством, сознанием, составляет *Я* каждого и возводит человека в достоинство лица... Ибо вторгаясь своею жизнью в природу вещей, она хотя не раздробляется, но по сознанию каждого... так разнообразит, что везде, где существует в мире действительно, заключила се-

бя в свой особенный удельный круг бытия, в котором, существуя и распоряжаясь, она и получает звание души-домостроительницы”. Или: “Есть душа только отдельный человек, как чувственный представитель родового нашего духа. Ибо таково-то и есть отношение духовной сущности человеческой ко всякой отдельной душе, что первая внедряется в последнюю, есть ее основание и живительное начало” [3, с. 66–67].

(У Пушкина находим что-то очень похожее о близости, или тождественности, самоощущения “Я” и духа: “Скажу я вам: “О други! я любил!...” / И тихий дух умрет в изнеможенье...”; или: “И дух смирения, терпения, любви / И целомудрия мне в сердце оживи”)

Схеме Галича присуща существенная доля формализма, а в рассмотрении “западающего духа” явно слышится мотив “бога из машины”, который “овладевает” душой (= самосознанием) человека, может быть, вопреки его воле. В ней не реализованы потенции трехчастного подхода к душе: хотя здесь и происходит фактический отказ от признания за душой свойства “простоты”, но из этого не делаются соответствующие выводы, а ключевые вопросы о природе души (связь с телом, жизнь до рождения) просто обходятся стороной.

По-видимому, максимально возможного уровня развития достигает трехчастная схема души у Радищева. Он сделал очень важный шаг – ввел и конструктивно использовал понятие истории души. Это оказалось возможным на основе вполне определенного решения одного из главных вопросов мироздания, волновавших мыслителей XVIII в., а именно: “все ли существа имеют внутреннее чувство своего бытия?” [10, с. 245]. Если у Галича мы находим представление о природе “западающего духа”, очень близкое ортодоксально религиозным, то у Радищева прослеживается мысль, близкая, скорее, к гилозоистическому подходу, т.е. одушевленность, трактуемая как некая “сила”, приписывается всей материи.

Так, у Радищева читаем следующее рассуждение, объединяющее универсализм Лейбница (“весь мир – одушевленные монады”) и материализм Локка (“допустимо, чтобы мыслящая субстанция имела бы признак материальности”): “Мы не скажем... что чувство, мысль суть то же, что движение, притяжение или другое из... свойств вещественности. Но если мы покажем, что все они могут быть или суть поистине свойства вещества чувствующего и мыслящего, то не вправе ли будем сказать, что оно и вещественность суть единое вещество; что чувственность и мысль суть ее же свойства, но поелику она образуется в телах органических... что жизнь, сие действие неизвестного... вещества, везде рассеяна и разнообразна; что она явственнее там становится, где наиболее разных сил сопряжено воедино; что

там их более, где превосходнее является организация; что там, где является организация; что там, где лучшая бывает организация, начинается и чувствование, которое, восходя и совершенствуясь постепенно, достигает мысленности, разума, рассудка; что все сии силы и самая жизнь, чувствование и мысль являются не иначе, как вещественности совокупны; что мысленность следует всегда за нею и перемены, в ней примеченные, соответствуют переменам вещественности, то заключим, что в видимом нами мире живет вещество одинакородное, различными свойствами одаренное; что силы в нем всегда существуют, следственно, ему искони присвоены" [12, с. 326–327]. И далее: "Вещь сама в себе, и то, что составляет... наше внутреннее я, пребудет ни сила магнитная, ни сила электрическая, ни сила притяжения, но нечто другое. А хотя бы она была в источнике своем с ними одинакова, то, проходя в теле органическом, в теле человека, проходя его столь искусственные органы, столь к усовершенствованию способна, что в соединении с телом она является силою лучше всех других известных сил, паче всех, лучше всех..." [там же, с. 351]. Очень похожий взгляд мы находим у шеллингианца Д.М. Велланского (1774–1847): "Та самая жизнь, которая в идеальном ее образовании представляется самопознавательным Я, в материальном отражении показывается магнитным действием" [2, с. 19].

