

УЧЕНИЕ ОБ ЭМОЦИЯХ

Историко-психологическое исследование¹

1

Автор знаменитой теории эмоций К. Г. Ланге² называет Спинозу одним из тех, чье учение предшествовало органической теории эмоций. Эта теория, как известно, была разработана почти в одно и то же время двумя исследователями независимо друг от друга - Ланге в 1885 г. и У. Джемсом в 1884 г.³ Так, по выражению И. В. Гёте, некоторые идеи созревают в определенные эпохи, как плоды падают одновременно в разных садах.

«Мне неизвестно, - говорит Ланге, - доказывалась ли уже когда-нибудь раньше подобная теория эмоций в научной психологии; по крайней мере, я не нахожу никакого указания на этот счет. Спиноза, может быть, больше всех приближается к такому воззрению, когда он телесные проявления эмоций не только не считает зависящими от душевных движений, но ставит их рядом с ними, даже почти выдвигает их на первый план» (1896, с. 89). Ланге имеет в виду известное определение аффекта в учении Спинозы. «Под аффектами, - говорит Спиноза, - я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний» (1933, с. 82).

Ж. Дюма⁴, анализируя генезис органической теории эмоций, как она сформулирована Ланге, указывает на резкое расхождение теории с эволюционистами, в частности с Ч. Дарвином⁵ и Г. Спенсером⁶, и на «некоторого рода антианглийскую реакцию в мнениях Ланге» (цит. по кн.: Г. Ланге, 1896, с. XI). Действительно, Ланге упрекает Дарвина и вообще сторонников эволюционной теории в том, что они извратили вопрос об аффективном состоянии, что у них историческая точка зрения преобладает над механистической и физиологической. Он говорит: «Вообще подлежит сомнению, следует ли приветствовать как счастливое событие то резко эволюционистское направление, которое под влиянием исследований Дарвина приняла новейшая психология, в особенности английская, - я думаю, что, наверно, не следует. По крайней мере, поскольку дело идет о психологии аффектов, потому что здесь эволюционистское направление привело к пренебрежению специально физиологическим анализом и через это заставило психологию оставить единственно правильный путь, на который ее старались направить физиологи и на котором они достигли бы цели, если бы в их время были известны такие основные явления, как вазомоторные функции» (там же, с. 85).

Для правильного понимания самого существа органической теории эмоций только что отмеченный нами факт имеет исключительно важное значение. В дальнейшем он послужит точкой {92} приложения нашего критического анализа, задачей которого будет вскрыть всю антиисторичность этой теории. Сейчас же этот факт интересует нас в другой связи. Он с негативной стороны хорошо не только выясняет идейных предков органической теории эмоций, но и показывает, с какими направлениями философской и научной мысли она находится в духовном родстве и с какими открыто враждует.

«Он более охотно ссылается, - говорит Дюма о Ланге, - на французских приверженцев механистического мировоззрения, и в самом деле он их позднейший ученик. Разложение радости и печали на двигательные и психические явления, устранение призрачных существ неясно определенных сил - все это сделано по традициям Н. Мальбранша⁷ и Спинозы» (там же, с. XII). Э. Титченер⁸ констатирует, что «было бы совершенно неверно - а для Джемса и Ланге это было бы небольшим комплиментом - предположить, что эта теория представляет собой нечто совершенно новое» (1914, с. 163). Указания на органические составные части эмоций в действительности так же стары, как и систематическая психология. Титченер разыскивает их, начиная с Аристотеля и кончая Г. Лотце⁹ (G. Lotze, 1852, S. 518) и Г. Маудсли¹⁰, т. е. современниками Ланге и Джемса.

Разыскивая все более или менее близкое к органической теории эмоций, Титченер не выделяет какое-либо направление философской или научной мысли, в том числе и философию Спинозы, в качестве основного исторического предшественника рассматриваемой теории. Он, однако, указывает, что у Спинозы встречаются определения в том же направлении, и ссылается при этом на приведенное выше определение аффекта, данное в «Этике» (Спиноза, 1933, с. 82).

Сам Джемс не осознает, правда, так, как это делает Ланге, исторического или идейного родства между своей теорией и учением о страстях Спинозы. Напротив, Джемс склонен, вопреки мнению Титченера, да и почти всеобщему мнению, установившемуся в научной психологии, считать свою теорию чем-то абсолютно новым, детищем без предков, и противопоставлять свое учение всем исследованиям эмоций чисто описательного характера, где бы они ни встречались - в романах, или в классических философских произведениях, или в курсах психологии. Эта чисто описательная литература, по словам Джемса, начиная от Декарта и до наших дней представляет самый скучный отдел психологии. Мало того, вы чувствуете, изучая его, что подразделение эмоций, предлагаемое психологами, в огромном большинстве случаев является простой фикцией или весьма несущественным.

Если Джемс, таким образом, сам не склонен видеть преемственной связи между спинозистской теорией страстей и развитой им органической теорией эмоций, то за него это делают другие. Мы не говорим уже о приведенных выше авторитетных свидетельствах Ланге, Дюма, Титченера, которые относят свои утверждения, в сущности говоря, в равной мере к теории Джемса так же, как и к теории Ланге. Обе эти теории представляют собой единую {93} теорию, во всяком случае с точки зрения ее принципиального идейного состава, который только и может интересовать нас при выяснении генезиса какой-либо теории; расхождения между ними касаются, как известно, более детальных физиологических механизмов, определяющих возникновение эмоций; на этом мы сосредоточим наш критический анализ дальше.

Чтобы закончить рассмотрение выдвинутого нами тезиса, гласящего, что учение Спинозы о страстях связывают обычно с теорией эмоций Джемса и Ланге, сошлемся только на обстоятельное и убедительное исследование Д. Сержи¹¹, результатами которого нам предстоит еще воспользоваться в дальнейшем. Прослеживая зарождение органической теории эмоций, Сержи останавливается на критическом пункте этой теории, именно на неизбежно возникающем на пути последовательно логического развития этой доктрины сведении эмоции к смутному, недифференцированному, глобальному ощущению общего органического состояния. При этом оказывается, что нет более ни страсти, ни эмоций, а есть только ощущения. Этот результат, к которому приходит органическая теория в своем критическом пункте, по словам исследователя, устрашает Джемса до такой степени, что заставляет его впасть в спинозистскую теорию. Заметим попутно, что Сержи в целом приходит относительно истинного происхождения теории эмоций к выводам, которые существенно расходятся с общепринятыми взглядами, цитированными выше. В дальнейшем нам предстоит еще воспользоваться этими выводами и опереться на них при выяснении некоторых существенных вопросов, связанных с основной проблемой нашего исследования. Сейчас же это обстоятельство интересует нас лишь в той мере, в какой оно подкрепляет «объективность и беспристрастность» приведенного выше положения о спинозистской природе теории Джемса.

Мы не станем продолжать далее перечень различных взглядов по рассматриваемому вопросу, да в этом и нет надобности. Все они, отличаясь друг от друга в оттенках и нюансах мыслей, совпадают друг с другом в основном тоне утверждений. Обозревая их в целом, нельзя не заметить, что все они представляют достаточно прочно укоренившееся в современной психологии мнение и что это мнение, согласно французской пословице, чем более оно меняется в отдельных высказываниях, тем более остается тем же самым. Если

даже это мнение и оказалось бы при ближайшем рассмотрении не более чем заблуждением или предрассудком, мы все же должны были бы начать с исследования этого положения, ибо разыгравшаяся на наших глазах борьба вокруг теории Джемса и Ланге вводит нас непосредственно в самый центр интересующей нас проблемы. Здесь, согласно общераспространенному мнению, происходит нечто не только существенно важное для всей судьбы психологии эмоций, но и нечто непосредственно связанное с учением Спинозы о страстях. Если даже эта связь и представлена в общераспространенном мнении в искаженном виде, все же за этим мнением, даже если {94} оно и окажется предрассудком, должны скрываться какие-то объективные нити, связывающие учение Спинозы с современной борьбой и перестройкой, совершающимися в одной из самых основных глав научной психологии наших дней. Поэтому, если мы хотим исследовать судьбу спинозистской теории страстей в живой ткани современного научного знания, мы должны начать с выяснения ее связи с идеями Ланге и Джемса о природе человеческих эмоций.

Но прежде надлежит остановиться на содержании самой теории Джемса-Ланге и исследовать, что в ней оказалось истинного и ложного с точки зрения той суровой проверки теоретической мыслью и фактами, проверки, которой она подвергалась с момента ее первых формулировок и до наших дней. Верно, что созданная более полувека назад эмпирическая теория дожила до наших дней, несмотря на разрушительную критику, которой она подверглась с разных сторон. Верно и то, что до сих пор она образует еще живой центр, вокруг которого, как вокруг основной оси, происходит сейчас поворот в психологическом учении о природе человеческого чувства. Мы присутствуем, по-видимому, при последнем акте, при развязке всей той научной драмы, завязка которой относится к 84 -85-му г. прошлого века. Мы присутствуем при выяснении окончательного исторического приговора этой теории и при решении судьбы целого направления психологической мысли, которое не только являлось главным для психологии в прошлом, но которое непосредственно связано и с определением будущих путей развития этой главы научной психологии.

Правда, до сих пор принято думать, что эта теория с честью выдержала непрерывную полувековую научную проверку и прочно стоит, как незыблемое основание современного психологического учения о чувствах человека. Так во всяком случае излагается дело в большинстве психологических курсов. Но не только школьная психология, приспособленная для нужд преподавания, крепко держится за эту, казалось бы, ожидающую только устранения теорию, но и представители самоновейших психологических направлений пытаются часто обновить эту не стареющую в их глазах теорию и выдать ее за самое адекватное отображение объективной природы эмоций. Во всяком случае, во многих разновидностях американской психологии поведения, русской объективной психологии и в некоторых направлениях советской психологии эта теория рассматривается как единственное, пожалуй, законченное и состоятельное теоретическое построение, которое целиком может быть перенесено из старой психологии в новую.

Весьма примечательно, что в самых крайних направлениях современной объективной психологии эта глава прямо переписывается {95} или пересказывается со слов Ланге и Джемса. Она импонирует современным реформаторам психологии главным образом двумя обстоятельствами. Первое, что обеспечило этой теории ее исключительное господство на протяжении половины столетия, связано с характером ее изложения. «Теория Джемса - Ланге, - язвительно замечает Титченер, - своей распространенностью среди психологов, говорящих на английском языке, несомненно много обязана характеру ее изложения. Изложения душевного движения в психологических учебниках носили слишком академический, слишком условный характер, а Джемс предложил нам сырой материал, привел нас к источнику действительного переживания» (1914, с. 162 -163). В

самом деле, эта теория, пожалуй, единственная, которая с полной логической последовательностью, доходящей до парадоксальности, удовлетворительно разрешает вопрос о природе эмоций с такой видимой простотой, с такой убедительностью, с таким обилием повседневно подтверждающихся, доступных каждому фактических доказательств, что невольно создается иллюзия истинности и неопровержимости этой теории и как-то не только читателями и исследователями забывается или не замечается то, что эта теория, по верному замечанию Ф. Барда¹², не была у ее начинателей подтверждена никакими экспериментальными доказательствами, а основывалась исключительно на спекулятивных аргументах и умозрительном анализе.

Второе обстоятельство, которое завербовало в сторонники этой теории самых радикальных реформаторов современной психологии, состоит в следующем: эта теория при объяснении эмоций выдвигает на первый план их органическую основу и потому импонирует как строго физиологическая, объективная и даже единственно материалистическая концепция эмоций и чувствований. Здесь снова возникает удивительная иллюзия, которая продолжает существовать с поразительным упорством, несмотря на то что сам Джемс позаботился о том, чтобы с самого начала разъяснить свою теорию как теорию, не обязательно связанную с материализмом. «Моя точка зрения, - писал Джемс по поводу этой теории, - не может быть названа материалистической. В ней не больше и не меньше материализма, чем во всяком взгляде, согласно которому наши эмоции обусловлены нервными процессами» (1902, с. 313). Поэтому он считал логически несообразным опровергать предлагаемую теорию, ссылаясь на то, что она ведет к низменному материалистическому истолкованию эмоциональных явлений. Этого, однако, оказалось недостаточно для того, чтобы понять, что так же логически несообразно защищать эту теорию ссылкой на даваемое ею материалистическое объяснение человеческого чувства.

Сила этой двойной иллюзии оказалась так велика, что до сих пор принято думать, будто органическая теория эмоций с честью выдержала непрерывную научную проверку и прочно стоит как незыблемое основание современного психологического учения о чувствах человека. С момента ее появления авторы гордо противопоставляли {96} свою теорию всему, что до них называлось учением об эмоциях. Мы уже упоминали о том, как Джемс расценивал весь предшествующий период этого учения: на всем протяжении его истории Джемс не находит «никакого плодотворного руководящего начала, никакой основной точки зрения» (там же, с. 307). (Заметим в скобках: это после того, как Спиноза развил свое замечательное учение о страстях, где дал руководящее начало, плодотворное не только для настоящего, но и для будущего нашей науки. Трудно представить себе большую историческую и теоретическую слепоту, чем та, которую проявляет в настоящем случае Джемс. Причину ее мы без труда сумеем раскрыть в дальнейшем.)

«Эмоции различаются и оттеняются, - продолжает Джемс, - до бесконечности, но вы не найдете в них никаких логических обобщений» (там же).

Не менее строгий приговор выносит и Ланге. Он говорит: «Уже со времен Аристотеля мы имеем почти бесконечную литературу по вопросу о влиянии аффектов на тело, но истинно научных результатов по вопросу о природе эмоций не было достигнуто всеми накопленными в течение веков сведениями, потому что в сущности на этот счет не имеется ничего, кроме заметок... В самом деле, можно без всякого преувеличения утверждать, что научным образом мы безусловно ничего не понимаем в эмоциях, что у нас нет даже тени какой-нибудь теории о природе эмоций вообще и о каждой из них в отдельности» (1896, с. 19). Все, что мы знаем об эмоциях, по мнению Ланге, основано на неясных впечатлениях, которые не имеют никакого научного основания. Некоторые утверждения о природе эмоций случайно оказались верными, но даже с этими верными положениями едва ли связывают какое-либо действительное представление о предмете.

В историческом исследовании, подобном нашему, посвященном анализу прошлого и будущего в развитии учения о страстях и их анализу в свете современного научного

знания, нельзя не упомянуть, что Ланге и Джемс почти дословно повторяют Декарта, который за 300 лет до них говорил то же самое о всей предшествующей истории этого учения. Он говорил: «Нигде нельзя видеть так отчетливо, как в трактовке страстей, как велики недостатки наук, переданных нам древними» (1914, с. 127). Учения древних о страстях казались ему до такой степени скудными и в большей своей части до такой степени шаткими, что он видел себя «принужденным совершенно оставить обычные пути, чтобы с некоторой уверенностью приблизиться к истине. Я принужден, - говорил он, - поэтому писать так, как будто я имею дело с темой, которой до меня еще никто не касался» (там же, с. 127).

Между тем простая историческая справка, справедливо приводимая Титченером, показывает воочию, что и проблема Декарта, и проблема Джемса-Ланге были знакомы и близки еще Аристотелю. Представитель спекулятивной философии, по мысли Аристотеля, говорит, что гнев есть стремление к отмщению {97} или что-нибудь подобное. Представитель натурфилософии говорит, что гнев есть кипение крови, окружающей сердце. Кто же из них настоящий философ? Аристотель отвечает, что настоящий философ тот, кто соединяет эти два положения. Это совпадение не кажется нам случайным, но его истинный смысл раскроется нам в дальнейшем ходе исследования.

Как бы ни заблуждались авторы органической теории эмоций насчет абсолютной новизны их идеи, это заблуждение сохранило в глазах их последователей до наших дней значение непреложной и неподдельной истины.

Уже в наши дни К. Денлап¹³, подводя итоги пятидесятилетнему существованию этой доктрины, утверждает: она не только укоренилась в научном мышлении так прочно, что практически является в настоящее время основой для изучения эмоциональной жизни, но и привела к развитию гипотезы реакции, или ответа, как основы всей духовной жизни в целом (in: W. V. Cannon, 1927, p. 106 -124). Ему вторит Р. Перри¹⁴: эта знаменитая доктрина так прочно укрепилась доказательствами и так многократно подтверждена опытом, что невозможно отрицать достоверность ее существа. Несмотря на тщательно разработанные опровержения, она не обнаруживает никаких признаков устарелости (in: W. V. Cannon, 1927, p. 106).

Но скажем с самого начала: теория Джемса - Ланге должна быть признана скорее заблуждением, чем истиной, в учении о страстях. Этим мы высказали заранее основную мысль, главный тезис всей настоящей главы нашего исследования. Рассмотрим ближе основание этой мысли.

Иллюзия о неуязвимости и критической непроницаемости теории Джемса-Ланге, как и всякая иллюзия, вредна в первую очередь тем, что она не позволяет видеть вещи в правильном свете. Замечательным доказательством этого является факт, что ряд новых исследований, которые при объективном и внимательном рассмотрении наносят сокрушительный удар анализируемой теории, воспринимается последователями этой доктрины как новое доказательство ее силы. Примером такого заблуждения может служить судьба первых экспериментальных работ У. Кен-нона¹⁵, который подверг систематической экспериментальной разработке проблему органических изменений, возникающих при эмоциональных состояниях. Его исследования, переведенные на русский язык¹⁶, в сущности говоря, содержат убийственную критику органической теории эмоций. Они, однако, были восприняты и осознаны нашей научной мыслью как совершенно бесспорное доказательство ее правоты.

В предисловии Б. М. Завадовского¹⁷ к русскому переводу этих исследований прямо говорится, что гениальные по проницательности мысли Джемса о природе эмоций облекаются на наших глазах в реальные, конкретные формы биологического эксперимента (in: W. V. Cannon, 1927, p. 3). Это утверждение подкрепляется ссылкой на революционность идей Джемса, который выпукло подчеркнул {98} материальные, чисто физиологические корни психических состояний. Эта общая мысль, бесспорная для всякого биолога, который не мыслит себе психическую деятельность без ее материальной

базы, оказывается тем общим знаменателем, который благодаря не раз уже помянутой иллюзии позволяет отождествить идеи Джемса и факты, представленные Кенноном, несмотря на то что они находятся в непримиримом противоречии. Сам Кеннон ясно показывает, что Завадовский не одинок в своем заблуждении при оценке значения его экспериментальных работ. Его ошибку разделили все те, кто разделял вместе с ним его иллюзию.

По словам Кеннона, многообразные изменения (детально изученные им), которые происходят во внутренних органах вследствие большого возбуждения, были интерпретированы как подтверждающие теорию Джемса-Ланге. Но из фактов, представленных в этих исследованиях, должно быть ясно, что такое истолкование ложно. Что же показали исследования Кеннона?

Если остановиться на самом существенном и основном его результате, который один только и может интересовать нас в настоящем исследовании, надо сказать следующее: они обнаружили экспериментально, что боль, голод и сильные эмоции, как страх и ярость, вызывают в организме глубокие телесные изменения. Эти изменения отличаются рефлекторной природой, представляя собой типичную органическую реакцию, проявляющуюся благодаря унаследованному автоматизму, и, следовательно, эти изменения обнаруживают биологически целесообразный характер.

Телесные изменения во время возбуждения, как показывают исследования Кеннона, вызваны повышенным отделением надпочечными железами адреналина, они аналогичны тем, которые вызываются инъекцией адреналина. Адреналин вызывает усиленный распад углеводов и увеличивает содержание сахара в крови. Он способствует притоку крови к сердцу, легким, центральной нервной системе и конечностям и оттоку ее от заторможенных органов брюшной полости. Адреналин быстро снимает мышечную усталость и повышает свертываемость крови. Таковы главнейшие изменения, которые наблюдаются при сильном возбуждении, связанном с состоянием голода, боли и сильной эмоции. В основе их лежит внутренняя секреция надпочечных желез. Все эти изменения обнаруживают, как уже сказано, внутреннюю зависимость и сцепление между собой, все они в целом обнаруживают недвусмысленно свое приспособительное целесообразное значение.

У. Кеннон в исследовании раскрывает шаг за шагом значение повышенного содержания сахара в крови как источника мышечной энергии; значение повышенного содержания адреналина в крови как противоядия мышечной усталости; значение изменения кровоснабжения органов под влиянием адреналина как обстоятельства, благоприятствующего наибольшему мышечному напряжению {99}; аналогичное значение изменений функций дыхания; целесообразное значение ускоренного свертывания крови, предотвращающего кровопотерю.

Ключ к объяснению биологического значения всех этих явлений Кеннон справедливо видит в старой мысли, снова высказанной в последнее время Мак-Дауголлом¹⁸, о взаимоотношении инстинкта бегства с эмоцией страха и инстинкта драки с эмоцией ярости. В естественных условиях за эмоциями страха и гнева может последовать усиленная деятельность организма (например, бегство или драка), которая требует продолжительного и интенсивного напряжения большой группы мышц. Поэтому кажется вполне вероятным, что повышенная секреция адреналина, как результат рефлекторного влияния боли или сильных эмоций, может играть роль динамогенного фактора в производстве мышечной работы. Если верно, как экспериментально устанавливает Кеннон, что мышечная работа совершается главным образом за счет энергии сахара и что значительная мышечная работа способна заметно понизить количество запасного гликогена и циркулирующего сахара, то необходимо допустить, что повышение содержания сахара в крови, сопровождающее сильные эмоции и боль, значительно увеличивает способность мышц к продолжительной работе.

Дальнейшие исследования показали, что адреналин, свободно поступающий в кровь,

оказывает заметное влияние на быстрое восстановление утомленных мышц, лишенных первоначальной возбудимости и возможности быстро реагировать, подобно свежим мышцам, и тем самым усиливает воздействие нервной системы на мышцы, способствуя их максимальной работе. То же назначение, по-видимому, имеют кровоснабжение органов и изменение дыхания; настоятельная потребность в нападении или бегстве требует обильного снабжения кислородом работающих мышц и быстрого выведения отработанной углекислоты из тела. Наконец, целесообразность ускоренного свертывания крови также, очевидно, может рассматриваться как процесс, полезный для организма.

Обобщая эти данные, Кеннон предлагает рассматривать все реакции организма, вызванные болевым раздражением и эмоциональным возбуждением, как естественно возникающие защитные инстинктивные реакции. Эти реакции могут быть справедливо истолкованы как подготовка к сильному напряжению, которое может потребоваться организму. Итак, говорит Кеннон, с этой общей точки зрения, телесные изменения, сопровождающие сильные эмоциональные состояния, могут служить органическим подготовлением к предстоящей борьбе и возможным повреждениям и естественно обуславливают те реакции, которые боль может вызвать сама по себе.

Если бы мы захотели коротко суммировать общее значение найденных Кенноном фактов, мы должны были бы согласиться с его указанием на динамогенное действие эмоционального возбуждения {100} как на основной момент. Здесь Кеннон идет след за Ч. Шеррингтоном⁹, который энергичнее, чем кто-либо другой, указывал на эту сторону эмоциональных процессов. Эмоции, говорит он, владеют нами с самого начала жизни на земле, и возрастающая интенсивность эмоции становится повелительным стимулом к сильному движению. Каждое телесное изменение, наступающее во внутренних органах, - прекращение пищеварительных процессов (при этом освобождается запас энергии, который может быть использован другими органами), отток крови от внутренних органов, деятельность которых понижена, к органам, принимающим непосредственное участие в мышечном напряжении (легкие, сердце, центральная нервная система); усиление сердечных сокращений; быстрое уничтожение мышечного утомления; мобилизация больших запасов содержащего энергию сахара -каждое из этих внутренних изменений приносит непосредственную пользу, укрепляя организм во время огромной траты энергии, вызванной страхом, болью или яростью (см.: Р. Крид и др., 1935).

В связи с этим весьма важно то обстоятельство, что в период сильного возбуждения нередко ощущается колоссальная мощь. Это чувство появляется внезапно и поднимает индивида на более высокий уровень деятельности. При сильных эмоциях возбуждение и ощущение силы сливаются, освобождая тем самым запасенную, неведомую до того времени энергию и доводя до сознания незабываемые ощущения возможной победы.

Прежде чем перейти к теоретическому анализу и оценке этих, по-видимому, бесспорно установленных положений, мы не можем не вернуться к основной проблеме нашего исследования, которая все время присутствует на каждой странице наших рассуждений: к учению Спинозы о страстях. Только несколько необычный и странный путь, избранный нами для исследования и необходимо вытекающий из самого существа поставленной нами проблемы, обусловил то, что при поверхностном впечатлении может показаться, будто мы отошли в сторону от решения основного вопроса, занимающего нас. Рассмотрение учения Спинозы о страстях в свете современной психоневрологии по самой сути дела не может не быть в равной мере и пересмотром современного состояния вопроса о природе эмоций в свете учения Спинозы о страстях, так что мы с равным правом могли бы озаглавить наше исследование этими последними словами.

Поэтому мы не можем не воспользоваться этим первым фактическим положением, полученным нами из рук первого экспериментального исследования эмоций, чтобы связать его с соответствующей идеей Спинозы, образующей отправной пункт всего его учения о страстях. Если вспомнить приведенное выше определение аффектов, данное в «Этике», нельзя не видеть, что экспериментальное доказательство динамогенного влияния

эмоций, поднимающего индивида на более высокий уровень деятельности, является вместе с тем и эмпирическим доказательством {101} мысли Спинозы, которая понимает под аффектами такие состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний.

Но выше упомянуто, что именно это определение Спинозы цитирует Ланге как сближающее учение Спинозы о страстях с органической теорией эмоций. Поэтому легко заключить, будто эмпирическое подтверждение идей Спинозы является вместе с тем и экспериментальным доказательством в пользу теории Джемса - Ланге. Так эти исследования и были восприняты первоначально. И действительно, с первого взгляда, при поверхностном рассмотрении может показаться, что эта теория находит в экспериментальных исследованиях Кеннона полное оправдание и празднует высший триумф. Те серьезные органические изменения, которые Ланге и Джемс выдвинули в качестве источника эмоциональных процессов, опираясь на повседневное наблюдение, интроспективный анализ и чисто спекулятивные построения, оказались не только совершенно реальным фактом, но представляются нам сейчас и гораздо более глубоко идущими, более всеохватывающими, более значительными для общего изменения жизнедеятельности, более радикальными и основными, чем то могла предполагать самая смелая мысль основоположников этой доктрины.

Но сейчас мы должны спросить себя, если хотим остаться верными духу критического исследования, направляющего все время нашу мысль: не впадаем ли мы снова в историческую иллюзию, очерчивающую заколдованным кругом знаменитый парадокс об органической природе эмоций, и, утверждая его высший триумф, который он разделяет с победой Спинозовской мысли, не принимаем ли мы тем самым заблуждение за истину?

3

Вглядимся пристальнее в только что описанный факт и сейчас же заметим, что, наряду с видимым подтверждением органической теории эмоций, он содержит в себе и явно не говорящие в ее пользу выводы. Чтобы открыть их, мы должны перейти от абсолютного рассмотрения этого факта к относительному. Сам по себе факт ставит вне всяких сомнений положение о том, что сильные эмоции, как страх и ярость, сопровождаются глубочайшими органическими изменениями. Но ведь суть вопроса заключается не в этом положении самом по себе. Едва ли оно могло вызывать у кого-либо серьезные сомнения и до экспериментов Кеннона. Его эксперименты раскрыли физиологический механизм, структуру и биологическое значение этих органических реакций. Но едва ли прибавили хоть йоту достоверности самому факту существования этих изменений.

Суть вопроса заключается, следовательно, не в самом по себе наличии изменений при эмоциях, а в отношении этих телесных изменений к психическому содержанию и строению эмоций, с {102} одной стороны, и функциональном значении указанных - с другой. И классическая теория эмоций, против которой выступили Ланге и Джемс, считала неотъемлемым моментом всякого эмоционального процесса телесное выражение эмоций. Но она рассматривала эти телесные изменения как результат эмоциональной реакции. Новая теория стала рассматривать эти реакции как источник эмоций. Вся парадоксальность новой теории по сравнению с классической заключалась, как известно, в том, что она выдвинула в качестве причины эмоций то, что прежде считалось ее следствием. Это не только хорошо осознавали сами авторы новой теории, но именно это они выдвигали в центр своего построения как его главную и доминирующую идею.

К. Г. Ланге, определяя основную проблему, совершенно ясно сознает, что ставит вопрос на выворот (вверх ногами). В результате своего исследования он приходит к тому вопросу, который выше отмечен нами как центральный пункт, разделяющий классическую и органическую теории эмоций. «Перед нами, - говорит он, - стоит теперь

вопрос, который имеет существенный интерес в психофизиологическом отношении и в то же время составляет центральный пункт нашего исследования, - вопрос о природе отношения, существующего между эмоциями и сопровождающими их физическими явлениями. Обычно употребляют такие обороты речи, как: физиологические явления, вызванные эмоциями, или физиологические явления, сопровождающие эмоции...» (1896, с. 54). Между тем вопрос об отношении между эмоцией как таковой и сопутствующими ей физиологическими явлениями никогда не был поставлен достаточно ясно.

«Странно, - говорит Ланге, - что это отношение никогда еще не было точным образом определено. Я не знаю ни одного исследования, стремящегося выяснить его истинную природу... Несмотря, однако, на эту неясность, все-таки приходится сказать, что научная психология также разделяет теорию, что эмоции вызывают и обуславливают сопровождающие их телесные явления. Она не задает себе вопроса, в чем собственно состоит та особенность эмоций, что они способны иметь такую власть над человеком» (там же, с. 54 -55). Ланге критикует классическую теорию эмоций, согласно которой «эмоции суть сущности, существа, силы, демоны, которые овладевают человеком и вызывают у него как физические, так и умственные явления» (там же). Несостоятельность традиционной теории эмоций, согласно которой «всякое событие, за которым следует эмоция, вызывает сначала непосредственным образом чисто психическое действие, которое и есть настоящая эмоция, - истинная радость, истинная печаль и т. д. - телесные же проявления эмоций составляют только побочные явления, хотя постоянно присутствующие, но сами по себе совершенно несущественные» (там же, с. 55 -56), Ланге формулирует в двух основных пунктах. Традиционная теория кажется ему столь же легковесной, как все метафизические гипотезы вообще. Не стесняясь опытов, они наделяют {103} психические процессы какими угодно свойствами и силами, и последние всегда оказывают именно те услуги, которые от них требуются. Может ли психический страх объяснить, почему бледнеют, дрожат и т. д.? Не беда, если не понимают этого. Можно придумать объяснение и не понимая его. Ведь привыкли таким путем успокаивать себя.

Второй пункт нападения на эту теорию заключается для Ланге в положении, что «чувство не может существовать без своих физических проявлений. Уничтожьте у испуганного человека все физические симптомы страха, заставьте его пульс спокойно биться, верните ему твердый взгляд, "здоровый цвет лица, сделайте его движения быстрыми и уверенными, его речь сильной, а мысли ясными, - что тогда останется от его страха?» (там же, с. 57). Поэтому Ланге остается допустить, что телесные проявления эмоций могут совершаться чисто физическим путем и что психическая гипотеза становится излишней.

В положительной формулировке собственной теории Ланге пытается свести все физиологические изменения при эмоциях к одному общему источнику и тем самым установить взаимную связь между этими явлениями, в высшей степени упрощая совокупность всего отношения и облегчая также физиологическое его понимание, которое было бы затруднительно, если бы мы должны были принять прямое первоначальное происхождение для каждого из этих явлений. Общий источник, объединяющий все физиологические изменения, Ланге видит в общих функциональных изменениях вазомоторной системы.

В классической формулировке своей основной идеи Ланге и выдвигает вазомоторную реакцию как источник и существеннейшую основу всего эмоционального процесса. Он говорит: «Вазомоторной системе мы обязаны всей эмоциональной частью нашей психической жизни, нашими радостями и печалью, нашими счастливыми и несчастными днями. Если бы впечатления, воспринимаемые нашими внешними органами чувств, не обладали способностью возбуждать ее деятельность, то мы проводили бы нашу жизнь как безучастные и бесстрастные зрители; все впечатления от внешнего мира обогащали бы только наш опыт, увеличивали бы сумму наших знаний, не возбуждая в нас ни радости,

ни гнева, не причиняя нам ни горя, ни страха» (там же, с. 77). В соответствии с этим Ланге видит истинную научную задачу для данного ряда явлений в точном определении эмоциональной реакции вазомоторной системы на различного рода влияния.

После изложенного вряд ли может остаться какое-либо сомнение в том, что центром теории, вокруг которого развивается все построение, является не само по себе наличие физиологических реакций при эмоции, а отношение этих реакций к эмоциональному процессу как таковому. С не меньшей ясностью то же самое следует и из теории Джемса. Сам Джемс формулирует это в классическом отрывке, который мы также позволим себе напомнить: {104} «Обыкновенно принято думать, что в грубых формах эмоции психическое впечатление, воспринятое от данного объекта, вызывает в нас душевное состояние, называемое эмоцией, а последняя влечет за собой известное телесное проявление. Согласно моей теории, наоборот, телесное возбуждение следует непосредственно за восприятием вызывавшего его факта, и сознание нами этого возбуждения в то время, как оно совершается, и есть эмоции. Обыкновенно принято выражаться следующим образом: мы потеряли состояние - огорчены и плачем; мы повстречались с медведем - испуганы и обращаемся в бегство; мы оскорблены врагом - приведены в ярость и наносим ему удар. Согласно защищаемой мною гипотезе, порядок этих событий должен быть несколько иным, именно: первое душевное состояние не сменяется немедленно вторым; между ними должны находиться телесные проявления и потому наиболее рационально выражаться следующим образом: мы опечалены, потому что плачем; приведены в ярость, потому что бьем другого; боимся, потому что дрожим, а не говорить: мы плачем, бьем, дрожим, потому что опечалены, приведены в ярость, испуганы. Если бы телесные проявления не следовали немедленно за восприятием, то последнее было бы по форме своей чисто познавательным актом - бледным, лишенным колорита и эмоциональной «теплоты». Мы в таком случае могли бы видеть медведя и решить, что всего лучше обратиться в бегство, могли бы понести оскорбление и найти справедливым отразить удар, но мы не ощущали бы при этом страха или негодования» (1902, с. 308 -309).

Как видим, и для Джемса вопрос заключается не в том, чтобы прибавить к традиционному описанию эмоционального процесса какой-либо существенный момент, но исключительно в том, чтобы изменить последовательность этих моментов, установить истинное отношение между ними, выдвинуть в качестве источника и причины эмоции то, что прежде почиталось ее следствием и результатом. Существенное различие между Джемсом и Ланге сводится только к двум, второстепенным с интересующей нас точки зрения, моментам. Во-первых, Ланге основывает изменение традиционного отношения между эмоцией и ее телесным выражением на материалистических тенденциях, в то время как Джемс ясно видит, что в этой теории содержится не больше и не меньше материализма, чем во всяком взгляде, согласно которому наши эмоции обусловлены нервными процессами, хотя и в его изложении содержится некоторое скрытое возражение, адресованное платонизирующим психологам, которые рассматривают психические явления как явления, связанные с чем-то чрезвычайно низменным. Но Джемс понимает, что с его теорией может примириться и платонизирующая, т. е. последовательно идеалистическая, психология. Второй момент различия заключается в самом физиологическом механизме эмоциональных реакций. Если для Ланге исключительное значение в этом механизме приобретает изменение вазомоторной системы, то Джемс выдвигает на {105} первый план функциональное изменение внутренних органов и скелетной мускулатуры. В остальном обе теории похожи друг на друга как близнецы.

Итак, мы видим, что для решения вопроса о том, говорят ли факты, найденные Кенноном, за или против органической теории эмоций, мы не можем ограничиться рассмотрением этих фактов самих по себе в их абсолютном значении, а должны непременно в первую очередь исследовать их отношение к существу эмоциональных

процессов и спросить, что говорят эти факты по поводу той причинно-следственной зависимости, которую Джемс и Ланге согласно выдвигают во главу угла всей своей теории. Вопрос, следовательно, должен быть поставлен так: подтверждают ли эти факты то положение, что органические изменения должны рассматриваться как прямая причина, источник и самое существо эмоционального процесса, без которых эмоция перестает быть тем, что она есть, или они говорят в пользу противоположного взгляда, склонного видеть в телесных изменениях более или менее непосредственные следствия психических процессов, лежащих в основе эмоций, только побочные явления, говоря языком Ланге, хотя постоянно присутствующие, но сами по себе совершенно несущественные? Иначе говоря, вопрос может быть отчетливо и кратко переведен в такую форму: должны ли мы! принять в свете этих фактов, что органические изменения при эмоциях составляют главный и основной феномен, а их отражение в сознании только эпифеномен, или наоборот -должны ли допустить, что сознательное переживание эмоций представляет основной и главный феномен, а сопутствующие телесные изменения только эпифеномен? Именно в этом заключается суть спора, острие всей контroversы между двумя теориями эмоций. Обратимся к разрешению поставленного вопроса.

Стоит только поставить вопрос таким образом, как мы сейчас же начинаем видеть: в экспериментальных исследованиях Кеннона заключается немало неблагоприятного для органической теории, что способно сильно преуменьшить триумф этой доктрины, который многие усмотрели в свете новых фактических данных. Неблагополучие прежде всего отчетливо выступает в двух основных выводах, которые могут быть сделаны из этих исследований. Первый вывод: органические изменения, какими бы глубокими и биологически значительными они нам ни представлялись, какие бы серьезные органические потрясения они ни скрывали за собой, выступают как удивительно сходные при самых различных и даже противоположных с точки зрения переживания эмоциях.

Выяснению этого положения, первостепенного для интересующего нас вопроса, способствовало как более точное определение физиологического механизма этих реакций, скрытого в процессах внутренней секреции, так и строгое и систематическое изучение этих реакций в условиях эксперимента. Уже ранее исследование Кеннона установило следующее. Висцеральные явления, сопровождающие страх и ярость, проявляются при участии нейронов {106} симпатической системы. Нужно вспомнить, что эти нейроны служат главным образом для распространенных, а не для строго ограниченных реакций. Хотя речь идет о двух совершенно различных эмоциях (страх и ярость), известные физиологии факты говорят за то, что сопутствующие висцеральные изменения не так резко отличаются друг от друга. Более того, существуют факты, убедительно показывающие, почему висцеральные изменения при страхе и ярости не должны быть различны, но, напротив, скорее, сходны. Как уже указывалось, эти эмоции сопровождают подготовку организма к деятельности и по той же причине, что условия, которые их вызывают, приводят к бегству или сопротивлению (каждое из них требует, быть может, крайнего напряжения), в каждой из этих реакций потребности организма одни и те же. Механизм симпатического отдела также приходит в действие, в целом или частично, при эмоциях умеренного типа, например при радости или печали или отвращении, когда они проявляются достаточно интенсивно.

Таким образом, оказывается, что не столько психологическая природа эмоции, сколько интенсивность ее проявления и протекания обуславливает в первую очередь глубокие телесные изменения, которые вызываются, скорее, высокой степенью возбуждения центральной нервной системы, влияющего на порог раздражения симпатического отдела и нарушающего функции всех органов, иннервируемых этим отделом. Органические изменения, следовательно, представляются нам не строго модифицированными, согласно психологической природе эмоций, процессами, но, скорее, стандартной, интенсивной, типичной реакцией, которая активизируется единообразным способом при самых различных эмоциях.

У. Кеннон справедливо делает отсюда вывод, убийственный для основного положения теории Джемса-Ланге: «Если различные сильные эмоции могут таким образом проявляться в распространенной деятельности одного отдела автономной системы, отдела, который ускоряет работу сердца, тормозит движение желудка и кишок, вызывает сокращение кровеносных сосудов, поднятие волос, освобождение сахара и выделение адреналина, то можно считать, что телесные условия, которые, как это предполагали некоторые психологи, могут позволить отличить одни эмоции от других, не являются пригодными для этой цели, что эти условия нужно искать где угодно, но не во внутренних органах... Мы не станем, подобно Джемсу, утверждать, что «мы печальны, потому что плачем», но мы плачем или от грусти, или от радости, или от сильного гнева, или от нежного чувства; когда одно из этих различных эмоциональных состояний имеется налицо, нервные импульсы по симпатическим путям направляются к различным внутренним органам, включая и слезные железы. При страхе, гнев или чрезмерной радости, например, реакции во внутренних органах кажутся слишком однообразными, чтобы дать ^вруки подходящий способ различения тех состояний, по крайней {107} мере у человека, окрашенных в различные субъективные тона. Ввиду этого я склоняюсь к мысли, что висцеральные изменения просто сообщают эмоциональному комплексу более или менее неопределенное, но все же настойчивое ощущение тех нарушений в органах, которые обычно не доходят до нашего сознания» (1927, с. 155 -158).

Уже в этих словах содержится, в сущности говоря, окончательный приговор для той теории, которая видела разрешение вопроса о природе эмоций в сознательном восприятии многообразных, тонко дифференцированных соответственно роду эмоционального процесса реакций. Сам Кеннон видоизменяет совершенно недвусмысленно основное положение Джемса таким образом, что главное отношение между органическими реакциями и эмоциональным процессом никак не может быть понято как отношение причины и следствия. Вместо ставшего классическим положения: мы печальны, потому что плачем - Кеннон формулирует: мы плачем или от грусти, или от радости, или от сильного гнева, или от нежного чувства. Оставляя пока в стороне вопрос об ударе, который эта же формулировка наносит традиционной теории эмоций, нельзя не видеть, что в основном она нас возвращает к идее, столь оспариваемой Ланге и Джемсом, именно к идее зависимости телесных проявлений от эмоционального процесса как такового.

К. Г. Ланге, как известно, настаивает в своей гипотезе, что непосредственные физические выражения, сопровождающие эмоцию, составляют различные для каждой эмоции изменения в функциях вазомоторного аппарата. Он даже построил схему органических изменений для семи эмоций: разочарования, печали, страха, смущения, нетерпения, радости и гнева. Джемс полагал, что его теория приводит к коренному преобразованию всей проблемы классификации эмоций. Раньше возникал вопрос, к какому роду или виду принадлежит данная эмоция, теперь же речь идет о выяснении причины эмоций, о том, какие именно модификации вызывает в нас тот или иной объект и почему он вызывает в нас именно те, а не другие модификации. От поверхностного анализа эмоций мы переходим, таким образом, к более глубокому исследованию высшего порядка. Классификация и описание суть низшие ступени в развитии науки, которые отходят на второй план, как только выступает на сцену вопрос о причинной связи в данной научной области исследования.

Раз мы выяснили, что причиной эмоций являются бесчисленные рефлекторные акты, возникающие под влиянием внешних объектов и немедленно сознаваемые нами, то нам сейчас же становится понятным, почему может существовать бесчисленное множество эмоций и почему у отдельных индивидов они могут неопределенно варьировать и по составу, и по мотивам, вызывающим их. Дело в том, что в рефлекторном акте нет ничего неизменного, абсолютного, возможны весьма различные действия рефлекса и эти действия, как известно, варьируют до бесконечности. {108}

Короче говоря, любая классификация эмоций может считаться истинной и

естественной, коль скоро она удовлетворяет своему назначению, и вопросы вроде того, каково истинное или типичное выражение гнева или страха, не имеют никакого объективного значения. Вместо решения подобных вопросов мы должны заняться выяснением того, как могла произойти та или иная экспрессия страха или гнева, и это составляет, с одной стороны, задачу физиологической механики, с другой - задачу истории человеческой психики, т. е. задачу, которая, как и все научные задачи, по существу разрешима, хотя и трудно, может быть, найти ее решение.

О том, что говорит история человеческой психики по поводу рассматриваемой теории, мы скажем ниже. Физиологическая же механика, к которой апеллирует Джемс, сказала свое едва ли не окончательное слово по этому поводу, и это слово не только не защищает гипотезу Джемса, но стоит в непримиримом противоречии с ней. В то время как Ланге утверждает, будто различие между эмоциями должно найти свое объяснение в различии вазомоторных реакций, а Джемс считает, будто предлагаемая им точка зрения объясняет удивительное разнообразие эмоций, физиологическая механика устанавливает тот неопровержимый факт, что органические изменения при эмоциях возникают как стандартная реакция, единообразная для самых различных аффектов, подобная врожденным рефлексам низшего порядка, к которым относится, например, чихательный рефлекс. «Приведенные мной факты, а также наблюдения Шеррингтона, - резюмирует Кеннон, - позволяют думать, что внутренние органы играют в эмоциональном комплексе незначительную роль, особенно в смысле распознавания природы эмоций» (1927, с. 157). Опыты, указывающие на однообразие висцеральных реакций, говорят за то, что висцеральные факторы играют незначительную роль в происхождении различий в эмоциональных состояниях.

Ф. Бард, оценивая значение этого факта для подтверждения или отрицания теории, находит, что этот факт является резким аргументом против утверждения Ланге, но не имеет всей силы в применении к более поздней формулировке, которую десять лет спустя после первой публикации Джемс придал своим основным положениям. В более позднем изложении своих взглядов Джемс уже не настаивает с такой отчетливостью, как он делал прежде, на возможности различать эмоции на основе различий в телесных изменениях. Однако и по отношению к более поздней формулировке критический аргумент сохраняется, поскольку и там Джемс подчеркивает значение висцеральных факторов, которые он провозглашает существенной причиной всякого аффективного состояния, в целостной эмоциональной реакции. В ответ на упрек, что смех от щекотания, дрожь от холода возбуждают чисто локальные телесные восприятия, а не реальные эмоции веселья или страха, он отвечал, что при этих обстоятельствах воспроизведение эмоциональных реакций не полно. Трудно локализуемые висцеральные факторы отсутствуют, а они, по-видимому, являются самыми существенными из всех. Когда они присоединяются вследствие какой-нибудь внутренней причины, мы имеем налицо эмоцию, и тогда субъект оказывается охваченным патологическим или беспредметным ужасом, горем или гневом. Таким образом, даже в отношении более поздней формулировки теории Джемса этот отрицательный аргумент, как видим, в основном сохраняет полную силу.

В такой же мере убедительность этих соображений остается в наших глазах непоколебленной и после комментариев, с помощью которых многие последователи теории Джемса пытаются оградить его учение от разрушительной силы этого аргумента. Так, Д. Энджелл²⁰ допускает, что возможно наличие значительной стереотипной основы существенно идентичных висцеральных изменений при всяких эмоциях, но полагает, что дифференциальные признаки могут быть найдены в экстрависцеральных расстройствах, в частности в различиях тонуса скелетной мускулатуры (in: W. B. Cannon, 1927, p. 108). Р. Перри также указывает на проприоцептивные структуры, на моторную сторону эмоционального выражения, в которой можно найти различающиеся между собой элементы для разных аффективных состояний.

Смысл комментариев совершенно ясен: они пытаются пожертвовать фактическим и

конкретным содержанием теории для того, чтобы спасти ее идейное и теоретическое ядро. Пусть окажутся несостоятельными в свете новейшей физиологии те конкретные механизмы эмоциональных реакций, на которые указывает Ланге (центральное объединяющее значение функциональных изменений вазомоторной системы), и те, которые имел в виду Джемс (висцеральные реакции), принципиальное значение теории может быть сохранено в полной мере, если допустить, что эти механизмы следует искать среди экстрависцеральных, в частности моторных и проприоцептивных, процессов. В этом случае теория нуждалась бы в фактических коррективах, может быть, даже в радикальной ревизии всей физиологической части, но основная психофизиологическая теза, лежащая в ее основе, могла бы быть сохранена.

С этими соображениями нельзя не считаться, они сдают только половину тех позиций, на которых была укреплена органическая теория, и поэтому нам придется рассмотреть дальше данные, касающиеся возможности сохранения теории Джемса на другой фактической основе. Ограничимся пока указанием на то, что эта фактическая сторона теории безнадежно скомпрометирована даже в глазах принципиальных последователей Джемса - Ланге. Как правильно отмечает Кеннон, Ланге не отводит новому возможному источнику происхождения эмоциональных процессов никакого места в своей теории, а Джемс приписывает ему меньшую роль по сравнению с главным участием висцеральной и органической частей телесных изменений в происхождении эмоции. Прибавим к этим соображениям только то, что данные {110} повседневного опыта, которыми преимущественно оперируют Ланге и Джемс, ссылаясь на наличие в переживании эмоций компонентов, проистекающих из восприятия органических изменений, говорят также в первую очередь за висцеральные и органические компоненты, а не за экстрависцеральные, в частности моторные.

Но отложим окончательное суждение до рассмотрения всей полемики, которая разгорелась между критиками и защитниками органической теории. Добавим сейчас только одно: при всей униформности, при всем единообразии, стандартности стереотипической реакции, как она описана выше, мы, разумеется, наблюдаем в ее протекании некоторые вариации. Так, нельзя отрицать того факта, что мы имеем при различных эмоциональных состояниях различные изменения в кровеносных сосудах (бледность или покраснение лица). Однако и эти изменения, как замечает Кеннон, маловажны с точки зрения интересующего нас единообразного течения органической реакции. Симпатическая система, говорит Кеннон, вступает в действие как единство, при этом могут быть незначительные вариации, например наличие или отсутствие пота, но в основных чертах интеграция реакций всегда сохраняет характерный облик.

Мы можем перейти сейчас ко второму выводу, связанному с первым, но еще более убийственному для теории Джемса-Ланге. Вывод вытекает непосредственно из тех же более ранних исследований Кеннона, из которых мы извлекли и наш первый критический аргумент. Сущность его в том, что та единообразная стереотипная органическая реакция, которая, как мы говорили, не дает никаких оснований для различения самых противоположных по психологической природе аффективных состояний, наблюдается в том же самом виде и при таких состояниях, которые не имеют ничего общего с эмоциональным возбуждением. Следовательно, она не содержит в себе ничего характерного не только для отдельных эмоциональных состояний, но и для эмоциональных состояний вообще, она является, скорее, результатом высокой степени возбуждения центральной нервной системы, от каких бы причин это возбуждение ни зависело и при каких бы обстоятельствах оно ни возникало. Нельзя не видеть, что это новое соображение окончательно парализует попытку Энджелла принять идентичную стереотипную органическую основу для всех эмоциональных реакций вообще, основу, на которой надстраиваются специфические для каждой эмоции экстрависцеральные компоненты.

Исследования со всей неумолимостью логики фактов показывают, что общая

единообразная органическая основа не содержит в себе ничего специфического для эмоционального состояния как такового и что она совершенно идентична многим другим состояниям бесспорно неаффективной природы; следовательно, она может характеризовать эмоциональную реакцию не в том, что является в ней отличным и особенным, делающим ее тем, что она {111} есть, но только в том, что в ней есть общего с другими неэмоциональными состояниями.

Уже первое исследование Кеннона установило, что стереотипная реакция симпатического отдела наблюдается не только при страхе и ярости, но и при таких состояниях, как боль, асфиксия. Явления, вызываемые асфиксией, аналогичны тем, которые вызываются болевым раздражением и сильным эмоциональным возбуждением. Дальнейшие исследования всецело подтвердили это наблюдение и показали, что та же самая реакция бывает при сильном охлаждении, при лихорадке, при гипогликемии, асфиксии и напряженной мышечной работе (например, при беге). При всех указанных состояниях активируется симпатическая система совершенно так же, как это происходит при сильных эмоциональных состояниях. По словам Кеннона, это происходит при всяком сильном возбуждении в любых обстоятельствах.

Как согласно отмечают Бард и Кеннон (in: W. V. Cannon, 1927), это явление находится в непримиримом противоречии с основными положениями Джемса. Если вспомнить следующее: по Джемсу, чувствование в грубых формах эмоции есть результат ее телесных проявлений; далее, Джемс видел дополнительное доказательство в пользу своей теории в том, что, вызывая внешнее проявление той или другой эмоции, мы должны испытывать и самую эмоцию; если вспомнить, наконец, приведенные выше возражения Джемса на аргумент, выдвигавший против его теории факт отсутствия эмоции при дрожи от холода и смехе от щекотки, то станет совершенно ясно, что, согласно теории Джемса, мы должны были испытывать при всех перечисленных выше неэмоциональных состояниях, при которых наблюдается типическая реакция симпатического отдела, сильнейшее эмоциональное возбуждение. Ведь здесь налицо весь комплекс телесных проявлений, как они встречаются при страхе и ярости, здесь те висцеральные факторы, в отсутствии которых Джемс видел единственную причину того, что щекотание вызывает смех, но не веселье, а холод вызывает дрожь, но не страх. Здесь, наконец, полностью осуществлено выдвинутое самим Джемсом требование, которое вытекает из его теории, т. е. даны телесные проявления, соответствующие сильному эмоциональному состоянию, но результата, следствия, самой эмоции, как мы должны были бы ожидать, согласно Джемсу, не появляется.

Ф. Бард говорит, что полным опровержением приведенного выше замечания Джемса о смехе при щекотании и дрожи при холоде является то, что дрожь от холода протекает при тех же самых висцеральных изменениях, которые наблюдаются при действительном страхе. В этом неэмоциональном состоянии и в других (например, при беге) полная реакция, включая и висцеральные изменения, та же самая, что и при страхе, и все же наблюдается знаменательное отсутствие эмоции, которую следовало бы ожидать, согласно теории Джемса. То же констатирует и Кеннон в качестве основного итога этих исследований. Если, {112} говорит он, «эмоции возникают из афферентных импульсов, идущих от внутренних органов, мы должны были бы ожидать не только того, что страх и ярость будут переживаться сходным образом, но что переохлаждение, гипогликемия, асфиксия и жар должны ощущаться точно таким же образом. Но это не имеет места в действительности» (W. V. Cannon, 1927, p. 110).

Мы видим, что теория Джемса-Ланге не выдерживает критики фактов при первой же попытке ее экспериментального исследования. Она оказывается идеей, которая не согласна со своим объектом, следовательно, в соответствии с основной аксиомой Спинозы, должна быть признана скорее заблуждением, чем истиной²¹.

Нам предстоит на протяжении еще одной главы завершить начатую первую часть нашего исследования, имеющего задачей сверить, насколько идея Джемса-Ланге, в которой принято видеть живое продолжение спинозовского учения о страстях, согласуется со своим объектом. Мы должны, следовательно, еще продолжить критический анализ теории с точки зрения ее фактической состоятельности. Но, завершая анализ, мы можем обратиться прямо и непосредственно к окончательным критическим экспериментам и к данным патологической психологии эмоциональной жизни, сгруппировав вокруг этих экспериментальных и клинических фактов (они проливают немалый свет на занимающую нас проблему) все дополнительные и вспомогательные критические соображения, фигурирующие в той острой полемике, которая, по-видимому, является последней страницей, даже эпилогом в истории знаменитого и парадоксального учения.

Как известно, Ланге и Джемс видели основное доказательство в пользу своей теории не столько в том факте, что эмоциональные состояния сопровождаются физиологическими изменениями (это было ведомо и классической теории), сколько в том, что без физиологических изменений не может существовать и самая эмоция. Из этого они делали вывод: эмоция и есть прямой результат того, что прежде принималось за ее телесные проявления. Фактическая проверка этого положения была недоступна авторам теории. Они могли только мысленно производить требуемые эксперименты и теоретически предвосхищать результаты клинических исследований таких случаев, которые были бы пригодны для подтверждения или отрицания их теории. Мы уже цитировали известное положение Ланге: «Уничтожьте у испуганного человека все физические симптомы страха... что тогда останется от его страха?» (1896, с. 57). Ему же принадлежит формула, что чувство не может существовать без физических проявлений.

То же самое в еще более радикальной форме выражает и Джемс: «Теперь я хочу приступить к изложению самого важного {113} пункта моей теории, который заключается в следующем. Если мы представим себе какую-нибудь сильную эмоцию и попытаемся мысленно вычестить из этого состояния нашего сознания одно за другим все ощущения связанных с ним телесных симптомов, то в конце концов от данной эмоции ничего не останется, никакого «психического материала», из которого могла бы образоваться данная эмоция. В остатке же получится холодное, безразличное состояние чисто интеллектуального восприятия... Я совершенно не могу представить себе, что за эмоция страха останется в нашем сознании, если устранить из него чувства, связанные с усиленным сердцебиением, с коротким дыханием, дрожанием губ, с расслаблением членов, с «гусиной кожей» и с возбуждениями во внутренностях. Может ли кто-нибудь представить себе состояние гнева и вообразить при этом тотчас же не волнение в груди, прилив крови к лицу, расширение ноздрей, стискивание зубов и стремление к энергичным поступкам, а, наоборот, мышцы в ненапряженном состоянии, ровное дыхание и спокойное лицо? То же рассуждение применимо и к эмоции печали: что такое была бы печаль без слез, рыданий, задержки сердцебиения, тоски под ложечкой?» (1902, с. 311 - 312).

Во всех этих случаях, по мнению Джемса, должны совершенно отсутствовать гнев и печаль как таковые, как эмоции, а в остатке должно получиться спокойное, бесстрастное суждение, всецело принадлежащее к интеллектуальной области, чистая мысль о том, что известное лицо заслуживает наказания за свои грехи или что известные обстоятельства весьма печальны, и больше ничего. «То же самое обнаруживается, - говорит он, - при анализе всякой другой страсти. Человеческая эмоция, лишенная всякой телесной подкладки, есть один пустой звук» (там же, с. 312). Естественно, что из такого положения с необходимостью вытекают два следствия. Первое: «Если подавить внешнее проявление страсти, она должна замереть. Прежде чем отдалиться вспышке гнева, попробуйте сосчитать до десяти - и повод к гневу покажется вам до смешного ничтожным» (там же, с. 315). Примечательно, что Ланге совершенно независимо от Джемса также ссылается на счет как на средство подавления гнева. Он припоминает «героя классической комедии Л.

Гольдберга²² Германа фон Бремена, который всегда считает до двадцати, когда жена бьет его, и тогда он в состоянии остаться спокойным» (1896, с. 79). Когда герой «считает до двадцати, - говорит Ланге, - то этой незначительной умственной работой он отнимает так много крови у моторной части своего мозга, что у него пропадает всякая охота драться с женой» (там же, с. 79). Второе следствие: «Если моя теория справедлива, - говорит Джемс, - то она должна подтвердиться следующим косвенным доказательством: согласно ей, вызывая в себе произвольно при спокойном состоянии духа так называемые внешние проявления той или иной эмоции, мы должны испытывать и самую эмоцию» (1902, с. 314-315). То же утверждает и Ланге: эмоции могут быть вызваны многочисленными причинами, {114} решительно не имеющими ничего общего с движениями души, и часто они могут быть подавлены или смягчены чисто физическими средствами.

Оставалось проверить экспериментальным и клиническим путем оба положения: 1) возможно ли возникновение эмоции при отсутствии ее телесных проявлений и 2) возможно ли возникновение эмоции при всяком отсутствии душевного движения, исключительно путем вызывания ее телесных проявлений искусственным способом? Это и было сделано в ряде исследований, к рассмотрению которых мы должны сейчас перейти.

Ответ на первый вопрос дан Шеррингтоном в известном исследовании, в котором он, перерезая блуждающий нерв²³ и спинной мозг, достигал разобщения всех главных внутренних органов и больших групп скелетных мышц от влияния головного мозга. В его опытах, таким образом, хирургическим путем были исключены главнейшие телесные проявления эмоций, которые возникают рефлекторным путем. Однако с совершенной несомненностью оказалось, что у подопытных собак при соответствующих условиях обнаруживаются эмоциональные реакции без заметных изменений в проявлении характерных симптомов, которые обычно принимаются за признаки гнева, страха, удовольствия и отвращения. Таким образом, единственным выводом, который может быть сделан из этих исследований, является вывод, к которому приходит сам Шеррингтон: мозг продолжает продуцировать эмоциональные реакции и после того, как он оказывается разобщенным с внутренними органами и значительными группами скелетных мускулов.

Если отнестись с доверием, говорит Шеррингтон, к признакам, которые обычно принимаются за проявление удовольствия, гнева, страха и отвращения, нельзя усомниться в том, что животные обнаруживают эти симптомы после операции совершенно так же, как и до нее. Автор ссылается на пример наблюдавшегося им страха у молодого оперированного щенка при приближении к нему и угрозах старой обезьяны макаки. Опущенная голова, отвернувшаяся и испуганная морда, растопыренные уши указывали на наличие эмоции столь же живой, как эмоция, которую обнаруживало животное до операции (см.: Р. Крид и др., 1935, с. 184).

В следующей серии экспериментов Шеррингтон пошел еще дальше. После выздоровления животных от первой операции он перерезал на шее оба вагуса и разобщал мозг со всем телом, за исключением головы и плечевого пояса. Таким образом, некоторое сомнение, которое оставалось после первой операции, в том, что внешние проявления эмоции могли бы заранее установиться при помощи афферентных импульсов из оставшихся внутренних органов, также подверглось экспериментальной проверке. Аффективные реакции подопытных собак не были изменены и после второй операции. Очень эмотивная собака, перенесшая обе операции, продолжала давать интенсивные и соответствующие реакции гнева, удовлетворения и страха. {115}

Единственное сомнение, возникавшее после экспериментов Шеррингтона, в которых практически достигалось полное элиминирование висцеральных реакций и реакций почти всей скелетной мускулатуры, было сформулировано К. Ллойд-Морганом²⁴: соединительные пути были перерезаны уже после того, как висцеральные и моторные изменения определили генезис эмоции, согласно гипотезе, которая допускает такое

происхождение эмоциональных реакций. Таким образом, несмотря на то что были подавлены актуальные висцеральные и моторные влияния, в опытах Шеррингтона не были исключены, однако, следы и результаты первых влияний (см.: Р. Крид и др., 1935, с. 187). Поэтому можно было допустить, что мы имеем дело с простыми мимическими реакциями неэмоциональной природы, аналогичными тем, которые вызывал В. М. Бехтерев²⁵ у животных, лишенных коры головного мозга. И наконец, можно было допустить еще одно возражение: собаки Шеррингтона, испытывавшие на протяжении прежней жизни эмоции, обусловленные периферически, не испытывали их вновь после операции, когда эмоции возникали чисто церебральным путем вне их нормальных периферических условий.

На первое возражение Шеррингтон отвечает ссылкой на оперированного им девятидневного щенка, который со дня рождения не выходил из своего помещения и тем не менее обнаруживал отвращение к собачьему мясу. В этом случае едва ли можно допустить, что мы имели уже в прежнем опыте установившуюся и сейчас вновь активированную реакцию. Однако, несмотря на совершенно ясный смысл своих опытов, Шеррингтон все же воздерживается от окончательного заключения о недостоверности теории Ланге и Джемса, потому что и после операции у животных остается достаточное количество периферических элементов (мускулы, кожа, сосуды головы и шеи), для того чтобы обусловить и обнаружить эмоцию. Вместе с тем Шеррингтон не может не отметить, что его опыты не дают никакого подтверждения теориям Ланге, Джемса и Сержи о природе эмоций. «Мы должны вернуться к предположению, что висцеральное выражение эмоций является вторичным и что первичной является деятельность больших полушарий и соответственное психическое состояние» (см.: Р. Крид и др., 1935, с. 187).

Упомянем вскользь опыты Погано и Гемелли, Дезомера и Гейманца, которые фармакологическим путем пытались достигнуть условий, сходных с опытами Шеррингтона, и которые в основном подкрепляют его выводы. Нельзя не согласиться с замечаниями А. Пьерона²⁶ относительно неполноты опытов последних двух авторов и, следовательно, неокончателности выводов, которые могут быть сделаны из этих опытов (А. Pieron, 1920). Нельзя однако и не видеть вместе с А. Бине огромного исторического значения первого шага, сделанного Шеррингтоном в новом направлении: в первый раз, говорит Бине, физиолог {116} занялся проблемой, поставленной психологами, и приступил к ее изучению свойственным ему методом вивисекции.

Идея, лежавшая в основе опытов Шеррингтона, была осуществлена недавно иным, гораздо более смелым путем Кенноном, Дж. Льюисом и С. Бриттоном (W. V. Cannon, J. T. Lewis, S. W. Britton, 1927) в экспериментах с удалением всего симпатического отдела автономной системы. Таким образом, после операции у животных были исключены все вазомоторные реакции, секреция адреналина, висцеральные реакции, ощетинивание волос и освобождение сахара в печени. У этих животных с симпатэктомией не обнаружилось никаких заметных изменений в эмоциональных реакциях, возникавших совершенно нормальным путем (за исключением ощетинивания) при соответствующих ситуациях. Отсутствие афферентных импульсов от внутренних органов не изменило ни в каком отношении их обычное эмоциональное поведение. Подопытные кошки обнаруживали совершенно нормальную эмоциональную реакцию в присутствии лающей собаки.

В 1929 г. Кенноном и его сотрудниками опубликованы дальнейшие наблюдения над животными, перенесшими эту операцию. Наблюдения подтвердили всецело то, что было установлено в самом начале. Та стандартная реакция симпатического отдела автономной системы, которая была так тщательно изучена в ранних работах Кеннона как обязательный спутник сильных эмоций, отсутствовала у наблюдавшихся животных, вместе с тем после двусторонней симпатэктомии животные не обнаруживали никаких изменений в нормальном эмоциональном поведении.

Чтобы закончить рассмотрение этого едва ли не самого важного аргумента против теории Джемса-Ланге, нам остается кратко интерпретировать некоторые моменты,

связанные с указанными исследованиями. Первый момент: опыты Шеррингтона и Кеннона не дают прямого доказательства того, что ощущения от внутренних органов не играют значительной роли в возникновении психической стороны реакции и что это состояние предшествует телесному проявлению эмоции (Энджелл), так как можно допустить, что вместе с исключением этих ощущений эмоция перестает переживаться специфическим образом как чувство в сознании животного (Перри). Действительно, следует признать, что на основании опытов, в которых не содержится прямого свидетельства о психическом переживании животных, мы не имеем непосредственной возможности утверждать или отрицать наличие того или иного чувства при эмоциональной реакции. Прямое доказательство, очевидно, могло бы быть получено только на человеке, который мог бы дать в наше распоряжение данные интроспективного характера. К этим данным мы еще обратимся.

Но и сейчас нельзя не заметить, что это возражение основано на известной логической ошибке: оно доказывает слишком многое и потому ничего не доказывает. Во всяком случае, оно доказывает гораздо больше, чем хочет. Ведь вообще наше суждение об эмоциональном переживании животного основывается всегда на {117} умозаключении от внешних проявлений какого-либо состояния, следовательно, если подвергнуть сомнению этот критерий, мы вообще должны отказаться от всякого права приписывать животным какие бы то ни было чувства и переживания и тем самым стать на точку зрения Декарта, рассматривавшего животных как автоматы, как рефлекторные машины. Если же допустить, что у нормальных животных мы вправе заключать от внешних проявлений какой-либо эмоции к наличию эмоционального психического состояния, аналогичного человеческому, хотя и бесконечно далекому от него, то у нас нет никаких оснований делать исключение в отношении оперированных Шеррингтоном и Кенноном животных, сохраняющих все симптомы в поведении, которые у нормальных животных заставляют нас всегда предполагать и наличие психического компонента эмоциональной реакции. Как правильно замечает Шеррингтон в ответ на это возражение, «трудно думать, что восприятие, которое вызывает полное проявление гнева и соответствующее поведение, является вместе с тем бессильным вызвать чувство гнева» (см. Р. Крид и др., 1935, с. 188).

Второй момент, требующий интерпретации, состоит в том, что новые опыты Кеннона ставят нас перед серьезным теоретическим затруднением, так как они находятся в видимом противоречии с тем истолкованием, которое мы, следуя за автором, допустили выше по отношению к его ранним работам. Мы видели, что органические изменения, возникающие в результате сильных эмоций, обнаруживают несомненную биологическую целесообразность, выяснение которой является немаловажным завоеванием психологической мысли. Эти реакции, как мы видели, служат подготовкой организма к усиленной деятельности, которая обычно следует за сильными эмоциями в ситуациях, требующих бегства или нападения. Между тем новые опыты говорят как будто об обратном. Они устанавливают, что полное исключение органических реакций не производит никакого заметного изменения в поведении животных. Эмоции протекают таким же точно образом, как и до операции, поведение животного остается столь же адекватным ситуации, биологически осмысленным и при полном разобщении мозга от внутренних органов и при полном удалении симпатического отдела автономной системы. Это противоречие было бы непреодолимой трудностью для экспериментальной и теоретической критики органической теории эмоции, если бы оно было действительным, а не мнимым. На самом деле между первыми результатами экспериментальных исследований и новыми не только не существует никакого противоречия, но, напротив, имеется полное согласие.

В поведении животных с удаленным симпатическим отделом автономной системы в спокойных условиях лаборатории, говорит Кеннон, не наблюдается никаких отличий по сравнению с нормальными животными. С первого взгляда поэтому может показаться, что симпатическая система не имеет большого значения для нормального телесного

функционирования. Но такое заключение {118} ошибочно. В условиях действительной жизни, в критических подлинных ситуациях оперированное животное едва ли могло бы сравниться с нормальным по реальной возможности самосохранения. Как было установлено в связи с ранними работами Кеннона, биологическое значение органических реакций, которые возникают в результате эмоции и сопутствуют сильным эмоциям, заключается исключительно в подготовке организма к деятельности (бегству, нападению), к усиленной затрате энергии, к напряженной мышечной работе.

Таким образом, биологическое значение этих реакций связано не столько с эмоцией самой по себе, с эмоцией как таковой, сколько с функциональными следствиями сильных эмоций. Именно благодаря тому, что функциональные следствия (усиленная мышечная работа) одинаковы для столь различных эмоций, как страх и ярость, соответствующие органические реакции не только фактически оказываются идентичными, но и, теоретически рассуждая, не могут быть различными. Следовательно, тот факт, что эмоция как таковая сохраняется и при полном уничтожении органических реакций, ничего не меняет в нашем представлении о биологическом значении этих органических изменений, но, напротив, только подтверждает снова: это значение сводится исключительно к подготовке организма к деятельности, естественно вытекающей из эмоции.

С этой точки зрения становится ясным, что оперированное животное в лабораторных условиях ничем не отличается от нормального. Оно так же, как и нормальное, обнаруживает эмоцию страха и гнева, но в естественных условиях разница между ними должна сказаться немедленно и с огромной силой. Оперированное животное именно из-за отсутствия органических изменений, обычно сопровождающих эмоции и подготовляющих организм к усиленной трате энергии, должно оказаться неподготовленным к борьбе или бегству, которые в естественных условиях следуют непосредственно за эмоциями гнева или страха, и, следовательно, должно погибнуть при первом же серьезном столкновении с настоящей опасностью. Эмоции, которые наблюдаются у этих животных в полной сохранности в лабораторных условиях, представляют собой, так сказать, бессильные эмоции, эмоции, лишенные присущего им биологического значения, если можно так выразиться, эмоции, лишенные своего жала: оперированное животное может адекватным образом испытывать и проявлять аффект гнева, но оно бессильно, когда ситуация требует от него естественных выводов из этого аффекта - борьбы и нападения.

Если согласиться с приведенной выше интерпретацией двух спорных моментов, возникших в результате новых исследований, мы неизбежно должны прийти к тому основному выводу, который делает из этих исследований Кеннон.

У нас нет, конечно, никаких реальных оснований утверждать или отрицать наличие эмоционального переживания у оперированных {119} животных. Однако у нас есть полное основание для того, чтобы судить об отношении этих опытов к теории Джемса - Ланге. Джемс приписывает главную роль в эмоциональном переживании висцеральным ощущениям. Ланге сводит его целиком к ощущению вазомоторной системы. Оба утверждают: если мысленно вычесть эти органические ощущения из эмоционального переживания, от него ничего не останется. Шеррингтон и Кеннон со своими сотрудниками произвели вычитание ощущений хирургически. У их животных была исключена возможность возвратных импульсов от внутренних органов. Согласно Джемсу, эмоциональное переживание должно было в значительной степени свестись на нет. Согласно Ланге, оно должно было целиком исчезнуть. (Напомню, что без возбуждения нашей вазомоторной системы впечатления внешнего мира не вызывали бы у нас ни радости, ни горя, не причиняли бы нам ни заботы, ни страха.) Однако животные действовали, поскольку это позволяли нервные связи, без всякого снижения интенсивности эмоциональных реакций. Другими словами, операции, которые, согласно данной теории, должны были в значительной части или полностью уничтожить эмоцию, несмотря на это, сохранили в поведении животных гнев, радость и страх в такой же мере,

как они проявлялись и до операции.

Мы предпочитаем, однако, вместе с Шеррингтоном воздержаться только на основании этих опытов от окончательного суждения по поводу рассматриваемой теории: свое истинное значение эти данные приобретают лишь в сопоставлении со всеми прочими экспериментальными результатами, с одной стороны, и с клиническими фактами, которые дают в наши руки незаменимые свидетельства о сознательном эмоциональном переживании человека, - с другой.

5

Убедительность рассмотренного выше экспериментального аргумента значительно возросла бы в наших глазах, если бы мы располагали и доказательством, обратным тому, которое было опытным путем разработано Шеррингтоном и Кенноном. Иными словами, если бы мы располагали экспериментальными данными относительно искусственного вызывания органических реакций, сопутствующих сильным эмоциям, мы могли бы питать значительно больше доверия к тем выводам, которые напрашиваются сами собой из рассмотренных исследований. Перед нашими глазами тогда были бы, так сказать, прямая и обратная теоремы, доказанные с одинаковой логической силой: та и другая, вместе взятые, уже позволили бы сделать достаточно прочные заключения.

"Вспомним, что Джемс и Ланге развивали чисто спекулятивно соображения в пользу теории эмоций тем же самым логическим {120} путем, видя два главных доказательства своей теории в том, что при подавлении телесных проявлений эмоция должна исчезнуть, и в том, что при искусственном вызывании телесных проявлений эмоция столь же неизбежно должна возникнуть. Естественно, что экспериментальная проверка теории также должна была повести по этим же двум путям. Первые попытки доказать обратную теорему (эмоция не возникает, несмотря на то что имеются все ее телесные проявления) мы находим уже в рассмотренных выше опытах, показавших, что такие неэмоциональные состояния, как переохлаждение, перегревание и асфиксия, вызывают органические изменения, аналогичные тем, которые наблюдаются при страхе и ярости, причем эмоция вслед за этими изменениями не возникает. Прямой переход от мысленного эксперимента Джемса и Ланге к реальному эксперименту был сделан в исследованиях Г. Маранона²⁷ (in: W. B. Cannon, 1927, p. 113).

Опыты Маранона действительно представляют собой как бы доказательство обратной теоремы по сравнению с той, которая была обоснована опытами Шеррингтона и Кеннона. Эти опыты показали, что инъекция адреналина в дозах, достаточных для юго, чтобы возникли все типичные для сильных эмоций органические явления, не вызывает у испытуемых эмоционального переживания в собственном смысле слова, несмотря на то что имеются все телесные проявления. Новое в опытах Маранона - использование самонаблюдения, которое дает в наши руки свидетельства о непосредственных переживаниях испытуемых. В этом преимущество последних опытов по сравнению с теми, которые были поставлены на животных. По отношению к новым исследованиям, таким образом, парализуется возражение о том, что мы не имеем прямых доказательств наличия или отсутствия эмоциональных переживаний, соответствующих телесным проявлениям.

В опытах Маранона в поле зрения экспериментатора находились оба плана - объективный и субъективный. Исследователь мог констатировать изменения, происходящие в сознании испытуемого, и телесные проявления эмоции одновременно и изучать их отношения друг к другу. Переживания испытуемых заключались в ощущениях сердцебиения, диффузной артериальной пульсации, стеснения в груди, сужения гортани, дрожи, холода, сухости во рту, нервозности, недомогания и болезненности. По ассоциации с этими ощущениями в некоторых случаях возникало неопределенное аффективное состояние, холодно оцениваемое испытуемым и лишённое реальной эмоции.

Показания испытуемых носили такой характер: «Я чувствую, как если бы я был испуган»; «Как если бы я был в ожидании большой радости, как если бы я был растроган»; «Как если бы я собирался заплакать, не зная почему»; «Как если бы я испытывал большой страх и все же был спокоен» и т. д.

В итоге исследований Маранон намечает ясное различие между восприятием периферических феноменов вегетативной эмоции (т. е. телесных изменений) и собственно психической эмоции, {121} которая не возникала у его испытуемых и отсутствие которой позволяло им давать отчет об ощущении вегетативного синдрома с совершенным спокойствием, без действительного чувства.

У небольшого количества испытуемых возникала, правда, во время опытов подлинная эмоция, обычно тоска со слезами, рыданиями и вздохами. Однако это имело место только тогда, когда можно было заранее отметить эмоциональное предрасположение испытуемого, особенно часто при гипертиреозидизме. В некоторых случаях это состояние развивалось только при условии, если адреналин вводился после беседы с испытуемым о его больных детях или умерших родителях. Таким образом, и эти случаи показывают, что адреналин оказывает вспомогательный эмоциогенный эффект только тогда, когда заранее существует соответствующее эмоциональное настроение. Заметим чрезвычайно существенное новое обстоятельство, с которым мы встречаемся в опытах Маранона и которое обычно выпускается из виду при одностороннем использовании их для решения грубого вопроса - «за» или «против». Это обстоятельство заключается в теснейшем переплетении психических и органических, или, скажем точнее, церебральных и соматических, компонентов эмоциональной реакции. В этом пункте опыты Маранона указывают не только на относительную независимость тех и других и возможность их отдельного вызывания, но и на то, что одни могут облегчать развитие и усиление других, могут оказывать взаимную поддержку, переплетаться, вызывая тем самым полный аффект, несомненный по своей подлинности как со стороны переживания, так и его телесных проявлений.

В тех случаях, когда в опытах Маранона наблюдается развитие такого полного и подлинного аффекта, психические и соматические компоненты, вызываемые различным путем, как бы идут друг другу навстречу, так что в точке их пересечения, в момент их встречи, возгорается настоящее эмоциональное волнение. Вспомним приведенные выше, но недостаточно подчеркнутые нами указания на это переплетение, которые встречаются в формулировках Джемса и Ланге и составляют едва ли не единственный верный пункт их теории. Так, Ланге, перечисляя все физические симптомы страха, которые следует уничтожить для того, чтобы ничего не осталось от самого страха, называет наряду со спокойным пульсом и быстрыми движениями также ясные мысли и сильную речь. В этом пункте Ланге немало грешит против логической стройности своего довода: кто бы стал спорить с его парадоксальным аргументом, если бы на эту мелкую с первого взгляда, но на самом деле первостепенно важную его часть было обращено серьезное внимание? Ведь в переводе на теоретический язык это означает радикальное изменение основного положения Ланге: вместо его тезиса - уничтожьте у испуганного человека все физические симптомы страха, что тогда останется от его страха, - он в сущности должен был бы сказать: уничтожьте у испуганного человека все физические и психические симптомы {122} страха - и тогда с ним нельзя было бы не согласиться. Ибо что иное может означать требование: сделайте его речь сильной, а мысли ясными, как не: измените все состояние его сознания?

Менее отчетливо, но то же самое проскальзывает и у Джемса. В приведенной выше формуле о непредставимости гнева при отсутствии его телесных проявлений Джемс, наряду с расширением ноздрей и стискиванием зубов, упоминает также о стремлении к энергичным поступкам, т. е. опять-таки момент, не только характеризующий скорее состояние сознания, чем внутренних органов и мускулов гневающегося человека, но и переживание, коренным образом отличающееся от ощущений телесных проявлений

эмоции, насколько вообще стремление может быть отлично от простого ощущения или восприятия. Если оценить этот момент во всем его теоретическом значении, нельзя не заметить так же, как и в отношении тезиса Ланге, что мы имеем здесь дело с некоторой логической непоследовательностью в ходе рассуждений Джемса. Эту непоследовательность Джемс, вероятно, охотно исправил бы, обрати он на нее внимание; но на самом деле она образует едва ли не единственное верное зерно всей теории, зерно, содержащее мысль, что эмоция - не просто сумма ощущений органических реакций, но в первую очередь стремление к действию в определенном направлении.

Мы еще будем иметь случай вернуться к этому попутно найденному нами верному зерну органической теории эмоций. Сейчас же мы не можем не отметить, что только в этом пункте, в котором теория изменяет сама себе, констатируя внутреннее переплетение переживания и органической реакции в составе аффекта, а не их причинно-следственную механическую зависимость, опыты Маранона подтверждают положение Джемса и Ланге; во всем остальном эти опыты говорят против теории. Инъекция адреналина вызывает у человека все типичные телесные проявления, сопровождающие сильные эмоции, но эти проявления переживаются как ощущения, а не как эмоции. В известных случаях ощущения напоминают прежний эмоциональный опыт, но не воскрешают и не актуализируют его вновь, и только в исключительных случаях предуготовленной эмоциональной сензитивизации телесные изменения могут привести к развитию настоящего аффекта. Эти случаи, отмечает Кеннон, представляют собой исключения, а не правила, как то предполагает теория Джемса-Ланге; в обычных случаях телесные проявления не вызывают в качестве непосредственного результата эмоционального переживания (W. V. Cannon, 1927).

Опыты Маранона образуют естественный переход к данным клинических исследований, так как они непосредственно сталкивают нас с человеком, вводят в поле зрения исследователя субъективный психологический план и делают доступным непосредственный анализ сознания. Тем самым эти опыты позволяют не только говорить на языке самих авторов теории, но и поставить на место умозаключений относительно психических состояний, {123} соответствующих тем или иным телесным проявлениям, прямое фактическое наблюдение самих состояний. В сущности говоря, этим путем шли и первые экспериментальные исследования, связанные с проверкой теории Джемса. Новым в опытах Маранона является только возможность непосредственного и глубокого экспериментального влияния, оказываемого чисто физическим путем, на органические изменения, сопутствующие эмоциям. Из старых работ напомним исследование А. Немана²⁸ (A. Lehman, 1892), который, основываясь на самонаблюдении, утверждал, что уже первичное представление, вызывающее эмоцию, оказывается окрашенным в чувственный тон прежде, чем образуются эмоционально окрашенные органические ощущения. Следовательно, заключал он, эмоциональный тон не может рассматриваться как сумма органических ощущений. В опытах Немана чувственный тон возникал одновременно или чуть спустя после первичного восприятия. Нарушения циркуляции, напротив, наступали только через 1-2 с после раздражения, следовательно, позже, чем возникало чувство.

Мы приводим данные Немана только потому, что они получили объективное экспериментальное подтверждение в дальнейших исследованиях. Суммируя эти последние, Кеннон, не упоминая Немана, выдвигает его выводы в качестве нового аргумента против теории Джемса: висцеральные изменения возникают слишком медленно и не могут поэтому рассматриваться как источник эмоционального переживания. Он сопоставляет²⁹ данные К. Стюарта³⁰, Э. Сертолли³¹, Д. Ланглей³², И. П. Павлова и других³³, установивших, что латентный период висцеральной реакции значительно превышает латентный период аффективной реакции (W. V. Cannon, 1927, p. 112), который Ф. Уэллс³⁴ (ibid, p. 112) определяет в 0,8 с, сокращая, таким образом, длительность, установленную Леманом. Согласно теории Джемса-Ланге, аффективные реакции

возникают в результате возвратных импульсов от внутренних органов, но это представляется невозможным, если принять во внимание длительный латентный период реакций этих органов, к которому следует еще прибавить время, необходимое для возвратного пробега нервных импульсов к мозгу. В этом сопоставлении старых опытов Лемана с новыми работами мы снова видим, насколько плодотворен тот путь исследования, который соединяет в себе анализ объективной и субъективной сторон аффективной реакции.

Высшие формы такого соединения мы находим в природных экспериментах при клиническом изучении психопатологии аффективной жизни. Без преувеличения можно сказать, что без этих данных основные вопросы, связанные с теорией Джемса-Ланге, не могли бы быть решены, а главное, мы не могли бы приблизиться к более адекватному пониманию природы аффектов и их телесной организации. Поэтому данные клинического изучения должны быть обязательно приняты во внимание, если мы хотим вынести окончательное суждение по поводу той контroversы, в {124} разрешении которой мы пытаемся все время найти прочную точку опоры как для верного понимания природы аффектов, так и для верной оценки интересующего нас философского учения о страстях.

Сами авторы органической теории обращались к данным патологии, надеясь найти в них прямое подтверждение своему учению. «Лучшее доказательство, - говорит Джемс, - тому, что непосредственной причиной эмоций является физическое воздействие внешних раздражений на нервы, представляют те патологические случаи, когда для эмоции нет соответствующего объекта. Одним из главных преимуществ моей точки зрения на эмоции является то обстоятельство, что при помощи ее мы можем подвести и патологические, и нормальные случаи эмоций под одну общую схему» (1902, с. 310). Таким образом, Джемс не только признавал закономерность фактической проверки теории психопатологическими данными, но видел в них лучшее доказательство этой теории, а главное преимущество ее полагал в том, что она одинаково хорошо объясняет нормальные и патологические аффекты. Во всяком доме сумасшедших он рассчитывал встретить образчики ничем не мотивированных аффектов, которые, по его мнению, как нельзя лучше доказывали истинность его положения. Поэтому совершенно естественно обратиться к рассмотрению того, в какой мере эти образчики, эти патологические случаи действительно говорят в пользу рассматриваемой теории (или против нее) и в какой мере эта теория действительно способна подвести под единую схему нормальную и патологическую аффективную жизнь.

К. Г. Ланге также полагал, что последняя точка опоры для гипотезы о психической эмоции исчезает, как только мы обращаемся к ненормальному функционированию эмоциональных процессов. Он даже думал, что «вазомоторный аппарат особенно сильно подвергается опасности функционировать ненормально, потому что он образует ту часть нервной системы, которая пользуется наименьшим отдыхом и чаще других подвергается эмоциональным бурям. Когда такого рода расстройства случаются у какого-либо субъекта, то он, смотря по обстоятельствам, бывает подавлен или разъярен, боязлив или необузданно весел, застенчив и т. д., - и все это без всякой причины, хотя выразитель этих эмоций сознает, что у него нет никакого повода сердиться, бояться или радоваться. Где здесь точка опоры для гипотезы о «психической эмоции»?» (1896, с. 62 -63). Как видим, Ланге снова поразительно совпадает с Джемсом не только в формулировке своих общих положений, но и в деталях развиваемой им аргументации.

Но Джемс, в отличие от Ланге, ясно понимал, что общая и суммарная ссылка на патологические, немотивированные аффекты - только косвенное и достаточно шаткое доказательство в пользу его теории, ибо такая ссылка, в сущности говоря, не дает ничего нового по сравнению с наблюдением нормального протекания аффектов, так как и в случаях немотивированного аффекта {125} (если оставить пока в стороне явление так называемой сердечной тоски и сердечного страха, в которых, по мнению Джемса, эмоция есть просто ощущение телесного состояния и причиной своей имеет чисто

физиологический процесс) остается совершенно невыясненным центральным для всей теории вопрос: что же при немотивированном аффекте должно рассматриваться как причина и что как следствие, если психическое состояние и органические изменения совершенно так же, как и в нормальных случаях, даны вместе? Ведь отличие патологических моментов от нормальных заключается только и исключительно в том, что при них отсутствует восприятие, повод, вызывающий аффект, но ведь не об этом говорит вся теория Джемса - Ланге. Они стремятся доказать, что эмоция как таковая, а не повод к ней есть результат телесных проявлений аффекта, а это кардинальное положение остается при немотивированном аффекте столь же недоказанным и недоказуемым, как и при нормальной эмоции.

Очевидно, для прямого доказательства или опровержения теории нужны патологические явления совсем другого характера. Джемс понимал это. Он указывал на то, что для его теории могли бы служить только такие патологические случаи, при которых мы наблюдали бы сохранение или исчезновение эмоциональности у непарализованных субъектов, характеризуемых вместе с тем полной анестезией. Джемс сам указывает на некоторые наблюдения, приближающиеся к таким феноменам, и интерпретирует их в смысле, благоприятном для его теории. Мы оставим их в стороне, как и данные Даллона и Г. Меерсона, поскольку они, по правильному замечанию К. Ландиса³⁵, представляют собой интересные случаи истории и, следовательно, должны рассматриваться как таковые, так как все они были связаны с первичным расстройством и нарушением аффективной жизни и потому должны обсуждаться сейчас скорее с точки зрения психоанализа, чем с точки зрения физиологической психологии.

У. Джемс сам считал выдвинутые им для критического эксперимента условия нереализуемыми, однако они нашли свою реализацию сперва в психофизиологическом эксперименте Шеррингтона, который приблизился, по верному замечанию Дюма, к требованиям Джемса, а затем и в клинических наблюдениях, произведенных Ч. Дана³⁶ (Ch.Dana, 1921).

Эти клинические исследования не только позволяют нам использовать данные самонаблюдения для фактического исследования эмоциональных переживаний в патологических случаях, но и освещают еще одну чрезвычайно существенную, оставленную нами пока в стороне область фактов, которую затрагивает органическая теория эмоций. До сих пор мы имели дело преимущественно и почти исключительно с висцеральной стороной телесных проявлений эмоции, т. е. с функцией симпатического отдела центральной нервной системы. Двигательные и мимические проявления эмоции, которые в теории Джемса играют роль хотя и второстепенного, но все же очень значительного фактора, {126} производящего эмоцию, из-за условий физиологического эксперимента оставались нами в стороне. Более того, мы часто - как это имело место в опытах Кеннона и Шеррингтона - должны были опираться на сохранность двигательной и мимической сторон телесных проявлений как на доказательство наличия и психической части эмоций. Клинические исследования, к рассмотрению которых мы сейчас переходим, позволяют нам отдать себе отчет и относительно этой группы фактов и, таким образом, непосредственно приближают нас к окончательным выводам, к окончательному решению вопроса.

Как мы видели, сторонники органической теории пытаются спасти ее путем внесения в нее существенного фактического корректива, который мог бы примирить эту теорию с недвусмысленными данными экспериментальных исследований. Эти данные говорят о том, что висцеральные изменения не могут рассматриваться в качестве источника эмоций, следовательно, остается предположить, что ощущения напряжения и движения скелетной мускулатуры образуют истинную причину эмоционального состояния и варьируют соответственным образом при различных эмоциях.

С. Вильсон³⁷ описал случаи патологических проявлений смеха и плача, в которых ярко выраженные внешние проявления эмоции ни в какой мере не соответствовали действительным чувствам пациентов. Их эмоциональные переживания протекали вполне нормально, и они страдали оттого, что их реальные чувства находили себе противоречивые выражения. Больные могли переживать печаль во время шумного смеха, плакать, когда чувствовали себя веселыми. Вильсон пишет, что при всех внешних проявлениях веселости и радости, включая и сопутствующие реакции висцеральных механизмов, эти люди могли не только не чувствовать себя счастливыми, но соответствующее состояние их сознания могло находиться в открытом конфликте с внешним выражением их эмоций (S. Wilson, 1924, p. 299 -333). Совершенно ясно, что гипотеза Джемса-Ланге должна быть радикально изменена, если она хочет быть приведена в согласие с подобными рода наблюдениями, в которых отсутствует полное слияние периферических и церебральных компонентов.

С. Вильсон сообщает противоположные случаи, также говорящие об отсутствии параллелизма между психическими и соматическими элементами эмоции. Это случаи эмоционального паралича лица, при котором пациенты переживают чувство и остро осознают свои нормальные эмоциональные состояния в соответствующих ситуациях. У них наблюдается маскообразное выражение лица, а за этой маской полностью сохраняется нормальная игра эмоциональных реакций. Пациенты страдали от полного отсутствия выразительных движений лица. Они, по свидетельству {127} Вильсона, были очень чувствительны к этому обстоятельству и видели в нем величайшее несчастье, мешавшее показать другим, что они переживали радость или печаль. По образному сравнению Н. В. Коновалова³⁸, у пациентов первого и второго рода, описанных Вильсоном, мы всегда имеем такое несоответствие эмоционального переживания и его внешнего выражения, которое напоминает маску. Но если у пациентов второго рода лицо напоминает маску, снятую с мертвеца и надетую на человека, наделенного всей полнотой живых эмоций, то у больных первого рода лицо напоминает маску греческого актера с утрированно патетической эмоциональной экспрессией, которая может резко дисгармонизировать с внутренним состоянием героя или изображающего его актера и с произносимыми им словами роли. В сущности говоря, у больных этого рода мы наблюдаем то, что В. Гюго описал в романе «Человек, который смеется».

С. Вильсон приводит данные самонаблюдения своих пациентов, которые протестуют против того, что их смех и слезы принимаются другими за показатель их действительного аффективного состояния. С этим не мирится заключение, говорит Вильсон, что телесные проявления, как называет их Джемс, образуют эмоцию. И обратно, пациенты могут при фациальной диплегии сохранять маскообразное выражение лица и переживать «внутренний смех». Свои наблюдения Вильсон суммирует в виде общего тезиса. С точки зрения клиницистов, по его словам, он должен согласиться с физиологами, когда они полагают, что органические изменения имеют относительно небольшое значение по сравнению с церебральными, с которыми соединены психические компоненты эмоциональной реакции.

Но еще большее значение, как отмечает Бард, имеют случаи сохранности нормальной эмоциональной жизни у пациентов, страдающих полной или почти полной неподвижностью скелетной мускулатуры. Ч. Дана сообщает, что у таких пациентов сохранились нормальные субъективные эмоциональные реакции. Дана же принадлежит описание замечательного наблюдения, которое, по мнению Барда, дает прямой ответ на часто адресованный Шеррингтону по поводу его опытов упрек в недоказанности наличия эмоционального переживания у оперированных животных. Пациентка, весьма интеллигентная женщина 40 лет, сломала шею на уровне 3-го и 4-го шейных позвонков. Больная страдала полным параличом скелетной мускулатуры, туловища и четырех конечностей, с полной потерей поверхностной и глубокой чувствительности всего тела от шеи к низу. Она жила около года, и в течение этого времени Дана наблюдал ее эмоции

горя, радости, неудовольствия и привязанности. Нельзя было отметить никаких изменений в ее личности или характере. Она владела только мускулатурой черепа, верхней части шеи и диафрагмой. Возможность эмоциональных разрядов симпатических импульсов была исключена. Трудно понять, с точки зрения периферической теории, каким образом ее эмоциональность не претерпела никаких {128} изменений, в то время как ее скелетная система была практически элиминирована и симпатическая также была целиком исключена.

В качестве основного вывода из этих наблюдений Дана делает следующий: эмоции локализованы центрально и проистекают от деятельности и взаимодействия коры и таламуса. Центры, которые регулируют деятельность вегетативной нервной системы, находятся главным образом в мозговом стволе. Эти центры возбуждаются в первую очередь, когда животное воспринимает что-либо, требующее защиты, нападения, активного стремления. Они, в свою очередь, возбуждают мускулы, внутренние органы и железы, и они также сообщаются с корой и возбуждают эмоции, соответствующие воспринятому объекту или возникшей идее. Нам предстоит еще рассмотреть позитивную часть теоретических соображений этого клинициста. Она полностью совпадает, как и негативные выводы, с заключениями, к которым пришли физиологи в результате своих экспериментальных исследований. Сейчас продолжим рассмотрение этих первостепенно важных клинических данных, по-видимому способных прямо ответить на интересующий нас вопрос, а в соединении с прежде рассмотренными данными эксперимента едва ли не окончательно развязать тот узел противоречий, который завязался на протяжении десятилетий вокруг знаменитой теории.