Таким образом, рассмотрение души в динамике ее развития оказывается возможным лишь при отказе трактовать ее в качестве "простой". В трехчастной схеме, в которой – исключительно на рационалистических, а не на феноменологических основаниях – происходит разведение души и духа, принципиально возможно обосновывать эти образования как нечто единое по своей природе, но представляющее собой разные этапы саморазвития. Таким образом снимается острота вопросов – на которые невозможно ответить с позиции классического дуализма, основанного на признании "простоты" души, – о связи души и тела, о бессмертии души.

Так, на вопрос, как воздействует душа на тело, с позиции трехчастного подхода следует ответить, что и само физическое тело, с точки зрения действующего субъекта, открывается своей идеальной стороной. Такой подход явно выражен у Велланского, который утверждал, что вся природа, как органическая, так и неорганическая, одушевлена всеобщей жизнью, а материальное и идеальное – лишь различные взгляды на одно и то же.

А Радищев на вопрос, где находится душа, давал вполне предсказуемый ответ: "Мысленное вещество должно где-то находиться... Два таких вещества не могут быть в одном месте в одно время... Где мысль твоя живет? Где ее источник?

В главе твоей, в мозгу твоём... Но разум, но мысль стоящего близ тебя неужели в тебе, в мозгу твоём... Всяк имеет свою главу, свою мысль, и мысль единого не есть мысль другого, и наоборот. Вы оба, или мысленности ваши, существуют не в одном месте" [12, с. 327–328].

Точно так же и вопрос о "пресуществовании" души решался на основании допущения, что душа имела определенный опыт до своего воплощения в конкретное тело, но, не имея тела (как некой "записной книжки", в которой всегда можно справиться о событиях прежней жизни), она не может отдифференцировать настоящий опыт и "смутные" воспоминания о существовании до рождения.

Это же можно видеть в высказываниях Радищева по проблеме бессмертия души. Выступая в оппозиции И.М. Кандорскому, священнику и духовному писателю (1764–1838), который утверждал, что "понятие о бессмертии души требует, чтобы душа по смерти тела чувствовала свое бытие и помнила бы свое бывшее в теле состояние" [7, с. 215], Радищев пишет: "Если будет душа в другом положении, то следует, что ты в душе своей будешь не тот человек, который был до смерти. Ведаешь ли ты, от чего зависит твоя особенность, твоя личность, что ты есть ты? Помедли немного при сем размышлении. Сие мгновение ты, посредством чувств, получаешь извещение о бытии твоём; в следующее мгновение то же чувствуешь; но дабы уверен ты был, что в протекшее мгновение чувствование происходило в том же человеке, в котором происходит в настоящее мгновение, то надлежит быть напоминовению; а если человек не был одарен памятью, то сверх того, чтобы он не мог иметь никаких знаний, но не ведал бы, что он был не далее, как в протекшее мгновение. Если по смерти твоей память твоя не будет души твоея свойство, то можно ли назвать тебя тем же человеком, который был в жизни? Все деяния твои будут новы и к прежним не будут относиться... Памяти престол есть мозг; все ее действия зависят от него, и от него единственно; мозг есть вещественность, тело гниет, разрушается. Где же будет память твоя? Где будет прежний ты, где твоя особенность, где личность?" [12, с. 341].

(Ср. пушкинские строки, в которых отразились мучительные поиски ответа на вопрос о личном бессмертии: "Где чистый пламень пожирает / Несовершенство бытия, / Минутных жизни впечатлений / Не сохранит душа моя, / Не буду ведаю сожалений, / Тоску любви забуду я..."; или: "Когда бы верил я, что некогда душа, / От тленья убежав, уносит мысли вечны, / И память, и любовь в пучины бесконечны...")

Интересно отметить, что при трехчастном подходе к природе души, который был призван

устранить противоречия, возникающие при дуалистическом подходе, хотя и признаются за исходные такие свойства души, как способности к ощущению, воле и мышлению, тем не менее делаются некоторые акценты, потенциально губительные для признания самих этих свойств субстанциальными. Фактически происходит выдвигание суждения об иллюзорности “Я”, о нетождественности в разные периоды времени собственного самосознания.

Здесь бессмертие, а в более широком контексте — идентичность души трактуется лишь как формальная возможность; для субъекта (личности) собственная идентичность предстает как факт личной биографии только до тех пор, пока существуют “телесные метки”, говорящие об определенном, пережитом ранее, содержании сознания. Близкую мысль — о том, что содержание “Я” (как основа мышления и восприятия) постоянно меняется и даже может быть “сведено к нулю”, — но основанную на учении объективного идеализма (опорой выступают не телесные метки, а идеи) чуть позже высказывал П.Я. Чаадаев, автор оригинальной концепции единства индивидуальных сознаний (1794–1856): “Жизнь то и дело ускользает от нас, затем она возвращается, но было бы неверным утверждать, что мы живем непрерывно. Жизнь разумная прерывается каждый раз, когда мы теряем сознание. Чем больше таких минут забвения, тем меньше жизни сознательной, а если нет ничего, кроме таких минут, это и есть смерть” [14, с. 459].

Итак, в подходе Радищева к проблеме души человека она была представлена не столько своим феноменологическим содержанием, сколько умозрительным (на основе рассмотрения “предельных ситуаций”). В целом же она осмысливалась им как некая “пылинка, математической почти точки подобная”, которая носится “в неизмеримости и вечности, теряясь в бездне вещества” [12, с. 274], т.е. лишенная “сюжетной” памяти, но вечно актуально самосознающая. Фактически благодаря такого рода представлениям в русской философии и психологии утверждалась мысль о том, что “Я” не предстает перед субъектом со всей очевидностью, но должно рассматриваться как некий теоретический конструкт, требующий своей логической проверки.

Таким образом, обращение к наследию русских философов конца XVIII–начала XIX в., рассматривавших проблему души, убеждает, что эта проблема решалась неоднозначно. На смену антропоморфным рассуждениям о душе пришли представления, в которых ей приписывались вполне определенные свойства, связанные и с феноменологией субъективного опыта, и с анализом “предельных ситуаций”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века / Подготовка текстов, вступ. ст. Т.В. Артемьевой. СПб.: Наука, 1996. С. 92–93.
2. Велланский Д.М. Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии // Соч. Даниила Велланского. Санкт-Петербург: В тип. Иос. Иоаннесова, 1812.
3. Галич А.И. Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий, начертанный А. Галичем. Санкт-Петербург: В тип. Имп. Академии Наук, 1834.
4. Галич А.И. Лексикон философских предметов, составленный Ал. Галичем. Санкт-Петербург, 1845. Т. 1.
5. Галич А.И. Роспись идеалам греческой пластики // Летопись факультетов на 1853 год / Изданная в двух книгах А. Галичем и В. Плаксиным. Санкт-Петербург: Печатано в тип. И. Глазунова. 1835. Т. 1. С. 35–52.
6. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
7. Кандорский И.М. Наука о душе, или ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века / Подготовка текстов, вступ. ст. Т.В. Артемьевой. СПб.: Наука, 1996. С. 168–219.
8. Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т.: Пер. с франц. / Редкол.: Б.Э. Быховский, Г.Г. Майоров, И.С. Нарский и др. М.: Мысль, 1982–1989.
9. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. / Ред. И.С. Нарский, А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1985.
10. Новиков Н.И. и его современники // Избр. соч. М.: Изд. АН СССР, 1961.
11. Переписка Карамзина с Лафатером // Сообщена доктором Ф. Вальдманом, приготовлена к печати Я. Гротом. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Академии Наук, 1893.
12. Радищев А.Н. Избранные философские сочинения / Под общей редакцией и с предисловием И.Я. Щипанова. Л.: Гос. изд. полит. лит., 1949.
13. Философские рассуждения о душе // Вечерняя заря. Ежемесячное издание. М., 1782. Ч. I. Т. 2 (февраль).
14. Чаадаев П.Я. Полное собр. соч. и писем: В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1.