Г. Хэд описал случаи одностороннего поражения зрительного бугра: у больных в качестве характерного симптома наблюдалась тенденция к эксцессивной реакции на всевозможные аффективные стимулы, половинностороннее изменение эмоционального тона, выражавшееся в том, что уколы булавкой, болезненное надавливание, нагревание или охлаждение производили гораздо большее эмоциональное впечатление с больной стороны тела, чем со здоровой. Приятные стимулы также переживались эмоционально более интенсивно с пораженной стороны. Теплое прикосновение вызывало у больных интенсивное чувство удовольствия, проявлявшееся в симптомах радости на лице и в выражениях приятного удовлетворения. Сложные аффективные стимулы, например восприятие музыки или пения, могли вызывать эмоциональные переживания такой большой силы (на болезненной стороне), что становились невыносимыми для больного.

Один из пациентов Хэда был не в состоянии находиться на своем месте в церкви, так как он не мог выносить воздействие пения на больную сторону. У другого пациента при слушании пения появлялось ужасное чувство на больной стороне. Один из больных рассказывал, что после припадка, который сделал особенно чувствительным к приятным и неприятным ощущениям правую сторону его тела, он стал нежнее. Правая рука, говорил он, всегда нуждается в утешении. Больному кажется, что на своей правой стороне он непрестанно томится по симпатии. Его правая рука кажется более «художественной». Часть тела с больным зрительным бугром реагирует, таким образом, сильнее на аффективный элемент как внешних раздражений, так и {129} внутренних душевных состояний. Существует повышенная восприимчивость больной части тела к состоянию удовольствия и неудовольствия. Э. Кюпперс³⁹, который идет дальше других в оценке роли зрительного бугра как источника психических состояний, формулирует итоги наблюдений над подобного рода больными, говоря, что одностороннеталамический больной человек имеет слева другую душу, чем справа. На одной стороне он более нуждается в утешении, чувствительнее к боли, «художественнее», нежнее, нетерпеливее, чем на другой.

Оставляя сейчас в стороне интерпретацию, которую дает Джемс эти случаям, мы должны извлечь из них то, что непосредственно относится к обсуждаемому нами вопросу. Нас могут интересовать в первую очередь два момента. Первый: как установил Хэд, у больного этого рода отмечается значительное различие в чувственном тоне отдельных

ощущений. В то время как одни ощущения и восприятия не имеют никакого существенного эмоционального эффекта, другие интенсивно влияют на болевую сторону. В частности, как справедливо подчеркивает Кеннон, исключительное значение приобретает тот факт, что ощущения, возникающие при различных положениях тела и позах, совершенно лишены эмоционального тона. Отсюда следует; что афферентные импульсы от скелетных мускулов, в которых последователи Джемса склонны были видеть, как упоминалось выше, главный экстрависцеральный источник эмоции, после исключения висцеральных ощущений в результате критических экспериментов не могут рассматриваться как действительный источник эмоции, так как они лишены того специфического необходимого качества (чувственного тона), которое одно только и могло бы заставить нас видеть в них истинную причину эмоционального состояния. Следовательно, последнее прибежище тех, кто пытается спасти органическую теорию эмоций, оказывается разрушенным клиническими исследованиями Хэда. Источником специфического качества эмоций не могут служить ни возвратные импульсы от внутренних органов, ни также импульсы от иннервированных мускулов.

Второй интересующий нас момент: в исследованиях Хэда мы встречаемся с фактами, которые вообще совершенно необъяснимы с точки зрения концепции Джемса и, следовательно, вступают в непримиримое противоречие с ней. В самом деле, как можно объяснить с этой точки зрения факт одностороннего изменения аффективных переживаний при сохранении основных предпосылок, выдвинутых авторами теории? Ни органы грудной полости, ни органы брюшной, как замечает Кеннон, не могут функционировать одной половиной, вазомоторный центр также представляет собой единство, и больные Хэда, конечно, не обнаруживают только право- или левостороннего смеха и плача. Таким образом, импульсы, посылаемые от расстроенных периферических органов, должны быть одинаковыми с обеих сторон. Для объяснения несимметричного чувствования мы должны обратиться к органу, {130} который способен функционировать несимметрично, т. е. к зрительному бугру.

Заканчивая обзор клинических данных по интересующему нас вопросу, видим, что мы приобрели в этих новых фактах новую и существенно важную точку опоры для разрешения исследуемой нами теоретической контroversы. Как мы упоминали, Джемс сам при первом опубликовании своей теории апеллировал к клинике, говоря, что если его теория будет когда-либо определенным образом подтверждена или отвергнута, то это может быть сделано клиникой, потому что только она держит в руках необходимые для этого данные. Клиника, исходя из различных наблюдений, накопила достаточно фактов, неизвестных во время создания рассматриваемой теории, и получила, таким образом, действительное средство для подтверждения или отрицания гипотезы Джемса. После сказанного выше едва ли может остаться сомнение в том, что клинические исследования недвусмысленно и определенно говорят скорее за отрицание, чем за подтверждение этой гипотезы.

В клинических исследованиях мы находим еще один момент, который способен повести наше исследование, так долго застрявшее на одном пункте, дальше. Изучая и осмысливая клинические данные, касающиеся аффективной жизни при патологических условиях, мы не можем ограничиться только извлечением из них дополнительных доказательств, заставляющих нас отвергнуть органическую гипотезу как явно не соответствующую действительности. Надо быть теоретически слепым, чтобы не видеть того существенного поворота всей теории эмоций, который так рельефно намечается в этих клинических данных. Если бы мы хотели в одной фразе определить содержание радикального поворота теоретической мысли, пытающейся проникнуть в природу эмоциональной жизни, мы должны были бы сказать вместе с Бардом: величайшая услуга, которую оказывает нам новая теория, заключается в повороте экспериментального изучения эмоций от периферии к мозгу. Это радикальное смещение внимания исследования и теории эмоций на 180° действительно скрывает за собой целый переворот

в научных представлениях о природе аффективных процессов. Но для того чтобы окончательно уяснить себе действительное значение указанного переворота и его отношение к основной проблеме нашего исследования, мы должны критически разобраться в той полемике, которая возникла в связи с ним.

7

Если остановиться, или, вернее, оборвать, на том пункте, до которого мы довели рассмотрение огромного экспериментального и фактического материала, накопившегося более чем за полвека, протекших со времени основания органической теории (причем мы могли привести только незначительную его часть), и попытаться {131} охватить единым взглядом картину в целом, все положение, как оно сложилось на сегодняшний день в учении об эмоциях, то нельзя не заметить, что в самое последнее время здесь произошли очень существенные изменения. Если первые десятилетия приносили с собой отдельные критические соображения и факты, способные поколебать устойчивость господствующей теории эмоций, вроде исследований Лемана, Шеррингтона и других, в последние десятилетия благодаря накопившемуся огромному материалу, идущему с разных сторон, просто невозможно продолжать дальнейшее накопление таких разрозненных данных.

Самый ход развития научной мысли выдвинул необходимость обобщения и - что самое важное - попытки иной интерпретации и построения теории, способной адекватно объяснить накопленный фактический материал. Таким образом, задачи критики и проверки отступили на второй план по сравнению с задачами разработки указанной теории эмоций. Оказалось недостаточным подтвердить или отвергнуть теорию Джемса. Мы встали перед необходимостью создать новую теорию для новых фактов, противопоставить ее старой теории и включить в нее все то истинное и выдержавшее фактическую проверку, что заключалось в гипотезе Джемса и Ланге. Их гипотеза уже по одному тому исторически оправдала себя, что породила ряд исследований и тем толкнула научную мысль на открытие неизвестных до того явлений действительности, которые сами уже предопределили направление для движения теоретической мысли.

Произошедшее за последние десятилетия изменение положения и всего состояния вопроса об эмоциях заключается, таким образом, в первую очередь в том, что перед нами оказываются две теории эмоций, стоящие друг против друга. Ранние исследования были не в состоянии каждое в отдельности ни решить судьбу старой теории, ни выдвинуть какие-нибудь теоретические гипотезы вместо нее. Исследователи, как Шеррингтон, воздерживались от окончательного суждения и ограничивали свои задачи чисто критическими тенденциями. Именно этим объясняется то парадоксальное положение, при котором, несмотря на систематически накапливавшийся из десятилетия в десятилетие критический материал, теория Джемса-Ланге не только продолжала существовать как общепризнанная научная истина, но и еще более укреплялась в своем значении и жизнеспособности, распространяя основной принцип на всю область психологии, создавая по своему образу и подобию целые новые направления в нашей науке, исходившие из рефлекторного принципа при объяснении психологии человека в целом.

Ни один из ударов, наносимых органической теории, не был в состоянии убить ее, а по известному положению, что не убивает меня, то делает меня сильнее. Это всецело применимо к исторической судьбе теории Джемса-Ланге: ее критики не умели обобщать, они не сумели противопоставить ей другой, более сильно вооруженной теории, не сумели закрепить свои нападения позитивной {132} интерпретацией новых фактов. Эти задачи выпали всецело на долю последнего десятилетия.

Оно - это десятилетие - с честью справилось со стоявшими перед ним задачами, оно сумело обобщить разрозненный опыт прежних десятилетий, обогатить его новыми, невозможными прежде средствами и данными научного исследования и нанести сокрушительный и окончательный удар старой теории. Оно сумело разработать новую

теорию. Это самое главное. Однако при всем том оно выполнило лишь первую и самую элементарную часть задач. Как мы видели из сделанного выше обзора исследований, как мы еще яснее увидим дальше при рассмотрении теории, родившейся в борьбе, в процессе критики и проверки, мы все же до сих пор -и в критике старого, и в построении нового -не вышли из того узкого круга проблем, в который загнала теоретическую мысль гипотеза Джемса-Ланге. Мы не сумели подняться над той постановкой вопроса, которая была дана в их гипотезе.

В сущности все противники этой гипотезы в не меньшей мере, чем ее последователи, оказались робкими учениками Джемса и Ланге в самой постановке основных проблем психологии аффектов. Поэтому критика ложной теории оказалась сама связанной той в корне фальшивой постановкой вопроса, которая лежала в основе самой теории и которая предопределила в немалой мере ее ошибочность. Это в значительной мере повлияло и на характер новой теории, которая родилась в процессе критической проверки гипотезы Джемса-Ланге. Новая теория, подобно критике, развернула свое построение на том же самом фундаменте, на котором была воздвигнута старая. Один из создателей новой теории - Кеннон - называет ее альтернативой по отношению к гипотезе Джемса. И действительно, обе теории, старая и новая, образуют альтернативу в том смысле, что они предлагают два взаимоисключающих друг друга конкретных решения одной и той же проблемы. В этом названии как нельзя лучше запечатлелось то обстоятельство, что новая теория не смогла оказаться ничем большим, как альтернативой по отношению к старой, следовательно, она не могла подняться над той плоскостью, в которой распластана и пригвождена к земле психологическая мысль в течение последнего полувека.

Если спросить себя, что же в конце концов, в общем итоге дала полувековая критика старой теории и что дает нам сейчас новая теория, утверждающаяся взамен прежней, то на этот вопрос нельзя не ответить противоречивым образом: и очень много, и очень мало.

Много - в смысле конкретного опровержения старых положений, которые в свете фактической проверки обнаружили свою ложность, а следовательно, и бездоказательность построенной на них теории. Много - в смысле выяснения чрезвычайно значительных и существенных фактических обстоятельств, проливающих немалый свет на организацию и деятельность эмоций, на их биологическое значение, на их связь с другими жизненными {133} процессами, на их место в ряду других форм нервно-психической деятельности. Много, наконец, - в смысле теоретического обобщения огромного фактического материала, преимущественно психологического и неврологического характера, обобщения логически последовательного, стройного и достаточно убедительного для того, чтобы охватить и объяснить большинство известных нам фактов.

Но вместе с тем и критика, и новая теория дали в окончательном итоге и очень мало. Мало - в том отношении, что критика не вырвала философского жала старой теории, не обнажила и не разрушила ее патологических основ, на которых она была построена, не разоблачила психологических заблуждений в самой постановке вопроса, но, напротив, приняв ее целиком, тем самым включила в новое построение эти заблуждения. Мало - в том смысле, что новая теория, подобно старой, не дала даже самомалейшего приближения к разрешению главной и основной задачи - к построению психологии аффектов человека, не говоря уже о высоком теоретическом значении этой главы нашей науки, о решении тех по существу философских задач психологического исследования, психологической теории страстей, без которых, по-видимому, сама проблема аффекта не может быть правильно поставлена в психологии человека.

Эту скованность всей современной психологии эмоций той постановкой вопроса, которая была дана в органической гипотезе Джемса - Ланге, справедливо отмечает М. Бентлей⁴⁰ в введении к последнему симпозиуму⁴¹, собравшему мнение о природе эмоций самых выдающихся представителей психологической науки. В роковой власти старой теории Бентлей видит характерную черту всей современной психологии эмоций. Прошлое

подавляет настоящее.

Новое непрестанно борется со старым, но борется его же оружием и поэтому, несмотря на видимые победы, всегда оказывается в плену у старого и тщетно разбиваемого заблуждения. Мертвый хватает живого.

Власть мертвого над живым в современной психологии эмоций создает ту опустошенность, которая заставляет Бентлея поставить в преддверии к симпозиуму основной вопрос: «Есть ли эмоция нечто большее, чем просто название главы?» (M. Bentley, 1928, p. 17). За последние полвека, говорит Бентлей, учение об эмоциях заняло в качестве новой и немаловажной главы место в общих курсах и трактатах по психологии. Но каково содержание этой главы? Раздел, посвященный классификации эмоций; раздел, посвященный Джемсу -Ланге (обычно самый длинный); раздел о выражении эмоций; иногда небольшое описание и чисто практические размышления относительно пользы и неудобств эмоциональных расстройств. Почему, спрашивает Бентлей, мы продолжаем до сих пор точить наши ножи на разбитых обломках этой твердой окаменелости, образовавшейся из преувеличений? Неужели потому, что психология обладает еще в очень малой степени заслуживающими {134} уважения теориями, она так боится дать одной из них улетучиться или умереть? (ibid., p. 18).

Положение критиков этой парадоксальной и бессмертной теории чрезвычайно напоминает народный шуточный рассказ, приводимый В. И. Далем⁴² об охотнике, гордо возвещающем своим товарищам, что он поймал медведя. На предложение товарищей привести к ним пойманное животное охотник отвечает: «Да не могу!» - «Так сам иди!» - «Да не пускает!» Так же как и в этой истории остается до конца не выясненным, кто же кого поймал - охотник медведя или медведь охотника, критики пресловутой теории сами оказываются в ее власти и не только не могут привести добычу по своему желанию туда, куда этого требует от них поступательный ход развития учения об аффектах, но сами не могут сделать ни одного шага дальше от пойманной ими добычи.

Правда, не разрешенные критикой и новой теорией задачи, о которых мы говорили только что, представляют собой задачи, справиться с которыми, по-видимому, возможно только на протяжении долгого ряда лет с помощью обширных и глубоких исследований. По самому своему существу они не разрешимы в процессе критики даже самого плодотворного заблуждения. Напротив, критика является необходимой предпосылкой для самой постановки этих задач. Она открывает для них двери, но все-таки нам думается, что настало время для того, чтобы сделать первую попытку войти в эти насквозь открытые двери и попробовать совершенно свободно и непредвзято наметить хотя бы самые общие основы для разработки новых проблем в психологии аффектов, проблем, которые и не снились старым мудрецам. В настоящем исследовании и осуществляется такая первая и по необходимости достаточно ограниченная и скромная попытка.

Может показаться странным, что первый шаг на новом пути мы пытаемся сделать сверху - от философских вершин учения о страстях. Совершенно резонно можно возразить, что между той теорией физиологического и неврологического порядка, которая снизу обеспечивает развитие нового учения, и вершинами теоретических обобщений, позволяющими сверху обзреть все поле будущих исследований и весь ряд новых проблем, заполняющих это поле, существует пропасть: она может быть заполнена только напряженными и длительными усилиями собирателей новых фактов и пролагателей новых путей.

Но нам представляется, что выбранный нами путь - совершенно законный путь, ибо надо сделать самые эти новые исследования возможными - снизу, без чего материалистическая научная мысль не могла бы вообще двигаться и развиваться в плане сложнейших и запутанных проблем, касающихся психологической природы человеческих страстей, и сверху, без чего она не только не могла бы преодолеть методологические корни заблуждений органической теории эмоций, но и вообще не могла бы увидеть то направление, по которому должно пойти исследование, чтобы получить в результате

прочные и надежные знания. {135}

Если сравнить в этом отношении современное состояние учения об аффектах с другими основными разделами современной психологии, нельзя не заметить, что оно представляет своеобразное и печальное исключение в ряду других ее глав. Это обстоятельство легко может быть понято как неизбежно обусловленное всей историей развития научной психологической мысли. И вместе с тем оно ставит учение о страстях в положение печального исключения, из-за которого -мы можем утверждать без всякого колебания -эта едва ли не самая основная глава психологии оказывается намного ниже всех других глав. Она как бы парализована в поступательном развитии. Внутри она опустошена, заполняется обычно, как правильно отмечает Бентлей, мертвым материалом и возбуждает сомнение у самых пронизательных исследователей: представляет ли она собой вообще нечто большее, чем только громкий заголовок над ничем не заполненными страницами?

Если окинуть даже беглым взглядом современное учение о восприятии, современную теорию 'памяти, столь развитое в последнее десятилетие учение о мышлении, развивающуюся особенно усиленно в самое последнее время психологию речи, то нельзя не поразиться тем резким контрастам, которые обнаруживаются при сопоставлении этих глав сегодняшней психологии с учением об аффектах. Контрасты не только в том, что перечисленные главы чрезвычайно богаты теоретической мыслью, широко разработаны с фактической стороны, исполнены живого и быстро развивающегося содержания, в то время как учение об аффектах до сих пор приковано, как каторжник к тачке, к тому пункту, в котором история завязала знаменитый узел органической теории. Все это скорее результат, чем основа различия. Различие прежде всего состоит в том, что все прочие главы психологии разработали свой путь, на котором они достигли подлинно научного и подлинно психологического изучения соответствующих проблем. Они поэтому прямо и смело обращены к будущему. Одно только учение о страстях оказалось слепым, без пути, в тупике, обращенным назад, к далекому прошлому. Оно даже не разработало своей проблематики и до сих пор не задалось вопросом о правильности или ложности старой постановки основных и центральных проблем всего учения.

Причина различия, думается нам, кроется в том, что во всех разделах психологии, за исключением раздела эмоций, мы наблюдаем одно общее явление, которое выступает так закономерно, так согласно в самых разных областях, так плодотворно для каждой области в отдельности и для психологии в целом, что мы никак не можем признать его случайным. Напротив, оно кажется нам с неизбежностью вытекающим из того кризиса, который переживает современная психология, и тем единственным спасительным путем, который может вывести и уже частично на наших глазах выводит науку из этого кризиса. Это явление заключается в глубокой философской тенденции, которая проникает в самые {136} разнообразные области современного психологического исследования.

В сущности тенденция к сближению философских и психологических проблем, к решению философских задач на конкретном материале человеческой психики, к раскрытию философских моментов, имманентно содержащихся в самых конкретных и эмпирических проблемах психологии человека, оказывается при ближайшем рассмотрении двусторонней. Она может быть легко прослежена с двух концов. С одной стороны, философское исследование, переходя от исторического анализа философских систем и догматического развития усовершенствованных старых или подновленных систем к конкретному анализу, с необходимостью наталкивается на неизбежность изучения живой действительности, как она представлена в современной науке, в частности в современной психологии. Можно было бы назвать старое исследование Д. Бергсона⁴³, посвященное проблеме памяти (1896), и более новые исследования Э. Кассирера, посвященные психологии речи (E. Cassirer, 1925), чтобы иллюстрировать тот новый для философии факт, что философ погружается для решения своих задач в конкретный экспериментальный и клинический материал, добытый в новое время, и

философская мысль, на протяжении последних веков почти оторвавшаяся от конкретного анализа живой действительности и опиравшаяся на научные системы далекого прошлого, пытается вновь непосредственно встретиться лицом к лицу с этой действительностью, прежде всего через конкретные научные знания, в частности знание психологическое.

Но и психологическое исследование с необходимостью приходит к такому пункту развития, когда подчас незаметно для себя начинает решать по существу вопросы философского характера. Возникает то нередкое в современной психологии положение, которое одна из испытуемых Н. Аха⁴⁵ (N. Ach, 1921), подвергшаяся опытам на образование понятий, определила в словах, приводимых автором в предисловии ко всему исследованию: но ведь это же экспериментальная философия. Изучение Ахом образования понятий, Ж. Пиаже развития детской логики и ее основных категорий, М. Вертгаймером⁴⁶ и В. Келером восприятия, Э. Иеншем памяти может служить образцом такой экспериментальной философии, проникающей в психологические исследования. Как уже сказано, это явление для современной психологии скорее правило, чем исключение. Вся она бродит философскими проблемами - истинными ферментами развития главнейших современных психологических теорий.

Исключение представляет собой только учение о страстях. Правда, и здесь совершается то, о чем говорил Ф. Энгельс⁴⁷: хотят этого или не хотят естествоиспытатели, но философы Управляют ими. Одной из основных задач нашего исследования и является раскрытие той философской мысли, которая управляет старыми и современными естествоиспытателями в их теориях {137} аффективной жизни. Но, разумеется, есть существенная разница между бессознательным и сознательным служением той или иной философской мысли. В то время как остальные главы психологии стихийно встали на тот путь включения в общую систему философии, который единственно способен вывести их из кризиса, учение о страстях пребывает до сих пор на точке замерзания принципиального эмпиризма.

Очевидно, что в учении о страстях мы стоим перед задачей поднять его на уровень, свойственный другим главам современной психологии. Проще говоря, мы стоим перед задачей создания хотя бы первоначальных основ психологической теории аффектов, осознающей свою философскую природу, не боящейся самых высоких обобщений, адекватных по отношению к психологической природе страстей, достойной стать одной из глав психологии человека, может быть, даже ее основной главой. Построение такой теории, конечно, не может быть разрешено в одном исследовании, притом отвлеченного характера, но, как во всяком сложном деле, здесь необходимо разделение труда. Нет сомнений в том, что эта теория может быть создана лишь в результате ряда исследований. И вот, нам думается, в развитии этих исследований наступил момент, который совершенно независимо от трехсотлетнего юбилея Спинозы ставит перед исследователями задачу обобщить весь пройденный путь и наметить дальнейший. Если, по верному замечанию Гёте⁴⁸, только все люди вместе познают природу, то в совместном познании необходимо сотрудничество, основанное на разделении труда.

Нам думается, что благодаря этому разделению труда на нашу долю выпала задача (неизбежно возникающая на наших глазах и во всех остальных разделах психологии) собрать воедино и обобщить разрозненный фактический материал, раскрыть за борьбой конкретных психологических учений борьбу философских идей, наметить философское понимание психологической проблемы аффектов и тем самым проложить путь для будущих исследований. Эта задача не может быть решена иначе, как путем специального исследования. Мы потому и включили в подзаголовок работы слова «Историко-психологическое исследование», что видим в ней необходимую часть труда по созданию новой теории эмоций. Внутри самого исследования существует свое разделение труда: не только сбор фактов, но и их анализ, обобщение и раскрытие освещающих их идей составляют прямую задачу исследования, и настоящая работа представляет в наших глазах исследование не потому, что она включает в себя добытые нашими руками в

процессе прямого экспериментирования некоторые дополнения конкретного и фактического характера к научному знанию, но потому, что самый путь к действительному обобщению, к осознанию высших теоретических точек учения о страстях не может, по нашему убеждению, быть ничем иным, как только исследованием.

Мы избрали для исследования путь странный и наивный {138} сопоставление старого философского учения с современными научными знаниями, но этот путь представляется нам сейчас исторически неизбежным. Мы не думаем найти в учении Спинозы о страстях готовую теорию, годную на потребу современному научному знанию. Напротив, мы рассчитываем в ходе нашего исследования, опираясь на истину спинозистского учения, осветить его заблуждения. Мы думаем, что в наших руках нет более надежного и сильного оружия для критики Спинозы, чем проверка его идей в свете современного научного знания. Но мы полагаем, что и современное научное учение о страстях может быть выведено из исторического тупика только с помощью большой философской идеи.

Вопреки установившемуся мнению, которое видит в психологии Спинозы только отдельные меткие обобщения и сопоставления, объявляя ее в целом окончательным достоянием прошлого, мы пытаемся в нашем исследовании раскрыть ее живую часть. Поэтому основная точка зрения настоящего исследования может быть выражена наиболее отчетливо и ясно именно путем противопоставления ее традиционному взгляду, как он сформулирован одним из исследователей «Этики» Спинозы, который полагает, что его учение о страстях для психолога наших дней может представить разве только исторический интерес.

В противоположность этому мы полагаем, что спинозистское учение о страстях может представить для современной психологии действительный исторический интерес - не в смысле выяснения исторического прошлого нашей науки, а в смысле поворотного пункта всей истории психологии и ее будущего развития. Очищенная от заблуждения, истина этого учения, думается нам, пройдет сквозь строй основных проблем, выдвигаемых познанием психологической природы страстей и всей психологии человека, твердая и острая, и разрешит их, как алмаз режет стекло. Она поможет современной психологии в самом основном и главном - в образовании идеи человека, которая служила бы для нас типом человеческой природы.

8

Но вернемся снова к вопросу об истинности и ложности старой и новой теории эмоций.

Мы уже говорили, что в затянувшемся критическом пересмотре органической гипотезы накоплено огромное количество новых данных, которые настоятельно требовали объяснения и обобщения. Критика неизбежно должна была перейти к разработке новой гипотезы. Движение теоретической мысли встретилось и слилось в один поток с исследованиями, которые шли из другой области - из неврологии и клиники - и были проникнуты той же самой тенденцией к созданию иного объяснения для открытых фактов. Таким образом, из скрещения двух рядов исследований и возникло то, что можно сейчас считать наиболее общепринятой и {139} господствующей теорией эмоциональных реакций, которую, по ее центральному пункту, принято называть таламической теорией. Рассмотрим сначала в самых общих чертах второй ряд исследований, которые мы до сих пор оставляли без внимания.

Новая теория, как и теория Джемса-Ланге, исходит из чрезвычайно тесного родства, существующего между ощущениями и эмоциями. Однако она решает вопрос о взаимоотношении двух основных классов психических процессов иначе, чем органическая теория. Последняя растворяла эмоции в ощущениях, сводила первые ко вторым, видя в них лишь ощущения особого рода, именно ощущения, возникающие в результате раздражений внутриорганического характера. Новая теория обращает внимание прежде всего не на сведение чувства к ощущению, а на тесное сближение,

иногда полное слияние того и другого. Это обстоятельство находит непосредственное выражение как в феноменологическом анализе нашего переживания, так и в автономии и физиологии мозга.

К. Штумпф ввел для обозначения слияния ощущения и чувства, непосредственно переживаемых, название «ощущение чувства». Лучше всего, говорит Э. Кречмер⁴⁹, это можно разъяснить на ощущении боли. Конечно, искусственно, логически можно сказать: боль есть чувственное ощущение «а», которое сопровождается определенным аффектом - чувством боли «б». Действительное, фактическое переживание, однако, совершенно другое: не «б» сопровождает «а», но «б» и «а» в переживании совершенно то же самое. Чисто феноменологически боль в такой же степени есть ощущение, как и чувство; они одновременны в едином нераздельном акте. Этот взгляд имеет основное значение и для нашего мышления в области физиологии мозга. Острое разделение ощущений и чувств логически необходимо, но, несмотря на это, на более низкой ступени небиологично и является в этом случае также нефеноменологической абстракцией. Впервые только на более высоких ступенях деятельности восприятия и представления выступают как содержание и аффект в более самостоятельном и изменчивом отношении друг к другу и позволяют рассмотреть себя потом действительно раздельными в переживании.

Факт недифференцированности ощущений и чувств в примитивном сознании на ранних ступенях развития изучен и разработан чрезвычайно обстоятельно и подробно в лейпцигской школе Ф. Крюгера⁵⁰, который сделал его исходной точкой всей своей психологии развития. Общей для большинства современных психологических направлений является мысль, что в начале развития мы встречаем не отдельные элементы развитой психической жизни, но целостные недифференцированные образования, которые только на высших ступенях развития начинают дифференцироваться на более или менее самостоятельные и определенно очерченные роды, виды и классы психических процессов. Г. Фолькельт, один из представителей лейпцигской школы⁵¹, {140} говорит о таких образованиях, типичных для ранних ступеней развития: только тогда, когда удастся охарактеризовать эти действительно трудно поддающиеся описанию и относительно еще очень диффузные целостности, мы увидим, насколько эти примитивные целостности стоят близко к чувствам. В самом деле, никакой вид переживаний взрослого, кроме чувств, не подходит так близко к этим примитивным комплексам, находящимся в состоянии диффузии как внутри себя, так в известной мере и в отношении окружающего. Чем ниже мы спускаемся в мир примитивного, тем больше психические целостности как в их общей форме, так и в их строении приближаются к самой сущности чувства.

Эти эмоциональноподобные ощущения и восприятия были введены Крюгером в область явлений, которую он назвал «областью чувствообразного». В своем новом изложении учения о природе чувства этот автор видит сущность чувств, которая может стать основой систематической теории, в комплексе качеств, характеризующих переживания какого-либо целостного психического образования. Если в общей теории Крюгер придает чувству исключительное и доминирующее значение во всей организации психической жизни и тем самым расходится с многими психологическими направлениями, то в частном утверждении о слитности ощущения и чувства на ранних ступенях развития он находит поддержку со стороны огромного большинства современных исследователей. Для примера можно было бы указать только на положения, развиваемые современной структурной психологией, которая устами К. Коффки заявила, что на ранних ступенях развития предмет для сознания является в такой же мере страшным, как и черным, и что первые эмоциональноподобные восприятия должны считаться действительным исходным пунктом всего последующего развития. Теснейшее родство, иногда доходящее до полного слияния ощущения и чувства, не может не иметь анатомических и физиологических оснований.

Такие основания развиты в учении ряда выдающихся представителей современной неврологии. Общим результатом, к которому приходят эти исследователи (И. Мюллер,

Херрик и др.), является положение, что все идущие от периферии к мозгу сенсильные и сенсорные пути (за исключением обонятельных) входят в зрительный бугор и прерываются в нем. Таким образом, зрительный бугор анатомически образует большой распределительный центр для всех путей ощущения, в нем существуют широкие возможности для перегруппировки афферентных импульсов и распределения их по путям отдельных ощущений, идущих далее к особым проекционным полям коры головного мозга. С одной стороны, эта область имеет развитые ассоциативные пути, соединяющие ее с корой, с другой - эта область, если включить в нее не только сенсорные центры, но и моторные, и центр моторной координации, связана с внутренними органами и скелетной мускулатурой. Как говорит Херрик, никакой простой сенсорный {141} импульс не может при обычных условиях достигнуть мозговой коры без того, чтобы раньше не подвергнуться переработке в субкортикальных центрах, которые приводят в действие сложные комбинации рефлекторных актов и разнообразные автоматизмы в соответствии с их преформированной структурой.

В соответствии с этим Мюллер развил теорию относительно функций зрительного бугра (I. Muller, 1842). Согласно его теории, эта область рассматривается именно как то место мозга, где различные ощущения получают своеобразную эмоциональную окраску и чувственный тон. В этой области возникают телесные ощущения боли и удовольствия, в то время как мозговая кора важна только для локализации ощущения и восприятия. Эта область является вместе с тем передаточным пунктом, в котором возбуждения сенсильных нейронов переходят на такие же нейроны вегетативной системы. С этой точки зрения, область зрительного бугра - главный центр сенсорных функций и неразрывно с ними связанной элементарной аффективной жизни. Вместе с близко к бугру расположенными центрами вегетативной нервной системы и психомоторными центрами мозгового ствола эта область образует центр для висцерально-аффективных реакций.

К сходным воззрениям еще раньше Мюллера пришел Хэд, который вместе с Г. Холмсом приписывает этой области функции продуцирования сознательных состояний. Опираясь на свои наблюдения случаев с односторонними поражениями зрительного бугра, Хэд приходит к выводу, что этот орган есть центр сознания для известных элементов ощущения, отвечает на все раздражения, которые в состоянии вызвать удовольствие или неудовольствие или сознание изменения в общем состоянии. Эмоциональный тон соматических или висцеральных ощущений есть продукт его активности. Дальше всех в этом отношении идет Кюпперс, который, как мы видели, интерпретируя случаи с односторонним поражением зрительного бугра, выдвигает мысль, что такие больные имеют с одной стороны иную душу, чем с другой. Он, таким образом, склонен локализовать в этой области не только существенные психические функции, но едва ли не самую душу.

По-видимому, независимо от этого ряда исследований и, во всяком случае, опираясь на исследования другого рода, сходную теорию выдвинули Дана и Кеннон. Согласно их идее, эмоции возникают в результате активности зрительного бугра. Основное положение теории Кеннон формулирует в следующем виде: «Специфическое качество эмоций присоединяется к простому ощущению, когда возбуждаются таламические процессы» (W. B. Cannon, 1927, p. 120). Существенно новым в этом варианте таламической теории эмоций является идея взаимодействия коры головного мозга и зрительного бугра как действительного физиологического субстрата эмоциональных процессов. Мы уже цитировали выше выводы, которые делает Дана из своих наблюдений {142} над сохранностью эмоциональных переживаний при отсутствии телесных проявлений эмоций у больных. Напомним, что основным пунктом этих выводов является мысль о центральной локализации эмоций, истекающих из деятельности и взаимодействий коры и зрительного бугра. Эта теория, к которой Дана пришел независимо от Кеннона и которая, как мы видим, с удивительной согласованностью, с удивительным совпадением в отдельных деталях была развита одновременно некоторыми исследователями, снова

напоминает нам, как и совпадение теорий Джемса и Ланге, мысль Гёте об идеях, созревающих в определенные эпохи, как плоды падают одновременно в разных садах. Очевидно, таламическая теория эмоций является действительно такой одновременно созревшей идеей нашей эпохи. Наибольшей степени созревания и разработанности в интересующем нас направлении она достигла в работах Кеннона, который попытался не только ее развить в систематическое психоневрологическое учение об эмоциях, но и со всей последовательностью и остротой сумел противопоставить ее старой теории Джемса-Ланге как единственное адекватное объяснение для огромного большинства известных нам и самых разнообразных фактов из области нормальной и патологической аффективной жизни. Поэтому мы в дальнейшем будем опираться на работы Кеннона в изложении этой теории и в обзоре главнейших доказательств, приводимых обычно в ее защиту.

Начнем с выяснения коренного расхождения между старой и новой теорией. На приводимом чертеже, который мы заимствуем у Кеннона, представлены схематически, с величайшим упрощением нервные механизмы, лежащие в основе эмоций, как они предполагаются органической и таламической теориями эмоциональных реакций. Как видно из чертежа, согласно теории Джемса-Ланге, какой-либо объект стимулирует рецепторные органы, афферентные импульсы направляются к коре, в результате чего происходит восприятие предмета; в коре возникают центробежные возбуждения, направляемые к мускулам и внутренним органам и вызывающие в них сложные и разнообразные изменения. Афферентные импульсы от внутренних органов и мускулов возвращаются снова в кору, благодаря чему просто воспринятый объект превращается в объект эмоционально переживаемый: чувство телесных изменений так, как они протекают, и есть эмоция - совокупность ощущающих ассоциативных и моторных элементов объясняет все.

Согласно таламической теории, как это представлено на чертеже, неврологический механизм эмоциональной реакции отличается от только что рассмотренного в двух основных пунктах. Во-первых, в механизме отсутствуют пути 3-4, представленные на первом чертеже, т. е. пути, несущие афферентные импульсы от скелетной мускулатуры и внутренних органов обратно к коре - импульсы, являющиеся, согласно старой теории, единственным источником эмоционального переживания. Эти пути {143} опущены во второй схеме не потому, что они не существуют, но потому, что, по мнению новой теории, их значение для изучения эмоций является более чем спорным. Очевидно, главный источник эмоционального переживания новая теория ищет в другом месте, и в этом заключается второй пункт ее расхождения с первой схемой; согласно новой теории, сенсорные возбуждения, идущие от периферии к мозгу, прерываются в области зрительного бугра. Зрительный бугор рассматривается как координационный центр эмоциональных реакций, имеющий богатые связи с корой и с периферией. Процессы, возникающие в нем, являются источником аффективного переживания. Весь механизм возникновения и протекания эмоции рисуется Кенноном в следующем виде.

Внешняя ситуация стимулирует воспринимающие органы, которые передают возникающие возбуждения посредством импульсов, направляемых к коре. Импульсы в коре ассоциируются с условнорефлекторными процессами, которые определяют направление реакции. Или благодаря тому, что реакция возникает в виде определенной структуры и кортикальные нейроны вследствие этого возбуждают таламические процессы, или потому, что импульсы от рецепторов на своем центрипетальном пути сами возбуждают таламические процессы, последние оказываются активированными и готовы к разряду. То, что таламические нейроны действуют в определенной комбинации при данном эмоциональном выражении, доказывается стереотипностью реакции при различных аффективных состояниях. Эти нейроны не требуют детальной иннервации от высших центров для того, чтобы быть приведенными в действие. Первым условием для их функционирования является расторможение, тогда они производят разряд быстро и

интенсивно. Нейроны внутри и в соседстве со зрительным бугром, участвующие в эмоциональном выражении, расположены близко к перерыву сенсорных путей от периферии к коре. Мы должны допустить, что, когда происходит разряд этих нейронов в определенной комбинации, они не только иннервируют мускулы и внутренние органы, но также возбуждают афферентные пути, идущие к коре, или путем прямой связи, или посредством иррадиации. Согласно теории, которая естественно вытекает сама собой, специфическое качество эмоций присоединяется к простому ощущению, если возбуждаются к действию таламические процессы.

Рассмотрим прежде всего главные и фактические основания новой теории. На первом месте должен быть поставлен тот факт, что после удаления у низших животных всего переднего мозга до зрительного бугра поведение, обычно обозначаемое как ярость, растормаживается; когда же удаляется и бугор, реакция исчезает, В 1887 г. В. М. Бехтерев высказал мысль, что эмоциональна* экспрессия не зависит от коры головного мозга, потому что временами эта экспрессия не может быть произвольно подавлена* (смех от щекотки, крик от боли), потому что висцеральные изменения всегда входят в состав этой реакции, будучи независимы {144} мы от коркового контроля, и потому, наконец, что эта реакция проявляется сейчас же после рождения, когда участие коры в организации поведения еще незначительно. Далее Бехтерев опубликовал результаты своих опытов с удалением больших полушарий у различных животных, у которых и после операции соответствующие стимулы продолжали вызывать реакции аффективного характера. Эти реакции исчезали только при удалении зрительного бугра. Отсюда Бехтерев сделал вывод, что бугор играет преобладающую роль в эмоциональных проявлениях.

Положение Бехтерева, значение которого пытались поколебать Р. Вудворт⁵⁵ (in: W. В. Cannon, 1927, p. 115) и Шеррингтон (1904), указывая на то, что в их опытах физиологические явления сильного возбуждения и так называемые псевдоаффективные реакции сохранялись у оперированных кошек с целиком удаленным таламусом, получило подтверждение в ряде новых исследований и, по-видимому, должно рассматриваться как одно из наиболее достоверных и прочных положений современного учения о локализации психических функций. Исследования Кеннона и Бриттона и более позднее исследование Барда целиком подтвердили положение Бехтерева и дали авторам повод для заключения, что зрительный бугор является областью, которая при уничтожении коркового контроля реагирует импульсами, вызывающими крайнюю степень эмоциональной активности, висцеральной и мускульной. Отличие этой эффективности от псевдоаффективных реакций животных в опытах Шеррингтона в первую очередь в том, что в последних животные обнаруживали очень узкие пределы координации поведения. Они никогда не доходили в реакциях до действительных актов нападения или бегства, в то время как при сохранении бугра аффективная реакция внешней стороны сохранялась во всей полноте.

Аналогичные явления описаны неоднократно и в клинических исследованиях. При некоторых формах гемиплегии больные неспособны к произвольным движениям лицевых мускулов на парализованной стороне, но когда эти больные оказываются во власти печального или радостного аффекта, мускулы, не поддающиеся произвольному контролю, вступают в действие и придают обоим сторонам лица выражение огорчения или радости. В этих случаях моторные пути прерваны в подкорковой области, но зрительный бугор остался неповрежденным.

Противоположные явления наблюдаются при одностороннем поражении зрительного бугра. Например, в результате односторонней опухоли зрительного бугра у больных наблюдается односторонний смех или односторонняя гримаса боли при соответствующих обстоятельствах, несмотря на то что кортикальный контроль этих же самых мускулов является двусторонним. Пациент, описанный С. И. Кирильцевым⁵⁶ (in: W. В. Cannon, 1927, p. 117), произвольно мог симметрично управлять движениями обеих сторон лица. Но когда он смеялся или проявлял гримасу боли, правая сторона его лица оставалась неподвижной. При аутопсии у него {145} была обнаружена опухоль в левой половине

зрительного бугра.

Такая локализация центрального нервного аппарата, заведующего выражением удовольствия и страдания, связана с эмоциональными явлениями, наблюдаемыми обычно при псевдобульбар-ном параличе. В этих случаях имеется обычно двусторонний паралич лицевых мускулов. Лицевые мускулы, которые не могут быть произвольно сокращены, функционируют, однако, нормально при смехе или крике, при нахмурировании или сдвигании бровей. Эмоциональные проявления происходят как бы припадками, бесконтрольно и длительно. Так, был описан больной, который начал смеяться в 10 часов утра и продолжал с небольшими паузами до 2 часов пополудня. Ф. Тилней⁵⁷ и Д. Моррисон сообщают о 173 случаях этого заболевания (in: W. V. Cannon, 1927, p. 117). Среди них исследователи нашли такие пароксизмы плача и смеха в 17, только плача - в 16 и только смеха - в 15%. Эти пароксизмы происходили, по-видимому, без всякого соответствующего повода. Больные имели вид людей, сотрясаемых смехом, но не испытывали никаких переживаний, соответствующих этим телесным проявлениям.

С. Вильсон описал ряд подобных случаев, которые позволили ему установить следующее: чем более серьезен произвольный паралич лицевой и двигательной мускулатуры, тем более интенсивной оказывается непроизвольная иннервация того же самого механизма (S. Wilson, 1924). Бриссо приписывает эти расстройства поражению специальной части кортикоталамических путей, в результате которого зрительный бугор освобождается от коркового контроля. Бриссо полагает, что для появления спазматического непроизвольного смеха и плача необходима сохранность самого бугра. Вильсон возражает Бриссо, указывая на то, что описанные явления могут иметь место и тогда, когда сам бугор вовлечен в болезненный процесс. К толкованию этих случаев мы вернемся позже. Напомним еще несколько случаев Фелтона и Бейли, наблюдавших у больных полный эмоциональный негативизм при патологическом процессе центральной части зрительного бугра. Так, один из их пациентов, лишенный всякого выражения эмоции, обнаруживал и бессмысленное спокойствие ума с полным отсутствием оценки серьезности собственного физического состояния. В случае нарколепсии при поражении области третьего желудочка выражение и чувство эмоции также могут почти полностью отсутствовать. Такие больные встречают насмешки и оскорбления с совершенным безразличием и не обнаруживают никакого эмоционального проявления при самых трагических происшествиях. В некоторых случаях у этих больных были найдены опухоли в нижней части зрительного бугра, часто поражающие весь зрительный бугор.

Наконец, третьим доказательством в пользу основного положения новой теории является факт растормаживания непроизвольных и часто продолжительных реакций плача и смеха при временном устранении кортикального контроля низших центров с {146} помощью анестезии или при нарушении этого контроля каким-либо болезненным процессом. Последнее доказательство, как замечает Кеннон, может иметь значение аргумента в пользу таламической локализации эмоциональных проявлений, если только рассматривать его в связи с первыми двумя соображениями, приведенными выше. Фармакологические эксперименты с анестезией коры головного мозга, когда устраняется контроль высших центров, показали, что игра эмоциональных реакций в этих случаях выражена чрезвычайно резко.

Описанные экспериментальные, клинические и фармакологические данные согласно приводят, во-первых, к признанию локализации эмоциональных проявлений в области зрительного бугра и, во-вторых, к гипотезе, которая пытается объяснить все эти явления исходя из того представления об организации церебральной деятельности, которое развил в свое время Д. Джексон⁵⁸. Согласно Джексону, организация нервной системы представляет собой сложную иерархию высших и низших центров, где примитивные, архаические реакции старых частей мозга, которые могли бы всякий раз нарушать более дифференцированные и тонкие формы деятельности высших центров, испытывают

тормозящее влияние со стороны последних, из-за чего при нормальных условиях не могут свободно проявлять активность и играть доминирующую роль в поведении. Когда в силу тех или иных условий корковый контроль над низшими центрами ослабевает или устраняется вовсе, последние - прежде подчиненные инстанции - становятся самостоятельными и свободно действующими, что и ведет к проявлению их произвольной и крайне интенсивной активности. Самые слабые стимулы могут вызвать при этих условиях крайне эксцессивные реакции.

Эмоциональные проявления, согласно новой гипотезе, представляют собой продукт деятельности низших подкорковых центров, организованных согласно представлению Джексона. По мнению Хэда, который развил учение Джексона, все произвольные эмоциональные проявления, описанные выше, должны рассматриваться как феномены расторможения низших центров в результате ослабления или уничтожения коркового контроля. В согласии с таким истолкованием находится крайняя интенсивность и легкая возбудимость животных и людей с нарушенным корковым контролем над низшими центрами. Необычайная интенсивность реакций указывает на то, что нервный аппарат, заведующий эмоциональными проявлениями, находится всегда в готовности к энергичному разряду и только высший контроль тормозит обнаружение его активности.

Против этой гипотезы говорят, пожалуй, только соображения Вильсона, который, в отличие от Бриссо, полагает, как мы видели выше, что произвольные пароксизмы смеха и плача могут возникать не только в результате перерыва кортикоталамических путей при сохранности зрительного бугра, но и при значительных разрушениях самого бугра. Однако эти возражения убедительно, {147} думается нам, опровергает Бард, указывая, что когда в болезненный процесс вовлекается основание таламической области, то и в существенной части, связанной с реакцией ярости, мы обычно наблюдаем отсутствие эмоциональных проявлений. Вильсон, упоминая об этих фактах, толкует их как результат перерыва кортикальных путей, но убедительность его доводов разбивается тем, что не наблюдался ни один случай эмоционального паралича в результате коркового поражения. Напротив, поражения, которые отделяют кору от низших центров, обычно вызывают экстраординарную активность эмоционального поведения. Таким образом, факты говорят скорее в пользу субкортикальной локализации эмоциональных проявлений. В полном согласии с этой идеей находятся и приведенные выше исследования Хэда и Холмса (in: W. V. Cannon, 1927, p. 118), показавшие, что односторонние поражения бугра приводят к тенденции эксцессивно-аффективно реагировать на обычные стимулы. Авторы объясняют это явление тем, что зрительный бугор освобождается от кортикального контроля. Их вывод гласит, что активность бугра является физиологическим субстратом аффективной стороны ощущения.

Если суммировать рассмотренные в настоящей главе фактические основания, на которых строится таламическая теория эмоций, и присоединить к ним соображения и факты, приведенные в прежних главах, нельзя не согласиться с Кенноном, что эта теория, альтернативная по отношению к теории Джемса-Ланге, находится в согласии со всеми известными нам сейчас фактами.

9

Если верно, что сила доказательности какого-нибудь аргумента познается только в сравнении с силой контраргументов, то новая теория может считать себя победоносно утвердившейся научной истиной, поскольку ей не противостоят сколько-нибудь серьезные фактические возражения. В недавнее время Е. Ньюмен, Ф. Перкинс и С. Вильсон попытались представить систематический свод критических возражений против новой теории и вместе с тем мобилизовать все то, что могло бы послужить для защиты органической теории. Достаточно посмотреть эту последнюю волну доказательств

парадоксального тезиса Джемса-Ланге, чтобы увидеть всю безнадежность положения старой теории. Доказательства вращаются в том заколдованном кругу, который был очерчен самими создателями теории, здесь варьируют и перпевают их мотивы, но авторы не располагают никакими прямыми или косвенными данными, способными укрепить шатающееся здание органической теории. Однако даже в этом столкновении мнений рождаются отдельные проблески истины, мимо которых не может пройти ни один, кто желает объективно взвесить действительное право на существование и признание новой гипотезы. {148}

Первое и, пожалуй, центральное с этой точки зрения возражение против новой теории заключается в указании на ее ахиллесову пяту, на ее действительно слабое место - именно на отсутствие всякого психологического анализа эмоций как таковых. Противоречие, которое заключается в фактическом обосновании новой теории, вероятно, было уже замечено читателем в ходе нашего предшествующего изложения. В самом деле, не может не броситься в глаза то, что новые исследователи пользуются эмоциональными проявлениями как доказательством наличия или сохранности эмоции и вместе с тем в результате своих работ приходят к полному отрицанию висцеральных и моторных моментов как источника эмоций. Спрашивается: что же тогда представляет собой эта иллюзорная вещь, эмоция? Это возражение во всяком случае сохраняет свою силу для всех опытов с животными, о которых рассказано выше.

Ответ на это возражение действительно приводит к уяснению существенного пункта новой теории, с одной стороны, и к более прочной консолидации ее фактического обоснования - с другой. Новая теория всецело принимает определение эмоции, данное Джемсом, как некоего чувственного тона, присоединяющегося к простому восприятию. Спор идет только об источнике эмоции. Старая теория видит его в ощущении телесных проявлений, новая полагает, что это специфическое качество присоединяется к восприятию в результате активности зрительного бугра. Здесь, однако, происходит разветвление внутри самой новой теории. В то время как одни, вслед за Хэдом, Кюперсом и другими, приписывают зрительному бугру функции сознания эмоций и рассматривают его как центр сознания, другие вслед за Кенноном вносят в этот пункт теории существенное дополнение.

У. Кеннон не утверждает, что сознание эмоции прямо и непосредственно связано с активностью зрительного бугра. Напротив, подчеркивая, что анестезия, приводящая - к полному уничтожению эмоционального сознания, оставляет ненарушенным эмоциональное проявление, имеющее таламическое происхождение, он тем самым возражает против локализации центра эмоционального сознания в подкорковой области. Как он указывает, эмоциональная реакция, возникающая и организующаяся в зрительном бугре, направляется по путям своего разряда не только к периферии, обуславливая эмоциональные проявления, но и к коре, в которой и возникает чувство, присоединяющееся к ощущению, как это видно при односторонних таламических поражениях. В этом варианте новая теория не утверждает, что зрительный бугор является центром аффективных переживаний, но утверждает только, что зрительный бугор должен рассматриваться как источник переживаний этого рода, подобно тому как изменения в ретине являются источником зрительных ощущений.

Таким образом, новая теория отличается от старой не тем, что старая допускала корковую, а новая выдвигает подкорковую локализацию аффективных переживаний. Указанное отличие {149} может быть отнесено только к упомянутым выше крайним сторонникам таламической теории. В том варианте новой теории, которая развивается Кенноном, Бардом и другими, как раз в этом пункте обе теории полностью сходятся. Как в одной, так и в другой в качестве физиологического субстрата эмоционального сознания привлекаются эмоциональные процессы, но их специфическая причина, специфический источник, способные объяснить нам, чем эти корковые процессы отличаются от других корковых процессов, являются субстратом интеллектуальных операций и локализируются

обеими теориями различно. Одна видит этот источник в периферических изменениях, другая - в центральных процессах.

Тезис Джемса, который гласит, что не существует специальных центров в мозгу для эмоций, должен быть видоизменен в свете новых данных. Кора с одной стороны, рефлекторные дуги и периферические органы с другого конца как источник возвратных импульсов представляют собой слишком упрощенную организацию, не соответствующую действительной сложности эмоциональных реакций. Между корой и периферией расположен таламус - интегрирующий орган для эмоциональных процессов, в котором возникает стереотипная реакция эмоциональных проявлений, с одной стороны, и специфические возбуждения, направленные в кору, - с другой. Таким образом, взаимодействия корковых и подкорковых центров рассматриваются в новой теории как действительная основа эмоции. Альтернатива, выдвинутая Джемсом, - или существуют специальные центры эмоций, или эмоции возникают в общих моторных и сенсорных центрах коры - оказывается несостоятельной.

Новая теория утверждает вместо старого «или - или» существование и кортикальных процессов, и специальных центров эмоциональных реакций. Только то и другое вместе способны адекватно объяснить многообразие эмоциональных процессов. Ту же точку зрения защищает по существу и Дана. Эта теория, отмечает Бард, способна объяснить как то обстоятельство, что эмоции всякий раз при нормальных условиях сопровождаются стандартными телесными проявлениями (что и послужило поводом для возникновения периферической теории эмоций), так и то, что эмоциональные телесные проявления и эмоциональные переживания могут существовать при специальных экспериментальных и патологических условиях и порознь, независимо друг от друга. Лежащее в основе новой теории допущение, что эмоция является центральным по происхождению процессом, хорошо объясняет и третий ряд фактов - именно исчезновение и телесного проявления эмоции, и аффективного переживания при вовлечении всего зрительного бугра в болезненный процесс, как это имеет место в упомянутых выше случаях Фелтона и Бейли.

В полемике сторонников старой и новой теорий этот вопрос возник в форме проблемы взаимоотношения между эмоциональным поведением и эмоциональным переживанием, т. е. между субъективной и объективной сторонами эмоции. Согласно теории {150} Джемса-Ланге, обе стороны всегда нераздельны: не может быть эмоционального поведения без эмоционального переживания, так же как не может быть эмоционального переживания без периферических изменений. Новая теория объясняет, наконец, и четвертый ряд фактов - именно то, что наличие телесных проявлений, иногда даже искусственно вызываемых, при известных обстоятельствах может способствовать возникновению или усилению и самой эмоции. Короче говоря, объясняя достаточно убедительно как наличие связи, так и возможность раздельного существования периферических и центральных моментов эмоций, новая теория действительно справляется с задачей истолкования, единообразного и логически последовательного, всего богатства известных нам фактов, и в первую очередь дает убедительное разъяснение того факта, что телесные проявления, эмоциональная экспрессия часто помогают нам в нормальных условиях судить о наличии и соответствующего эмоционального переживания.

Мы не станем рассматривать столкновения противоположных мнений по поводу каждого пункта критики старой и обоснования новой теории. Мы отчасти затронули их в ходе нашего рассуждения, отчасти оставили без внимания, так как они едва ли могут сыграть сколько-нибудь значительную роль в окончательном признании той или другой теории. Укажем только, что все возражения касаются второстепенных аргументов, вроде положения Кеннона о чрезвычайно малой чувствительности внутренних органов вследствие малочисленности афферентных волокон в автономной нервной системе. В крайне низкой степени чувствительности внутренних органов (сенсорные волокна составляют в них примерно 1/10 моторных) Кеннон видел лишнее доказательство против

того, чтобы рассматривать изменения, происходящие в этих органах, как источник эмоционального переживания. Его оппоненты указывают на ощущения в грудной клетке, в горле, в сосудах, в поджелудочной области. Как справедливо замечает Кеннон, речь идет здесь не о висцеральных органах в собственном смысле этого слова, а об ощущениях, которые возникают вне этих органов в областях, снабженных многочисленными сенсорными нервами, которые испытывают воздействие лишь в результате висцеральных изменений.

Если оставить в стороне второстепенные возражения, в полемике останутся попытки так или иначе спасти старую теорию, внося в нее те или иные коррективы в соответствии с новыми данными. Одну из таких попыток отказать от висцеральных ощущений как от существенного момента эмоций и перенести весь центр тяжести старой теории на моторные, кинестетические, ощущения, мы рассмотрели выше. Другая попытка заключается в отождествлении двух теорий, поскольку в зрительном бугре новые авторы склонны локализовать центр тех двигательных и органических реакций, на которые указывал Джемс как на истинный и единственный источник эмоций. Но и эта попытка, как разъясняет Кеннон, по существу несостоятельна, поскольку {151} авторы не видят принципиального различия между периферической и центральной теориями эмоций - различия, в котором заключается вся сущность спора.

Мы остановимся еще только на трех моментах, которые выдвигают сторонники новой теории как ее существенные преимущества. Эти моменты могут представить для нас первостепенный интерес как с точки зрения оценки новой теории, так и со специально рассматриваемой нами в настоящем исследовании точки зрения.

Первый касается объяснения так называемых высших, или более тонких, эмоций. Как старая теория, так и новая имеют объектом исследования грубые, непосредственно связанные с инстинктами, в широкой степени общие животным и человеку, возникшие, по-видимому, на очень ранних ступенях развития, - короче говоря, низшие эмоции. В отношении специфических для человека высших эмоций Джемс замечает, что в них телесные проявления и интенсивность связанных с ними ощущений могут быть слабы. Правда, Джемс вынужден признать, что такие спокойные, протекающие без всякого телесного возбуждения эмоции, несомненно, могут быть констатированы у человека. Джемс, таким образом, не отрицает, что могут быть тонкие наслаждения, иначе говоря, что могут быть эмоции, обусловленные исключительно возбуждением центров, совершенно независимо от центростремительных токов. К таким чувствованиям он относит, наряду с эстетическими эмоциями, чувство нравственного удовлетворения, благодарности, удовлетворения после решения задачи.

У. Джемс, однако, пытается сейчас же взять назад свои признания, противоречащие всей его теории, и спасти ее указанием на то, что наряду с этими центральными эмоциями произведения искусства могут вызывать чрезвычайно сильные эмоции, в которых опыт вполне гармонирует с выставленными им теоретическими положениями. В эстетических восприятиях (например, музыкальных) главную роль играют центростремительные токи, независимо от того, возникают ли наряду с ними внутренние органические возбуждения или нет. Само эстетическое возбуждение представляет объект ощущения, и поскольку эстетическое восприятие есть объект непосредственного, грубого, живо испытываемого ощущения, постольку и связанное с ним эстетическое наслаждение грубо и ярко.

Еще более откровенно Джемс пытается взять реванш за мгновенное вынужденное признание существования чисто центральных эмоций в отношении других названных выше чувств. Он признает, что они могут быть чисто центрального происхождения, «Но слабость и бледность этих чувствований, когда они не связаны с телесными возбуждениями, представляет весьма резкий контраст с более грубыми эмоциями. У всех лиц, одаренных чувствительностью и впечатлительностью, тонкие эмоции всегда бывают связаны с телесным возбуждением: нравственная {152} справедливость отражается в звуках голоса или в выражении глаз и т. п. ...» (1902, с. 317). Если телесное возбуждение не

имеет места, то, по мнению Джемса, происходит просто интеллектуальное восприятие явлений, которое следует отнести скорее к познавательным, чем к эмоциональным, душевным процессам (там же).

Достаточно привести эти рассуждения Джемса о высших эмоциях, для того чтобы стало очевидным то внутреннее противоречие, в которое впадает автор при их объяснении. С одной стороны, он признает их как эмоции, принципиально отличные от низших эмоций, как эмоции, возникающие чисто центральным, а не центростремительным путем, как эмоции, не сопровождающиеся телесным возбуждением, и тем самым признает, что развитая им теория не может служить адекватным объяснением высших эмоций, а распространяется только на область грубых, или низших, не специфических для человеческой психики чувствований. С другой стороны, он отрицает их, относя их к интеллектуальным, а не эмоциональным состояниям сознания и полагая, что эмоциями они становятся только тогда, когда обнаруживают обязательные признаки грубых эмоций, т. е. телесное возбуждение и периферическое происхождение; следовательно, Джемс распространяет и на них свою основную теорию, отказываясь видеть принципиальное различие низших и высших эмоций. Таким образом, перед Джемсом открылись два исключаящих друг друга пути: или открытый дуализм в истолковании природы высших и низших эмоций, или полное отождествление тех и других.

Как видно, Джемс все время колебался, на какой из двух путей встать. В позднейших изложениях своей теории автор признал ее недостатки и ввел в нее существенные изменения. Они касаются двух главных пунктов, которые с особенной настойчивостью подчеркивает русский исследователь Н. Н. Ланге⁵⁹. Во-первых, в новом изложении Джемс допускает, «что самоё* чувство удовольствия и страдания предшествует его телесным проявлениям и их вызывает, а не является их следствием, хотя в свою очередь эти телесные проявления оказывают обратное влияние, придавая эмоции яркость и интенсивность» (Н. Н. Ланге, 1914, с. 280).

Второе изменение касается природы телесных проявлений эмоций. Если прежде Джемс рассматривал их как комбинацию простых рефлексов, то в новом изложении он склонен видеть в них более сложные формы центробежных реакций. Они возникают не прямо из специфического характера внешнего раздражения, действующего на прирожденный нервный механизм, но всегда предполагают в индивидуе сознание того особенного значения или смысла, которое он вкладывает в это внешнее впечатление. Эмоциональные реакции зависят от того, что внешнее впечатление понимается индивидом и является для него предметом страха или гнева. «Такие две поправки, введенные самим Джемсом в его новом изложении, означают в сущности полный отказ от узкого радикализма его прежней теории» (там же). {153}

Нас сейчас может интересовать это шатание Джемса в окончательном изложении собственной теории исключительно как свидетельство внутренней ограниченности и противоречивости классической формулировки его гипотезы и ее неприменимости к объяснению высших эмоций. Как правильно замечает Кеннон, проблема высших эмоций, представлявшая непреодолимые трудности для теории Джемса, может найти себе удовлетворительное физиологическое объяснение при допущении таламической гипотезы. Вспомним, что у пациентов, описанных Хэдом, эмоции, возникающие из памяти или воображения, переживались более интенсивно на больной стороне, на которой таламус был освобожден от моторного контроля коры. Это показывает, что кортикальные процессы могут вызвать к жизни активность таламуса, который в свою очередь возвратно посылает аффективные импульсы в кору (W. B. Cannon, 1927, p. 121). Из этого факта Кеннон делает выводы относительно проблемы высших эмоций, как она представляется в свете новой теории. Всякий объект или ситуация, говорит он, могут тем самым придать аффективную окраску любому переживанию. Таким образом, мы можем понять всю необычайную сложность, богатство и разнообразие нашей эмоциональной жизни.

Но помимо того преимущества, которым обладает новая теория для объяснения высших эмоций, представлявших для старой теории критический пункт, где она или должна была изменить сама себе, или силой каких угодно натяжек свести низшие и высшие эмоции к одному знаменателю, новая теория выдвигает еще одно положение, открывающее возможность более адекватного объяснения ряда первостепенно важных явлений в области эмоциональной жизни. Это положение касается сложного взаимоотношения, устанавливающегося между корой и подкорковыми центрами при возникновении эмоциональных процессов.

С точки зрения старой теории, эмоциональный разряд происходит автоматически, рефлекторно, столь же автоматически и рефлекторно возникает эмоция. Аффективная буря разыгрывается между двумя полюсами: она, возникая в мозгу, сотрясает волнением тело, чтобы обратным потоком взволновать мозг. В эту простую схему никак не укладываются самые обычные и известные из повседневного опыта явления эмоциональной жизни. Назовем для примера только два таких явления. На первое обратил внимание Мак-Дауголл, который упрекает теорию Джемса-Ланге в том, что она выдвигает в центр сенсорный аспект эмоций. Она не обращает внимания на постоянно присутствующий и иногда главенствующий импульсивный характер эмоционального переживания. Упрек совершенно верен. Рассматривая эмоцию как осознание органических и периферических изменений, теория Джемса-Ланге сводит тем самым чувство к ощущению и вследствие этого достигает результата, как раз обратного тому, к которому стремится: основной целью ее устремлений было преодоление интеллектуализма в учении об аффектах, нахождение {154} того специфического признака, который отличает эмоциональное состояние от чисто познавательных, интеллектуальных состояний сознания. Но в результате логического развития исходной тезы теория приходит к полному растворению эмоциональных состояний в общей совокупности сенсорных процессов ощущения и восприятия. Чтобы спасти положение дела, она допускает, что самый объект этих ощущений - специфически отличный по сравнению с объектом всех остальных ощущений. Но различие объекта еще не делает различными самые ощущения по их психологической природе, и поэтому старая теория была обречена на то, чтобы рассматривать эмоцию в сущности как пассивный, сенсорный по психологической природе процесс, как ощущение особого рода и оставлять без внимания все те моменты в эмоциональном процессе, которые тесно вплетают в него стремление, побуждение к действию, импульс, делающие наши эмоции сильнейшими и влиятельнейшими мотивами поведения.

У. Кеннон полагает (W. V. Cannon, 1927, p. 123), что новая теория чрезвычайно легко избегает этого затруднения. Локализация стандартной реакции эмоциональных проявлений в области зрительного бугра - в области, которая, подобно спинному мозгу, действует непосредственно с помощью простых автоматизмов, если она не тормозится высшими центрами, - объясняет не только сенсорную сторону эмоционального переживания, но также динамическую сторону, тенденцию таламических нейронов к разряду. Наличие могущественных импульсов, возникающих в области мозга, не связанной с когнитивным сознанием, и возбуждающих благодаря этому слепым и автономным способом сильную эмоцию, объясняет, что такая эмоция не заключается в ощущении. Переживая эмоцию, мы как бы находимся во власти какой-то посторонней силы, которая заставляет нас действовать, не взвешивая последствий.

У. Кеннон выводит это объяснение из учения о двойном контроле, составляющем существенную часть новой теории. Из того же корня выводит он объяснение и второго феномена, непонятного с точки зрения теории Джемса: явления конфликта, борьбы между сознательным намерением и эмоциональной тенденцией, или, проще говоря, взаимоотношений между произвольными функциями и эмоциями. И в самом деле, так же как и проблема импульсивной природы эмоций, эта проблема представляла для старой теории непреодолимое препятствие. Те совершенно своеобразные психологические

отношения, которые существуют между сознательно действующей волей, проявляющейся в решении и намерении, и аффектом, овладевающим нашим сознанием, который, как мы увидим дальше, представляет собой истинный психологический и философский центр всего учения о страстях, не только оставались необъяснимыми с точки зрения старой теории, но просто не замечались и обходились молчалием.

Несмотря на замалчивание, ни у кого не оставалось сомнений в том, что эти явления никак не могут быть уложены в чрезвычайно {155} упрощенную схему органической гипотезы и поняты с помощью того рефлекторного механизма, который выдвигался в качестве всеобъясняющего принципа всей эмоциональной жизни, во всем многообразии и богатстве ее проявлений. Согласно теории Джемса-Ланге, существенные процессы, лежащие в основе эмоций, вообще выносились за пределы мозга - этого главного органа мысли и сознательной воли, - помещались на периферии и превращали самый мозг в пассивный восприимчивый периферический изменений, в которых все прочие основные мозговые процессы не только не могли ничего изменить, но в которых они вообще активно не участвовали. Живые, каждый день происходящие в сознании каждого человека процессы взаимодействия между сознанием в целом и его эмоциональной частью были грубо перечеркнуты, объявлены несуществующими.

Периферическая теория именно из-за того, что она сводила эмоции к периферическим процессам, отражающимся в мозгу, вырыла пропасть между эмоциями и остальным сознанием: первые были отодвинуты на периферию, второе сосредоточено в мозгу.

Новая теория, устанавливающая чрезвычайно сложное взаимодействие подкорковых и корковых центров в процессах эмоции, приближается в значительной степени к тому, чтобы сделать возможным объяснение всей той сложности реальных отношений аффекта и сознания, которые составляют непреложный психологический факт. Она предполагает такую анатомическую и динамическую организацию эмоциональных процессов, при которой низшие центры, являющиеся истинным источником эмоциональных возбуждений, идущих к коре, и эмоциональных разрядов, идущих к периферии, сами находятся в сложной зависимости от высших центров, образуя их подчиненную и подконтрольную инстанцию, действующую под их управлением, в качестве не самостоятельной, но связанной силы. Только при функциональной слабости высших центров или при отделении их от подчиненной им инстанции последняя становится самостоятельной и начинает действовать свойственным ей автономным образом. В этом случае проявляется общий нейробиологический закон, который Э. Креч-мер⁶⁰ сформулировал по отношению к истерии в следующем виде: если внутри психомоторной сферы действие высшей инстанции становится слабым в функциональном отношении, то получает самостоятельность ближайшая низшая инстанция с собственными примитивными законами.

Эта сложная иерархическая организация анатомического и физиологического субстрата аффекта действительно, как мы увидим, может быть легко приведена в согласие по крайней мере с основными психологическими фактами, центральными, как мы указывали, для всего учения о страстях. Остановимся сейчас только на одном моменте, характеризующем эту организацию, именно на учении о двойном контроле.

Как известно, Джемс сам пытался рассмотреть и опровергнуть два возможных возражения. Первое заключается в том факте, {156} что, «по словам многих актеров, превосходно воспроизводящих голосом, мимикой лица и телодвижениями внешние проявления эмоций, они при этом не испытывают ровно никаких эмоций. Другие актеры, согласно свидетельству У. Арчера⁶¹, утверждают, что в тех случаях, когда им удавалось хорошо сыграть роль, они переживали все эмоции, соответствующие последней» (У. Джемс, 1902, с. 315). Джемс затрагивает здесь знаменитую и имеющую большую историю проблему сценического воспроизведения эмоций, к которой мы еще вернемся в ходе нашего исследования. Сейчас нас интересует в объяснении Джемса только его признание, что «в экспрессии каждой эмоции внутреннее органическое возбуждение может быть у

некоторых лиц совершенно подавлено, а вместе с тем в значительной степени и самая эмоция, другие же лица не обладают этой способностью» (там же, с. 315). Джемс, таким образом, признает, говоря его же словами, «что некоторые лица способны совершенно диссоциировать эмоции и их экспрессию» (там же).

Другое возражение как бы обратно по отношению к только что изложенному. Оно состоит в том факте, что «иногда, задерживая проявление эмоции, мы ее усиливаем. Мучительно то состояние духа, которое испытываешь, когда обстоятельства заставляют удерживаться от смеха; гнев, подавленный страхом, превращается в сильнейшую ненависть. Наоборот, свободное проявление эмоций дает облегчение» (там же).

У. Джемс допускает возможность усиления внутреннего возбуждения «в тех случаях, когда экспрессия в мимике лица подавлена нами или возможность перерождения эмоции при произвольной задержке ее проявления в совершенно другую эмоцию, которая, быть может, сопровождается иным и более сильным органическим возбуждением» (там же). Превращение эмоций, являющееся следствием комбинации вызывающего ее объекта с задерживающим ее влиянием, происходит, по мнению Джемса, чисто физиологическим путем: возбуждение, не могущее оттекать через нормальные каналы, начинает отводиться другими каналами, вследствие чего возникает новое органическое состояние и соответствующая ему новая эмоция. «Если бы я имел желание убить моего врага, но не осмелился сделать это, то моя эмоция была бы совершенно иной сравнительно с той, которая овладела бы мной в том случае, если бы я осуществил мое желание» (там же, с. 316).

Нельзя не согласиться с Кенноном, что Джемс дает противоречивый, двусмысленный и в общем неудовлетворительный ответ на возможные возражения. С одной стороны, он отрицает эмоции вовсе. «Откажитесь от проявления страсти, и она умрет. Сосчитайте до 10, прежде чем обнаружить свой гнев, и повод к нему покажется вам смешным». С другой стороны, он считает, что органическое возбуждение при его произвольном подавлении не может уничтожиться и должно проложить себе новые пути, вызывая превращения одной эмоции в другую.

Новая теория предполагает наличие двойного контроля - кортикального и таламического - над телесными процессами. Такой контроль приводит к очень сложным отношениям между обеими контролирующими инстанциями. Ясно, что скелетные мышцы управляются двумя инстанциями - кортикальной и таламической. Например, мы можем смеяться спонтанно, в зависимости от смешной ситуации (таламический смех), но мы можем смеяться и в результате произвольного акта (кортикальный смех). Столь же ясно, что внутренние органы находятся только под таламическим управлением. Мы не можем прямым актом воли вызвать увеличение сахара в крови, ускорение сердцебиения или остановку пищеварения. При двойном контроле кортикальные нейроны в нормальных условиях, по-видимому, доминируют и могут не освободить для действия возбужденные нейроны зрительного бугра (хотя мы иногда плачем или смеемся вопреки собственному желанию). Из-за этого возможен конфликт между высшим и низшим контролем телесных функций. Но кора может затормозить только те телесные функции, которые в нормальных условиях находятся под произвольным контролем; так же как кора не может вызвать, она не может и приостановить такие бурные процессы, как увеличение содержания сахара в крови, ускорение сердцебиения, прекращение пищеварения, характерные для большого возбуждения.

Когда эмоция подавлена, она, следовательно, подавлена только во внешних проявлениях. Существуют факты, позволяющие думать, что при максимальных проявлениях имеет место и максимальное внутреннее возбуждение. Поэтому вероятно, что кортикальное подавление внешнего проявления возбуждения приводит в результате к ослаблению внутренних расстройств, которые были бы сильнее, если бы сопровождалось свободным проявлением эмоций. Тем не менее при конфликте между кортикальным контролем и активностью таламических центров не подчиненные коре внутренние

проявления эмоций могут достигать значительной силы. Правда, что касается не подчиненных коре функций, то положение здесь значительно более сложное, чем может показаться на основании приведенных соображений. Как замечает Кеннон в другом месте, если кора не имеет прямого контроля над внутренними органами и не может управлять их функциями, она может осуществлять над ними непрямо́й контроль. Например, мы можем пойти навстречу опасности и вызвать в себе таким образом дрожь, хотя мы не можем вызвать дрожь простым волевым решением. Сходным образом мы часто можем избежать обстоятельств, которые возбуждают страх, гнев или отвращение и сопровождающие их висцеральные расстройства. Для этого мы должны только не приближаться к волнующему нас пункту.

Мы развили учение о двойном контроле для того, чтобы показать, насколько более сложные условия взаимодействия между аффективными и сознательными произвольными процессами {158} допускает новая теория по сравнению со старой. В применении к интересующему нас последнему критерию превосходства таламической теории эмоций над висцеральной это учение способно сказать решающее слово. То, что представляло непреодолимые трудности для висцеральной теории, допускает объяснение с точки зрения учения о двойном контроле.

«Если, - говорит Кеннон, - имеет место двойной контроль над поведением, то становится легко объяснимым как внутренний конфликт с его острым эмоциональным аккомпанементом, так и следующее затем частичное ослабление чувства в такой ситуации, когда мы испытываем интенсивный страх одновременно с патетическим чувством беспомощности, прежде чем произойдет какой-либо акт внешнего поведения, и когда едва только начинает проявляться соответствующее поведение, внутреннее волнение начинает спадать и телесные силы направляются энергично и эффективно для достижения полезного результата. Стандартные таламические процессы заложены в самой нервной организации. Они подобны рефлексам в смысле постоянной готовности к возбуждению моторных реакций, и, когда они могут проявить свою активность, они действуют с большой силой. Они, однако, подчиняются контролю кортикальных процессов, процессов, обусловленных предшествующими впечатлениями всевозможного рода. Кора, таким образом, может контролировать все периферические органы, за исключением внутренних» (Cannon, 1927, p. 123).

Заторможенные процессы в зрительном бугре не могут привести в действие организм, за исключением его частей, не находящихся под произвольным контролем, но возбуждение самих таламических центров может вызвать эмоции обычным способом и, возможно, с огромной силой именно благодаря торможению. Когда кортикальное торможение устранено, конфликт сразу оказывается разрешенным. Две контролирующие инстанции, которые прежде находились в противодействии, теперь начинают сотрудничать. Таламические нейроны, продолжая энергично активироваться, создают условия, необходимые для того, чтобы эмоция длилась, как этого требует Джемс, и во время ее проявления. Таким образом, новая теория не только избегает трудностей, на которые наталкивалась теория Джемса-Ланге, но объясняет удовлетворительно и факт острого эмоционального переживания во время как бы вызванного параличом бездействия.

Мы закончили утомительный и длинный путь исследования теоретической контroversы, которая в течение последнего полувека стояла в центре психологического учения об аффектах и определяла в значительной степени все развитие научной мысли и научных знаний в этой области. Выводы, к которым мы приходим в результате исследования, прозрачны и ясны. В них нет никакой двусмысленности. Мы видели, что старая, периферическая, теория аффектов не только не может устоять перед сокрушающим натиском критических исследований, наносящих ей убийственные удары со всех сторон, но и давно уже пала. {159}

Если собрать все аргументы, выдвинутые против этой теории на протяжении полувека,

то, соединенные силой своей убедительности и доказательности, они действительно сделают ненужной и смешной затеей хоронить теорию Джемса-Ланге со сложными церемониями, по остроумному замечанию Бентлея. Воевать с ней - значит воевать с покойниками. И мы никогда не вздумали бы предпринять исследование, если бы его единственным результатом могло оказаться констатирование исторической смерти этого парадоксального и блестящего учения. Оправдание наших томительных изысканий мы видим в другом.

Исследуя и проверяя пункт за пунктом старое и отмирающее учение, мы могли шаг за шагом проследить и рождение новой теории, то, что было жизнеспособного у ее предшественницы, и адекватно объяснить огромное богатство новых фактов, накопленных неустанными полустолетними усилиями мысли. Сама по себе критика какого-либо отживающего учения, как бы плодотворна она ни была, никогда еще не может означать завершения целой исторической эпохи в развитии научной мысли. Только когда на обломках старого начинают пробиваться ростки новой жизни, завершается одна эпоха в истории научной мысли и начинается другая. Нахождение такого исторического рубежа, разделяющего две эпохи в учении о страстях, и было прямой и непосредственной целью нашего исследования.

Но вместе с тем мы как будто незаметно для себя пришли еще к одному выводу, который явно противоречит нашим ожиданиям. Мы предприняли исследование теории Джемса-Ланге исключительно потому, что в ней принято видеть живое научное воплощение Спинозистских идей. Если верно, что учение Спинозы о страстях неразрывно связано с именами Ланге и Джемса и с их знаменитой парадоксальной теорией эмоций, то это учение, поскольку оно остается живой частью современной научной психологии, должно разделить судьбу идей, господствовавших более полувека и отмирающих на наших глазах. Оправдывается положение, с которым мы не хотели соглашаться и которое утверждает, что часть «Этики», трактующая о страстях, для психолога наших дней может представить разве только исторический интерес.

10

Но, может быть, следует подвергнуть сомнению самое положение о внутреннем духовном родстве, существующем между великим философским учением о страстях и психофизиологическим парадоксом, представлявшим в течение полу столетия научную мысль о природе человеческих эмоций? Может быть, они связаны между собой не знаком подобия, а знаком противоположности? Может быть, их объединяет не столько историческая преемственность, сколько необходимые и неизбежные в истории мысли волнообразные смены тезиса и антитезиса? И тогда может оказаться, что отодвигание в область исторического прошлого пресловутой гипотезы не только не означает того же самого для судьбы Спинозистского учения, но, напротив, открывает путь для его будущего развития в сфере психологической науки. Исследуем, так ли это.

Теория Джемса-Ланге, если внимательно исследовать ее идейный генезис и ее философскую природу, связана в действительности вовсе не с учением Спинозы о страстях, а с идеями Декарта и Мальбранша. Мнение о том, что теория Джемса - Ланге корнями своими восходит к «Этике», основано на заблуждении. Оно в действительности является не более чем мнением в том смысле, в каком употребляет это слово Спинозистская гносеология, называющая так первый и низший род познания, потому что последнее подвержено заблуждению и никогда не имеет места там, где мы убеждены, но лишь там, где речь идет о догадке и предположении. Это заблуждение обязано своим происхождением, с одной стороны, философской беспечности самого Ланге, отчасти и Джемса, которых мало заботила мысль о философской природе созданной ими теории. Ланге высказал основанную на прямом незнании Спинозистского учения догадку о том, что знаменитое Спинозистское определение аффекта следует рассматривать как чуть ли не единственное предвосхищение его теории, во всяком случае более других

приближающееся к его воззрению. Этой догадке все поверили, она укоренилась и приобрела характер научной истины с тех пор, как вошла в учебники и сделалась достоянием школьной мудрости.

С другой стороны, это ошибочное мнение могло быть принято всеми - без критики, исследования и проверки - за истину только благодаря тому, что отчасти в истории философии, но главным образом в истории психологии до сих пор господствует заблуждение более широкого характера: мнение о внутреннем родстве и исторической преемственности, существующих между учениями о страстях Декарта и Спинозы. В то время как в области метафизики противоположность идей Декарта и Спинозы достаточно осознана, в области психологии, в области учения о страстях по преимуществу, некоторое внешнее сходство и формальная близость обоих учений заслоняют до сих пор от глаз исследователей ту глубочайшую, основанную на самой сущности обоих учений противоположность, которая существует в действительности между этими учениями.

Конечно, факт, что мировоззрение Спинозы исторически развивалось в непосредственной зависимости от философии Декарта. Однако относительно общего духа спинозистского мировоззрения ни у кого не вызывает сомнений то, что обе системы связаны между собой так, как связаны утверждение и отрицание, тезис и антитезис. Великий гений, говорит Г. Гейне⁶², развивается с помощью другого великого гения не столько путем ассимиляции, сколько путем борьбы. Один алмаз шлифует другой. Так, философия Декарта ни в какой мере не породила философию {161} Спинозы, но, скорее, требовала ее возникновения. В соответствии с этим Гейне правильно находит в качестве общего у обоих мыслителей момента метод, заимствованный учеником у учителя. Содержание же самого мировоззрения, его внутренний смысл и одушевляющий его пафос у обоих мыслителей скорее противоположны, чем схожи.

Но когда дело касается учения о страстях, большинство исследователей склонны видеть в Спинозе только ученика, развивающего и отчасти преобразовывающего идеи учителя. Исследователи склонны видеть простую эволюцию и реформу там, где на самом деле имела место одна из величайших революций духа, катастрофический переворот в прежней системе мышления. Наиболее радикально и последовательно проводит эту точку зрения К. Фишер⁶³.

«Было время, - говорит этот исследователь, - когда Спиноза был картезианцем в смысле жаждущего познания ученика. Мы должны прибавить: с известной точки зрения, Спиноза навсегда остался картезианцем и никогда не может перестать быть для нас таковым. Противоположность между мышлением и протяженностью, высказанная в такой точной форме с полной достоверностью, как объект яснейшего и отчетливейшего познания, образует ядро картезианского учения. ...Кто утверждает эту противоположность в такой ее форме, тот есть и остается картезианцем в одной из существеннейших черт своего мирозерцания. Кто отрицает эту противоположность, тот не есть картезианец» (К. Фишер, 1906, т. 2, с. 274).

Переходя к окончательному решению вопроса о происхождении и источниках учения Спинозы, Фишер снова встает перед вопросом, был ли Спиноза когда-либо картезианцем. Для ответа исследователь предлагает отличать узкую и более широкую постановку вопроса. Иначе самый вопрос остается неопределенным и шатким. Что Спиноза был картезианцем в узком смысле слова, нельзя доказать на основании литературных документов, но естественнее всего предполагать, что в его развитии была стадия, когда его исходная точка и составляла его мирозерцание. Если же, наоборот, брать картезианский образ мыслей в более широком смысле, значение и тенденции которого мы уже рассмотрели, то наш ответ гласит: Спиноза не только был картезианцем, но (в этом смысле) и никогда не переставал быть таковым.

Едва ли может возникнуть сомнение в том, что утверждение о картезианском образе мыслей Спинозы относится в первую очередь к учению о страстях, ибо критерий для такой квалификации спинозистского мировоззрения заключается для Фишера в идее

противоположности мышления и протяженности, т. е. в идее психофизического параллелизма. Где же яснее и непосредственнее может проявиться эта идея, как не в психологическом учении Спинозы, не в его исследовании о природе аффектов? Если действительно в учении о происхождении и природе аффектов, в {162} учении о человеческом рабстве, или о силе аффектов, и в учении о могуществе разума (над аффектами), или о человеческой свободе, Спиноза последовательно развивал идею психофизического параллелизма, тогда нельзя не согласиться с Фишером, что Спиноза никогда не переставал быть картезианцем. Если, напротив, исследование привело бы нас к прочному выводу, что в этом учении Спиноза развил антитезу к параллелизму и, следовательно, к дуализму Декарта, мы неизбежно должны были бы признать мнение Фишера ложным. Это и составляет основное ядро всей проблемы настоящего исследования.

Правда, Фишер, имея в виду, по-видимому, не столько принципиальное содержание учения о страстях, сколько его конкретное выражение, называет это учение шедевром Спинозы и наиболее оригинальной частью всей его системы. Он говорит: «Учение о человеческих страстях есть шедевр Спинозы... Мы знаем, в какой мере Декарт в своем сочинении о страстях проложил путь нашему философу и насколько последний зависел от своего предшественника в своей первой обработке этой темы, хотя уже тогда он отрицал картезианское учение о свободе. В «[^]тике» также можно еще подметить следы этой многосодержательной предварительной работы, но методическое обоснование аффектов столь самостоятельно и своеобразно, что здесь философ обнаруживает полную свою оригинальность» (К. Фишер, 1906, т. 2, с. 432 -435).

Но уже из этого следует, что оригинальность Спинозы Фишер признает только по отношению к методическому обоснованию аффектов, очевидно не распространяя это утверждение на самую суть принципиальных воззрений. В отношении принципиального содержания в учении о страстях Фишер, по-видимому, в отличие от методического обоснования аффектов, придерживается своей общей точки зрения, согласно которой Спиноза последовательно развивает основную мысль учения Декарта и преобразовывает соответственно ей свои принципы. Именно в этом эволюционистском и реформистском духе понимает Фишер историческую зависимость Спинозы от Декарта: «К приведенным весьма достоверным и точным биографическим свидетельствам, указывающим, что сочинения Декарта очаровали Спинозу и осветили его мысли, присоединяются внутренние основания, которые ясно и отчетливо обнаруживают, каким образом спинозизм возникает из картезианского учения. Для этого нужно было только признание задач, которые Декарт поставил философии, признание метода к разрешению этих задач и уяснению противоречий, в которых запуталась система учителя при этом разрешении. Эти противоречия были не скрыты, а явны, и путь к их разрешению был указан самим Декартом так ясно, что оставалось лишь без колебаний вступить на него» (там же, с. 276).

Таким образом, с точки зрения Фишера, даже там, где между учением Спинозы и Декарта имеется явное и непримиримое несогласие, Спиноза все же остается первым и последовательным учеником своего учителя, чистым картезианцем, который разрешает {163} противоречия тем путем, который был указан самим Декартом. Трудно яснее выразить ту мысль, что, даже отрицая Декарта, Спиноза продолжает оставаться картезианцем.

Так как мы имеем здесь дело не с второстепенным, а с центральным пунктом нашего исследования, мы должны постараться выяснить со всей отчетливостью то мнение, в отрицании которого мы видим нашу главную задачу, то мнение, согласно которому Спиноза в учении о страстях является последовательным картезианцем. Выяснение этого не представляет больших трудностей, следует только обратиться к истории спинозистского учения об аффектах. В этой истории Фишер намечает две эпохи. В эпоху «Краткого Трактата...» Спиноза находился в прямой зависимости от Декарта. В «[^]тике» он самостоятельно развил методическое обоснование аффектов и тем обнаружил полную

оригинальность. Таким образом, «Краткий Трактат...» противостоит «Этике» как картезианская и оригинальная эпохи в истории развития Спинозистского учения о страстях. Обратимся к указанным сочинениям.

В «Кратком Трактате...», как правильно замечает Фишер, «в перечислении и обозначении страстей Спиноза вполне следует за Декартом, трудом которого о страстях он, очевидно, руководствовался. Мы находим прежде всего те же шесть первичных страстей⁶⁵, которые Декарт признал основными формами страстей... Затем следуют почти совершенно в том же порядке те же группы и виды частных страстей, какие определил Декарт» (там же, с. 232). Из этого Фишер делает вывод, что Спиноза, развивая тему о страстях, следует за Декартом и опирается на него. «Мы могли бы удивиться, - по мысли Фишера, - что Спиноза не упоминает о своем предшественнике, у которого он столь много заимствовал. Однако мы должны принять во внимание и то, в какой мере Спиноза расходится с Декартом в своей оценке страстей. Он не объясняет их, как его предшественник, из соединения души с телом, а рассматривает просто как психические явления, которые обусловлены исключительно родом нашего познания. Он отрицает свободу человеческой воли, которую Декарт утверждал и которую он противопоставлял страстям, так что, по его мнению, страсти могут и должны быть подчинены свободе и сделаны ее орудиями. Поэтому суждение о пользе и ценности страстей в целом, как и в частностях, должно было выпасть у Спинозы иначе, чем у Декарта» (там же, с. 234).

Нам думается, что нельзя яснее, чем это сделано в приведенном отрывке, сказать то, что мы имели в виду выше, когда говорили о критерии, которым пользуется Фишер, квалифицируя Спинозистское учение как картезианское. Оригинальность Спинозы ограничивается методическим обоснованием аффектов и рядом частных отличий, которые в целом придают другой вид всему учению об аффектах даже в «Кратком Трактате...». Весь спор как раз и заключается в том, что считать принципиальным содержанием и что - методическим обоснованием аффектов. Нам думается {164} - и доказательству этого посвящено в основном наше исследование, - что дело обстоит совершенно обратным образом по сравнению с тем, как оно изображено у Фишера. Нам думается, что даже в отношении «Краткого Трактата...» тот факт, что Спиноза следует за Декартом в перечислении первичных и частных страстей, является скорее делом методического обоснования аффектов, чем принципиальной сущностью его учения, а тот факт, что Спиноза вступает в открытое противоречие с Декартом в отрицании свободы воли, в учении о влиянии и судьбе страстей, об их динамике в общей жизни сознания, в учении об отношении страстей к познанию и воле, наконец, в рассмотрении их психофизической природы, является вопросом именно принципиальной сущности Спинозистского учения.

Мы постараемся в дальнейшем показать: несмотря на то что «Краткий Трактат...» еще не содержит в себе главных элементов учения о страстях, как оно развито в «Этике», он тем не менее в принципиальном содержании учения является уже действительной антитезой учения Декарта. Но, в сущности говоря, это вытекает непосредственно и из самих слов Фишера, если сопоставить их с его словами, приведенными выше. Повторим, что отличие «Краткого Трактата...» от учения Декарта Фишер видит в первую очередь в том, что Спиноза не объясняет страсти, как его предшественник, из соединения души с телом, а рассматривает их просто как психические явления, которые обусловлены исключительно родом нашего познания.

Как бы ни толковать эти слова, несомненно, что расхождение Спинозы с Декартом Фишер видит в первую очередь в понимании психофизической природы страстей, т. е. в отношении мышления и протяженности в человеческом существе, поскольку мы рассматриваем его аффекты. Проблема соединения души с телом, мышления и протяженности в психологической природе страстей составляет основной пункт расхождения между «Кратким Трактатом...» и учением Декарта. Но ведь именно в решении этой проблемы, как было указано выше, Фишер видел основание, по которому Спиноза, согласно нашему воззрению, всегда оставался картезианцем (оговариваемся:

только в этом смысле). Кто решает проблему отношения между протяженностью и мышлением в духе Декарта, тот, говорил Фишер, есть и остается картезианцем. Кто отрицает эту противоположность, тот не есть картезианец. Но сам же Фишер утверждал, что в «Кратком Трактате...» Спиноза расходится с Декартом именно вследствие того, что отрицает то решение психофизической проблемы в применении к природе страстей, которое дал Декарт. Следовательно, если быть логичным и последовательным до конца, нужно признать, что Спиноза уже в «Кратком Трактате...», развивая свое учение о страстях, не был картезианцем.

Правда, Фишер впадает здесь в такую интерпретацию расхождения Спинозы с Декартом, которая в корне извращает самый смысл спинозистского решения вопроса об отношении души и {165} тела к проблеме аффекта. С этой интерпретацией нам придется еще встретиться в ходе нашего исследования. Отличие мыслей Спинозы от Декарта Фишер видит в том, что Спиноза отбрасывает объяснение страстей из соединения души с телом, а рассматривает их просто как психические явления, которые обусловлены исключительно родом нашего познания. Фишер утверждает, что Спиноза делает шаг вперед по сравнению с Декартом в направлении спиритуализма, превращая психологию страстей в чистую феноменологию сознания.

Подобное истолкование мыслей Спинозы встречается у многих исследователей не только в отношении «Краткого Трактата...», но и в отношении «Этики». Именно в эту ошибку впал И. Петцольд⁶⁶ (1909), как замечает В. Ф. Асмус⁶⁷. Идеалистические интерпретаторы Спинозы обычно довольствуются констатированием параллелизма. То же делают многочисленные представители популярной среди современных позитивистов теории психофизического монизма. Но это понимание недостаточно. Остановиться на параллелизме - значит не понять до конца Спинозу. Под оболочкой теории параллелизма Спиноза развивает по существу материалистическое воззрение. Если бы Спиноза ограничивался параллелизмом, то для него не было бы никаких принципиальных препятствий к тому, чтобы познание души со всеми ее состояниями вести исключительно под модусом мышления, рассматривая связь душевных состояний совершенно независимо от связи состояний телесных. Тогда Спиноза мог бы строить свою психологию как феноменологию чистых связей сознания, даже не прибегая к анализу телесных процессов. Вряд ли можно придумать что-либо более чуждое духу спинозизма.

Но именно это чуждое духу спинозизма феноменологическое истолкование «Краткого Трактата...» и дает Фишер. В этом он совпадает с Петцольдом, который в психологии Спинозы видит только параллелизм. Как замечает Асмус, «всякий, кто в объяснении Спинозы не идет дальше параллелизма, обязательно должен согласиться с Петцольдом» (1929, с. 54). Асмус видит заслугу Петцольда в том, что, «заострив свои выводы, он показал абсурдность всех идеологических интерпретаций спинозизма» (там же).

Пожалуй, значение интерпретации Фишера и Петцольда имеет и другую положительную сторону. Самая возможность такого истолкования Спинозы заставляет обратить внимание на замечательный факт, который до сих пор не нашел еще должной оценки: уже в первом наброске спинозистского учения о страстях в «Кратком Трактате...» нет ничего из декартова «Трактата о Страстях...» в его принципиальном содержании, а есть нечто совершенно новое. Сама проблема повернута у Спинозы совсем другой стороной. Если у Декарта проблема страстей выступает прежде всего как проблема физиологическая и проблема взаимодействия души и тела, то у Спинозы эта же проблема выступает с самого начала как проблема отношения мышления и аффекта, {166} понятия и страсти. Это в полном смысле слова другая сторона луны, которая остается невидимой на всем протяжении учения Декарта. Уже одно это заставляет признать, что принципиальное содержание даже первоначального наброска Спинозы и «Трактат о Страстях...» его учителя не только не совпадают, но обнаруживают самые глубокие различия, какие только возможны при подходе к одной проблеме с двух противоположных концов.