METAPHYSICS OF SOUL IN WORKS OF RUSSIAN SAVANTS IN XVIII–XIX CENTURIES

I. M. Kondakov

Cand. sci. (psychology), sen. res. ass., PI RAE, Moscow

The representations of Russian philosophers about the nature of soul at the end of XVIII-th and at the beginning of XIX-th centuries are considered. In each approach to this problem – materialistic, dualistic and three-components approaches – the characteristics attributed to soul are revealed. In the last approach there was laid the basis for understanding of “Ego” as illusive substance whose true nature was not revealed in introspection. It was shown how the phenomenological views based on the results of self-analysis and rationalistic views based on the analysis of “ultimate situations” have replaced anthropomorphic ones.

Key words: soul, anthropomorphism, dualism, individual mortality, characteristics of simplicity of soul, introspection.

ДИСКУССИИ

ПРИНЦИП МНОГОМЕРНОСТИ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ТЕОРИИ ИНТЕГРАЛЬНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

© 1999 г. В. В. Белоус

Доктор психол. наук, профессор, зав. кафедрой общей психологии Гос. лингвистического ун-та, заслуженный работник высшей школы РФ, Пятигорск

Раскрывается роль системного принципа многомерности в решении проблемы взаимосвязи нейродинамической и психодинамической индивидуальностей. Показывается, что между отдельными свойствами и классическими типами нейродинамического уровня и отдельными свойствами и дифференциальными типами психодинамического уровня интегральной индивидуальности существует полиморфная или много-многозначная зависимость. Показана несостоятельность сведения типов темперамента к детерминирующему их нервно-физиологическому субстрату и к гиппократовой типологии. Предпринята попытка с позиции принципа многомерности создать стохастическую типологию интегральной индивидуальности по образцу личностного конструкта “Я–Общество”.

Ключевые слова: интегральная индивидуальность, нейродинамическая индивидуальность, многомерная психодинамическая индивидуальность, полиморфная или много-многозначная зависимость, стохастическая типология интегральной индивидуальности.

Учение об индивидуальности своими корнями уходит в глубокую древность и существовало оно первоначально и длительное время как некая гомогенная и одномерная целостность. В дальнейшем с зарождением системной проблематики индивидуальность человека стала рассматриваться как сложный синтез биологических и социальных детерминант. Как метко заметил С.Л. Рубинштейн, “природа человека – продукт истории” [17]. Общее представление о взаимодействии социального и биологического в психике человека постепенно, пройдя ряд этапов, конкретизировалось в идею об интегральной индивидуальности [11]. В настоящее время достаточно широко исследуются общетеоретические, возрастные, профессиональные, этнические структуры и функции интегральной индивидуальности [5, 7]. Более того, на основе всесторонних разработок психологических проблем интегральной индивидуальности создаются совершенно новые направления и одно из них – интегративная психология развития [16].

Важно подчеркнуть, что существенную роль в появлении оригинальных подходов к синтезу социального и биологического сыграли, по крайней мере, два органически взаимосвязанных принципа системной проблематики – многомерность и многоуровневость познания сложноорганизованных объектов реального мира, ставшие характерной чертой современной науки вообще и психологической в частности [3, 6–9, 11, 17, 18]. Именно на этих фундаментальных позициях построен мультифакторный опросник Р. Кеттелла,

опросник формально-динамических свойств индивидуальности В.М. Русалова. Основная задача предлагаемого сообщения заключается в том, чтобы, опираясь на системный принцип многомерности, по-новому раскрыть некоторые важнейшие проблемы теории интегральной индивидуальности. В частности, на новой теоретической и методической основе осветить вопрос о взаимосвязи свойств и типов нейродинамического уровня, с одной стороны, свойств и типов психодинамического уровня интегральной индивидуальности, – с другой, а также осуществить попытку построения стохастической типологии интегральной индивидуальности.

ВЗАИМОСВЯЗЬ НЕЙРО-ПСИХОДИНАМИЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

При решении проблемы взаимосвязи нейродинамической и психодинамической индивидуальности сложилось несколько различных точек зрения. Одна из них принадлежит И.П. Павлову, который в своем труде “Физиологическое учение о типах высшей нервной деятельности, темпераментах тожд” положил начало совершенно новому пониманию материальной природы типов темперамента.

Придя на смену господствующим в ту пору гуморальным и соматическим типологиям темперамента, павловский подход к обоснованию темперамента внес существенный вклад в объяснение причин индивидуальных различий сложноорганизованных биологических систем, начиная с жи-