В этом отношении учения Декарта и Спинозы полярны. Они действительно представляют собой два противоположных полюса единой проблемы, которые, как мы увидим дальше, всегда противостояли друг другу, на всем протяжении истории психологической мысли. Такая же поляризация научных идей составляет и основное содержание современной борьбы психологических направлений в учении о страстях. Если выразить это положение в понятиях и терминах современного исторического периода психологии, можно сказать, что в расхождении «Краткого Трактата...» и «Трактата о Страстях...» наметилось со всей определенностью то расхождение между натуралистическим и антинатуралистическим направлениями в учении об аффектах, между объяснительной и описательной психологией эмоций, которое представляет собой самое основное и центральное расхождение, разделяющее сейчас психологическую мысль на две непримиримые части. В этом расхождении Декарт стоял на стороне натуралистической и объяснительной, Спиноза - на стороне антинатуралистической и описательной психологии.

Раскрытие конкретного смысла и значения выдвигаемого нами положения будет дано в дальнейшем ходе нашего исследования. Можно даже сказать, что это составит основной его стержень, ибо без выяснения истинной противоположности между картезианской и спинозистской психологией аффектов нет и не может быть ни правильного понимания учения Спинозы в его отношении к современной психоневрологии, ни верного представления о ближайших путях развития самой науки о сознании человека.

Но уже сейчас нельзя не сказать, что в намеченном нами положении содержится нечто, что не может не показаться на первый взгляд крайне парадоксальным. На деле парадоксальность заключается в объективном положении вещей, а не в формулировке наших мыслей. Действительно, есть нечто парадоксальное в том, что имя Декарта связывается с естественнонаучным, каузальным, объяснительным, наиболее материалистическим по своим стихийным тенденциям направлением психологической мысли, а имя Спинозы - с феноменологическим, описательным, идеалистическим течением современной психологии. Но это действительно так. В известных отношениях сказанное соответствует объективному положению вещей, которое мы должны констатировать, и в этом констатировании заключается та доля истины, которая содержится в истолковании Фишера и Петцольда. Объяснение парадоксальности мы будем искать ниже, но уже сейчас отметим тот факт, что учение Спинозы о страстях началось не с {167} продолжения и развития картезианских идей, а с разработки той же проблемы с противоположного конца. Факт сам по себе немаловажный, выясняющий происхождение и общую оценку спинозистского учения. Не менее замечательно и то, что Спиноза с самого начала выдвигает в центр проблемы ту ее сторону, которая, как другая сторона луны, была невидимой для всех натуралистических учений в психологии и которая из-за этого почти на всем своем историческом пути разрабатывалась чаще всего с идеалистической точки зрения.

Может быть, именно потому, что центром спинозистского учения с самого начала сделалась проблема, которая резче других разделила идеалистические и материалистические течения в психологии, это учение сохранило до сих пор не историческое только, но живое значение, так что, обсуждая его, все время приходится вращаться в сфере самых острых и актуальных проблем современной психологии. Ведь задача истинного материализма заключается не в том, чтобы обходить проблемы, выдвигаемые идеалистической мыслью, и прятать от них голову в песок, подобно страусу, объявляя их несуществующими. Задача заключается в том, чтобы те же самые проблемы разрешить материалистически. В этом и состояла прямая историческая задача Спинозы. И здесь лишний раз оправдывается известное замечание о том, что умный идеализм стоит гораздо ближе к истинному материализму, чем глупый материализм.

К какому бы решению этого вопроса мы ни пришли в дальнейшем и какое бы объяснение ни нашли указанной выше парадоксальности, уже сейчас мы можем сделать

прочный и, по-видимому, достоверный вывод, обратный выводу Фишера. Мы можем утверждать, что уже с самого возникновения учения Спиноза вполне следует за Декартом, трудом которого о страстях он, очевидно, руководствовался исключительно в методическом обосновании аффектов, во внешнем расположении их описания, в порядке классификации. Его самостоятельность и оригинальность обнаружились с самого начала в принципиальном противопоставлении своей идеи картезианской. Уже с «Кратком Трактате...» Спиноза не только не был картезианцем, развивающим и преобразовывающим систему учителя и распутывающим ее противоречие, но и сразу выступил как антикартезианец. Еще отчетливее антикартезианское острие спинозистского учения выступает в «Этике».

В предисловии к «Учению о происхождении и природе аффектов»⁶⁹ Спиноза противопоставляет свою точку зрения не только тем, которые «писали об аффектах и образе жизни людей и говорили, по-видимому, не о естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы, и представляли человека в природе как бы государством в государстве, веря, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собой.

Хотя среди всех, писавших об аффектах, были и выдающиеся люди, написавшие много прекрасного, тем не менее природу и силу аффектов и то, насколько душа способна умерять их, никто, насколько я знаю, не определил. Правда, славнейший Декарт, хотя он и думал, что душа имеет абсолютную власть над своими действиями, старался, однако, объяснить человеческие аффекты из их первых причин и вместе с тем указать тот путь, следуя которому душа могла бы иметь абсолютную власть над аффектами. Но, по крайней мере по моему мнению, он не выказал ничего, кроме своего великого остроумия, как это я и докажу на своем месте» (Спиноза, 1933, с. 81).

Так сам Спиноза понимал отношение своего учения к системе Декарта. В своем учении о страстях Спиноза сознательно стремился развить противоположную и исключаящую точку зрения, которая доказала бы, что в знаменитом «Трактате» Декарта не выказано ничего, кроме великого остроумия его автора. После этого едва ли может остаться хотя бы тень сомнения в том, что оригинальность спинозистского учения сказалась не в методическом обосновании аффектов, а в принципиальном содержании.

В предисловии к «Учению о могуществе разума, или о человеческой свободе»⁷⁰ Спиноза снова со всей острогой противопоставляет свою мысль картезианской. Декарт, заявляет Спиноза, немало благоприятствует своим учением о взаимодействии души и тела посредством шишковидной железы тому ложному мнению, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими. Спиноза говорит, что он не может «достаточно надивиться тому, как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее^ всякого темного свойства» (там же, с. 194). Возражая против этого учения Декарта, Спиноза заключает: «Наконец, я уже не говорю о том, что Декарт утверждал относительно воли и ее свободы, так как выше я достаточно показал, что все это ложно» (там же).

Как видим, здесь Спиноза противопоставляет свою точку зрения картезианской именно в том пункте, который Фишер выдвигает в качестве критерия для суждения о том, что Спиноза был и остался картезианцем: в учении о психофизической природе аффекта. Здесь мы видим часто повторяющийся в истории психологии случай, который обсуждает Г. Геффдинг⁷¹ по отношению к исследованию чувств И. В. Нагловским⁷² (J. Nahlowsky, 1862), психологом гербертовской школы⁷³. «Здесь видно, - говорит автор, - как спиритуалистическая теория об отношении между телом и душой может вмешиваться в специальный психологический вопрос» (Г. Геффдинг, 1904, с. 186). Эти слова полностью

и целиком применимы к рассматриваемому сейчас спору Спинозы с Декартом, который является как бы прототипом всех {169} тех споров в психологии эмоций, в которых спиритуалистическая теория об отношении между телом и душой вмешивается в решение специального психологического вопроса.

Нам думается, что сказанного вполне достаточно для выяснения первого интересующего нас вопроса о мнимом картезианстве Спинозы. Мы нашли верное отношение обоих учений, вскрыв их внутреннюю противоположность. Подобно тому как позже Гегель развил метафизические и рационалистические основы спинозистской философии, давая единственно возможное опровержение спинозизма, т. е. превращая субстанцию Спинозы в абсолютную идею, в абсолютный дух, и таким образом представил антитезу к спинозистскому учению, так в свое время Спиноза представил антитезу по отношению к Декарту, но антитезу материалистическую. За вскрытым нами отношением между двумя философскими учениями стоит тысячелетняя борьба двух основных направлений философской мысли - идеализма и материализма, борьба, которая нашла в этом случае наиболее полное и конкретное выражение в решении, казалось бы, специального психологического вопроса, имеющего, однако, высочайшее принципиальное значение.

Несмотря на невыясненность ряда важнейших моментов в генезисе спинозистского учения о страстях, несмотря на серьезные внутренние противоречия этого учения, все же в главном и основном оно выступает перед нами как учение, целиком противоположное картезианскому учению о страстях. Это должно послужить исходной и заключительной точками - альфой и омегой - всего нашего исследования. Оба учения противоположны друг Другу, как только могут быть противоположны истина и заблуждение, свет и тьма: это и требуется доказать. Иное впечатление может возникнуть, правда, благодаря тому что оба мыслителя разрабатывают одну и ту же проблему и как бы с одной и той же конечной целью - разрешить проблему человеческой свободы. Но, как мы видели, сам Спиноза возражает в первую очередь против картезианского учения о свободе воли. Он говорит в одном из писем: ты видишь, что свободу я усматриваю не в свободном решении, а в свободной необходимости. И в самом деле, стоит только раскрыть понятие свободы у Декарта и Спинозы, для того чтобы увидеть: они совершенно отличны друг от друга и, говоря языком Спинозы, могли бы иметь сходство между собой только в названии, подобно тому как сходны между собой небесное созвездие Пес и пес - лающее животное⁷⁴.

Между тем эту противоположность плохо осознают еще многие историки психологии, в частности историки, анализирующие теорию Джемса и Ланге. Эти историки, основываясь на мнении, которое, согласно гносеологии Спинозы, подвержено заблуждению и никогда не имеет места там, где мы убеждены, но лишь там, где речь идет о догадке и мнении, часто называют Декарта и Спинозу рядом и совместно друг с другом, как истинных родоначальников органической теории аффектов. Как {170} все, пользующиеся этим первым и неадекватным родом познания, они, по выражению Спинозы, знают о предмете столько же, сколько слепой о цветах.

Но в сопоставлении двух великих имен есть и свой смысл, когда речь идет об исторической судьбе современного научного знания об аффектах, однако не тот, который обычно вкладывается в это сопоставление. Менее всего, как показано выше, Спиноза мог быть, наряду с Декартом, родоначальником господствовавшего в течение последнего полувека научного взгляда на природу человеческих эмоций. Этот взгляд может быть признан или картезианским, или спинозистским. Тем и другим одновременно он не может быть по самой природе вещей. И если мы в настоящей главе выдвинули тезис, который нам предстоит доказать, что теория Джемса - Ланге связана вовсе не с учением Спинозы о страстях, а с идеями Декарта и Мальбранша, то тем самым мы защищаем мысль о том, что эта теория антиспинозистская. Но было бы совершенно бесплодно и лишено всякого смысла уделять столько внимания в исследовании судьбы спинозистского учения в

современном научном знании этой теории, как мы сделали, если бы в результате мы могли констатировать только то, что данная теория не имеет ничего общего с рассматриваемым учением.

Именно из-за того, что теория Джемса-Ланге может рассматриваться как живое воплощение картезианского учения, исследование ее истинности и исторической судьбы не может не стоять в начале исследования Спинозистского учения о страстях. Как мы видели, в самом начале развития этого учения и в его центре стоит борьба против картезианской идеи. То, что произошло в психологии эмоций за последние полвека и что мы пытались рассмотреть в предыдущих главах, представляет собой не что иное, как историческое продолжение той борьбы, прототип которой мы усматриваем в противоположности обоих учений - картезианского и спинозистского. И так же точно, как без выяснения этой противоположности невозможно правильно понять спинозистское учение, без выяснения судьбы антиспинозистских идей в психологии аффектов невозможно правильно определить историческое значение спинозистской мысли для настоящего и будущего всей психологии.

Подобно тому как Спиноза не думал, что нашел лучшую философию, но знал, что познал истину, так в борьбе современных психологических теорий мы стараемся найти не ту, которая больше отвечает нашим вкусам, более удовлетворяет нас и потому кажется нам лучшей, но ту, которая более согласна со своим объектом и тем самым должна быть признана более истинной, ибо цель науки, как и цель философии, есть истина. Истина же есть свидетельство самой себя и заблуждения. Освещая исторические заблуждения психологической мысли, мы тем самым прокладываем путь к познанию истины о психологической природе человеческих страстей. {171}

11

Нам предстоит сейчас выяснить, действительно ли теория Джемса-Ланге берет начало из учения Декарта о страстях. Иначе говоря, нам предстоит раскрыть картезианскую сущность этой теории. Таким образом, мы надеемся за борьбой конкретных и специальных психологических гипотез раскрыть принципиальную борьбу различных философских воззрений на природу человеческого сознания, в частности борьбу картезианской и спинозистской идей в живом современном научном знании.

Мысль, что не Спиноза, а Декарт действительный родоначальник висцеральной теории эмоций, начинает все глубже и глубже проникать в современную психологию, хотя и не осознается в ее истинном значении. Ей обычно приписывают значение лишь фактического корректива, поправки к тезису об исторической связи, существующей между гипотезой Джемса-Ланге и учением Спинозы о страстях, но не свойственное ей в действительности значение, состоящее в изменении всей принципиальной оценки философской сущности нашей теории. Мысль о том, что эта теория уже из-за происхождения и методологического основания является картезианской и тем самым не может быть признана спинозистской, целиком чужда современной психологии.

Таким образом, если психология осознала ошибочность того традиционного мнения, с изложения которого мы начали наше исследование и согласно которому предшественником Джемса и Ланге является Спиноза, то это осознание должно быть признано лишь частичным и недостаточным. Ошибочность этого мнения видят обычно в том, что наряду со Спинозой и вместе с ним среди предшественников нашей теории должен быть назван и Декарт. Никто еще, насколько нам известно, не высказал той мысли, что периферическая теория эмоций, будучи картезианской по сущности, в силу одного этого факта является антиспинозистской. Именно поэтому ряд исследователей, как уже упоминалось выше, называют Декарта рядом со Спинозой в качестве основоположников рассматриваемого учения.

Так. Титченер, перечисляя предшественников периферической теории эмоций,

говорит, что у Декарта и Спинозы встречаются определения в том же направлении. Он ссылается на исследование Д. Айронса (D. Irons, 1895), выясняющее зависимость новых теорий эмоций от Декарта. В нем Айронс едва ли не первым пришел к установлению объективно правильного вывода о том, что теория Джемса представляет собой в современном научном знании ту самую идею, которую Декарт защищал более чем за 200 лет до возникновения новой гипотезы. Что бы ни говорили в наше время о современной науке, «Трактат о Страстях...», по словам Айронса, позволяет сравнивать изложенное в нем учение со всем тем, что было сделано за последние годы. Трудно найти трактат об эмоциях, который превосходил бы ее по оригинальности, глубине, внушительности. Декарт стоит на той же позиции, что и {172} Джемс, но он не удовлетворяется тем, чтобы в общих словах поддерживать мнение, что эмоция вызывается физическим изменением. Придя к заключению о существовании шести первоначальных страстей, он пытается доказать, что имеется специальное целое органических состояний, содействующих возникновению каждой из них.

Вслед за Айронсом⁷⁵ Ж. Ларгие де Бансель⁷⁶ утверждает, что теория Джемса-Ланге уже сполна содержится в учении Декарта. По замечанию Т. Рибо⁷⁷, с тех пор как была развита теория Ланге и Джемса, были взяты назад некоторые несправедливые нападки на мысли Декарта, высказанные им в трактате «Страсти Души» (Т. Рибо, 1897, с. 106 -107). Таким образом, Рибо верно отмечает, что висцеральная теория эмоций не только явилась научным воплощением картезианского учения, но и привела к воскрешению и реабилитации этого учения перед судом научной мысли. Теория Джемса-Ланге воскресила в современном научном сознании старое и несправедливо осужденное картезианское учение, превратив его в эмпирически доказанное положение и поставив его тем самым в центр научной психологии эмоций. Так можно было бы сформулировать мысль Рибо. По его словам, преимущество Джемса и Ланге состоит в том, что они ясно изложили учение Декарта, постаравшись укрепить его экспериментальными доказательствами.

Более точные исторические исследования показали, что в смысле идейного генезиса теория Джемса-Ланге обнаруживает помимо прямой связи с учением Декарта еще и связь через позднейших представителей картезианства, развивших и доведших до логического конца идеи учителя. В первую очередь здесь называется имя Мальбранша, с теорией которого гипотеза Джемса-Ланге действительно обнаруживает несомненное совпадение в основных и существенных чертах. В сущности говоря, имя Мальбранша в этом отношении, как предшественника органической теории эмоций, ни в какой мере не может быть противопоставлено Декарту. Напротив, совпадение эмпирической научной теории Джемса-Ланге с теорией эмоций Мальбранша делает еще более несомненной и явной ее связь с Декартом и лишней раз обнаруживает ее картезианскую сущность.

Ж. Дюма, как мы видели, правильно выяснивший антианглийскую, антиэволюционную тенденцию теории Ланге, называет его позднейшим учеником французских приверженцев механистического мировоззрения. Разложение радости и печали на двигательные и психические явления, устранение призрачных сущностей, неясно определенных сил - все это сделано по традиции Мальбранша и Спинозы. В сочинении первого «Об исследовании истины» Ланге отыскал свою вазомоторную теорию и приводит это место с явным удивлением. Он мог бы найти там и другие столь же ясные места, подтверждающие его анализ психических и двигательных элементов эмоции.

Мальбранш называет страстями все эмоции, которые душа {173} естественно испытывает в случае необычайных движений жизненных духов и крови.

Устраните теологическое выражение об отношениях между телом и душой - и вы получите, в сущности, теорию Ланге: эмоция есть только сознание нервно-сосудистых изменений.

Это сравнение можно было бы провести гораздо далее и без особенного труда

доказать, что, несмотря на различие языка, тот же дух присущ как картезианскому философу, так и датскому физиологу. Даже своими ошибками, отмечает Дюма далее, Ланге напоминает картезианцев. Его слишком суровая критика Дарвина и эволюционной психологии есть не что иное, как сознательное или бессознательное отвращение, которое всякий последователь механистического мировоззрения, в том числе и Декарт, естественно питает к историческим объяснениям. ■ В этом положении Дюма, думается нам, устанавливается нечто значительно большее, чем простое совпадение конкретного эмпирического содержания теории Ланге и теории Мальбранша. Само это совпадение в описании психофизиологического механизма эмоциональной реакции является не первичным фактом, а зависимым и производным. Оно вытекает как необходимое следствие того, что одно и то же механистическое и антиисторическое мировоззрение в науке одушевляет картезианского философа и датского физиолога. Как стремление объяснить психологию страстей чисто механистическим образом, так и сознательное или бессознательное отвращение к историческим объяснениям оба - и картезианский философ и датский физиолог - одинаково унаследовали от Декарта, этого истинного отца механистического мировоззрения в современной науке, и в частности в психологии.

Таким образом, Дюма едва ли не впервые сводит вопрос о связи между теорией Джемса - Ланге и картезианским учением о страстях не к выяснению того, как совпадают оба учения в конкретных определениях и описаниях самого психофизиологического механизма эмоций и фактического представления о его устройстве и деятельности, но к раскрытию общей методологической основы, общего научного мировоззрения, общей философской природы этих учений, отделенных друг от друга более чем двумя столетиями. Самое совпадение конкретных определений и фактических описаний эмоционального механизма только результат, только необходимое следствие этого общего для обеих теорий философского духа.

Такую постановку вопроса, думается нам, следует принять целиком. Независимо от того, какими конкретными историческими и биографическими путями могла осуществиться в действительности эта связь между родоначальниками механистического мировоззрения и создателями научной теории, независимо от того, в какой мере сами создатели теории осознавали и принимали духовное и идейное родство своего детища с трактатами Декарта и Мальбранша, их теория объективно является научным воплощением картезианского духа и должна рассматриваться как таковое. {174} Только идя этим путем, мы можем прийти к правильной постановке вопроса об отношении определенной философской системы к конкретной научной концепции и найти общий знаменатель, который позволяет исследовать их внутреннюю зависимость. Общим знаменателем между какой-либо философской системой и конкретной эмпирической гипотезой всегда оказывается, как и в данном случае, научное мировоззрение, заложенное во всяком более или менее обширном обобщении, сколько-нибудь поднимающемся над уровнем простого констатирования и описания фактов. По известному выражению Энгельса (см.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 366), хотя бы того естествоиспытатели или нет, но ими всегда управляют философы. Вскрыть управляющую всем построением теории Джемса-Ланге философскую идею и значит найти верный путь для выяснения ее связи с одной из двух внутренне противоположных философских систем.

В выводах Дюма содержится еще одно положение первостепенной важности. Оно устанавливает, в противоположность первому, точки расхождения между старым философским учением и его позднейшим научным воплощением. В первую очередь Дюма констатирует различие языка, на котором говорят Мальбранш и Ланге. Само по себе различие относится как раз к области фактического описания эмоционального механизма. Описание, мы уже сказали, следует рассматривать как результат совпадения в методологических предпосылках того и другого автора. Совершенно естественно, что если одна и та же идея направляла и картезианского философа, и датского физиолога, то она и приводит обоих исследователей к сходному и почти тождественному описанию

механизма эмоциональной реакции на языке физиологии, современной каждому из ученых. Но за этим стоит и нечто большее, чем только различие языка, - различие конкретных физиологических представлений. В этом случае можно было бы ограничиться, как делает Дюма, простым переводом с одного языка на другой и заменить движение жизненных сил Мальбранша нервно-сосудистыми изменениями Ланге. Но, проделывая такой перевод, мы не только подставляем на место старых физиологических представлений XVIIв. воззрения XIXв., современные Ланге, но и допускаем некоторое принципиальное изменение в самом духе старого учения. Для того чтобы перевод был возможен, необходимо, по выражению Дюма, устранить теологическое выражение об отношениях между телом и душой. Только проделав эту операцию над положением Мальбранша, мы получим теорию Ланге. Но проделать ее - значит не только заменить одни слова другими, но и внести существенные изменения в самую мысль, выраженную в старых словах.

Таким образом, Дюма, отмечая отличие нового и старого учения, указывает наряду с фактическими расхождениями и расхождение принципиального характера, как он это сделал при выяснении точек совпадения обоих учений. В этом смысле Дюма сохраняет во всей чистоте единственно возможную и единственно {175} правильную постановку вопроса. Вместе с тем он намечает во всей полноте совокупность тех проблем, с которыми сталкивается исследователь, желающий раскрыть действительное отношение между картезианским учением о страстях и органической теорией эмоций. Оба положения, выдвинутые Дюма, - совпадение и расхождение рассматриваемых теорий - получили развитие в позднейшей литературе. То и другое имеет свою фактическую и свою принципиальную сторону. При этом первая не может рассматриваться иначе, как результат второй. Если между обоими учениями существует совпадение или расхождение в каком-либо существенном для каждого из них фактическом положении, то за этим всегда следует искать совпадения или расхождения тех же учений в каком-либо из принципиальных оснований, если, разумеется, мы не имеем дела с определенным частным заблуждением мысли, с ошибкой логического или фактического характера.

Мы ограничимся в рассмотрении дальнейшего развития положения Дюма только главнейшими представителями этих исторических исследований, так как их выводы могут нас заинтересовать лишь в той мере, в какой они послужат для выяснения задач нашего исследования. К выводам, сходным с положением Дюма о совпадении философского духа обоих учений, приходит огромное большинство исследователей. Существенно важно при этом, что связь между учениями всегда выступает как связь через общее механистическое мировоззрение. В частности, именно эту связь как основную выдвигает Д. Бретт⁷⁸, исследуя историческое развитие теории эмоций.

«Декарт, - говорит этот автор, - страстно желающий развить свою физиологию, оживил метод Аристотеля, уподобившего животных машинам, которые движутся внутренними силами так, как приводятся в движение марионетки с помощью проволоки. Это был легкий путь для того, чтобы избежать многих трудных проблем и открыть возможность сведения эмоций к законам механики. Динамика расширения и сокращения казалась адекватной для объяснения аффективных или пассивных состояний. Эта точка зрения стала быстро распространяться, потому что вся теория была связана по времени с ясностью и отчетливостью идей, формулированных Галилеем. Это было обманчивое упрощение, но упрощение такого рода, которое часто принимается с большим успехом. Оно легко могло быть соединено с формулами, которые сохранились в аристотелевской традиции. Гоббс, воодушевленный Галилеем, стремился свести все психические явления к различным родам движений и воспроизвел дословно свой собственный перевод аристотелевской «Риторике». Мальбранш, отравленный картезианским вином, подчеркивал роль сокращения и расширения с такой настойчивостью, что был объявлен предшественником Джемса и Ланге, - открытие не весьма замечательное, если вспомнить, что Ланге сам ссылается на Мальбранша как на человека, действительно

предвосхитившего его теорию. Она остается бесплодной теорией, свидетельством тщетности всех попыток {176} свести психический опыт к искусственным построениям механики» (D. S. Brett, 1928, p. 392).

Д. Бретт, таким образом, приходит в сущности к тому же выводу, что и Дюма, как в отношении прямой связи, имеющейся между картезианским вином и полустолетним опьянением психологической мысли - знаменитым парадоксом, так и в отношении того, что лежит в основе этой связи: грандиозной всеохватывающей идеи объяснения всего существующего, в том числе и человеческих страстей, с помощью механических законов. Другую сторону выводов Дюма развивают из более старых авторов Геффдинг, из современных - Денлап. Первый освещает преимущественно принципиальную сторону расхождения старой и новой теорий, Денлап - вытекающее из нее фактическое их разногласие.

Г. Геффдинг указывает на обратное отношение, существующее между качеством чувства и силой сопровождающих его органических изменений. При сильном душевном волнении качественная особенность чувства часто отпадает и уступает место общей возбужденности. Состояние, которое сначала обуславливалось главным образом характером раздражения, события или представления, теперь зависит исключительно от органических воздействий на мозг. Оно начинается идейно, но кончается чувственно. Во многих случаях при самонаблюдении можно различить две стадии возникновения чувства: первую, когда ясно обнаруживается влияние познавательных элементов и отсюда особенное качество чувства, и вторую, соответствующую органическому воздействию на головной мозг. Между тем нет основания, как делали некоторые авторы спиритуалистического лагеря, резко разделять эти две стадии, предполагая, что только последняя, но не первая, связана с физиологическими состояниями. Так, Декарт и Мальбранш описывали этот кругооборот как взаимодействие души и тела. В новейшее время, в полную противоположность спиритуалистическому взгляду, утверждают, что при всяком душевном волнении действительно даны только ощущения, соответствующие воздействию органов на головной мозг (Г. Геффдинг, 1904, с. 227).

Г. Геффдинг имеет в виду при этом теорию Джемса-Ланге, которую он считает невероятной на основании того, что в некоторых случаях наблюдается развитие чувства путем нескольких стадий. Он возражает и против того довода Ланге, что душевные волнения могут вызываться не только представлениями, но и чисто физическими средствами. Но ведь не все равно, полагает Геффдинг, сказываются ли в чувстве какие-то представления или нет. В первом случае чувство получает четкий характер и направление, во втором это только неопределенный процесс раздражения. Для самонаблюдения это различие имеет большое значение, хотя оно не бросается в глаза постороннему человеку.

Таким образом, сам Геффдинг исходит из положения, скорее противоположного гипотезе Джемса-Ланге, чем сходного с ней. {177} В то время как эта гипотеза сводит все чувство к чувственным ощущениям, Геффдинг устанавливает между ними обратное отношение: «...чем сильнее элемент чувства, тем больше исчезает собственно чувственно воспринимающий или познающий элемент... В своих самых элементарных формах чувство определяется главным образом силою раздражения и степенью, с какой оно вмешивается в ход органической жизни. Так это бывает особенно с раздражениями, вызывающими инстинктивные движения. Их качественная особенность затмевается чувственным побуждением и пылом, который они возбуждают. Но где качественная особенность ощущения может проявляться в такой силе, которая под стать органу чувств, там чувство соответственно ощущению получает определенную форму и характер. Что оно теряет в силе, то выигрывает в богатстве и разнообразной нюансировке, а также в независимости от непосредственной борьбы за существование. Та же самая сумма энергии, которая в чувстве жизни сосредоточивается на ее едином вопросе «быть или не быть», на органическом благосостоянии, распределяется качественными чувствованиями и разносится разными течениями. Поэтому выигрыш и проигрыш чувствования от

качественного дифференцирования находится в зависимости от того, растет ли энергия жизни чувствований, взятая в целом, вместе с ее качественной нюансировкой» (Г. Геффдинг 1904, с. 196).

Подчеркивая психически познавательный момент как играющий главную роль в развитии чувствований от элементарных форм к высшим и отмечая убывание значения чисто органического момента, Геффдинг стал одним из тех, кто с самого начала занял в борьбе вокруг новой теории определенную позицию ее противника. К этим его соображениям нам еще придется вернуться в дальнейшем. Вместе с тем Геффдинг не может не констатировать, что теория Джемса-Ланге - полная противоположность спиритуалистическому взгляду Декарта и Мальбранша, которые описывали кругооборот страсти как взаимодействие души и тела. Легко видеть, что Геффдинг имеет в виду то же самое расхождение обоих учений, о котором говорил и Дюма, понимавший необходимость устранить теологический взгляд на отношение между душой и телом для того, чтобы от формулы Мальбранша можно было перейти к формуле Ланге. Таким образом, назван второй, на этот раз разделяющий обе теории, принцип научного мировоззрения: спиритуалистический взгляд на взаимодействие души и тела в механизме страсти, теологическая концепция психофизической проблемы эмоций. Вместе с названным раньше механистическим принципом он образует все методологическое основание картезианского учения о страстях.

Но так же точно, как из общей тенденции механистического объяснения страстей с неизбежностью вытекает совпадение картезианского учения с органической теорией в фактическом описании психофизического механизма эмоциональной реакции, из их принципиального расхождения во взглядах на психофизическую {178} природу эмоций вытекает как необходимый результат расхождение и в конкретном фактическом описании строения и хода эмоционального процесса. Только что описанную сторону дела особенно подчеркивает в последнее время, как уже сказано, Денлап, который видит в этом существеннейшем пункте противоположность учения Декарта и учения Джемса и склонен обвинять новую центральную теорию эмоций в возвращении к картезианской точке зрения.

«Джемс думал, что Г. Мюнстерберг⁷⁹ покончил со старой, предложенной Декартом теорией, согласно которой афферентные токи возбуждают интеллектуальные процессы, а эфферентные вызывают страсти души. По-видимому, Джемс ошибался» (К. Danlap, 1928, р. 154). По мнению Денлапа, старая теория возрождается в новом учении, противопоставляющем периферической гипотезе центральную гипотезу происхождения эмоций. Этот вопрос, говорит Денлап, есть водораздел, который отделяет картезианскую теорию (полагающую, что эмоция возникает благодаря процессам разряда, берущим начало от мозга, т. е. благодаря иннервационным ощущениям в старом смысле), с одной стороны, и теорию Джемса - Ланге (которая рассматривает эмоцию, так же как и восприятие, в качестве результата периферических ощущений) - с другой (ibid., р. 159 - 160).

К. Денлап принадлежит к числу тех последователей органической теории, которые пытаются преобразовать ее, так чтобы привести ее в согласие с новыми фактами. Он полагает, что при правильном истолковании новых фактов, выдвигаемых обыкновенно в качестве аргумента против этой теории, мы сумеем в них видеть скорее ее подтверждение, чем опровержение. Денлап признает, что Джемс никогда не принимал в полной мере собственной теории и не только придерживался психофизического параллелизма, но и сохранил немало духовных чувствований, которые он не хотел подчинять грубой телесной обусловленности. Как и другие последователи органической теории, Денлап справедливо подчеркивает фактическое расхождение картезианской и периферической теорий, и к нему полностью относится то, что сказано Ч. Спирменом⁸⁰ по поводу другой попытки воскресить теорию Джемса - по поводу теории Мак-Дауголла. Спирмен называет не только непосредственных предшественников этой теории - Уорда, Джемса и

других, но и прямого ее родоначальника - Мальбранша (С. Е. Spearman, 1928, p. 40).

К. Денлап действительно пытается сохранить теорию Джемса - Ланге, рассматривая эмоцию как динамический фон всех психических процессов. Вопрос относительно висцеральных изменений не кажется ему важным для психологии, поэтому новую теорию он склонен рассматривать как дальнейшее анатомическое развитие теории Джемса - Ланге. Денлап ставит себе в заслугу, что он предсказал на основе этой теории открытое впоследствии лабораторным путем единообразие висцеральных изменений при определенных эмоциональных состояниях. Все эмоции, с которыми {179} имел дело Кеннон, представляют собой возбуждающие эмоции, поэтому они необходимо должны иметь между собой больше сходства, чем различия (К. Danlap, 1928, p. 159).

Как бы то ни было, но результаты исследования Денлапа не могут не быть учтены при решении интересующего нас вопроса. Эти результаты представляются нам двойственными. С одной стороны, Денлап, поскольку он сохраняет в основном положение периферической гипотезы, сам опьянен, по выражению Бретта, картезианским вином, хотя и не сознает этого, с другой - он указывает на существенный пункт, в котором защищаемая им гипотеза противостоит со всей остротой картезианскому учению. К этому пункту - к проблеме иннервационных ощущений - мы должны будем еще вернуться в ходе нашего исследования, сейчас же мы хотели бы только отметить, что это, несомненно, существующее объективное расхождение между гипотезой Джемса и учением Декарта - прямое следствие принципиального расхождения обоих учений, на которое указал Гефдинг. В самом деле, нельзя не видеть, что делаемое Декартом допущение о возможности возникновения эмоций центробежным путем стоит в непосредственной зависимости от всей его концепции психофизического кругооборота страсти, концепции, в основе которой лежит спиритуалистический взгляд на отношения между душой и телом.

Этого вывода для нас сейчас достаточно, поскольку он завершает ряд проблем, стоящих перед этой частью нашего исследования. Мы могли бы собрать весь ряд воедино. Он охватывает две основные проблемы, из которых каждая распадается надвое - на принципиальную и фактическую части. В целом эти четыре вопроса, которые мы могли извлечь из изучения источников, исчерпывают в основном весь круг проблем, связанных с выяснением истинного отношения между картезианским учением и отмирающей на наших глазах психологической теорией. Вот этот ряд: механистический принцип объяснения эмоций - фактическое описание психофизиологического механизма эмоциональных реакций; спиритуалистическая концепция психофизической природы эмоций - вопрос о возникновении эмоции центробежным путем. Первые два элемента нашего ряда общи обоим учениям, вторые разделяют их.

Мы могли бы на этом закончить ту главу нашего исследования, единственной задачей которой является конкретная постановка проблемы идейной связи картезианского учения и теории Джемса-Ланге. Мы нашли все то, что искали. Но прежде чем заключить настоящую главу, мы считали бы нужным остановиться на мнении самих авторов этой теории о ее духовных предках.

У. Джемс, как мы видели раньше, не признавал их вовсе. Можно считать, хотя он нигде не говорит прямо, что он, во-первых, мало задумывался над философской сущностью своей гипотезы и, во-вторых, склонен был противопоставлять ее как эмпирическую научную концепцию всем метафизическим философским концепциям, существовавшим прежде. В этом отношении {180} он не делал различия даже между противоположными философскими учениями о страстях. Он отвергал их в одинаковой мере и не допускал мысли о том, что они могут иметь хоть какое-либо значение для судьбы развиваемой им гипотезы. Он говорит, что чисто описательная литература по интересующему его вопросу, начиная от Декарта и до наших дней, представляет самый скучный отдел психологии. Свою гипотезу Джемс противопоставляет всем старым теориям, вместе взятым, в которых он не видит никакого руководящего начала, никакой основной точки зрения, никаких логических обобщений. Он обвиняет старую литературу

в том, что она рассматривала каждую из эмоций как какую-то вечную, неприкосновенную духовную сущность, наподобие видов, считавшихся когда-то в биологии неизменными.

Если к этому прибавить, что Джемс возражал против материалистического истолкования своей гипотезы и что он не без колебания соглашался признать принципиальное отличие психологической природы тонких эмоций от грубых, мы получим почти все сказанное Джемсом по поводу методологических основ его гипотезы. Как видим, это все есть весьма немногое. Методологическая беспечность Джемса стоит в прямой связи с общим направлением, которого он придерживался в психологии, и может быть обозначена как радикальный эмпиризм. В его глазах психология представляет собой не что иное, как «кучу сырого фактического материала, порядочную разногласицу во мнениях, ряд слабых попыток классификации и эмпирических обобщений чисто описательного характера... Но ни одного закона в том смысле, в каком мы употребляем это слово в области физических явлений, ни одного положения, из какого могли бы быть выведены следствия дедуктивным путем... Короче, психология - еще не наука, это нечто, обещающее в будущем стать наукой» (У. Джемс, 1902, с. 412 -413).

Таким образом, Джемс относился к психологическому исследованию как к собранию кучи сырого фактического материала и эмпирических обобщений описательного характера. В этом отношении он, по-видимому, не делал исключения и для своей теории эмоций. Поэтому он остался слеп к ее философской сущности и идейному происхождению. Он нигде не указывает на то, что ему были известны совпадения его гипотезы с картезианским или каким-либо другим философским учением -ни в смысле принципиального тождества ее оснований, ни в смысле фактического констатирования эмоционального механизма.

В этом отношении Ланге, анатом и физиолог, оказался прозорливее Джемса, философа по профессии и по призванию. Однако и прозорливость Ланге не дала ему возможности до конца осознать свою зависимость от философских учений прошлого. Но от его внимания не ускользнуло, что в этих учениях содержится описание эмоционального механизма, совпадающее с его собственным. Он пишет: «Замечательно, что уже 200 лет тому назад удалось создать полную вазомоторную теорию о телесных проявлениях {181} эмоций. Это сделал Мальбранш. С принципиальностью гения он открыл истинную связь между явлениями в такое время, когда только еще зарождались физиологические знания, когда не знали ни сосудистых мышц, ни сосудистых нервов» (Г. Ланге, 1896, с 86).

Приведя объяснение эмоций, в котором Мальбранш следует за Декартом, Ланге заключает: «Переведенная на язык современной физиологии теория Мальбранша означает, что каждое сильное эмоциональное впечатление повышает вазомоторную иннервацию, а через это вызывается сужение артерий. Если такое сужение коснется мозговых артерий, то мозг получает слишком мало крови, а остальное тело слишком много; анемия мозга ведет к общим параличным явлениям. Но если, напротив, как это бывает при другого рода эмоциях, артерии головы остаются свободными, в то время как все остальные артерии тела суживаются, то голова и лицо переполняются кровью. В то время, когда физиология ничего не знала об активном видоизменении калибра сосудов, теория Мальбранша казалась необоснованной гипотезой и поэтому не обратила на себя никакого внимания. Несмотря на неизбежную неполноту и ошибки в частностях, она, однако, крайне замечательна по гениальному взгляду ее автора на расстройства кровообращения как на первичное явление, от которого зависят все другие физические проявления, сопровождающие эмоции» (там же, с. 87 -88).

Г. К. Ланге, в отличие от Джемса, ясно видел, что за 200 лет до него удалось создать полную вазомоторную теорию о телесных проявлениях эмоций. Но он оказался только наполовину зрячим. Он обратил внимание на совпадение своей теории и теории Мальбранша с их фактической стороны. Принципиальная сторона дела оставалась для него темной и неясной. Мы уже приводили в одной из первых глав замечание Ланге о Спинозе, который, по его мнению, стоит ближе всех других к развитому им воззрению,

так как Спиноза не только не считает телесные проявления эмоций зависящими от душевных движений, но ставит их рядом с ними, даже почти выдвигает их на первый план. Своего действительного родства с картезианским учением о страстях и своей полной противоположности учению Спинозы Ланге даже не подозревал, как и Джемс. По образному выражению Бретта, здесь действовало опьянение картезианским вином, как и в случае Мальбранша.

12

Начнем с обстоятельного рассмотрения более частного вопроса, того самого, который был ясен Ланге, несмотря на его опьянение картезианским вином и триумфом механистического мировоззрения в его собственной теории, того самого, который прежде всего бросился в глаза исследователям и критикам и привел к установлению родства между механистически {182} спиритуалистической теорией и теорией страстей XVII в. и ее поздним воплощением в XIX в. Тождество фактов всегда бросается в глаза прежде, нежели тождество принципов. За различным физиологическим языком XVII и XIX столетий сравнительно нетрудно было рассмотреть и распознать тождественный в основе механизм эмоциональной реакции. Мы можем опереться на ряд исследований, которые с удивительным согласием приближают нас к одному и тому же выводу. Ни подобной опоры, ни подобного единодушия во мнениях мы не найдем, к сожалению, при решении вопроса о принципиальном совпадении обеих концепций. Здесь нам придется самим прокладывать себе дорогу. Поэтому вооружимся сперва ясным пониманием фактической стороны дела.

Д. Сержи, которому мы обязаны наиболее основательным и, пожалуй, окончательным исследованием этого вопроса, справедливо негодует на Джемса и Ланге за то, что они не знали или игнорировали истинного основателя физиологической теории эмоций - Декарта. В то время как Ч. Шеррингтон в исследованиях рефлекса детально упоминает о предчувствиях Декарта, Джемс его не называет вовсе, а Ланге открыто игнорирует. Он штирует Спинозу, потому что забвение скандализовало бы читателей. У Декарта же он разыскивает наиболее антифизиологическую, наиболее интеллектуалистическую фразу из всего «Трактата о Страстях...», в котором содержатся корни его учения .

В этом отношении Ланге был открыто, явно и очевидно неправ. Уже общее определение страстей у Декарта не оставляет никаких сомнений в том, что его учение в неизмеримо большей степени, чем учение Спинозы, должно рассматриваться как наиболее приближающееся к вазомоторной теории. Декарт относит страсти к той группе психических процессов, которые он объединяет в своей классификации под именем восприятий, или перцепций, и которые отличаются в первую очередь пассивной природой. Наряду с восприятиями, относящимися только к телам, - все равно, к внешним или к нашему собственному телу, - такими, как ощущения, чувства (цвет, тон), телесные аффекты, как удовольствие и боль, и телесные позывы, как голод и жажда; наряду, далее, с восприятиями, которые относятся только к духу как непроизвольной перцепции нашего мышления или хотения, Декарт различает и восприятия третьего рода. Они характеризуются прежде всего тем, что относятся одновременно и к духу, и к телу; при этих восприятиях вследствие влияния и содействия тела страдает сама душа.

Этот род пассивных психофизических процессов Декарт называет страстями. Страсть, следовательно, для него является прямым выражением двойственной духовно-телесной человеческой природы. Она относится к человеку так же, как движение относится к телу. Страсть для Декарта отличается двойственной, духовно-телесной природой. За исключением страстей Декарт не находит других фактических данных, которые давали бы нам {183} возможность познать совместную жизнь духа и тела. В этом отношении страсти представляют собой третий основной феномен человеческой природы наряду с мышлением и движением. Ум и воля возможны только в духовной природе, движение - только в телесной, а страсти - только в человеческой, соединяющей в себе дух и тело.

Двойственная природа человека есть единственное реальное основание страстей, они в свою очередь - единственное основание познания человеческой природы.

Если вспомнить, что для Декарта во всей природе существует только одно тело, связанное с духом, именно человеческое тело, что все прочие тела лишены духа и души, что все они, даже тела животных, - просто машины, то станет ясно, что человеческие страсти представляют для Декарта не только единственное проявление совместной жизни духа и тела в человеческой природе, но и вообще уникам - единственное во всей вселенной, во всем реально существующем явление, в котором соединяются две нигде более не соединимые субстанции. Понятно, что благодаря этому учение о страстях занимает совершенно исключительное место в системе Декарта: во-первых, страсти представляют собой единственное явление, в котором мы способны познать во всей ее полноте двойственную природу человека, совместную жизнь духа и тела; во-вторых, это учение представляет единственную во всей системе точку пересечения спиритуалистического учения Декарта о духе и его механистического учения о телах. Понятно и то, что благодаря такой постановке вопроса человеческие страсти в системе Декарта объявляются не только чем-то совершенно несравнимым со всеми остальными проявлениями человеческой жизни, но и чем-то не имеющим себе никакого подобия, чем-то абсолютно единственным во всей вселенной.

В согласии с таким пониманием Декарт определяет страсти как восприятия, как ощущения или как движения души, которые принадлежат собственно ей и вызываются деятельностью жизненных духов, поддерживаются и усиливаются ею. Если вспомнить, что жизненные духи не являются у Декарта посредниками между материей и духом, что это, по его собственному определению, только тела, тончайшие частицы крови, подвижнейшие и самые горячие, производимые в сердце как бы дистилляцией, то нам сразу станет ясна близость этого классического определения страстей с формулами Ланге и Джемса. Декарт уподобляет жизненных духов легкому ветру, чистому и живому пламени, непрерывно поднимающемуся в большой массе из сердца в мозг, отсюда через нервы входящему в мускулы и сообщающему движение всем членам. Эти подвижнейшие и легчайшие кровяные частицы, всегда материальные, движутся по механическим законам, производя в органах ощущения и движения, заведая подлинными жизненными функциями. Они представляют собой в физиологии Декарта общее и достаточно смутное понятие, в котором недифференцированы еще кровообращение и протекание нервного возбуждения. Но, во всяком случае, не подлежит никакому {184} сомнению, что под именем жизненных духов Декарт разумел тончайший телесный механизм, вызываемый к действию теплотой сердца, движущийся по чистым законам механики, которые тождественны законам природы; механизм, который вместе с устройством наших органов определяет все действия и функции, общие у человека и животных, точно так же, как движение часов производится только силой их пружин и фигурой их колес.

Мы не станем приводить здесь подробно физиологическую концепцию Декарта. Она действительно имеет не более чем исторический интерес. Для нас важнее общая структура, общая идея построения того духовно-телесного механизма, которую Декарт кладет в основу объяснения человеческих страстей. По правильному замечанию Сержи, физиологические представления Декарта должны быть замещены новыми, его жизненные духи должны уступить место двигательным нервам. Маленький единственный нервный центр Декарта - шишковидная железа должна замениться неопределенно огромной иерархией многих центров, для того чтобы увидеть, что в результате такого перевода на современный физиологический язык учение Декарта остается той доктриной, которой мы живем и поныне. Для того чтобы убедиться в том, достаточно вспомнить: основной пафос всей аргументации Ланге заключается в разоблачении несостоятельности гипотезы о психической природе эмоций, ненужности этой гипотезы и в доказательстве того факта, что эмоции могут возникать чисто физическим путем, из одной только механики расстройств нашего вазомоторного аппарата.

Утверждение Ланге о том, что вазомоторной системе мы обязаны всей эмоциональной частью нашей психической жизни, нашими радостями и печалью, нашими счастливыми и несчастными днями, в сущности есть перевод на современный психологический язык формулы Декарта, гласящей, что страсти есть не что иное, как восприятия души, которые вызываются, поддерживаются и усиливаются деятельностью жизненных духов, т. е. легчайших и подвижнейших кровяных частиц. То же самое, как замечает Сержи, относится всецело и к другому пункту этого учения. Декарт отличает страсти от восприятий двух других родов постольку, поскольку мы относим их не к внешним объектам и не к нашему телу, а исключительно только к нашей душе.

Это положение целиком совпадает с идеей, установившейся в современной психологии и имеющей своим истоком теорию Джемса-Ланге. Ланге цитирует тезис Барда о том, что аффективные явления являются чисто субъективными и никак не могут быть использованы для познания внешней действительности, что они всегда переживаются как актуальное состояние нашего «я», а не как свойство определенных объектов.

С 1650 до 1923 г., когда были написаны эти слова, замечает Сержи, «я» и чисто субъективные феномены заменили душу. В других отношениях разница между старым и новым учениями {185} более значительна. Здесь она имеет чисто вербальный характер, и мысль Декарта остается нашей мыслью.

Еще два момента в этом общем определении страстей заслуживают нашего внимания: пассивный перцептивный характер эмоций и особенность, своеобразие того движения жизненных духов, которое возбуждает в душе эмоцию.

В том, что Ланге и Джемс в сущности сводят эмоцию к ощущению или восприятию органических изменений, едва ли может возникнуть какое-либо сомнение. В этом же заключается и наиболее слабая сторона всей теории, если рассматривать ее с чисто феноменальной стороны. Действительно, трудно понять, согласно этой теории, каким образом чувство может быть отождествлено с телесными ощущениями, с ощущением дрожи, усилением сердцебиения, льющимися слезами; перед нами в этих случаях выступают совершенно отчетливые или более смутные ощущения как таковые. Каким же таинственным образом совокупность ощущений, остающихся по строгому смыслу теории все время ощущениями, превращается в чувство, абсолютно неизвестно и едва ли допускает разумное и понятное с чисто феноменальной точки зрения объяснение. Совсем недавно Э. Клапаред указал на это затруднение: «Если эмоция есть только сознание периферических изменений в организме, почему она воспринимается как эмоция, а не как органическое ощущение? Почему, если я испуган, я переживаю страх, вместо того чтобы просто сознавать определенные органические впечатления: дрожь, сердцебиение и т. д.? Я не вспомню, чтобы кто-нибудь до настоящего времени пытался ответить на это возражение. Однако этот ответ, - по мнению Клапареда, - не представляет больших трудностей. Эмоция есть не что иное, как сознание формы, структуры этих многообразных органических впечатлений. Другими словами, эмоция есть сознание глобальной установки организма» (E. Claparede, 1928, p. 28) Такого рода общие и смутные восприятия целого, представляющие самую примитивную форму восприятия, Клапаред называет синкретическим восприятием. Но именно этот ответ обнаруживает всю несостоятельность перцептивной теории эмоций, рассматриваемой с феноменальной стороны. Все дело заключается в том, что, согласно теории Джемса - Ланге, эмоция - это совершенно бесструктурное, с психологической точки зрения, образование, составляющееся из совокупности психически совершенно разнородных, слагающихся по законам физиологической механики ощущений.

Мы склонны утверждать, что теория Джемса-Ланге является принципиально бесструктурной теорией эмоций. В самом деле, как может возникнуть страх в качестве единой, связанной психической структуры. целостного переживания, и з ощущений задержки дыхания, сердцебиения, холодного пота, поднимания волос, дрожи, сухости во рту, зевания и других телесных проявлений, которые Джемс вслед за Дарвином

перечисляет в образчике лучшего описания симптомов эмоций? Ведь самый смысл этой {186} теории заключается в том, что страх, гнев и другие эмоции как целостные, нерасчленимые структуры оказываются простой иллюзией, что, если шаг за шагом вычлесть из этих структур элементы телесных ощущений, структуры перестанут существовать. Таким образом, построение эмоции из отдельных атомов, из элементов телесных ощущений типично для этой теории и роднит ее с теми антиструктурными атомистическими теориями, которые трактовали восприятия как сумму ощущений. Структурной эта теория могла быть названа только в том случае, если бы она исходила из признания феноменального и объективного примата страха, гнева как таковых и лишь в составе целостного переживания находила бы место и значение для отдельных органических ощущений. Но наша теория идет обратным путем. Она признает феноменальную и объективную реальность, первичность только элементов и из них пытается построить совершенно бесструктурное целое, возникающее действительно синкретическим путем, т. е. путем любого соединения всего со всем.

Ведь Джемс рассматривал большинство эмоциональных реакций как случайные, ни биологически, ни тем более психологически не объединенные внутренней необходимой связью. В таком сложном организме, говорил он, каким является нервная система, должно существовать много случайных реакций. Таким образом, апелляция Клапареда к столь распространенному в современной психологии всемогущему объяснительному принципу, как принцип структуры, оказывается убийственной для теории, которую он склонен хотя бы отчасти защищать.

Знак равенства, который проводится между эмоциями и восприятиями, в свою очередь уравнивает теорию Джемса-Ланге с картезианским учением. Так как этот пункт центральный по значению для всей теории Джемса - Ланге, совпадение двух учений не может быть простой случайностью: ведь научные теории, в отличие от эмоции в представлении Джемса, не могут возникать чисто случайным путем, как хаотическое объединение чужеродных элементов; и если два учения совпадают в каком-то центральном для обоих пункте, это не может не свидетельствовать о структурном родстве, если не структурном тождестве, их обоих. Джемс настаивает на том, что не существует специальных центров, в которых могли бы быть локализованы эмоциональные процессы, что они протекают в общих моторных и сенсорных центрах коры и что, следовательно, они в принципе тождественны с обычными сенсорными процессами, вызывающими ощущения или восприятия. Денлап вслед за Джемсом настаивает на возможности объяснить эмоции, исходя из того же механизма, который лежит и в основе обычного восприятия. В непосредственной зависимости от этого стоит та особенность указанной теории, на которую обратил внимание Мак-Дауголл, упрекавший создателей теории в том, что они рассматривают только сенсорный аспект эмоций, оставляя без внимания ее импульсивный характер. И для Декарта этот пункт имеет центральное значение. Эмоции для него {187} суть восприятия или ощущения, т. е. пассивные по природе состояния, поэтому он и называет их страстями.

Декарт учит, что страсти возникают в душе таким же образом, как и объекты внешних органов чувств, и ощущаются ею точно таким же образом. До тех пор пока не прекращается волнение сердца, крови и жизненных духов, страсти представлены в нашем мышлении таким же образом, как и ощущаемые объекты, когда они действуют на органы наших внешних чувств. По поводу этого Сержи замечает: ничего более определенного, ничего более ясного не находим мы у невольных подражателей Декарта. Он заложил основы висцеральной теории эмоций с полным сознанием того, что он делал.

Если Декарт, таким образом, оказывается истинным основателем висцеральной теории, поскольку он сводил эмоцию к ощущению висцеральных изменений, то в такой же мере он заслуживает признания как настоящий основоположник теории и с точки зрения понимания самой висцеральной стороны эмоции. Сержи обращает внимание на то, что Декарт приписывает возникновение, поддержание и усиление эмоции особенному

движению жизненных духов. За этими загадочными словами скрывается органическая теория страстей. Своеобразие эмоции, очевидно, имеет в качестве источника своеобразие соответствующих жизненных процессов. Мы способны к восприятию предметов благодаря определенному движению духов. Так же точно особенному движению духов мы обязаны возникновением воспоминания. В чем же особенность того движения духов, которое определяет возникновение страстей? Особенность для Декарта заключается в том, что это движение имеет висцеральное происхождение и висцеральную обусловленность.

Своеобразие метода Декарта при исследовании страстей заключается, как известно, в том, что он пытается рассмотреть сначала механизм страстей так, как он действовал бы в автомате или бездушной машине. Страсти, разумеется, были бы сведены исключительно к характерным для них движениям, не содержали бы в себе ничего психического и должны были бы называться другим именем. Только после выяснения автоматического, эмоционального механизма Декарт присоединяет к воображаемому бездушному автомату душу, способную испытывать страсти.

Такой способ рассмотрения представляет собой нечто гораздо более важное для всей концепции, чем просто методический прием анализа и расчленения сложной проблемы. Он имеет значение методологическое и принципиальное. Для оценки картезианского учения о страстях в целом он имеет поэтому первостепенное значение. Но самое поучительное для нашей цели, что мы узнаем из рассмотрения этого своеобразного анализа, разлагающего двойственную природу страсти на автоматический механизм и на душевные восприятия функций этого механизма, следующее: мы воочию убеждаемся, как интимно и неразрывно принципиальная сторона учения связана с его фактической {188} физиологической стороной. Физиологический анализ страстей бездушного автомата приобретает, таким образом, глубочайшее принципиальное значение.

«Такое объяснение страстей духовно-телесной природы человека, - говорит Фишер, - весьма характерно для учения Декарта как по допускаемому им предположению, так и по его принципиальному направлению. При помощи жизненных духов и органов души, каковым является мозговая железа, философ пытается обосновать происхождение страсти чисто механически. В этом центр тяжести и новизна его попытки» (К. Фишер, 1906, т. 1, с. 381).

Для того чтобы исследовать этот центральный для всего учения пункт проблемы, мы должны кратко напомнить главнейшее из психофизических допущений Декарта. Декарт рассматривает человеческое тело как сложную машину, части которой находятся в сложном взаимодействии друг с другом и поэтому образуют единое и известным образом неделимое целое. Поэтому организм для Декарта не что иное, как расчлененная машина, особый вид сложного механизма. В этой сложной машине есть одна часть, имеющая совершенно исключительное значение. Она является местопребыванием души, г. е. тем органом, который преимущественно связан с душой и через который душа общается со всем организмом. Органом души Декарт считает мозговую железу, расположенную в середине центрального органа нервов и являющуюся тем местом, в котором и происходит реальное взаимодействие между душой и телом. Здесь движения жизненных духов превращаются в ощущения и восприятия души. Здесь происходит и обратное превращение движений духа в телесные движения железы, распространяющиеся отсюда на все органы. Жизненные духи являются факторами ощущения и движения, опосредующими общение между душой и телом.

С помощью этого психофизиологического механизма, локализованного в мозговой железе, в силу ее центрального положения и единственности как непарной части мозга, Декарт объясняет естественное механическое происхождение страстей. Если вообразить, что автомат воспринимает какую-либо устрашающую фигуру, жизненные духи приводят в движение железу; она в свою очередь определяет направление их обратного течения, благодаря которому возникает хорошо известная картина движений, характеризующих страх и бегство. Одновременно с движениями течение жизненных духов вызывает и во

внутренних органах ряд движений, которые в совокупности характеризуют автомат, находящийся в состоянии угрожаемости и бегства. Такая страсть машины - такое висцеральное состояние.

Каждой страсти соответствует своя особенная и определенная картина изменений во внутренних органах - в сердце, желудке, легких и т. д. Сержи резюмирует это положение Декарта в следующих словах: такая страсть - такая висцеральная формула - такая формула крови - такое направление жизненных духов; {189} или, переводя на наш язык: такая эмоция - такая формула крови - такая кортикальная формула.

Однако Декарт не довольствуется таким значительным выводом. Прежде чем присоединить к своей машине душу и рассмотреть страсти с психологической стороны, он должен развить еще один этап своей физиологической концепции. Он сказал: такая страсть - такое направление духов. Ему предстоит сказать: такое направление духов - такая страсть. И Декарт действительно делает этот дальнейший и решительный шаг. Зависимость между определенным родом страсти и определенным органическим состоянием обратима. Оказывается возможным полный кругооборот страсти. В прежде рассмотренном примере мозговая железа приводилась в движение извне, внешний объект воздействовал на духов при их выходе из железы. Теперь духи при их вхождении в железу, а не выходе из нее толкают ее то туда, то сюда. Причиной ее движения является уже не объект, который воздействует на духов, но кровь, которая определяет эти движения и - еще ранее - общее состояние организма. Восприятия опасности создали в машине органическое состояние страха, и духи, возникшие из этого состояния, поддерживают и усиливают его. Если перевести на язык более современной физиологии и заменить духов и железу соответствующими терминами, мы получим следующую картину: образ угрожающего объекта на сетчатке вызывает рефлекс бегства и определенные висцеральные рефлекс. Такова картезианская идея, заключает Сержи, лишенная ее устарелого внешнего выражения. При наличии эмоции определенное висцеральное состояние вызывает посредством висцеральных сенсорных путей рефлекс, которые продлевают и поддерживают это состояние.

Но таким представляется механизм страсти, рассматриваемый исключительно с физической стороны. Это еще страсть, разыгрываемая в совершенно бездушном автомате по чисто механическим законам. Следуя за Декартом, мы должны рассмотреть, что же произойдет деятельностью этого механизма, если присоединить к нему душу, способную испытывать ощущения висцеральных изменений и эмоции. Здесь, в решающем пункте картезианского анализа, мы наталкиваемся на неслыханную вещь, неожиданную и способную смутить всякого читателя, готового к повороту всего учения. Оказывается, рассмотрев физическую сторону страсти, мы исчерпали тем самым почти все ее содержание. Присоединение души не вносит ничего существенно нового, как следовало бы ожидать, в кругооборот страстей, в деятельность эмоционального механизма.

Удивительно, но исследователь должен констатировать: различие между страстями машины, лишенной души, и страстями самой души не всегда достаточно отчетливо у Декарта. Декарт как будто остается верен своему первоначальному намерению, о котором он сообщает в предисловии трактата: «Мое намерение - отнестись к страстям не как оратор и не как моральный философ, {190} а как физик» (Декарт, 1914, с. XIV). Этот физикалистский, механический подход к страстям составлял, очевидно, с самого начала доминирующую идею Декарта, которую он выдерживает почти на всем протяжении исследования. Именно эта идея заставила его писать о своей теме так, как будто никто до него не касался ее, и противопоставлять свое исследование учению древних о страстях. Раньше человеческие страсти рассматривались с психологической стороны. Их телесная, механическая природа оставалась нераспознанной. Декарт сосредоточил все внимание именно на этой стороне проблемы, но, странным образом, она исчерпала собой почти всю проблему в целом.

Если мы проанализируем приводимый Декартом пример того, каким образом страсти возбуждаются в душе, мы увидим, что в рассмотренной нами выше картине страха и бегства мало что изменяется. В сущности мы уже раньше, говоря об уравнении между эмоцией и восприятием, коснулись того нового, что возникает в этом случае. Новое заключается только в том, что душа ощущает и воспринимает происходящие в теле перемены. Жизненные духи в этом случае, приводя в движение мозговую железу, являющуюся органом души, вызывают к жизни не только определенные двигательные и висцеральные изменения, о которых речь шла раньше, но и определенные ощущения души. Основным для Декарта остается его собственное положение, что страсти возникают в душе таким же образом, как и объекты, воспринимаемые внешними чувствами, и точно таким же способом осознаются ею.

В анализе своего примера Декарт приходит к выводу, что жизненные духи в ситуации страха вызывают определенное движение железы, которая по своей природе назначена к тому, чтобы определить душу к чувствованию этой страсти. Сходное происходит при всех других страстях, причиняемых движением жизненных духов, которые одни только способны вызвать телесную и душевную стороны эмоций. Направление духов в течении к нервам сердца оказывается достаточным, чтобы сообщить железе движение, посредством которого в душе возбуждается страх.

Трудно было, в самом деле, ожидать большего совпадения с висцеральной теорией эмоций. Декарт видит источник душевной страсти в том же самом движении жизненных духов, которое вызывает и определенные для каждой страсти изменения внутренних органов. Мы возвращаемся, таким образом, к исходному пункту всего учения - к определению страстей как ощущений или восприятий души, вызываемых деятельностью жизненных духов, которые одновременно вызывают ряд изменений висцерального характера, представляемых душой точно таким же образом, как она представляет объекты, воспринимаемые с помощью внешних органов чувств. Страсть оказывается не чем иным, как восприятием висцеральных изменений.

Если, таким образом, мы находим поразительное совпадение между основными положениями картезианской теории и периферической {191} теорией эмоций, мы должны ожидать, что и те трудности, на которые наталкивается эта последняя, те неразрешимые противоречия, в которых она запутывается, те доведенные в ней до абсурда несообразности, которые с самого ее основания довлеют над ней, будут чрезвычайно близкими и учению Декарта. Так оно и оказывается на самом деле. Дюма верно показал, что теория Ланге всеми сильными и слабыми сторонами обязана картезианскому учению. Даже своими ошибками, по словам Дюма, Ланге напоминает картезианцев. Антиэволюционное направление этой теории Дюма ставит в связь с отвращением, которое всякий последователь механистического мировоззрения, в том числе и Декарт, естественно, питает к историческим объяснениям.

Остановимся кратко на выяснении ошибок, противоречий, несообразностей, в которых поразительно сходным образом запутываются обе теории. Во-первых, назовем фактическую бесплодность обеих теорий при реальном объяснении и описании страстей с помощью того метода их исследования, который мы смело можем определить как принципиально механистический. В самом деле, обе теории обнаруживают совершенно одинаковое и полное бессилие, если надо продвинуть вперед конкретное научное знание человеческих страстей и обогатить его в фактическом отношении.

Г. К. Ланге, как известно, подверг анализу семь основных эмоций. Он полагал, однако, что это только блестящее начало, за которым должно последовать научное исследование всего огромного многообразия эмоциональных реакций. Казалось, что, двигаясь шаг за шагом по намеченному им пути, мы сумеем с помощью данного им ключа раскрыть всю область человеческих чувствований. Возможности новой теории казались Ланге необозримыми и неисчерпаемыми. Он аргументирует тем, что старая гипотеза, совершенно произвольно схематизируя эмоции, насилует факты, устанавливая

определенные формы там, где существует несметное количество незаметных переходов. Пользуясь старой гипотезой, мы часто затрудняемся определить, под какую обычную рубрику следует подвести данное минутное настроение.

Мы часто довольствуемся совершенно неопределенными выражениями, что в душе переживается какая-то эмоция, не будучи в силах подвести то, что чувствуем, под какую-нибудь из эмоций, для которых язык имеет название. Ланге надеялся вывести исследование из этого бесплодного состояния, поставив перед ним истинную научную задачу для данного ряда явлений, которая заключается в точном определении эмоциональной реакции вазомоторной системы на различного рода влияния. Он понимал, что достижение этой цели еще далеко впереди, и видел свою проблему только в том, чтобы указать, где следует искать ее разрешение.

С той поры прошло более полувека. Исследователи человеческих эмоций больше всего искали разрешения проблемы в направлении, указанном Ланге. Итог исканий был подведен в экспериментах Шеррингтона и Кеннона, в клинических наблюдениях {192} Вильсона, Дана, Хэда. Этот итог сформулировал Кеннон: можно считать, что телесные условия, которые, как это предполагали некоторые психологи, могут позволить отличить одни эмоции от других, непригодны для этой цели, что эти условия нужно искать где угодно, но не во внутренних органах (W. V. Cannon, 1927).

Многообразие телесных изменений при различных эмоциях казалось Ланге поистине огромным. Он полагал, что из этого возникает ряд различных комбинаций, представленных различными эмоциями. «Так как мы имеем дело с тремя различными мускульными системами, из которых каждая, вероятно, может быть возбуждена различным образом, а иногда только одна или две из них могут представлять иннервационные расстройства, то, по-видимому, можно насчитать 127 различных комбинаций для физического выражения эмоций, если даже принять в соображение одни только иннервационные расстройства» (Г. Ланге, 1896, с. 46).

Ожиданиям, как мы видели, не суждено было сбыться. Непрерывные 60-летние усилия, направленные на разыскание разнообразных комбинаций, не только не раскрыли тех 127, существование которых предполагал Ланге, но и показали, что для описанных им основных грубых эмоций существует, по-видимому, более или менее единообразная, стандартная стереотипная формула телесных эмоциональных проявлений. Самые противоположные с психологической стороны эмоции имеют поразительно сходные телесные проявления. Оказывается, как говорят новейшие последователи старой теории, например Денлап, этого и следовало ожидать с самого начала. Униформность органических изменений можно было предсказать на основании самой теории Джемса-Ланге с помощью чисто аналитического рассмотрения. Различие между эмоциями и должно было оказаться менее значительным, чем сходство. Эмоция, согласно новому варианту органической теории, вовсе не обнаруживает того бесконечного многообразия форм и переходов, о котором говорили создатели гипотезы. Она оказывается не более и не менее, как простым, динамическим фоном, однообразным задним планом, на котором разыгрываются психические процессы.

Точно такая же судьба постигла и теорию Джемса: те же огромные надежды и столь же полная бесплодность. Джемс не был скромнее в ожиданиях. Он полагал, что он поймал жар-птицу с золотыми перьями, или, на языке английской сказки, гусыню, несущую золотые яйца. Всем его предшественникам не хватало самого главного: плодотворного руководящего начала, основной точки зрения, логического обобщения. Новая теория давала это в одной формуле. Рецепт возникновения эмоции был одинаков и для всех случаев в равной мере прост. Казалось, что фактические открытия в области эмоций должны следовать одно за другим, должны забить ключом из найденного, наконец, плодотворного руководящего начала. Но плодотворное начало оказалось бесплодным, {193} как библейская смоковница.

У. Джемс не придавал большого значения установлению различия между эмоциями и

их классификацией. Это приобретало в его глазах значение простых вспомогательных средств, что должны явиться сами собой, раз найден общий принцип. Он даже посмеивался над почтительным составлением каталогов различных особенностей эмоций, их степеней и действий, вызываемых ими: это все было необходимо до того, как в наших руках появился общий рецепт для всех эмоций. Джемс, повторяем, не был скромн в ожиданиях. Он полагал, что его теория должна сыграть в учении об эмоциях такую же роль, какую в биологии сыграла идея эволюции, так как и та и другая рассматривают различие видов как продукт более общих причин. Собственная гипотеза представлялась ему делом дарвиновского масштаба. Естественно поэтому, что конкретный анализ эмоций, фактическое описание их особенностей не могли занимать его. Это было дело последующего. Главное - в принципе. «Если у нас уже есть гусыня, несущая золотые яйца, то описывать в отдельности каждое снесенное яйцо - дело второстепенной важности» (У. Джемс, 1902, с. 303).

О золотом принципе Джемса можно повторить буквально то же самое, что нами уже сказано по поводу ожиданий, связывавшихся с теорией Ланге. Непрерывные 60-летние усилия не привели ни к чему. Описывать каждое отдельно снесенное яйцо оказалось делом невозможным. Мы затруднились бы назвать другую столь же бесплодную в фактическом отношении гипотезу, которая продержалась в науке столько лет. Не говоря уже о высших, сложных, тонких, специфически человеческих аффектах, даже в познании таких наиболее грубых форм эмоций, как гнев, страх, любовь, ненависть, радость, печаль, стыд, гордость (если привести только список, составленный самим Джемсом), мы не продвинулись ни на шаг с помощью нового золотого принципа. До сих пор все вращается вокруг обсуждения самого принципа. Путь от гусыни, несущей золотые яйца, к описанию каждого снесенного яйца оказался невозможным. В действительности не было никаких яиц. До сих пор различными способами описываются достоинства и преимущества самой необыкновенной гусыни.

У. Джемс обещал, что с помощью его гипотезы нам удастся при анализе эмоций подняться над уровнем конкретных описаний. Он полагал, что выдвигаемая им точка зрения объяснит удивительное разнообразие эмоций, что она даст возможность найти выход из области простых описаний и классифицирования. Вместо описания внешних признаков научное исследование сможет заняться выяснением причин эмоций. «От поверхностного анализа эмоций, - говорил он, - мы переходим, таким образом, к более глубокому исследованию, к исследованию высшего порядка. Классификация и описание суть низшие ступени в развитии науки. Как только выступает на сцену вопрос о причинной связи в {194} данной научной области исследования, классификация и описание отступают на второй план и сохраняют свое значение лишь настолько, насколько облегчают нам исследование причинной связи» (там же, с. 314).

Вероятно, сейчас нет ни одного последователя теории, который взялся бы защищать мысль, что за протекшие 60 лет со дня опубликования этой теории мы продвинулись хоть сколько-нибудь значительно в анализе причинных связей в сфере эмоциональной жизни, что мы действительно перешли к исследованию высшего порядка, сумели объяснить хотя бы малую толику из того бесконечного многообразия эмоций, раскрытия природы которых ожидал Джемс, - короче говоря, что пресловутая гусыня снесла хоть одно золотое яйцо. Хуже того, даже в области исследования низшего порядка, в столь презираемой Джемсом области конкретных описаний, выяснения частных особенностей и специфического действия каждой эмоции, в области классификации и номенклатуры не оказалось никакой возможности движения в развитии научного знания с помощью нового принципа.

Это не может не иметь общей причины. Мы думаем, что ее следует искать в принципиальной бесструктурности и непригодности золотого принципа. В самом деле, он с самого начала выдвигает в качестве объяснения нечто столь чужеродное по отношению к психической природе эмоций, нечто такое, что лежит в совершенно другом

методологическом плане и что, следовательно, не способно ни при каких обстоятельствах служить ответом на вопрос о причинной связи эмоциональных процессов. Принцип, выдвигаемый Ланге и Джемсом, не способен по своему существу открыть никакой осмысленной связи между психической природой данной эмоции и органическими ощущениями, вызывающими ее. Основной пафос учения заключается в признании полной и принципиальной бессмысленности человеческой эмоции, принципиальной невозможности не только постигнуть и понять структуру соответствующего ей переживания, ее функциональную связь со всей остальной жизнью сознания, ее психическую природу, но даже поставить вопрос о том, что представляет собой данная эмоция как известное психическое состояние.

Здесь мы коснулись самого существенного, основного вопроса во всей критике теории Джемса-Ланге, а тем самым и картезианского учения, вопроса, который до сих пор оставался без внимания. Это вместе с тем и коренной вопрос нашего исследования, и коренной вопрос во всем учении Спинозы о страстях. Поэтому мы должны остановиться на его выяснении.

У. Джемс говорил: «Если мы не испытываем телесного возбуждения при виде справедливого или великодушного поступка, то наше душевное состояние едва ли может быть названо эмоцией. Де-факто здесь происходит просто интеллектуальное восприятие явления, которое относится нами к группе справедливых, великодушных и т. п. Подобные состояния сознания, заключающие {195} в себе простое суждение, следует скорее отнести к познавательным, чем к эмоциональным душевным процессам» (там же, с. 317). Трудно в более ясной форме утверждать тезис о совершенной бессмысленности всякого чувства. Ведь, согласно теории Джемса, периферическое телесное возбуждение, воспринимаемое нашим сознанием, и составляет сущность эмоции. Без него чувство перестает быть чувством, а превращается в простое суждение. Спрашивается: что же значит утверждать, будто чувство справедливости и великодушия, поскольку оно является именно чувством, а не простым суждением, есть не что иное, как ощущение периферического телесного возбуждения определенного рода и в определенной комбинации элементов, как не принципиально обесмысливать чувство справедливости и великодушия? Что может объяснить нам в чувстве нравственной справедливости тот факт, что оно, по словам Джемса, отражается в звуках голоса или в выражении глаз?

У. Джемс обещал, что его гипотеза приведет нас к исследованию высшего порядка. Со старой точки зрения, единственно возможными задачами при анализе эмоций было классифицирование (к какому роду или виду принадлежит данная эмоция) или описание (какими внешними проявлениями характеризуется данная эмоция). Теперь же дело идет о выяснении причин эмоций: какие именно модификации вызывает в нас тот или иной объект и почему он вызывает в нас именно те, а не другие модификации. Оставим в стороне тонкие эмоции, как справедливость и великодушие, возьмем те грубые формы, о которых говорит все время Джемс. Спросим себя, какую психологическую ценность может иметь причинное объяснение, составленное нами из собственных слов Джемса и в соответствии с совершенно точным смыслом его примера: «Почему мы испытываем чувство ужаса при мысли о гибели дорогого нам существа?» - «Потому что мы ощущаем чувство, связанное с усиленным сердцебиением, коротким дыханием, дрожью губ, с расслаблением членов, с гусиной кожей и с возбуждениями во внутренностях».

Никто еще никогда не вдумался как следует в философскую природу знаменитой формулы Джемса, дающей классический прототип всякого причинного объяснения человеческих чувств. Иначе ее чудовищная несообразность была бы давно замечена. В самом деле, что означает, с точки зрения причинного объяснения, это положение: мы опечалены, потому что плачем; приведены в ярость, потому что бьем; испытываем страх, потому что дрожим? Разве не совершенно ясно, что с точки зрения действительного объяснения психологических фактов эта формула имеет такую же познавательную ценность, как и утверждение: Сократ потому сидел в тюрьме, что мускулы его ног

сокращались и растягивались и, таким образом, привели его туда?

Этот знаменитый платоновский пример чудовищной несообразности причинного объяснения приводит один из виднейших представителей современной описательной психологии Э. Шпрангер⁸², {196} для того чтобы обнаружить несостоятельность так называемой естественнонаучной каузальной объяснительной психологии. Он, как и все представляемое им психологическое направление, исходит из того, что сама объяснительная психология лучше, чем это могли сделать любые ее противники, доказала невозможность каузальных объяснений в психологическом исследовании, так как забыла основное положение: психология должна разрабатываться психологическим методом.

Как ни очевидна полная несостоятельность чисто идеалистического вывода, делаемого описательной психологией на основании глубочайших заблуждений объяснительного психологического анализа, она не может умалить в наших глазах значения и справедливости основного критического возражения Шпрангера в адрес объяснительной психологии типа, представленного в теории Джемса, - возражения относительно логической невозможности причинных объяснений, примеры которых приведены выше.

Мы еще вернемся к проблеме объяснительной и описательной психологии чувств -этой в известном смысле центральной проблеме всего нашего исследования -и рассмотрим, какое принципиальное решение указанного вопроса мы находим в учении Спинозы о страстях. Но уже сейчас мы не можем не сделать некоторых существеннейших выводов. Нельзя не согласиться с тем, что причинное объяснение психологических фактов, как оно развивалось обычно в психологии, как оно представлено в теории Джемса, как оно вытекает непосредственно из самого смысла картезианского учения о страстях, не может привести ни к чему иному, как к признанию полной несостоятельности и невозможности такой объяснительной психологии. Если в психологии невозможно причинное объяснение иного рода, чем объяснение, приведенное выше, тогда невозможна сама объяснительная психология как наука.

Справедливо говорит В. Дильтей⁸³, один из первых осознавший чудовищную нелепость подобной объяснительной психологии и один из первых ставший на путь чисто идеалистической психологии как науки о беспричинных явлениях: «Этим самым, однако, объявляется банкротство самостоятельной объяснительной психологии. Дела ее переходят в руки физиологии» (1924, с. 34). Но ровно в той же мере, в какой Дильтей, Шпрангер и другие сторонники описательной телеологической психологии бесспорно правы в критике объяснительной психологии того рода, как психология эмоций Джемса, и ни на йоту меньше, они разоблачают всю шаткость и несостоятельность защищаемой ими идеи чисто описательной, лишенной всяких причинных объяснений психологии.

Они показывают не только с полной ясностью, но даже с каким-то идейным цинизмом и бесстыдством, что описательная психология питается только неудачами объяснительной. Телеологическое рассмотрение психологических фактов возникает как логический вывод из ошибок причинного анализа. Идеалистическая {197} психология необходима в первую очередь потому, что материалистическая не справилась со стоящими перед ней задачами, потерпела банкротство и передает свои дела в руки физиологии. Таким образом, сторонники описательной психологии, стоящие, казалось бы, на диаметрально противоположной точке зрения и справедливо высмеивающие несообразности причинного анализа картезианской, по существу объяснительной, психологии, сами не только недалеко ушли от тех принципиальных предпосылок, которые неизбежно приводят к этим нелепостям, но целиком и полностью разделяют и принимают те же самые предпосылки.

В сущности описательная психология гораздо более родственна по своим объяснительным предпосылкам старой объяснительной психологии, чем может показаться с первого взгляда и чем этого, вероятно, хотелось бы Дильтею и Шпрангеру. Более того, их психология стоит целиком на тех же принципиальных позициях, что и отвергаемая ими каузальная психология. Они совсем не противники, скорее - близнецы.

Ведь описательная психология тоже исходит из мысли, что единственно возможное в психологии объяснение есть объяснение, видящее причину того, что Сократ сидел в тюрьме, в мускульных сокращениях его ног. Представители описательной психологии даже признают до известной степени закономерность подобного рода объяснения, правда, для более ограниченной области элементарных психических явлений. Они только требуют естественного дополнения к такого рода объяснению, именно телеологического описательного анализа высших проявлений человеческого духа. Они не только не отрицают права на существование такой объяснительной психологии, но даже признают ее необходимость наряду с описательной. «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» (В. Дильтей, 1924, с. 8) - это основное для всей понимающей психологии положение Дильтея определяет необходимое разграничение сфер влияния и область взаимного сотрудничества каузальной и телеологической, объяснительной и описательной психологии⁸⁴.

Душевная жизнь имеет природную сторону и подлежит естественнонаучному изучению и причинному анализу. Это и есть задача объяснительной, или физиологической, психологии. Но ни одна существующая в настоящее время объяснительная психология не может быть положена в основу наук о духе. Она не в состоянии дать адекватного не только объяснения, но и описания сложных высших специфических для человека психических процессов. Поэтому наряду с ней должна существовать понимающая, структурная, телеологическая, описательная психология. Объяснительная психология как система не может ни теперь, ни в будущем привести к объективному познанию связей психических явлений. Именно отсутствие всякой осмысленной, понятной связи между чувством, сведенным к ощущению гусиной кожи и расширенных ноздрей, и всей остальной душевной жизнью, как мы видели, составляет самую отличительную черту объяснительной психологии эмоций, развиваемой Джемсом. Познание связей этих {198} психических явлений поэтому и должно составить предмет особой науки. Но эта особая наука не только означает упразднение старой объяснительной психологии, но даже, по мысли Дильтея, обеспечивает ей возможность дальнейшего плодотворного развития. Между объяснительной и описательной психологией устанавливается, таким образом, тесное сотрудничество на основе разделения труда и сферы познания.

Внутреннее родство двух, казалось бы, противоположных концепций отнюдь не случайно. Одна с необходимостью предполагает другую. Одна не может существовать без другой. Только вместе они образуют законченное целое. Кто сказал «а», должен сказать и «б». Кто признает только одну возможность анекдотического причинного объяснения психологии, неизбежно должен прийти к отрицанию каузальной психологии и к созданию психологии телеологической. То и другое растет из одного корня: из философии Декарта. Она построена на полной симметрии, на полном идейном равновесии механистического и спиритуалистического принципов. Нигде эта двойственность не обнаруживается так отчетливо, как в учении о страстях, рассматриваемых в качестве единственного проявления совместной жизни духа и тела, следовательно, в качестве явлений, подлежащих объяснению с точки зрения законов механики и принципов телеологии. Тело есть не что иное, как сложная машина, и, поскольку страсти отражают телесную природу человека, они должны быть объяснены согласно законам механики. Душа же есть вещь божественная, и потому ее жизнь должна трактоваться телеологически: кесарю - кесарево, а богу - божье.

Таким образом, идея объяснительной и описательной психологии уже содержится априори в учении Декарта о страстях. Признание полной бесструктурности и абсолютное обесмысливание рассматриваемой чисто механически страсти, как мы видели, с необходимостью привели теорию Джемса-Ланге к ряду непреодолимых трудностей и несообразностей, но они содержатся в сущности также в картезианском учении. Естественно, если новая и старая теории совпадают в этом важнейшем, принципиальном

пункте, они неизбежно должны натолкнуться на совершенно одинаковые трудности по мере своего логического развития. Действительно, глубоко поучительно узнать, что история повторилась спустя два века и в этом отношении с удивительной точностью.

«Трактат о Страстях...» полон описаниями различных движений духов и органов: расширение и сужение сердца, различия в величине, числе и скорости кровяных частиц и духов, изменение в желудке и легких - Декарт, по выражению Сержи, жонглирует всем этим точно так, как Джемс жонглировал описанием гусиной кожи и раздувающихся ноздрей. Правда, Декарт осознает трудность задачи. Он делится с принцессой Елизаветой⁸⁵ своими сомнениями. Не легко, говорит он, изучить органические феномены, соответствующие каждой страсти, потому что они обычно смешаны. {199}

Нужно расчленять факты и искать точные результаты, опираясь на статистику, сравнения, элиминирования. Если, например, обратиться к случаям, когда любовь сочетается с радостью, нельзя познать ни одну, ни другую из этих страстей. Но если сопоставить любовь-радость с любовью-печалью, различие должно выступить отчетливо. Трактат, таким образом, непосредственно предполагает экспериментальное продолжение, которое сам Декарт пытался и не мог осуществить из-за отсутствия средств, лаборатории и сотрудников. Он вынужден был пользоваться фактами, доступными его наблюдению. Как деликатно замечает Сержи, несмотря на то что Декарт внес ряд уточнений в наши знания о пульсе, которые немногим обогатились благодаря современным сфигмограммам, лучше обойти молчанием то, что говорит Декарт по поводу висцеральной картины, соответствующей каждой эмоции.

Но дело не в этих картинах. Декарт роет глубже. Дело в принципиальном направлении исследования. Он должен открыть причину описанных им движений духов при основных страстях. Эта причина оказывается очень простой. В любви и печали желудок проявляет значительную активность при пищеварении. В ненависти и радости эта деятельность, напротив, понижена. Почему? Потому что наши первые страсти имеют алиментарное происхождение. Это страсти, связанные с кормлением, они образовались вокруг пищеварительного канала. Их дальнейшая сублимация, их история является только надстройкой над этой неподвижной физиологической базой первых дней нашего существования: механизм страстей взрослого человека имеет свой прообраз в структуре и функционировании машины утробного плода. Это, пожалуй, единственное место в учении о страстях, где Декарт вступает на путь поисков исторического объяснения. Сколь бы наивными они ни представлялись современному взгляду, принципиальное значение этого обращения к истории развития как к источнику объяснения, наряду с физиологической механикой, заслуживает пристального внимания. На этой стороне дела мы еще остановимся ниже, но нельзя не отметить с самого начала, что проблему причинности в отношении страстей Декарт ставит совершенно так же, как и Джемс. Мы должны заняться, говорит Джемс, выяснением того, как могла произойти та или иная экспрессия страха или гнева, и это составляет, с одной стороны, задачу физиологической механики, с другой - задачу истории человеческой психики. Можно было бы подумать, что Джемс, как и Сержи, здесь просто излагает решение проблемы причинности, которое он нашел в готовом виде у Декарта.

Но как с законами физиологической механики, так и с историей человеческой психики дело оказывается одинаково безнадежным. Случайность, бесструктурность и бессмысленность связей между эмоциями и органическими изменениями сейчас же выступают на первый план и дают о себе знать, как только дело касается самой методологической возможности фактического {200} исследования, вытекающего из этих принципов. Декарт связывает голод с печалью и анорексию с радостью. Елизавета протестует. Декарт уступает и соглашается на совершенно противоположную группировку: полный желудок производит печаль, пустой - радость.

Беда заключается не в том, что фактические соображения Декарта были лишены всякого эмпирического основания и потому с легкостью, по первой прихоти принцессы,

могли заменяться противоположными, беда заключается в том, что методологически, при допущении полной бессмысленности связи между эмоцией и ее органическим выражением, становится одинаково возможной любая связь. Одна не более понятна, чем другая. Противоположная столь же вероятна, как и прямая. Серджи понимает это. Он меланхолично замечает, что, если радость связывается то с анорексией, то с голодом, мы не можем уже больше сказать: таково висцеральное состояние - такова страсть. Все построение оказывается скомпрометированным. В наше намерение не входит исследовать сильные и слабые стороны висцеральной теории страстей. Отметим только, что Джемс, Ланге, Кеннон натолкнутся также на трудности этого рода, трудности, которые встречаются только на пути очень развитых теорий, а не интуиции предвосхитителей.

Законы механики, таким образом, отказываются служить новой теории. Они предают ее при первой же попытке верить им управление ходом фактического исследования. Они не дают даже возможности построить какое-либо фактическое предположение. Они могут с одинаковой легкостью и произвольностью объяснить как то, так и другое. Законы физиологической механики, к которым одинаково апеллировали Декарт и Джемс, оказываются совершенно такими же, как и законы правовые, о которых пословица грубо говорит: закон, что дышло, куда повернул, туда и вышло. Но в этом бесплодии механистических законов в объяснении человеческих страстей нетрудно предугадать бесплодие, которое постигнет через 200 с лишним лет гусыню, обещавшую нести золотые яйца и не снесшую ни одного. Но, может быть, законы истории человеческой психики окажутся более милостивыми по отношению к висцеральной теории? Может быть, здесь мы найдем более основательное причинное объяснение, которое нельзя будет повертывать, как дышло, в противоположные стороны?

Мы уже знаем со слов Дюма, что Ланге развивал свою теорию в противовес эволюционной психологии, что он, как и Декарт, питал отвращение к историческим объяснениям, и все же мы находим у него глубоко поучительную попытку ответить, хотя бы в принципиальном плане, на одну из основных проблем всего учения о страстях - на проблему развития. Перед нами снова зопрос первостепенной важности.

К. Г. Ланге начинает и заканчивает исследование упоминанием об И. Канте, заключая, таким образом, весь трактат как бы в {201} философские рамки. И действительно, в этом начале и конце мы находим отчетливое выражение второй философской идеи висцеральной теории, которая наряду с первой - с принципами механистического научного мировоззрения - определяет философское основание всей теории. Но странным образом Ланге начинает с резкого возражения Канту, а заканчивает полным согласием с ним (Г. Ланге, 1896, с. 80). Поистине поразительно, как сам Ланге не заметил кричащего противоречия между началом и концом своего рассуждения. Как бы незаметно для самого себя он приходит к отрицанию того, с утверждения чего он начал. Развиваемая им теория имеет как бы собственную логику, не зависящую от логики ее автора. Она заводит его в сторону, как раз противоположную той, в какую он направлялся. Повторяется история с медведем, который ведет пойманного его охотника туда, куда он, медведь, хочет. Повторяется история с Декартом и принцессой. Но на этот раз уступчивость должна быть проявлена не в области гибких и податливых, послушных и подчиненных больше законам светской вежливости, чем истинным законам механики, фактов, а в области философского осознания этих фактов, их принципиального освещения.

«Кант в одном месте своей «Антропологии»⁸⁶ определяет аффекты как болезни души», - так начинает Ланге свой психофизиологический этюд «О душевных движениях» (там же, с. 13). «Великому мыслителю кажется, что душа здорова, только пока она находится под безусловной и бесспорной властью разума; все, что может поколебать эту власть, является в его глазах чем-то ненормальным, вредным для человека.

Более реальная психология, которая не знает абстрактного идеального человека, а «берет его таким, каков он есть», должна считать странной такую науку о душе, жалким то представление о человеке, которое рассматривает радость и горе, сострадание и гнев,

смирение и гордость как душевные состояния, чуждые здоровому человеку, ненормальные, на которые не следует обращать внимания, когда хотят познакомиться с истинной сущностью человеческой природы» (там же).

К. Г. Ланге полагает, что согласиться с Кантом - значит ограничивать сферу нашей душевной жизни, если способность поклоняться великому, восторгаться прекрасным, чувствовать сострадание к несчастным будет считаться явлением болезненным, здоровым же, нормальным человеком для нас будет только бесстрастный счетчик, которому каждое новое впечатление дает лишь повод к умозаключению. Ланге кажется удивительным такое воззрение на взаимное отношение душевных сил, которое желает видеть нечто случайное в явлении, играющем в душевной жизни людей гораздо более значительную роль, чем здравый рассудок, в большей степени, чем последний, руководящем судьбой не только отдельных лиц, но и целых народов и всего человечества.

Если аффекты действительно, как предполагал Кант, являются {202} только болезнями души, кто захочет лечить свою больную душу, спрашивает Ланге, если лечение должно лишить человека всех его эмоций, делающих его способным симпатизировать ближним, делить с ними радость и горе, восторгаться ими или ненавидеть их? Нет! Ланге представляется несомненным, что «мы не можем считать здоровым, цельным и настоящим человеком того, кто умеет лишь думать, познавать и рассуждать, но не способен страдать, радоваться и бороться, - хотя, может быть, эти страсти кое в чем и вредят его способности к исследованию и рассуждению.

Эмоции не только играют роль важнейших факторов в жизни отдельной личности, но они вообще самые могущественные из известных нам природных сил. Каждая страница в истории - как целых народов, так и отдельных лиц - доказывает их непреодолимую власть. Бури страстей погубили больше человеческих жизней, опустошили больше стран, чем ураганы. Их поток разрушил больше городов, чем наводнения» (там же, с. 14). Поэтому Ланге отказывается вслед за Кантом видеть в аффектах, этих величайших из всех сил, имеющих в то же время громадное значение для нашей внутренней жизни, просто ненормальность и болезнь (там же).

Казалось бы, после этих ясных, прозрачных, патетических и, строго говоря, прекрасных слов следовало ожидать, что Ланге в своем этюде раскроет нам сущность этих самых могущественных из известных нам природных сил, имеющих такое огромное значение в истории целых народов и личности, руководящих судьбой не только отдельных лиц, но и всего человечества, и тем самым покажет, во-первых, в силу чего и как именно страсти могут иметь такое первостепенное значение в жизни человека и, во-вторых, как у цельного и настоящего человека не только не исчезает в качестве случайного и ненормального явления способность страдать, радоваться и бояться, но как она возрастает и развивается вместе с историей человечества и развитием внутренней жизни человека. Но Ланге столь же недвусмысленно и столь же патетически обманывает наши ожидания и надежды, как раньше возбудил их.

Как известно, основным результатом исследования Ланге является положение, что всеми эмоциональными моментами нашей психической жизни, нашими радостями и печалью, нашими счастливыми и несчастными днями мы обязаны вазомоторной системе, точнее, ее периферическим рефлекторным изменениям. Эту основную мысль сопровождают две побочные, которые вскрывают ее методологическое содержание. Оказывается, что с точки зрения законов физиологической механики и с точки зрения развития человеческой психики существует антагонизм между интеллектуальной и аффективной жизнью человека. Этот антагонизм и позволяет нам выяснить более обстоятельно судьбу аффекта в жизни и развитии личности. Сама интеллектуальная жизнь также находится в зависимости от вазомоторных функций, {204} хотя несколько в другом роде, чем жизнь чувства. Интеллектуальная деятельность предполагает усиленный приток крови к мозгу и обуславливается им, причем кровь притекает, конечно, к другим частям мозга, чем те, которые преимущественно возбуждаются эмоциями.

Характер связи между вазомоторной деятельностью и умственной жизнью, с одной стороны, аффектами, с другой, в известном смысле противоположный. Первая влияет на вторую в буквальном смысле слова дериваторнокровоотвлекающим образом, и когда Герман фон Бремен считает до 20, то этой незначительной умственной работой он отнимает у моторной части своего мозга так много крови, что у него пропадает всякая охота драться со своей женой. Такова первая мысль, дополняющая основное положение Ланге (там же, с. 79). Вторая устанавливает такой же антагонизм между умственной и аффективной жизнью в ходе развития.

«Образование, - говорит Ланге, - действует в том же направлении. Цель воспитания, которое не следует смешивать с образованием, заключается в том, чтобы приучить личность обуздывать, побеждать и уничтожать те побуждения, которые являются результатом непосредственного воздействия нашей физической организации, но которые не соответствуют данным социальным отношениям. С физиологической точки зрения, можно рассматривать образование как развитие способности подавлять более простые первоначальные рефлексы или заменять их более высокими. Таким образом приучаемся мы с самого раннего детства так же управлять другими непристойными в приличном обществе рефлексами» (там же, с. 79). С этой точки зрения Ланге приравнивает судьбу эмоциональной реакции к судьбе рефлексов мочевого пузыря: розги одинаково отучают ребенка кричать от досады вследствие эмоционального спазма сосудов, как и неопытно вести себя вследствие произвольных функций рефлексов (там же).

В противоположности между интеллектом и аффектом и в постепенном вытеснении чувства вместе с прогрессом умственного развития Ланге видит основной закон, находящий свое подтверждение не только в онтогенезе, но и в развитии человечества в целом. «Сама история обрекает жизнь чувства на постепенное увядание и почти окончательное отмирание. Эмоции - это вымирающее племя, которое постепенно вытесняется со сцены истории вместе с ростом цивилизации и культуры.

Возбудимость вазомоторного аппарата бывает очень различна у различных людей. В этом отношении встречаются не только индивидуальные, часто унаследованные, различия. Условия более общего характера нередко играют здесь чрезвычайно важную роль. Женщины делаются гораздо более легкой добычей эмоций, чем более сильный пол, вследствие более сильной возбудимости нервной системы, в особенности ее вазомоторного отдела. То же самое замечается у детей сравнительно со взрослыми. Общее правило гласит, что как отдельные лица, так и целые народы тем {204} более подвержены эмоциям, чем на более низкой ступени образованности они стоят.

Так называемые дикие народы более вспыльчивы и неукротимы, более необузданны в своей радости, более подавлены своим горем, чем цивилизованные народы. Такая же разница замечается между разными поколениями одного и того же племени. Мы мирны и кротки по сравнению с нашими варварскими предками, которым доставляло величайшее наслаждение предаваться безрассудным порывам, воинственной ярости, но которые так легко впадали в уныние при всякой неудаче, что лишали себя жизни из-за пустяков» (там же, с. 77 -78).

Среди людей одного поколения Ланге находит проявление того же самого закона: несомненный признак образованности составляет то спокойное самообладание, с которым переносятся удары судьбы, вызывающие у необразованных людей необузданные взрывы страстей. И как бы для того, чтобы не оставалось ни малейшего сомнения в том, что историческое развитие человеческой психики ведет к вымиранию эмоций, Ланге формулирует закон причинного отношения между одним и другим: «Это подавление аффективной стороны жизни под влиянием растущего образования, как у отдельных личностей, так и у целых поколений, не только идет рука об руку с возрастающим развитием умственной стороны жизни, но по большей части есть результат этого развития» (там же, с. 78).

Вместе с установлением этого положения Ланге неожиданно для самого себя

оказывается перед окончательным итогом, который находится в непримиримом противоречии с его исходным пунктом. Поистине он начал за здоровье, а кончает за упокой. Начал он с резких возражений против тезисов Канта, воззрения которого на аффекты как на болезнь души Ланге назвал жалким представлением о человеке; кончает он полной капитуляцией перед этим тезисом, перед воззрением на взаимные отношения душевных сил, желающим видеть нечто случайное в таком явлении, которое играет в душевной жизни основной массы людей гораздо более значительную роль, чем здравый рассудок, и которое в гораздо большей степени, чем последний, руководит судьбой не только отдельных лиц, но и целых народов и всего человечества.

Логика исследования оказалась сильнее логики исследователя. Медведь упорно ведет охотника. Ланге остается только признать это и пойти на полную капитуляцию перед Кантом, что он и делает в заключительных строках своего этюда. «С течением времени, - говорит он, - вазомоторные центры, вследствие постоянного сдерживания и недостаточного упражнения, все более и более теряют энергию своей эмоциональной деятельности. И этот результат воспитания умственной жизни передается путем наследственности следующим поколениям. Новые поколения являются на свет со все более и более вялой эмоциональной иннервацией сосудов и с более сильной иннервацией органов умственной деятельности. {205}

Если наше развитие будет продолжать идти по принятому направлению, то в конце концов мы достигнем идеала Канта: явится чисто рассудочный человек, для которого все эмоции: радость и горе, тоска и страх - если он еще будет подвержен таким соблазнам - сделаются только болезнями или умственными расстройствами, одинаково неприличными для него» (там же, с. 77 -80). Этой нотой безнадежности заканчивается все исследование Ланге.

Результат, к которому мы пришли, немаловажен в наших глазах. Мы сейчас со всей отчетливостью представляем себе, как решается проблема развития аффектов в рассматриваемой теории. Ланге имел мужество до конца следовать за логикой развития своей основной мысли, довести ее до предела и тем самым вскрыть ее истинную философскую сущность. Джемс, более беспечный в этом отношении, оставляет и большую неясность в этом пункте. Однако и он, как мы видели, апеллирует, наряду с законами физиологической механики, к истории человеческой психики. Следовательно, он не только не может обойти проблему развития, но вменяет в заслугу своей теории то, что эта проблема выдвигается там на первый план. Как мы помним, Джемс сравнивает основной принцип своей теории, эту знаменитую гусыню, несущую золотые яйца, с эволюционной идеей Дарвина. Поэтому для нас не может быть безразличным тот ответ, который дает Джемс на вопрос о происхождении эмоциональных реакций.

Рассматривая этот вопрос, Джемс приводит «догадки Спенсера ...нашедшие подтверждение со стороны других ученых. Он был также, насколько мне известно, - пишет Джемс, - первым ученым, высказавшим предположение, что многие движения при страхе и гневе можно рассматривать в качестве рудиментарных остатков движений, которые первоначально были полезными» (У. Джемс, 1902, с. 336). В этом же направлении идут объяснения Дарвина, П. Мантегацци⁸⁷, В. Вундта, которые приводит Джемс (там же, с. 337 -338). В равной мере Джемс ссылается и на другой принцип, развитый Вундтом и Т. Пидеритом⁸⁸ (Т. Piderit, 1886), принцип, которому Дарвин, может быть, не отдает полной справедливости. Он заключается в аналогичном реагировании на аналогичные чувственные стимулы (У. Джемс, 1902, с. 338). Согласно последнему принципу, можно рассматривать, как это делает, например, Вундт, «многие из наиболее выразительных реакций на моральные мотивы как символически употребляемые выражения вкусовых впечатлений. Это все те душевные состояния, которые язык метафорически обозначает горькими, терпкими, сладкими и которые характеризуются мимическими движениями рта, представляющими аналогию с выражениями соответствующих вкусовых впечатлений» (там же, с. 338).

Но оба принципа, даже взятые вместе, не могут удовлетворить Джемса. Его собственный ответ на вопрос о происхождении эмоциональных реакций с другой несколько стороны, но удивительным {206} образом совпадает с решением проблемы развития, которую мы нашли у Ланге.

Если некоторые из наших эмоциональных реакций, говорит Джемс, «могут быть объяснены при помощи двух указанных нами принципов (а читатель, наверно, уже имел случай убедиться, как проблематично и искусственно при этом объяснение весьма многих случаев), то все-таки остается много эмоциональных реакций, которые вовсе не могут быть объяснены и должны рассматриваться нами в настоящее время как чисто идиопатиче-ские реакции на внешние раздражения. ... По мнению Спенсера и Мантегацци, дрожь, наблюдаемая не только при страхе, но и при многих других возбуждениях, есть явление чисто патологическое. Таковы и другие сильные симптомы ужаса - они вредны для существа, испытывающего их. В таком сложном организме, каким является нервная система, должно существовать много случайных реакций. Эти реакции не могли бы развиваться совершенно самостоятельно в силу одной лишь полезности, которую они могли представлять для организма. Морская болезнь, щекотливость, застенчивость, любовь к музыке, склонность к различным опьяняющим напиткам должны были возникнуть случайным путем. Было бы нелепо утверждать, что ни одна из эмоциональных реакций не могла бы возникнуть случайным путем» (там же, с. 339).

Как ни различается объяснение Джемса с учением Ланге об антагонизме между интеллектуальной и аффективной жизнью по конкретному содержанию, они совпадают друг с другом полностью в двух основных и решающих пунктах, как две равные геометрические фигуры при наложении одной на другую.

Первое совпадение заключается в том противоречии между основной предпосылкой и заключительным выводом, в которое одинаковым образом и в равной мере впадают оба автора. Проявление этого противоречия у Ланге мы только что имели случай выяснить. У Джемса оно столь же обнажено и выступает в столь же незамаскированном виде, поэтому не стоит никаких усилий разглядеть его. Напротив, нужна большая доля оптимистического доверия к его теории, для того чтобы не заметить этого вопиющего противоречия.

У. Джемс, как мы помним, обещал с помощью своей гипотезы поднять научное исследование эмоций на уровень глубокого исследования, исследования высшего порядка. Он пренебрежительно отвергает классификацию и описание как низшие ступени в развитии науки. Благодаря своему плодотворному руководящему принципу он обещает открыть путь к выяснению причинной зависимости эмоциональных реакций. Источником такого причинного объяснения он считает физиологическую механику. В этом отношении он жестоко обманулся, наткнувшись на полную фактическую бесплодность причинного объяснения и различения эмоций с этой стороны. Остается другой источник - история человеческой психики. Задачу исторического причинного объяснения {207} эмоций Джемс считает по существу разрешимой, хотя найти ее решение трудно. Однако мы только что имели возможность убедиться: лишь дело доходит до фактического осуществления этой надежды, она лопается как мыльный пузырь. Объяснения, исходящие из принципов Спенсера, Дарвина, Вундта, оказываются проблематичными и искусственными. Но, главное, остается много эмоциональных реакций, которые вовсе не могут быть объяснены. Это буквальные слова самого Джемса.

Таким образом, проблема исторического объяснения эмоций оказывается, вопреки оптимистическим ожиданиям, неразрешимой, что было ясно уже Джемсу. 60 лет, протекавшие со времени его пессимистического заключения, целиком подтвердили это. Едва ли в каком-нибудь другом пункте теория Джемса настолько оправдала себя, как именно в этом. Эмоциональные реакции должны рассматриваться, говорит Джемс, как чисто идиопатиче-ские реакции, т. е. необъяснимые, как реакции на внешнее

раздражение. Их биологическое значение не только проблематично, но очень часто положительно должно быть отвергнуто. Это случайные реакции, которые вообще не поддаются причинному, историческому объяснению. Спрашивается: что же тогда остается от иллюзий исследования высшего порядка? Что остается, кроме классификации и описания, кроме поверхностного анализа эмоций, кроме описания их внешних признаков? Самая остроумная теория, по-видимому, не может дать больше того, что в ней содержится.

Второе совпадение двух самостоятельно возникших вариантов единой теории затрагивает сущность решения проблемы развития. Ланге должен был сдаться на милость победителя - Канта и признать вслед за ним, что аффекты являются не чем иным, как болезнями души. Джемс также склоняется к рассмотрению аффектов в качестве патологических явлений, вредных для существ, испытывающих их. Ланге меланхолично повествует о судьбе вымирающего племени страстей. Джемс также вынужден рассматривать их в качестве рудиментарных остатков, которые первоначально были полезными, но выродились в ходе развития, превратившись в ненужные, бессмысленные придатки нашего психического аппарата, никак не связанные с остальной его деятельностью. Кто начал с принципиального обесмысливания эмоций, тот в результате неизбежно должен прийти к признанию бессмыслицы единственным правом их на существование. Но от начала и до конца исследования бессмыслица всей эмоциональной жизни возрастает, постепенно увеличиваясь с каждым новым шагом развертывания теории, достигая в заключение поистине патетической силы - в признании эмоций рудиментарными, патологическими, случайными, необъяснимыми явлениями. Кто сеет ветер, тот необходимо пожнет бурю.

Нам остается выяснить последнее обстоятельство, связанное с проблемой развития эмоций, как она поставлена и разрешена теорией Джемса-Ланге: остается выяснить только внутреннюю {208} необходимость, логическую неизбежность именно такой постановки и именно такого решения.

Дело, конечно, не в том отвращении к историческим объяснениям, которые, по словам Дюма, должен питать всякий представитель механистического мировоззрения, идущий по стопам Декарта. В конце XIX в., после Дарвина, такое отвращение едва ли могло бы объяснить нам неспособность какой-либо эмпирической теории к разрешению проблемы развития. Как мы видели, Ланге и Джемс очень хотели бы найти ключ к историческому объяснению эмоций. Они, однако, не смогли этого сделать, как хотел и не смог ответить на этот вопрос основоположник висцеральной теории эмоций - великий Декарт. Очевидно, в логике самой теории заложена антиисторическая тенденция, которая парализовала все усилия исследователей, идущих в этом направлении. Их благие намерения разбивались всякий раз о внутреннее непроницаемое ядро собственной теории.

Это ядро действительно абсолютно антиисторично. Оно совершенно исключает по самому существу всякую возможность истории человеческих эмоций. Ядро всей теории составляет, как нам известно, идея, согласно которой источником и действительной причиной эмоций являются рефлекторные, периферические изменения внутренних органов и мускульной системы. Тем самым ядро теории сейчас же обрастает двумя плотными и непроницаемыми, неотделимыми от него идейными оболочками. Первая возникает сама собой из того непреложного факта, что телесные проявления, принимаемые за истинную причину, за действительную сущность эмоциональной реакции, оказываются тем ощутительнее, чем с более грубой эмоцией мы имеем дело. Следовательно, чем примитивнее, чем ниже на ступени развития стоит эмоция, чем архаичнее она, тем больше она обнаруживает черты подлинной страсти.

Эмоции, таким образом, по смыслу основного положения теории должны быть отнесены к самому отдаленному доисторическому, дочеловеческому периоду психической эволюции. У человека они выступают только в роли рудиментов, бессмысленных пережитков темного наследия животных предков. В истории

человеческой психики не только невозможна никакая перспектива развития эмоций, но, напротив, они осуждены на последовательное регрессирование и в конечном счете на умирание.

Телесные проявления, образующие сущность эмоций, неизмеримо богаче, ярче и осязательнее у животных, чем у человека; у примитивного человека - чем у культурного; у ребенка - чем у взрослого. О каком же развитии, как не об обратном, не о свертывании, может идти речь по отношению к эмоциям? Их эволюция есть не что иное, как инволюция. Их история есть история их отмирания и гибели. Таким образом, самое понятие развития оказывается неприменимым к эмоциям и невозможным в области их исследования, если принять основное допущение висцеральной гипотезы. К этому, как мы видели, одинаково {209} вынуждены прийти, следуя логике собственной теории, и Ланге, и Джемс.

Вторая оболочка, которой обрастает ядро их теории, возникает из того отрыва эмоций от всего нашего сознания, который содержится уже в самом ядре теории. Отрывая эмоции от мозга, вынося их на периферию, сводя их к периферическим изменениям внутренних органов и мускулов, теория тем самым гипотетически создает для них органический субстрат, отличный и отдельный от материального субстрата остального сознания. Ведь внутренние органы - сердце, желудок и легкие - представляют собой ту часть человеческого организма, которая никак не может сравниться, с точки зрения ее участия в историческом развитии человека, с центральной нервной системой, в частности с корой головного мозга.

Историческое развитие человеческого сознания связано в первую очередь с развитием коры головного мозга. Это, разумеется, ни в какой мере не означает того, что организм в целом и все прочие его органы никак не участвовали в эволюции. Однако едва ли может вызвать какое-либо сомнение тот факт, что, когда мы говорим об историческом развитии человеческого сознания, мы имеем дело в первую очередь и главным образом именно с корой головного мозга как с материальной основой развития, которая в этом отношении качественно выделяется из всех остальных частей организма, будучи ближайшим и непосредственным образом связана с психическим развитием человека. Во всяком случае это положение общепризнано для всех высших, специфически человеческих функций сознания.

Периферическая теория эмоций, видящая их источник в деятельности внутренних органов - этих наиболее исторически неподвижных, неизменных, наиболее удаленных от непосредственной органической основы исторического развития сознания частей организма, тем самым вырывает эмоции из общего контекста психического развития человека и ставит их в изолированное положение. Они оказываются как бы островом, отделенным от основного материка сознания и окруженным со всех сторон морем чисто вегетативных и анимальных, чисто органических процессов, в контексте которых они и получают свое истинное значение. Удивительно ли после этого, что телесные проявления, составляющие, согласно висцеральной теории, самую сущность эмоциональной реакции, оказываются более родственными с такими вегетативными расстройствами, которые мы наблюдаем при холоде, лихорадке, асфиксии, чем с такими эмоциональными состояниями, как страх и гнев? Самая локализация источника эмоций, из которого берет начало специфическое качество чувства, вне мозга, на периферии, уже предполагает выключение аффектов из всего того комплекса связей, из всей той системы отношений, из всей той функциональной структуры, которые составляют истинный предмет психического развития человека. {210}

Таким образом, это положение, содержащееся в самом ядре теории, обрастает новой оболочкой в такой же мере, как и первое, отделяющее теорию от проблемы развития. Как ни странно, но на это обстоятельство обращалось очень мало внимания. Биологическая видимость теории внушала иллюзию, что она не только не противоречит эволюционной идее в психологии, но прямо предполагает ее. Лишь отдельные голоса, критикующие

теорию с этой стороны, раздаются в современной психологии.

Так, Бретт справедливо говорит, что «во всей литературе об эмоциях наибольшее внимание уделяется эндосоматическим реакциям и тем самым совершенно очевидно выделяется только один аспект эмоции в целом».

Когда мы обращаемся от экспериментального исследования к клиническому, нам кажется, что мы попали совершенно в другой мир. У нас возникает впечатление, что необходимо строго различать эмоции, как они обычно изображаются, и тот род переживаний, которые описывает клиническая психология. Влияние зоопсихологии и физиологических школ страшно затемняет вопрос о возможности развития эмоций. Нет никаких априорных данных, которые объяснили бы нам, почему эмоции не должны развиваться. Это допущение кажется простым недоразумением. Если же эмоции развиваются, то самая очевидная ошибка заключается в неразличении отдельных уровней развития. Это и является худшим результатом той интерпретации, которая обычно дается в теориях, подобных теории Джемса - Ланге. Именно потому, что они бесспорно правы до определенного пункта, они впадают в заблуждение, как только выходят за его пределы. Многие авторы злоупотребляют словом *биологический*. Совершенно верно, что инстинкты и их висцеральные спутники являются тем, что они есть, благодаря их биологическому значению. Но, собственно говоря, это значение известно только теоретику. Животное, конечно, не проявляет страха или ярости по той причине, что самосохранение есть первый закон жизни. Слово *биологический*, если мы хотим придать ему особый смысл, означает отношение между каким-нибудь актом и его последствиями для индивида или рода. Это отношение еще не составляет части поведения до тех пор, пока мы не допустим, что поведение направляется памятью или стремлением. Поведение является биологическим только для ученого наблюдателя. Для самого действующего животного оно является психологическим.

С этой точки зрения, необходимо было бы попытаться развить сравнительное исследование эмоций. Возможно, все теории правильны, но они должны быть отобраны с точки зрения эволюционного принципа. На одном конце этой сравнительной шкалы тип реакции будет приближаться к типу сложного рефлекторного ответа. Инстинкт и эмоция окажутся еще не дифференцированными настолько, что должен будет отпасть самый спор об этих терминах. Общее диффузное возбуждение будет одинаково характерно для всех форм поведения на этой ступени развития. Эмоция {211} как дифференцированный фактор выступит только в том месте этой шкалы развития, где можно будет установить, что ситуация имеет какой-либо смысл, если употребить это слово для обозначения любой формы связи между данной ситуацией и другими ситуациями, все равно - вспоминаемыми или антиципируемыми. На высшем уровне, определенном в конечном счете развитием мозга, должны иметь место модифицированные формы примитивной реакции. Телесные проявления и психическое напряжение должны здесь оказаться эмоциональными в собственном смысле слова... Отношение между идеями должно выступить на первый план, и характер эмоций в силу этого должен измениться...

Исторический обзор теории эмоций заканчивается запутанной картиной, настоятельно требующей полной реконструкции психологии эмоций. Все новейшие усилия в этом направлении ведут нас по пути, указанному эволюционным методом. Человек достиг современного состояния развития путем медленного процесса роста и интеграции, в которых мы видим объяснение специальных познавательных функций. Нет никаких оснований отрывать эти функции от общих органических состояний, но нет и никакого смысла игнорировать возможность величайших различий, зависящих от степени мозгового развития и интеграции. Здесь, по-видимому, заключается верный элемент теории Джемса, который улавливает различия между грубыми и более тонкими эмоциями. Но в таком виде это различие не вполне отвечает духу научной психологии. Вместо того чтобы противопоставлять один класс эмоций другому, следует допустить, что каждая эмоция может иметь различные формы, как различаются, например, ярость животного и

справедливое негодование. Так как одна форма развивается из другой, в зависимости от общего развития человека она может легко сохранить связь с более примитивным типом эмоций или с другими связанными с ней реакциями.

Во всяком случае, отношение между эмоцией и ее выражением становится менее фиксированным и неподвижным по мере того, как организм развивается, удаляясь от инстинктивных и стереотипных форм реакции. Более сложные (тонкие) эмоции, не имеющие специфической, связанной с ними реакции (типичной для поведения животного), допускают различные выражения, и экспрессия теряет непосредственную связь с сознательным элементом эмоции - обстоятельством, которое может помочь теории в объяснении, почему мы плачем одинаково как от радости, так и от горя» (D. S. Brett, 1928, p. 393 -396).

Мы умышленно привели несколько затянувшееся заключение исторического очерка развития психологических идей о природе эмоций, чтобы опереться на объективные свидетельства историка науки по поводу состояния проблемы развития в современной психологии эмоций. Краткий смысл этого длинного высказывания заключается в том, что психология эмоций не располагает сейчас даже самыми первоначальными зачатками теории развития, что она представляет собой запутанную картину, в которой не {212} проведено различия высших и низших, животных и человеческих, инстинктивных и сознательных эмоций, картину, которая переносит нас, по выражению Бретта, единым махом из одного мира в другой.

Из первых и робких попыток генетического исследования эмоций в их онтогенезе мы узнаем нечто большее, чем простое констатирование того факта, что старая теория исключала априори возможность эмоционального развития. Мы узнаем из них и содержание априорного антиисторического ядра теории. Оно может быть охарактеризовано в свете упомянутого исследования двумя основными чертами: допущением сенсорно-рефлекторной природы эмоциональной реакции и отрицанием ее связи с интеллектуальными состояниями. Первое допущение исключает развитие из-за того, что рефлекторные реакции' представляют собой самый стабильный, самый неизменный элемент всего поведения, и из-за того, что сведение эмоций к простым ощущениям внутри органических изменений лишает эмоции всякой действенной, активной роли в сознании человека.

Если сущность страха заключается в ощущениях дрожи и гусиной коже, нет оснований допускать, что эти явления будут существенно разными у ребенка и взрослого. Равным образом отрицание связей между эмоциональными и интеллектуальными состояниями исключало заранее всякое участие эмоций в общем развитии сознания, в котором изменения интеллекта занимают центральное, значительнейшее место. Это отрицание уже заранее предполагало такую постановку вопроса о природе эмоции, которая целиком и полностью исключала самую возможность проблемы эмоции человека в ее отличии от эмоции животного. Животное и человек, животное и человеческое в самом человеке оказались разорванными, грубые и тонкие эмоции оказались принадлежащими, по выражению Бретта, двум различным мирам (*ibid.*, p. 393), и только слепой не увидел бы в этом самого непосредственного, самого прямого, самого неприкрытого воплощения старых идей, лежащих в основе картезианского учения.

Декарт как бы незримо присутствует на каждой странице психологических сочинений об эмоциях, которые написаны за последние 60 лет. Если верно, что мы являемся сейчас свидетелями коренного поворота 60-летнего пути психологии эмоций, полного банкротства идей, определивших его направление и исход, то современный кризис учения об эмоциях и намечающийся в нем коренной поворот к научному исследованию и самому пониманию природы эмоций не может иметь другого смысла, кроме антикартезианского. Этот вывод вытекает с необходимостью из каждого шага научной мысли, сделанного в новом направлении. Каждый конкретный вопрос новой теории эмоций упирается в необходимость преодоления картезианских принципов, тяготеющих над всей этой

областью психологии. Ограничимся только одним примером такого рода.

В новой психологии эмоций все больше выступает на первый {213} план проблема динамической природы аффекта. В исследовании К. Левина и М. Принца⁸⁹ динамический, активный, энергетический аспект эмоции выдвигается как единственный способ понимания аффекта, допускающий действительно научное, детерминистическое и истинно каузальное объяснение всей системы психических процессов. С логической необходимостью такое понимание предполагает преодоление дуалистического подхода к аффективной жизни и выдвигает понимание аффекта как целостной психофизиологической реакции, включающей в себя переживание и поведение определенного рода и представляющей единство феноменальной и объективной сторон.

Исследование динамического аспекта эмоций не могло не прийти в столкновение с теорией Джемса - Ланге, исключаяющей по своему существу монистическое понимание эмоций как энергетических и мотивационных побуждений, детерминирующих переживание и поведение. «Рассмотрение эмоций как динамических процессов само собой исключает понимание их роли, как «простых сенсорных восприятий» висцеральных функций... как это предполагается теорией Джемса-Ланге, по которой их разряды сами по себе должны детерминировать поведение определенного рода. Эмоция поэтому не может рассматриваться как эпифеномен, связанный с рефлексам, как это делают бихевиористы, но сама должна пониматься как необходимый момент, участвующий в нервных разрядах, так или иначе определяющий характер реакции.

Эмоция, следовательно, не может играть пассивную роль эпифеномена. Она должна делать нечто. С этой точки зрения становится более понятной функция эмоции по отношению к организму, чем если эмоция не представляет собой ничего иного, кроме сознания нервного разряда энергии или пассивного сенсорного осознания висцеральной деятельности. С последней точки зрения, мы могли бы совершенно обойтись без эмоции, без гнева, или страха, или любого другого чувства, так как мы действовали бы как автоматы» (M. Prince, 1928, p. 161 - 162).

В доказательство этого положения Принц приводит несколько соображений. «Во-первых, повседневное наблюдение убеждает нас в том, что эмоция внутренне связана с разрядом энергии, направляемым во внутренние органы и в произвольную мускулатуру. Но как связана? Есть основание полагать, что эмоция протекает синхронно с разрядом, который длится до тех пор, пока в сознании длится сама эмоция. С точки зрения теории Джемса - Ланге, рассматривающих эмоцию как пассивное сенсорное восприятие, эмоция должна следовать за висцеральной реакцией. Если эмоция является таким излишним чистым эпифеноменом, не способным ничего определять в нашей реакции на ситуацию, становится непонятным самый факт синхронности, который представляет собой важную проблему, ожидающую своего решения. Это второй аргумент.

Третий состоит в том, что эмоция как эпифеномен была бы {214} совершенно бесполезным в биологическом отношении явлением, которого эволюция так же не терпит, как «природа пустоты». Наконец, последним аргументом является свидетельство непосредственного опыта, который убеждает нас, что страсть движет нами, что она дает энергию нашим мыслям и нашим действиям. Мы сознаем, что эмоция и чувство активируют нас. Это сознание есть непосредственный факт, не зависящий от его дальнейшего истолкования. Все эти соображения, вместе взятые, заставляют автора рассматривать эмоцию во внутренней неразрывной связи с энергетическими процессами, совершающимися в организме, ибо без понятия энергии поведение вообще не может быть объяснено» (ibid., p. 162 -164).

Не неожиданно для нас Принц в этой связи упоминает имя Декарта и ссылается на картезианское учение о страстях, ибо вопрос действительно из области частного исследования переходит в план философской проблемы психофизической природы эмоций. Но действительно неожиданным является утверждение Принца, что защищаемая им против теории Джемса-Ланге концепция является по существу картезианской. Второй

раз уже мы встречаемся с попыткой рассматривать теорию Джемса - Ланге как антитезу к картезианскому учению. Первый раз эту мысль мы встретили у Денлапа, который противопоставлял центростремительную гипотезу периферической теории центробежной теории возникновения эмоций, развитой Декартом. Здесь, таким образом, противопоставление обеих теорий касалось конкретного вопроса о физиологическом механизме, являющемся субстратом эмоции. К этому вопросу мы еще вернемся.

Но сейчас речь идет о чем-то большем. Картезианское учение противопоставляется теории Джемса-Ланге с точки зрения принципиального понимания отношения, существующего в эмоции между телесными и психическими процессами. Обе теории, таким образом, оказываются в противоречии уже не с точки зрения частного практического описания, но с точки зрения их принципиальных оснований. Вопрос этот заслуживает самого принципиального выяснения. Последуем поэтому дальше за Принцем.

В своей концепции, рассматривающей эмоцию как энергию, Принц, противопоставляющий эту точку зрения теории Джемса - Ланге и связывающий ее с картезианским учением, применяет точку зрения эмерджентной эволюции⁹⁰ - нового идеалистического учения, пытающегося найти выход из тупика альтернативы - механицизм или витализм, в который упирается все современное естествознание. Эмерджентная эволюция исходит из допущения внезапных, якобы диалектических скачков в развитии, внезапного появления новых качеств, необъяснимого превращения одних качеств в другие. С этой точки зрения Принц объясняет две возможности, существующие для его концепции. Либо мы должны допустить, что эмоциональные разряды энергии связаны с электронами в высшей степени сложной атомной структуры нервной системы. Эти разряды эмерджируют как эмоции, так как {215} они сами в себе содержат энергию, не констатируемую объективно, но являющуюся результатом крайне сложной организации огромного числа единиц нервной энергии. Либо мы должны принять, что кинетическая центростремительная нервная энергия, будучи имматериальной, превращается в такую же имматериальную психическую энергию, которая при обратном течении, как звено в цепи всего процесса, снова превращается в имматериальную, центробежную энергию, подобно физическому закону превращения энергии. То, что непознаваемо при помощи объективных методов, эмерджирует как доступное психологическому познанию, как состояние сознания (ibid., p. 166).

Достаточно привести эти положения для того, чтобы стал ясен смысл связи, существующей между теорией Принца и картезианским учением. Допущение имматериальной, психической энергии, которая действует, однако, совершенно как материальная, физическая энергия и находится с ней в простом механическом взаимоотношении, представляет собой, как мы подробно рассмотрим ниже, существенную составную часть картезианского учения о страстях, двойственного по самой своей основе. Принц, таким образом, противопоставляет один принцип картезианского учения - спиритуалистический - другому принципу того же учения - механистическому. С этим мы уже встречались раньше. Намечая совокупность проблем, выдвинутых современным исследованием о соотношении теории Джемса-Ланге и картезианского учения, мы упоминали, ссылаясь на Дюма, и об этой проблеме. Дюма называл ее теологическим принципом, воспринятым Мальбраншем от Декарта и разделяющим старое и новое учение. В борьбе Принца против Джемса мы имеем, таким образом, как бы две непримиримые, внутренне противоречивые части картезианского учения, которые поляризовались современной психологией и восстали друг против друга как последовательно спиритуалистическая и последовательно механистическая концепции эмоций.

Это бесспорно. С этим нельзя не согласиться. Дух картезианского учения проявляет себя не только в механистических теориях, подобных теории Джемса, но и в новых теориях, пытающихся преодолеть несовершенство прежних гипотез с помощью другой

стороны того же самого учения, которое породило идеи их противников. Они не подозревают при этом, что изгоняют дьявола именем Вельзевула и не только не выходят за пределы того замкнутого круга, в котором вращается вся современная психология эмоций, но еще теснее замыкают этот круг, пытаясь полностью реализовать старинное картезианское учение. Их заслуга состоит в том, что они с полным сознанием борются за торжество картезианских принципов современной психологии. Они только дополняют несколько старомодного Декарта наисовременнейшей теорией эмерджентной эволюции. Но и она, как мы увидим дальше, не только не чужда духу картезианского учения, но непосредственно связана с ним, что, впрочем, признает и сам Принц. {216}

С установлением этого вся картина идейной борьбы в современной психологии эмоций окончательно проясняется. Это, конечно, монизм, говорит Принц о своей концепции, - единственная альтернативная гипотеза - есть дуализм и параллелизм, т. е. эпифеноменализм и человеческий автоматизм (ibid., p. 166 -167). С этим нельзя не согласиться. Вся ошибка заключается только в том, что обе гипотезы рассматриваются как альтернативные. На самом деле в учении Декарта они взаимно предполагают друг друга и только в совокупности образуют истинное ядро его теории страстей. Здесь есть, конечно, известная логическая непоследовательность, но только того рода, на который неизбежно наталкивается всякое идеалистическое учение, стремящееся превратиться в научное объяснение реальных фактов, происходящих в материальной действительности, и не желающее порывать с этими фактами. Такой монизм (спиритуалистический) и такой дуализм (параллелистический) не только не представляют истинной альтернативы, но, скорее, взаимно предполагают друг друга, во всяком случае в учении Декарта и его последователей, Джемса и Принца.

Мы помним, что точно таков же был метод исследования, примененный Декартом к познанию природы страстей. Он сперва рассматривает человека как бездушный автомат и исследует механизм страстей, как он действует в этой сложной машине, совершенно безотносительно к ее сознанию. Этим Декарт предвосхитил теорию Джемса. Затем он присоединяет к автомату душу, заранее предопределяя, что ее восприятия, возникающие из автоматической деятельности бездушного механизма, не могут быть не чем иным, как эпифеноменами, и вводя спиритуалистический принцип обратного действия души на телесный автомат, устанавливая, таким образом, механистическое взаимодействие между душой и телом; этим он предвосхитил теорию Принца. Нетрудно видеть, что предполагаемая Принцем эмерджентность психического из физического и обратное превращение духовной энергии в телесную ежеминутно совершаются в том чудовищном агрегате, составленном из чистого духа и сложной машины, который сконструирован Декартом в его теории. Он только не называл этого ежеминутно происходящего чуда эмерджентией и откровенно сознавал, что оно представляет собой самый темный, неясный и трудный пункт его учения.

Все развивается последовательно и логично в этой дуалистической теории, пока дух и тело рассматриваются порознь. Они для Декарта две субстанции, исключаящие друг друга. Но как только встает проблема соединения обеих субстанций в человеческом существе, и притом в том пункте, где двойственность человеческой природы сказывается непосредственным образом, - в страсти, мрак необъяснимости охватывает проникнутое светом разума стройное рационалистическое учение. На этот пункт в учении Декарта напал, как мы помним, в первую очередь Спиноза, называя гипотезу о соединении души и тела в шишковидной {217} железе темной, «темнее всякого темного свойства... Весьма было бы желательно, - говорил Спиноза, - чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т. е. к богу» (1933, с. 199). В этом и заключается тот теологический принцип в объяснении страстей, о котором говорил Дюма.

Сам Декарт на вопрос принцессы Елизаветы, как объясняется соединение души и тела,

сослался на непознаваемость этого соединения. Но разве не то же самое имеет в виду и эмерджентная эволюция? Декарт ссылается на непознаваемое чудо. Новая теория ссылается на необъяснимую эмерджентность. За 300 лет изменилось только слово, но не идея. Но что слово? Звук пустой.

Человеческий дух, говорит Декарт в ответ на роковой вопрос, неспособен постигнуть отчетливо различие существа души и тела и вместе с тем их соединения так, как он должен был бы понимать их: как единое существо и вместе с тем как два различных существа, а это противоречит одно другому. Можно поэтому утверждать, что проблема страстей была единственным камнем преткновения для всей системы Декарта. Не будь этого проклятого вопроса, не существовал бы в природе человек с его страстями (животные для Декарта только автоматы), учение о двух исключаящих друг друга субстанциях - духовной и материальной - развивалось бы стройно и логически последовательно. Но страсти, этот основной феномен человеческой души, суть прямые проявления двойственной человеческой природы, соединяющей дух и тело в одном существе. Более того, страсти представляют собой единственный во всей вселенной феномен совместной жизни духа и тела. Они поэтому необходимо требуют для своего объяснения соединения спиритуалистического и механистического, теологического и натуралистического принципов. Декарт должен был отнестись, вопреки собственным словам, к страстям не только как физик, но и как теолог. Но раз в этом пункте системы должно было произойти смешение двух противоположных принципов, вся система не только должна была потерять свою чистоту, но и пойти по пути дальнейшего взаимного проникновения двух ее полярных оснований. По образному выражению К. Фишера, протяжение навязчиво. Если, говоря образно, душа даст ему мизинец, то оно схватит всю руку. Если мыслящая субстанция где-нибудь имеет свое местопребывание, то ее независимость и отличие от телесной субстанции уже потеряны, и не только в одном, а во всех отношениях. Если душа локализуется, то она тем самым материализуется и механизмуется. Спиритуалистический принцип сам начинает нуждаться в дополнении механистическим принципом, так как душа вовлекается в механический круговорот страстей и так как она не может участвовать в деятельности этого механизма, не выступая в {218} качестве механической силы (К. Фишер, 1906, т. 1, с. 446).

Но вместе с тем должно произойти и обратное. Навязчиво не только протяжение, но и дух. Если один только, самый незначительный телесный орган - шишковидная железа - окажется способным придать движение под влиянием чисто духовной силы, то человеческий автомат неизбежно окажется простым орудием мыслящей субстанции, игрой спиритуалистической энергии.

Таким образом, картезианское учение оказывается не случайно, но принципиально дуалистическим, и дуализм в учении о страстях - только проявление общего онтологического и гносеологического дуализма Декарта. Как правильно отмечает Фишер, в учении Декарта соединены теологическая и натуралистическая системы (1906, т. 1, с. 439). Забегая вперед, скажем, что в двойственности картезианского учения содержится уже целиком и полностью дуализм объяснительной и описательной психологии. Нас не может здесь интересовать вопрос о том, насколько логически прочно и стройно объединены обе части системы, мы рассмотрим это объединение только в учении о страстях. Здесь оно проявляется с наивысшей силой и полностью раскрывает свою природу.

С одной стороны, Декарт полностью переносит на человеческие страсти свое общее положение, что мышление и протяжение различаются субстанционально. В том именно и состоит существо субстанций, говорит Декарт, что они исключают друг друга. «В действительности, - говорит Фишер, - дух и тело совершенно отделены друг от друга, нет никакого общения между ними: я познаю это при свете разума» (там же, с. 443). Тело действует как бездушный автомат, всецело подчиненный законам механики. Душа обладает абсолютной и неограниченной свободой воли, образующей наше богоподобие.

Воля или свобода воли, говорит Декарт, есть единственная из всех способностей, которая по моему опыту так велика, что я не могу себе представить большей. Эта способность и есть главным образом то, благодаря чему я считаю себя подобием бога. К обоим этим положениям всецело применимы слова Фишера, сказанные им по поводу онтологической концепции Декарта. В первом утверждении выражается натуралистический характер системы, во втором - теологический. Дуалистический характер системы вызывается принципом, а потому является принципиальным.

Все благополучно в проведении этого дуалистического принципа, пока Декарт не наталкивается на неоспоримый факт соединения обеих, исключаящих друг друга субстанций в одном явлении, в страстях человека. Они, как мы видели, с несомненностью обнаруживают непреложный факт единства духа и тела в одном феномене, в одном существе. Здесь логика дуалистической системы необходимо должна потерпеть окончательное крушение.

«Ничему меня природа не учит так явственно, - говорит Декарт, - как тому, что я имею тело, которому бывает худо, {219} когда я ощущаю боль, и которое нуждается в пище и питье, когда я испытываю голод или жажду. Я не могу сомневаться в том, что в этих ощущениях есть нечто реальное. Мои аффекты и инстинкты делают мне ясным, что я нахожусь в собственном теле, не как пловец в лодке, а связан с ним самым тесным образом и как бы смешан, так что мы некоторым образом образуем как бы одно существо. Иначе я, в силу моей духовной природы, не ощущал бы боли при повреждении тела, а только опознавал бы это повреждение как объект познания, подобно тому как корабельщик усматривает, когда что-либо в судне ломается. Когда тело нуждается в пище и питье, я знал бы об этих состояниях и не имея неясных ощущений голода и жажды. Эти ощущения в самом деле неясные представления, происходящие от соединения и как бы смешения духа с телом» (там же, с. 371)⁹¹.

По совершенной и прозрачной ясности и энергии высказанных здесь Декартом положений они могли бы, в сущности говоря, конкурировать с его знаменитым *cogito, ergo sum* и претендовать на то, чтобы стать архимедовым пунктом, единственной прочной точкой опоры всего философского познания. Как известно, философия Декарта начинается с принципиального сомнения и с поисков принципа достоверности. «Только одной неподвижной точки опоры, - говорит он, - требовал Архимед для того, чтобы поднять землю. Мы также можем надеяться на многое, если только найдено хоть самое малое, установленное прочно и непоколебимо» (там же, с. 305)⁹². Эту неподвижную точку опоры Декарт, как известно, находит в положении: «Я мыслю, следовательно, существую», в положении, которое в тот момент, когда я его высказываю или мыслю, необходимо истинно. Зачем мне создавать себе другие фантазии, спрашивает себя Декарт, я не есмь тот организм, который называется человеческим телом, я также - не то тонкое, проникающее члены эфирное вещество, не ветер, не огонь, не пар или дыхание, ничто из всего того, что я есмь в моем воображении⁹³.

Но, как мы видели, сам Декарт вынужден признать, что ничему природа не учит нас так явственно, как тому, что мы имеем тело. Мы не можем сомневаться в реальности испытываемой нами боли, голода или жажды. Наши аффекты делают нам ясным, что мы составляем вместе с нашим телом одно существо. Именно страсти образуют основной феномен человеческой природы.

В них проявляется человек с наибольшей полнотой, так как мышление возможно и в одной только духовной природе, а движение - в одной только телесной. По-видимому, если бы учение о страстях стояло не в конце, а в начале картезианской философии, ее архимедов пункт должен был бы заключаться в непосредственной очевидности и достоверности проявляющегося в аффектах единства телесной и духовной природы. Так непреложная истина, содержащаяся в приведенных выше словах Декарта, освещает лучше, чем всяческие апологии, самое себя, и лучше, {220} чем всяческие критические возражения, коренные заблуждения его системы.

Итак, страсти представляют собой для Декарта не только основной феномен человеческой природы, но и совершенно невозможное, немыслимое с точки зрения его системы, а потому необъяснимое явление - соединение в одном существе исключаящих друг друга противоположных субстанций. Человеческие страсти невозможны с точки зрения системы Декарта: это есть коренной и центральный по значению факт, из которого как необходимое следствие вытекает положение о том, что невозможна никакая психология страстей как наука.

Но если противоположность или разделение между духом и телом в учении Декарта мыслимы ясно и отчетливо, то соединение обоих в естественном свете разума должно казаться уже немыслимым и невозможным, а если таковое фактически существует, то оно противоречит основаниям системы и объяснение его подвергает учение Декарта самому трудному испытанию. Нужно исследовать, выдержит ли философ это испытание без отрицания своих принципов. Результат такого исследования показывает, что это испытание роковое для всей системы Декарта и что ее дуализм разбивается о понятие и факт существования человека. Противоречие настолько очевидно, что его допускает и сам философ.

Мы не станем приводить высказывания Декарта, в которых проявляется противоречивость его взглядов. Высказывания, в которых он то признает соединение души и тела в человеке субстанциональным единством и переносит основное свойство одной на другое, считая один раз душу протяженной, другой раз человеческое тело неделимым, утверждая, что душа и тело, рассматриваемые сами по себе, так же не составляют целого, как рука не составляет всего человеческого тела, и потому нуждаются друг в друге для своего дополнения, будучи неполными субстанциями, то отрицает, что их соединение образует единство природы, видя в нем только единство сложения и сохраняя целиком дуализм своей системы.

Для нас представляет интерес другое: необходимое и вынужденное взаимопроникновение теологического и натуралистического принципов в учении о страстях, принципов, которые предполагают друг друга, как правое предполагает левое, и которые так же не могут существовать один без другого, как верх без низа. Для нас важно показать, что разделение обоих принципов, которое стремится осуществить современная научная психология в самостоятельном существовании объяснительной и описательной психологии, в противопоставлении эмерджентной теории эмоций Принца, в механистической гипотезе Джемса есть не более, чем иллюзия. То и другое оказывается нераздельным в картезианском учении и в психологической науке.

Человеческие страсти, как мы видели, невозможны в том мире, который сконструировал в своей системе Декарт. Для {221} объяснения их он должен изменить собственным принципам и допустить смешение мышления и протяжения. Здесь начинается грехопадение его философии, здесь начинается смешение теологии и натурализма. Декарт вынужден допустить, что душа должна соприкоснуться с телом, он находит место этого соприкосновения в мозговой железе, через которую тело воздействует на душу, а душа на тело. Пункт, где она соприкасается с телом или вступает с ним в связь, должен быть пространственным, местным, телесным: теперь душа локализуется и сама становится в этом отношении пространственной. Не видно, в каком же отношении она остается еще непространственной или не материальной. Иное значение приобретает теперь картезианское положение, что только тела способны к движению и, независимо от первой движущей причины, могут быть приводимы в движение только телами же. Судя по этому положению (движущееся и приведенное телом в движение), душа должна сама быть телесной, она делается материальной вещью, несмотря на все уверения, что она мыслящая, совершенно отличная от тела, субстанция. Механическое влияние и связь, имеющие место только между телами, распространяются теперь и на душу, и на тело.

Сложение обеих субстанций, как правильно заметила принцесса Ели завета, не может

быть мыслимо без - протяжения и материальности души. Картезианская антропология противоречит не только дуалистическим принципам метафизики, но и механистическим принципам натурфилософии, что количество движения остается в мире постоянным, что акция и реакция, действие и противодействие равны. Эти фундаментальные положения учения о движении теряют силу, коль скоро в телах движения могут порождаться не материальными причинами. Как бы мы ни мыслили соединение обеих субстанций в человеческой природе - как единство или как сложение, и в том и в другом понимании оно противоречит принципиальному дуализму, необходимо приводит к его противоположности.

Невозможно сказать, в какую сторону больше сдвигаются основные положения системы: к чистой теологии или к чистому натурализму. Допустив чистое взаимодействие души и тела на маленьком участке мозговой железы, Декарт в одинаковой мере вовлекает душу в механический кругооборот страстей и подчиняет тело спиритуалистическому воздействию нематериальной энергии. Так же как и в онтологическом учении, порой кажется, что в учении Декарта о страстях теологический элемент достигает такого исключительного, преобладающего значения, что тут августинизм одерживает победу над натурализмом; порой, наоборот, представляется несомненным, что натуралистические принципы целиком проникают в область учения о душе. То и другое совершается в абсолютно равной мере, потому что то и другое представляет собой только два следствия одного и того же положения о возможности механического взаимодействия души и тела в человеческих страстях. {222}

Поэтому ошибкой исследователей, в частности Фишера, следует признать то, что они переоценивают победу натуралистического принципа над теологическим в учении Декарта. Рассматривая борьбу этих принципов в онтологическом учении Декарта, Фишер говорит: чем более натуралистический элемент отступает и исчезает перед теологическим, «чем более самостоятельность вещей растворяется в самостоятельности бога, тем более в теологическом элементе появляется вновь натуралистический, тем более картезианский бог перестает быть сверхъестественным существом, тем более натурализуется это понятие бога и отдалается от августиновского, превращаясь даже в его полную противоположность. Из дуалистической формулы: бог и природа - вырастает уже монистическая: бог или природа. Декарт только касается ее, Спиноза же дает ей преобладающее значение. По-видимому, приближаясь к Августину⁹⁴, Декарт на самом деле приближается к Спинозе. Он идет ему навстречу и заходит так далеко, что уже выражает формулу, заключающую в себе спинозизм.

Чувствуя себя по своим личным склонностям влекомым к отцу церкви и к настроенному на августиновский лад теологу и радуясь тому, что в его учении замечают согласие с августинизмом, Декарт подготавливает духом своего учения такое направление, которое завершает натурализм и противопоставляет его в самой резкой форме теологической системе. Судьбы философии сильнее, чем лица, являющиеся ее носителями и орудиями. Декарт стоит на пути, ведущем к Спинозе, думая между тем, что он обосновал религиозное учение церкви. Основное положение его системы, проникающее насквозь и подчиняющее себе теологическую систему, есть направление натуралистическое» (К. Фишер, т. 1, с. 439 -440).

Бесспорная правильность этих положений Фишера заключается в том, что натуралистический и августиновский принципы в системе Декарта настолько взаимно связаны в едином противоречии, которое они образуют, что они непрерывно и непрерывно заставляют колебаться перед нашими глазами все основные понятия системы, наподобие известных изображений, которые представляются нам то в прямой, то в обратной перспективе. Ошибочность положений Фишера заключается в одностороннем подчеркивании торжества натуралистического принципа и в недооценке силы и живучести теологической системы в учении Декарта. Ошибка возникает из того, что Фишер ограничивает рассмотрение этого вопроса очень короткой исторической

перспективой. Верно, что объективное развитие философской мысли выдвинуло на первый план не теологическую, обращенную к средним векам, а натуралистическую систему Декарта и вызвало к жизни такое направление, которое завершает натурализм и противопоставляет его в самой резкой форме теологической системе. Но совершенно неверно, что дальнейшее развитие философской мысли предопределено самим учением Декарта. {223} Историческая победа натуралистического направления произошла не только независимо от Декарта, но и вопреки ему. Внутри же его системы вовсе не намечается эта победа. Внутри его системы натуралистическое направление вовсе не проникает насквозь и не подчиняет себе теологическую систему. Последняя не является в картезианском учении простым теологическим привеском» как в системе Спинозы. Между Спинозой и Декартом в этом отношении существует не столько преемственность, сколько разрыв. Направление, которое завершает натурализм и противопоставляет его в самой резкой форме теологической системе, противостоит одновременно в такой же резкой форме и теологической системе самого Декарта. Но здесь мы снова возвращаемся к уже исследованному нами пункту, где наши пути резко разошлись с исследователями, желающими, подобно Фишеру, видеть в Спинозе мыслителя, который был и всегда оставался картезианцем. В зависимости от этой основной ошибки Фишер односторонне оценивает и результаты борьбы механистического и теологического принципов в картезианском учении о страстях. Он указывает на то, что благодаря смешению духа и тела в человеческой страсти душа локализуется и механизмуется. Но, как мы помним, не против этого пункта в картезианском учении направлял основное возражение Спиноза. Он стремился преодолеть спиритуалистический принцип в картезианском учении о страстях.

Правда, Декарт пытается смягчить резкость того противоречия, в которое он впадает с принципами своей натурфилософии, утверждая, что движения мозговой железы, а через них и движения всего тела, могут быть вызваны прямым воздействием воли на этот привилегированный и единственный орган нашего тела. Он пытается свести почти на нет это воздействие духа на автоматическую деятельность тела, ослабить, смягчить, количественно умалить его. Ему представляется, что таким путем принципиальное значение его гипотезы взаимодействия будет парализовано. Он начинает с того, что ограничивает территориально смешение духовной и телесной субстанции в человеке. Таким образом, представляется ему, он только в одном ограниченном участке изменяет собственным принципам, сохраняя их значение для всей остальной огромной территории человеческого тела. По образному выражению Фишера, он дает телу только мизинец души, при этом забывая, что, если анатомическая территория, где происходит это смешение, и оказывается пространственно крайне незначительным и ограниченным пунктом, принципиальное значение его допущения сохраняет всю свою универсальную и абсолютную величину (там же, с. 446). По выражению Геффдинга, если допустить, что мысль как таковая способна сдвинуть хотя бы один мозговой атом на одну миллионную долю миллиметра, все законы природы уже нарушаются.

Декарт пытается представить дело таким образом, что душа сообщает телу в этом ничтожном пространственном пункте также ничтожные по силе движения. Мозговая железа, по его мнению, {224} как говорит Спиноза, «таким образом подвешена в середине мозга, что она может приводиться в движение малейшим движением жизненных духов» (Спиноза, 1933, с. 197). Железа может вращаться легко и разнообразно, так как она находится в всяческом положении. Более того, Декарт допускает, что душа меняет только направление физического движения, не вызывая самого движения. Эта идея Декарта, усвоенная в последнее время Максвеллом⁹⁵, известным физиком, позволяет как будто согласовать представление о механическом воздействии души на тело с законом сохранения энергии, который «учит, что когда сила оказывает действие перпендикулярно направлению движения тела, то она не совершает работы, а изменяет только направление, но не величину скорости. Поэтому действительная энергия, и змеряемая квадратом скорости, остается прежней. Но таким выводом, - говорит Геффдинг, - могут

воспользоваться только те, которые в состоянии найти смысл в утверждении, что душа действует перпендикулярно направлению движения мозговых частичек, и во всяком случае нам не отделаться от трудности, вытекающей благодаря закону косности, если его понимать так, что для каждого изменения в направлении движения необходима внешняя, т. е. телесная, причина. Вся задача, в конце концов, сводится к вопросу, имеет ли закон косности в том смысле, как мы его тут понимаем, значение и для тех процессов в мозгу, с которыми связаны явления сознания. От решения этого вопроса зависит признание той или другой гипотезы. И когда думают, что можно уклониться от этого вопроса, то вместе с тем отвергают и всю проблему о душе и теле» (1904, с. 60).

Наконец, идя в том же направлении, Декарт пытается смягчить противоречие, возникающее из того, что он помещает душу в середине мозга в конарион, где она как воспринимает, так и производит движение жизненных духов, откуда приводит тело в движение и сама приводится им в движение. Душа и тело смешаны не в действительности, а только некоторым образом. Они просто сложены вместе, но не объединены в истинном значении этого слова. Их различие гораздо большее, чем их соединение. Нетрудно видеть, что все эти попытки стусевать истинное значение положения о механическом взаимодействии души и тела говорят только о глубокой тревоге, которую внушал Декарту этот пункт собственного учения, о полном бессилии его справиться с ним сколько-нибудь удовлетворительным образом, с непростительной для этого великого мыслителя наивностью, с которой он количественными смягчениями своих утверждений пытался свести на нет их принципиальное значение, и о полной невозможности примирить этот пункт с основными принципами всей его системы. Декарту остается только (как он и ответил на вопрос Елизаветы о том, как объясняется соединение души и тела) признать, что мы не способны постигнуть отчетливо различие существ души и тела и вместе с тем их соединение, так как одно противоречит другому. {225}

13

Мы можем считать теперь вполне выясненными два из четырех намеченных нами вопросов относительно связи между картезианским учением о страстях и периферической теорией эмоций: 1) вопрос о почти полном тождестве фактической описательной схемы самого механизма эмоциональной реакции в обоих учениях и 2) вопрос об общности механистического принципа как основного объяснительного принципа обеих теорий. Но в ходе разрешения этих двух вопросов мы необходимо должны были затронуть и третий вопрос, непосредственно связанный со вторым, именно вопрос о том, насколько спиритуалистический принцип, непосредственно связанный в картезианском учении с механистическим, соединяет или разъединяет обе теории. Для решения этого вопроса мы должны более точно выяснить отношение, представленное в одном и другом учении, между эмоцией и другими психическими процессами.

Начнем с учения Декарта, в котором центральное место занимает проблема отношения между страстями и волей. Как мы уже видели, Декарт допускает существование абсолютной и неограниченной свободы воли как чисто духовной силы, обуславливающей наше богоподобие. Основное положение, которое, как мы увидим впоследствии, явится пунктом противопоставления Спинозистского учения картезианскому, Декарт формулирует в виде тезиса, гласящего, что воля поэтому больше, чем ум. Декарту ум представляется ограниченным, так как многое недоступно его пониманию, многое же он постигает смутно и неясно. Но нет ничего такого, к чему воля не могла бы отнестись утвердительно, или отрицательно, или индифферентно. Сфера ее действия поэтому ничем не ограничена. Она распространяется как на познанное, так и на непознанное, определяя своими решениями всю судьбу духовной и телесной жизни человека. Она представляет собой безусловную величину, совершенно не знающую естественных пределов и образующую последнюю и подлинную причину всего совершающегося в нашей душе.

Из идеи об изначальной, абсолютной, ничем не ограниченной и не подчиняющейся

никаким естественным законам воле вытекает и ее отношение к страстям. Декарт обосновывает происхождение страсти, как мы видели, чисто механически. Он противопоставляет свое учение старым заблуждениям, которые рассматривали страсти как психические феномены и не умели разглядеть в них их телесной природы. Только с установлением двойственной, духовно-телесной природы страсти становится понятно, почему страсти могут овладеть духом и поработать его свободу. Таким образом, страсти противоречат самой сущности нашего духа. Обычно для объяснения этого факта разделяли самую душу на две части: «на разумную и неразумную, на высшую и низшую и приписывали страсти только последней. При этом терялось единство души, ее неделимость, душа как бы расщеплялась на {226} разные части, складывалась из разных личностей или душ, чем отрицалась и самая ее сущность» (К. Фишер, 1906, т. 1, с. 381).

Декарт по-новому ставит вопрос о борьбе разума или воли со страстями. Он признает центральное значение этого факта, но полагает, пишет Фишер, что эта борьба имеет место не в духовной природе человека, которая как бы восстает против самой себя. На самом деле борьба происходит между двумя противоположными по направлению движениями, которые сообщаются мозговой железе, этому органу души: одно - телом через жизненных духов, другое - душой через волю; первое движение произвольно и определено исключительно телесными впечатлениями, второе движение произвольно и мотивировано намерением, устанавливаемым волей! Телесные впечатления, возбуждаемые жизненными духами в органе души через него и в самой душе, и превращаются в нем в чувственные представления. Если они относятся к классу обыкновенных восприятий, они оставляют волю в покое, и поэтому душе нет никакого основания бороться с ними. Если же они тревожат и возбуждают нашу волю своим непосредственным отношением к нашему бытию, они представляют собой страсти, которые обрушиваются на волю и вызывают с ее стороны противодействие.

Воздействие вытекает из телесных причин. Оно происходит с естественно необходимой силой и совершается по механическим законам; в его интенсивности заключается сила страстей; противодействие свободно, оно действует духовной, бесстрастной самой по себе силой. Оно может поэтому бороться и победить страсти: крепостью этой силы обусловлена власть ее над последними. Душа, осаждаемая впечатлениями жизненных духов, может начать испытывать страх, но, ободренная собственной же волей, может сохранить мужество и побороть страх, внушенный вначале страстью. Она может дать противоположное направление органу души, а с ним вместе жизненным духам, благодаря чему члены побуждаются к борьбе, между тем как боязнь побуждала их к бегству. Теперь ясно, какие силы борются в страстях друг с другом. То, что принимали за борьбу между низшей и высшей природой души, между волею и разумом, между чувственной и мыслящей душой, на самом деле есть конфликт между телом и душой, между страстью и волей, между естественной необходимостью и разумной свободой, между природой (материей) и духом. Даже самые слабые души посредством воздействия на орган души могут овладеть движением жизненных духов и тем самым направить страсти таким образом, чтобы быть в состоянии добиться полного господства над ними. Двойственная природа человека обуславливает двойственную природу страстей. Они возникают и воздействуют на волю как механические силы, но они могут быть побеждены противоположно направленной духовной энергией воли. Теперь совершенно понятно основоположение, на которое в картезианской системе опирается теория страстей (там же, с. 282 -283). {227}

Совершенно ясно, что натуралистический и теологический принципы в объяснении страстей не находятся у Декарта в противоречии, что они дополняют друг друга и что, только будучи взяты вместе, они могут служить основой для его теории взаимодействия между душой и телом, в котором страсти являются посредующим звеном, переводящим механическую энергию в духовную и духовную в механическую. В этом отношении страсть в учении Декарта играет в системе психических сил такую же роль, как мозговая

железа в системе органов. Как железа представляет душу в теле, так точно страсть представляет тело в душе.

Основная идея Декарта, задающая тон всей музыке его учения о страстях, состоит, таким образом, в признании абсолютной власти нашей воли над страстями. Уже одного этого совершенно достаточно для того, чтобы навсегда отказаться от мысли, защищаемой Фишером, что натуралистический принцип в системе Декарта подчиняет себе теологическую систему. Положение о безусловном и абсолютном господстве воли над страстями говорит как раз об обратном, о том, что натуралистический принцип в объяснении страстей целиком подчинен абсолютному богоподобному произволу духа. Уже по одному этому законы природы оказываются раз и навсегда нарушенными в жизни человеческого существа. Сверхъестественное распоряжается естественным, и принцип натурализма оказывается окончательно скомпрометированным.

Именно против этого пункта направляет Спиноза всю силу своей критики и, что является самым замечательным для правильного понимания его учения, начинает с опровержения идеи об абсолютной власти воли над страстями ссылкой на опыт. «Хотя стоики и думали, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими, однако вопиющий против этого опыт заставил их сознаться, вопреки своим принципам, что для ограничения и обуздания аффектов требуется немалый навык и старание» (Спиноза, 1933, с. 197). Мнение Декарта совершенно совпадает с этим учением стоиков. Он признает, что благодаря соединению с шишковидной железой душа воспринимает посредством ее все движения, возбуждаемые в теле, и может приводить тело в движение единственно с помощью воли. «Наконец, Декарт утверждает, что хотя каждое движение этой железы по природе связано, по-видимому, с самого начала нашей жизни с отдельными актами нашего мышления, однако навык может связать их с другими... Отсюда Декарт приходит к такому заключению, что нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии при правильном руководстве приобрести абсолютную власть над своими страстями. Ибо страсти эти, по его определению, состоят в восприятиях, ощущениях или движениях души, специально к ней относящихся и производимых, сохраняемых и увеличиваемых каким-либо движением жизненных духов. А так как со всяким желанием мы можем {228} соединять какое-нибудь движение железы, а следовательно, и жизненных духов, то и определение воли зависит от одной только нашей власти; определив нашу волю известными прочными суждениями, согласно которым мы желаем направлять действия нашей жизни, и соединяя с этими суждениями движения желаемых страстей, мы приобретаем абсолютную власть над нашими страстями» (там же, с. 197 -198).

Спиноза возражает против приведенного выше примера Декарта относительно воли над страстями. Он говорит: «Далее я весьма желал бы знать, сколько степеней движения может сообщить душа этой самой мозговой железе и с какой силой может она удерживать ее в ее всяческом положении, так как я* не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душой, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разъединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой» (там же, с. 193).

Сила спинозовского возражения представляется нам неотразимой. Если допустить, что воля побеждает страсти, выступая в качестве механической силы, естественно возникает вопрос о том, что эта сила может победить силу жизненных духов и сообщить железе противоположное движение только в том случае, если она окажется - именно как механическая сила - больше силы жизненных духов. Ничего не поделаешь: если душа

вовлекается в механический круговорот страсти и действует как механическая сила, она должна подчиняться основным законам механики. Приходится, следовательно, допустить, что воля всегда и при всех обстоятельствах, даже воля самой слабой души, будет действовать с энергией, превосходящей силу жизненных духов. Но при этом возникает второе возражение, столь же неотразимое, как и первое. Ведь сама воля возбуждается к борьбе со страстями жизненными духами, движением которых причиняется страсть, и, следовательно, при виде опасности железа может прийти в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. Снова ничего нельзя поделать: если страсти возникают в душе чисто механическим путем, они, следовательно, определяют деятельность самой души и лишают ее присущей ей абсолютной свободы принимать те или иные определения и решения воли.

Но, сколь ни неопровержимыми представляются эти возражения, они, в сущности говоря, бьют мимо цели. Они сохраняют силу только до тех пор, пока мы, сохраняя Спинозистскую постановку вопроса, остаемся в плане естественного и логического {229} объяснения. Но если только мы, как это делает Декарт, кладем в основу объяснения страстей сверхъестественное и иррациональное, тогда чудовищная несообразность его объяснения становится естественно присущей тому богоподобному чуду, которое проявляет всякий раз наша душа, побеждая страсти.

Что Декарт сознательно прибегает к чуду при объяснении абсолютной власти воли над страстями, что он сознательно избегает всякого естественного и рационального объяснения этого вопроса, что он, таким образом, сознательно подчиняет натуралистический принцип теологическому, явствует из того различия, которое он проложил между возможным естественным и принимаемым им сверхъестественным объяснением власти воли над страстями. Отдаленная и смутная возможность такого естественного объяснения брезжит в различных частях картезианского учения. Несомненно, она неоднократно представлялась Декарту, но он всякий раз решительно отвергал ее.

В сущности говоря, смутная возможность такого естественного объяснения содержится уже в приведенном нами примере, в котором воля, возбуждаемая страхом к бегству, дает противоположное направление органу души, побуждая тело к борьбе, между тем как боязнь побуждала его к бегству.

Напомним тот пункт в учении о страстях, в котором Декарт оставляет рассмотрение страстей, как они протекали бы у бездушного автомата, и переходит к рассмотрению реальных страстей человека, присоединяя к сложной машине, производящей страсти, душу, способную испытывать ощущения или восприятия движения жизненных духов. Движения жизненных духов при восприятии опасности действуют, как мы помним, двояким образом: с одной стороны, они вызывают поворот спины и движение ног, служащие для бегства, с другой - вызывают такие изменения сердца, которые в свою очередь с помощью жизненных духов вызывают в железе эмоцию страха, вызывая и соответствующее этой эмоции движение, предназначенное самой природой к тому, чтобы производить в душе эту страсть. Таким образом, при возбуждении всякой эмоции душа оказывается вовлеченной в ее круговорот. При восприятии опасности и одновременно с представлением объекта возникает и представление опасности. Непроизвольно стремится воля защищать тело бегством или борьбой; произвольно поэтому приводится в движение орган души и течению жизненных духов дается тот импульс, который настраивает члены или к борьбе, или к бегству. Воля к борьбе есть храбрость, желание бежать есть трусость. Храбрость и трусость суть не простые ощущения, а волевые возбуждения. Они не просто представление, а движение души или страсти (К. Фишер, 1906, т. 1, с. 380 -381). Таким образом, воля участвует во всякой эмоции. Естественно поэтому допустить, что в рассматриваемом случае, когда воля побеждает внушенный страстью страх и побуждает тело к борьбе, между тем как боязнь побуждала его к бегству, мы имеем дело просто с борьбой двух страстей: ведь {230} храбрость и трусость суть

одинаково страсти, которые могут быть одинаково возбуждены восприятием опасности. Воля как бы просто сталкивает две страсти - храбрость и трусость друг с другом, побеждая силой одной из них другую.

В другой части учения Декарт еще ближе подходит к этой возможности естественного объяснения. Он различает, как известно, шесть первоначальных, или примитивных, страстей, из которых могут быть выведены, как их производные или комбинируемые формы, все остальные особенные, или партикулярные, страсти. Шесть примитивных страстей, лежащих в основе всех остальных, следующие: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль. В этом списке изначальных страстей одна страсть, именно удивление, занимает совершенно исключительное место. Все первоначальные страсти являются позитивными или негативными, поскольку, согласно учению Декарта, страсть возбуждается не объектом самим по себе, а его ценностью, т. е. пользой или вредом, которые мы получаем от него. Но есть объекты, с неудержимой силой привлекающие нашу душу мощью и новизной впечатления, нисколько не возбуждая нашего вожелания. Эти-то объекты и возбуждают в нас удивление, которое, таким образом, оказывается единственной страстью, не являющейся ни позитивной, ни негативной. «Из всех наших страстей ни одна не является столь теоретической и столь удобной для познания, как удивление. Декарт соглашается с Аристотелем⁹⁶, что философия начинается удивлением, которое руководит нашей волей к познанию. Удивление произвольно дает воле теоретическое направление и склоняет ее к познанию. Поэтому в глазах нашего философа оно не только первая между примитивными, но и самая важная из всех страстей» (там же, с. 394 -395).

«Другие страсти, - говорит Декарт, - могут служить тому, чтобы заставить нас обратить внимание на полезные и вредные объекты, одно только удивление обращает внимание на редкие объекты»⁹⁷. Таким образом, Декарт подходит чрезвычайно близко к естественному объяснению высшей, не механической стороны в жизни страстей. Он не только допускает, что сама воля направляется первоначально к познанию удивлением, т. е. страстью, и, следовательно, определяется к действию не сама из себя, не в силу своей абсолютной свободы, а по необходимым законам духовно-телесной природы человека, которым подчинены все страсти, в том числе и удивление. Более того, он допускает смутную и неясную возможность того пути в объяснении высшей природы человека, по которому впоследствии пойдет Спиноза.

Некоторые исследователи, более проницательные, чем Фишер, отмечают именно этот пункт в картезианском учении о страстях как действительное внутреннее соединительное звено между теориями Декарта и Спинозы, которое в гораздо большей степени, чем внешняя классификационная схема страстей, сближает оба учения. Эти исследователи впадают в другую крайность, ошибочно полагая, что в указанном пункте оба учения полностью {232} совпадают, и упуская из виду, во-первых, то, что самая идея естественного объяснения действия воли на страсти принадлежит у Декарта еще к числу смутных и неясных идей, и, во-вторых, то, что сам Декарт решительно прошел мимо возможности естественного объяснения и открыто стал на сторону теологического принципа.

Так, С. Ф. Кечекьян⁹⁸ именно в том пункте, где учение о страстях естественно подходит к объяснению высшей стороны жизни наших чувствований и где психология сходится непосредственно с этикой, видит прямую преемственность между Декартом и Спинозой. Излагая решение рассматриваемого нами вопроса в картезианском учении, исследователь говорит: «Изучить механизм человеческих страстей, выясняя их значение для освобождения духа, - это значит выполнить задачу этики. Именно в том пункте этика сходится с психологией, где возникает задача найти такое душевное свойство, такую страсть, которая определяла бы сама по себе нравственный образ жизни. Как позднее Спиноза будет учить, что аффекты могут быть подавляемы только другими аффектами же, так и Декарт утверждает, что в самом механизме страстей можно найти такую страсть,

которая приведет к высшему благу - свободе человеческой воли. Важно отметить, что у Декарта мораль получает значение науки и, как всякая наука, следует единственному правильному методу, методу дедукции, который признан за метод естественного познания» (С. Ф. Кечекьян, 1914, с. 8 -9).

Автор, правда, не может не видеть, что в учении о свободе воли Спиноза стоит на противоположных с Декартом позициях, но, по его мнению, здесь сказывается только непоследовательность Декарта, не больше. «Спиноза необходимо приходит к отрицанию свободной воли, и здесь опять Спиноза оказывается последовательней Декарта. Мысль о тождестве воли с утверждением и отрицанием принадлежит Декарту. Но последний не сделал из нее выводов, опасных для свободы воли, и сохранил за волей ее независимость от познания и неограниченный произвол ее определений. Напротив, Спиноза, восприняв мысль Декарта, нашел нужным слить волю и познание в одно и в этом усмотрел новый аргумент в защиту отстаиваемого им детерминизма.

Итак, о свободе воли в системе Спинозы не может быть и речи. Свобода, как противоположность природе, не может найти в ней места. Свобода может быть лишь элементом той же природы, не противоположностью природной необходимости, а лишь одним из видов той же необходимости. «Свобода не уничтожает необходимости, но предполагает ее», - говорит Спиноза" (там же, с. 111).

Таким образом, совпадение двух учений кажется более чем сомнительным, потому что в центральном пункте они коренным образом расходятся, как только могут расходиться детерминизм и индетерминизм, спиритуализм и материализм, естественное и сверхъестественное объяснение господства воли над аффектом. В конце концов вопрос идет о том, допускает ли высшее в человеке {232} его свободная и разумная воля, его господство над собственными страстями, естественное объяснение, не сводящее высшее к низшему, разумное к автоматическому, свободное к механическому, а сохраняющее все значение этой высшей стороны нашей психической жизни во всей его полноте, или для объяснения этого высшего мы неизбежно должны прибегнуть к отрицанию законов природы, введению теологического и спиритуалистического принципа абсолютно свободной воли, не подчиненной естественной необходимости. Иными словами, речь идет о том, возможно или невозможно научное познание высших форм сознательной деятельности, возможна или невозможна психология человека как наука, а не как прикладная метафизика, какой она является у всех последовательных идеалистов, начиная с Декарта, продолжая Лотце и кончая Бергсоном.

Бесспорно, что Декарту представлялась такая возможность научного, естественного объяснения высшей природы человека, хотя бы очень смутно и неясно, но в целом он отверг ее и окончательно принял вторую часть нашей альтернативы. Спиноза развил первую. Таким образом, даже сблизившись до некоторой степени в одной точке своего пути, оба мыслителя разошлись далее в противоположные стороны, завершив в классической форме два полюса человеческой мысли, стремящейся познать свою собственную природу. Поэтому мы должны считать ошибкой дальнейшее развитие тезиса о преимуществах между учением Спинозы и Декарта. Рассматривая решение проблемы свободы в учении Спинозы, Кечекьян приходит к заключению, что «путь, начертанный Спинозой, есть путь не от рабства к свободе, а, с его же точки зрения, от одного вида рабства к другому» (там же, с. 146). Здесь удивительным образом наш исследователь повторяет почти слово в слово мысль самого Декарта, отождествляя всякую естественную необходимость с рабством и допуская только метафизическое решение этой проблемы в смысле признания абсолютно противоположной естественной необходимости свободы воли.

«В этом отношении Спиноза повторяет ошибку Декарта. Согласно последнему, высшее благо должно в известном смысле стать предметом нашего вожелания и потому должна существовать такая страсть, которая сама по себе определяет нравственный образ жизни. Вот тот пункт, где психология и мораль тесно сплетаются друг с другом. То же самое, как

мы видели, и у Спинозы. Разум должен действовать как аффект, чтобы обеспечить нравственную жизнь. По Декарту, великодушие есть та страсть, которая держит в своих руках узду нравственной жизни. Пока душа отдается вожделению, до тех пор она является игрищем страстей и может преодолеть одни страсти не иначе, как подчиняясь другим. Таким образом, какая-либо из страстей необходимо господствует в душе. Свободу прокладывает великодушие. Декарт как бы забывает, что ведь великодушие есть страсть, правда, другого рода, чем прочие, но все же страсть. {233} Поэтому вместо свободы мы в сущности попадаем в новое рабство, из огня в полымя: не освобождаемся окончательно, а лишь меняем господина» (там же, с. 146 -147).

К попытке скомпрометировать учение Спинозы о свободе и доказать, что свобода у этого мыслителя есть не что иное, как иной вид рабства, к попытке, основанной на признании психофизического параллелизма основной точкой зрения спинозистского учения и на чисто картезианском определении понятий свободы и рабства, мы еще вернемся. Оставим это пока в стороне. Нас сейчас должно интересовать другое: сам Декарт развивал свою идею точно таким же образом, как современные картезианские критики Спинозы. Эта попытка приблизиться к естественному объяснению человеческих страстей действительно была для Декарта не более чем простой ошибкой, которую он сейчас же пытался исправить, оставаясь верным духу своего учения.

Основа нравственной, жизни, по Декарту, заключается в регулировании наших желаний. Так как страсти толкают нас к действию посредством возбуждаемого ими желания, то следует регулировать наши желания - в этом состоит главная польза морали. Напомним, что Декарт признает два средства против наших суетных желаний, из которых первое состоит в высоком и истинном самочувствии, а второе - в рассуждении о предвечной определенности хода вещей божественным провидением. Первое из этих средств относится к области страстей, второе - к познанию. Таким образом возникает эта призрачная возможность естественного объяснения свободы воли как продукта высшего развития ума и страсти. Декарт заканчивает сочинение о страстях души указанием на средство для обуздания наших страстей и для превращения их в источник радостной жизни. Это единственное средство есть мудрость. Но путь к мудрости пролегает через темную и опасную долину страстей. Между всеми примитивными страстями, как мы помним, Декарт отметил удивление в качестве самой первой и по отношению к остальным возвышенной страсти. Эта теоретическая по природе эмоция и является естественным импульсом, заставляющим нас идти по пути, цель которого составляет мудрость¹⁰⁰.

«Пока мы возбуждены силой нового и непривычного впечатления, мы совершенно не ощущаем полезности или вредности объекта, что составляет основную тему всех других страстей. Поэтому удивление предшествует им, оно есть первая из страстей и не имеет ничего общего с допускающей противоположное природой остальных» (К. Фишер, 1906, т. 1, с. 389). Среди производных, или партикулярных, форм страсти Декарт различает отдельные виды удивления в зависимости от объекта, редкость которого нас поражает, смотря по тому, состоит ли его из ряда вон выдающийся характер в величии или в ничтожестве, смотря по тому, являемся ли этим объектом мы или другие свободные существа. Таким образом, удивление приводит к оценке других, сказывающейся в уважении или презрении, и к {234} самооценке, проявляющейся как великодушие и гордость или малодушие и приниженность.

Декарт придает совершенно особенное значение собственной самооценке. «Ничто так не бросается в глаза в поведении человека, в выражении лица, в жестах и в походке, как необычайно приподнятое или подавленное чувство своей личности. Как то, так и другое может быть истинным и ложным. Истинным самоуважением является великодушие, ложным самоуважением, напротив того, гордость. Истинное смирение он называет малодушием, ложное - приниженностью. Критерий, который позволяет отделить истинное от ложного в нашей самооценке, заложен исключительно в объекте этих страстей. Только свободные существа могут служить предметом и уважения, и презрения,

и есть только один объект, поистине достойный уважения: это наша свобода воли, благодаря которой в нашей природе господствует разум, а страсти подчиняются. Кто достиг этой свободы воли и тем самым господства над самим собой, тот обладает величию души, из которого вытекает истинно высокое и единственно верное самочувствие - настроение великодушия. ... Всякое уважение к себе самому, не проистекающее из чувства величия души и свободы, ложно, как и всякое смирение, основывающееся на других ощущениях, а не на чувстве бессилия своей воли» (там же, с. 389 -390).

Таким образом, свобода воли, приводящая к господству над страстями, есть единственный объект, способный вызвать в нас ту возвышенную страсть великодушия, которая является производной формой удивления и частным случаем нашей самооценки. Но Декарт допускает и обратную зависимость. Если только что свобода воли признавалась единственным источником и причиной самой возвышенной страсти, то сейчас же вслед за этим Декарт готов признать, что сама эта возвышенная страсть является источником и причиной нашей свободы. Порочный логический круг, который описывает здесь его мысль, разрешается совершенно неожиданным образом, путем внезапного оставления естественного объяснения отношения между волей и страстями и возвращения к сверхъестественному объяснению с помощью теологического принципа.

Мы помним, что удивление является, по Декарту, чисто теоретической страстью, которая заставляет нас идти по тому пути, в конце которого лежит мудрость. Эта страсть освобождает от уз инстинкт познания, заставляя его идти к истинному самопознанию и к истинной самооценке. Таким образом из инстинкта удивления рождается влечение к познанию, из последнего вытекает сомнение в самодостоверности, а отсюда при свете разума - то удивление, объектом которого является величайшее и самое возвышенное из всех достояний -свобода воли. Отсюда проистекает то движение души, которое Декарт назвал величию души и которое держит в своих руках узду нравственной жизни.

Порочный логический круг совершенно очевиден: с одной стороны, из удивления рождается влечение к познанию, самопознание и самооценка, которая прокладывает путь к свободе воли; с другой - из свободы воли проистекает великодушие - эта самая возвышенная из страстей. Удивление прокладывает путь к свободе воли, свобода воли вызывает тот особый вид удивления, который называется величию души. Иными словами, один раз страсть прокладывает путь к свободе воли, другой раз свобода воли порождает страсть.

Остается только разрушить единым взмахом этот порочный круг, для того чтобы выйти из него. Декарт и делает это в учении о собственном оружии души, которым она побеждает страсти. Пока душа отдается страстям, она является их игрищем, она может преодолеть одни, в то же время подчиняясь другим, и таким образом меняет одного господина на другого. Такой триумф призрачно торжествует не душа, а одна из ее страстей, она же сама остается несвободной. Если, напротив, душа силой своей воли и свободы, при посредстве ясного и отчетливого познания поднялась над уровнем этих вожделений, то тогда она побеждает своим собственным оружием, и потому победа ее истинна. Такая победа есть торжество свободы духа. «То, что я называю ее собственным оружием, поясняет Декарт, суть незыблемые и достоверные суждения о добре и о зле, сообразно с которыми душа решила поступать. Только самые слабые души не платят дани познанию, позволяют своей воле следовать за различными страстями то в одном, то в противоположном направлении. Эти страсти обращают волю против самой себя и доводят душу до самого бедственного состояния, в каком только она может очутиться. Так, с одной стороны, страх являет нам смерть величайшим злом, которого можно избежать только при помощи бегства, тогда как, с другой стороны, честолюбие заставляет нас смотреть на такое постыдное бегство как на еще худшее зло, чем смерть. Обе страсти влекут волю по различным направлениям, и она подпадает то под влияние одной, то под влияние другой, постоянно борется сама с собой, делая, таким образом, положение души

рабским и бедственным» (там же, с. 397 -398; ср.: Р. Декарт. Страсти души, ч. 1, 48).

В этой философии, утверждающей, что воля побеждает страсти своим собственным оружием, а не сталкивая их друг с другом, не с помощью страсти великодушия, которую Декарт называл как бы ключом всех прочих добродетелей и главным средством против опьянения страстей, Декарт, по правильному замечанию Фишера, «возвращается к своим глубочайшим основоположениям» (1906, т. 1, с. 398), т. е. к учению о полной противоположности между духовной и телесной природой человека и к идее абсолютно независимой воли. Победу воли над страстями Декарт снова считает победой духа над природой; он мог бы снова повторить тезис, на который напал Спиноза: нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии при правильном руководстве приобрести абсолютную власть над своими страстями, {236} даже самые слабые души посредством воздействия на орган души могут овладеть движением жизненных духов и тем самым направить страсти таким образом, чтобы быть в состоянии добиться полного господства над ними.

Возможность естественного объяснения высшего в человеке, человеческой свободы, оказалась действительно призрачной. Как тончайшая паутина, как бесплотная тень его натуралистического принципа она просвечивает за прочными основными нитями его системы и обрывается, не будучи доведена до конца. Вот почему Декарт, как мы видели, не может всегда отчетливо провести различие между страстями души и страстями бездушной машины. Победа воли над страстями оказывается поэтому, по верному замечанию Фишера, не победой высшей природы души над низшей, возвышенных страстей над низменными, но победой воли над страстью, свободы над необходимостью, духа над природой (там же, с. 398 -399).

14

Отношение между страстями и волей, как оно рисуется в картезианском учении, представляется нам теперь в истинном и настоящем свете. Для выяснения всей проблемы остается еще рассмотреть отношение между страстями и мышлением, между познавательными и эмоциональными элементами нашей психической жизни.

Самые различные исследователи долгое время представляли себе картезианское учение о страстях как высшее торжество интеллектуализма, сводящего чувства к чисто познавательным процессам. Декарт действительно отводит такое место в учении о страстях роли интеллектуальных элементов, что, по верному замечанию Сержи, исследователь вроде Ланге может не заметить в его «Трактате о Страстях...» ничего, кроме этих элементов, и будет вполне добросовестно считать себя изобретателем висцеральной теории. Сержи в стремлении представить истинным основателем этой теории Декарта готов даже несколько сожалеть о том, что тот везде понемногу рассеивает в своем «Трактате» положения, согласно которым восприятия, воспоминания, мнения, идея какого-либо любимого, ненавистного или устрашающего объекта есть причина любви, ненависти, гнева или страха. Так, радость, по Декарту, происходит из мнения, что мы владеем каким-либо благом.

Д. Сержи старается успокоить свою тревогу и замечает: зрелый в физиологическом мышлении читатель не может ничего иметь против утверждения Декарта, что мнение есть причина эмоций. Но Сержи должен признать, что все шло просто и прямо, пока мы видели в человеке, состоящем из тела и души, только машину, способную испытывать страсти благодаря одной лишь игре внутренних органов. Путь висцеральной теории становится тяжелым и трудным в тот момент, когда ей приходится учесть все {237} прочие части машины и все прочие стороны души, в частности когда наряду со страстями ей приходится считаться с отношением страстей к другим психологическим феноменам. И действительно, здесь наша теория встречает неслыханные трудности.

Теория явно начинает колебаться между двумя возможными причинными объяснениями эмоций. С одной стороны, причина эмоции усматривается в своеобразном

органическом состоянии, которое через жизненных духов и мозговую железу воспринимается душой как страсть. С другой стороны, в качестве причины эмоции выступает ощущение, восприятие, мнение, идея. Висцеральное и интеллектуалистическое толкования эмоции как бы уравнивают друг друга на чашах картезианских весов. Но это только видимое равновесие. На самом деле чаша с висцеральным объяснением явно перевешивает.

Декарт вводит различие ближайших, или последних, причин и отдаленных, или первопричин. Последней (ближайшей) причиной страстей души, говорит Декарт, является исключительно движение, которое духи производят в маленькой железе, расположенной в середине мозга. Необходимо исследовать источники страстей и рассмотреть их первопричины. Первопричинами оказываются ощущения и идеи. Висцеральная теория при этом различии, как находит Сержи, не уступает интеллектуализму ни пяди своей территории. Доказательство этому он видит в том, что теория способна обойтись вовсе без отдаленных причин, которые могут отсутствовать в каких-то случаях, обусловленных только ближайшей причиной: игрой духов, определяемой общим состоянием организма. Когда мы вполне здоровы, мы испытываем чувство веселия, которое не вызывается никакой функцией, но исключительно впечатлениями, производимыми в мозгу движением духов. Точно так же мы чувствуем себя печальными, когда нам нездоровится, хотя мы еще не знаем совершенно, что с нами.

Таким образом Декарт сохраняет в чистоте свое первоначальное объяснение и проводит резкое разграничение между сенсорными и интеллектуальными состояниями, которые предшествуют эмоциям, с одной стороны, и страстям, с другой. Ощущение и чувство представляются ему до такой степени разделенными, что даже там, где они настолько нераздельно слиты, что, как мы видели, дают повод многим исследователям вслед за Штумпфом выделить особый класс переживаний ощущений чувства (например, ощущение боли), он не находит никакой внутренней связи между одним и другим элементами сознания.

Верный своему принципу, признающему полную бессмысленность эмоционального переживания, Декарт не находит никакой понятной, объяснимой, вообще возможной и психологически переживаемой связи между эмоцией как таковой и сенсорным или интеллектуальным состоянием, которое феноменально переживается нами как моменты, непосредственно сливающиеся с сопровождающим их чувством. Оперирова мертвенными, формальнологически разграниченными абстракциями, Декарт считает одинаково {238} возможной, одинаково понятной для сознания любую математическую комбинацию между ощущениями и чувствами, любую перестановку известных нам по непосредственному опыту соединений ощущения и чувства в одном переживании.

Так, Декарт делает строгие различия между радостью и печалью, с одной стороны, и удовольствием и болью - с другой. Первые, как страсти, не только отличны от вторых, как ощущений, но могут быть и полностью отделены от них. Легко можно себе представить, что самая живая боль будет переживаться с таким же эмоциональным безразличием, как самое банальное ощущение. Если до конца проникнуться смыслом картезианского метода, можно даже удивляться тому, что боль так часто сопровождается печалью, а удовольствие - радостью, что ощущение голода и желание, сказывающееся в аппетите, представляют собой сопутствующие и внутренне связанные между собой явления.

Нельзя яснее и острее выразить тезис о полной бессмысленности, абсолютной случайности, совершенной бесструктурности и бессвязности, которые царят в области отношений между страстями и познавательными процессами. Любая комбинация оказывается равно бессмысленной и потому равно возможной. Даже связь между голодом и аппетитом оказывается непонятной и бессмысленной, вызывающей наше удивление, как, впрочем, и всякая связь между ощущением и желанием, между восприятием и чувством. Здесь, где утверждение бессмыслицы страстей достигает апогея, где любое

соединение всего со всем становится единственным руководящим принципом психологического объяснения, где алгебраические комбинации мертвых абстракций празднуют высший триумф, где вытравлено последнее веяние живой психической жизни, где музыка страстей, говоря языком пушкинского Сальери, разъята, как труп¹⁰¹, - здесь, строго говоря, Декарт только доводит до логического конца основную идею механического происхождения страстей.

Правда, как мы уже отмечали, ему не удастся при этом избежать того, чего он боится больше всего, - сенсуалистического по существу объяснения эмоций. С этим должен согласиться и Сержи, стремящийся во что бы то ни стало доказать торжество висцеральной теории в картезианском учении о страстях. Он даже полагает, что в этом критическом пункте пути Декарта и Джемса расходятся в противоположные стороны. Этот критический пункт всего учения открывается нам в ту минуту, когда, разграничив самым резким образом страсти от восприятия и ощущения внешних объектов, мы волей-неволей должны признать, что в конечном счете страсть есть не что иное, как смутное, недифференцированное, глобальное ощущение общего состояния организма. Тогда оказывается, что не существует больше страстей или эмоций, но существуют одни только ощущения. Испугавшись этого результата, рассуждает Сержи, Джемс впадает в спинозистскую теорию и отклоняется от пути, начертанного {239} Декартом. Что это не так, мы видели раньше, установив вслед за Клапаредом, что и теория Джемса неизбежно приводит нас к такому растворению эмоций в ощущениях. Пытаясь спасти это положение, Клапаред выдвигает созданное им понятие синкретического восприятия. Если эмоция есть только сознание периферических органических изменений, почему она воспринимается как эмоция, а не как органические ощущения? Почему, когда я испуган, я переживаю чувство страха, а не простые органические ощущения сердцебиения, дрожи и т. д.?

Таким образом, об этот сенсуалистический подводный камень разбивается одинаково теория Джемса, как и теория Декарта. Клапаред пытается спасти положение с помощью модного сейчас структурного принципа - этой новой гусыни, несущей золотые яйца. Эмоция оказывается структурой, объединяющей многообразные органические ощущения. Она есть не что иное, как смутное и общее восприятие ряда объединенных ощущений, которое автор обозначает как синкретическое восприятие. Другими словами, эмоция есть сознание общего состояния организма. Как видим, истолкование Декарта и Джемса отличается только в одном: в признании структурного или бесструктурного характера тех ощущений, к которым оба мыслителя, против собственной воли, вынуждены свести эмоцию. Если вспомнить, что сам Джемс великолепно обходился без добавляемого Клапаредом структурного корректива к его теории и что во всем остальном Сержи и Клапаред, истолковывая каждый теорию своего предшественника, совершенно сходятся, вплоть до буквального и дословного совпадения итоговой формулы, сводящей эмоцию к глобальному ощущению общего органического состояния, можно считать согласие между Джемсом и Декартом, которое Сержи пытался поколебать в этом пункте, снова восстановленным. Они идут по одному пути, и нет ничего удивительного в том, что наталкиваются на одни и те же трудности.

Расхождение между Джемсом и Декартом действительно имеет место, но оно происходит не там, где его хочет видеть Сержи: не в отношении к сенсуалистическому объяснению эмоций, а в некоторой, правда существенной, детали фактического описания самого эмоционального механизма. В этом пункте теория Ланге выдерживает более строго и последовательно линию картезианского учения, чем гипотеза Джемса. Как известно, Джемс причисляет к телесным проявлениям эмоции, служащим ее источником и истинной причиной, наряду с висцеральными изменениями также и двигательные: мимические, пантомимические и проявление эмоций в действиях и поступках. Как правильно замечает Сержи, Декарт в этом отношении близок Джемсу. В движениях, в которых проявляется эмоция, Декарт всегда различает внутреннее движение (оно

причиняет самоё эмоциональное переживание) и внешнее движение (оно является выражением эмоции или служит интересам испытывающей страсти машины). Для Декарта, как и для обычного взгляда, бегство не есть {240} причина страха и агрессивность не есть причина гнева.

Мы можем продолжать испытывать страх и гнев, произвольно прекратив движение бегства и нападение. Страсти остаются представленными в душе до тех пор, пока не прекращается вызвавшее их органическое состояние, и единственное, что может сделать воля, - не согласиться с вытекающими из этих страстей действиями. Как мы помним, воля может дать органу души направление, противоположное тому, которое определено страхом, благодаря чему тело побуждается к борьбе, между тем как боязнь побуждала бы его к бегству.

Мимика, сопровождающая наши эмоции, возникает, по мнению Декарта, случайным образом, благодаря связи заведующих ею нервов с пищеварительным и дыхательным аппаратом, благодаря тому, что лицевой нерв и шестая пара нервов берут начало из соседних участков мозга и приводятся одновременно в движение жизненными духами. Сержи с удовлетворением отмечает, что и в объяснении мимики Декарт остается до конца верным основной идее, не находя в ней ни выражения, ни причины, ни полезных спутников эмоции, вообще не находя в ней никакого смысла и видя в ней лишь случайный и безразличный аккомпанемент, сопровождающий игру эмоциональных реакций. Он видит заслугу Декарта в том, что тот остается более верным точке зрения физиолога, физика, чем Дарвин, Вундт и Спенсер.

15

Только в одном пункте теории Джемса и Ланге, по-видимому, радикально расходятся с картезианским учением. Вопрос о возможности эмоций при полном отсутствии периферических, в частности висцеральных, изменений разделяют обе теории. Этот вопрос непосредственно связан с возможностью существования центробежных ощущений. Как известно, Джемс резко выступал против теории Вундта, допускавшей такую возможность в виде наличия иннервационных ощущений.

Эта же возможность допускается и Декартом. В его учении физиологическое направление, как говорит Сержи, на каждом шагу скрещивается с другими направлениями и не представляет никакого труда извлечь из его «Трактата» интеллектуалистическую или финалистскую, т. е. телеологическую, теорию эмоций. Если эти ответвления от основного пути не могут в главном поколебать генеральную концепцию Декарта, то в одном пункте скрещение висцеральной теории с интеллектуалистической выступает настолько отчетливо, что его никак нельзя обойти. Обе теории скрещиваются как раз в вопросе о возможности эмоциональных состояний, возникающих не висцеральным путем. Возможно ли допустить наряду с эмоциями-чувствованиями существование интеллектуальных эмоций, свободных от всякого смешения с телесным состоянием? Возможно ли переживание страсти при полном молчании внутренних органов?

Декарт отвечает утвердительно на этот вопрос. Он допускает, что все восприятия, включая и эмоции, могут возникать не только центростремительным, но и центробежным путем. Он повторяет много раз, что последней материальной причиной восприятия является специфическое движение духов при их выходе из железы по направлению от центра к нервам. Ближайшей материальной причиной восприятия оказывается не центрипетальное, а центрифугальное движение. Таким образом, в картезианском учении содержится в наиболее общей форме центрифугальная теория психических явлений. Обычно, чтобы побудить духов к выходу из железы, как это нужно для восприятия, необходимо изменение в сетчатке, в ухе, в коже, во внутренних органах. Но галлюцинации, сновидения, иллюзии ампутированных показывают, что дело может происходить и другим образом и что духи могут вызывать ощущения, не будучи возбуждены каким-либо предметом. Декарт порой обобщает это и заставляет думать, что

движения духов, вызывающие все восприятия, могут иметь другие причины, чем те, которые обуславливают их в нормальных случаях.

Идеи движения наших членов, говорит Декарт, состоят только в том, что духи выходят из железы, направляясь наружу определенным образом. Движения членов и их идеи могут быть взаимно причиной друг друга. Достаточно того, чтобы духи вышли из железы и направились к оптическому нерву, чтобы мы восприняли какой-нибудь предмет. Достаточно духам направиться в двигательный нерв, для того чтобы мы почувствовали движение. Достаточно духам направиться к сердечному нерву и быть способными сжать его, для того чтобы мы испытывали чувство печали. Страсти причиняются духами постольку, поскольку они направляются к шестой паре.

Для того чтобы произошло движение членов, необходимо, чтобы духи достигли мускулов, но для возникновения восприятия этого движения достаточно, чтобы духи вышли из железы соответствующим образом. Для возникновения эмоции поэтому не необходимо, чтобы духи вызвали на периферии, в грудной клетке и в брюшной полости, соответствующую висцеральную бурю. Достаточно, чтобы духи покинули железу таким способом, как полагается. Результатом этого оказывается возможность страсти при полном молчании висцеральных органов.

Однако Декарт сам не осознает всего значения и всей важности центрифугальной теории эмоций. Он не делает из нее необходимых выводов. По замечанию Сержи, к Декарту в этом отношении всецело применимы его собственные строгие слова, сказанные об Аристотеле: только случайно ему удастся сказать что-либо, приближающееся к истине. Самое существенное следствие центрифугальной теории - возможность эмоций при отсутствии висцеральных изменений - было замечено только последователями Декарта. Сам он прошел мимо этого вывода. Все же однажды он как бы почувствовал его. Мы встречаем как бы {242} мимоходом сделанное замечание Декарта: когда объект любви, желанья, ненависти, печали или радости настолько занимает душу, что все духи, находящиеся в железе, участвуют в процессе его представления в душе и не могут поэтому служить для какого-либо двигательного проявления, тело остается инертным. Это экстаз, это большие эмоции без всяких внутренних и внешних проявлений.

Этого одного замечания достаточно для того, чтобы взорвать все прежнее построение. Оно действует, как искра на порох, заключенный в центрифугальной теории эмоций. Оно вызывает катастрофу. «Что это значит?» - вопрошает растерянно Сержи. Перед нами эмоция, которая разворачивается во всем своем великолепии, не только без всякого участия висцеральных органов, но даже без вмешательства двигательных нейронов, без возможности прибегнуть даже к центрифугальной теории. Это полное разрушение висцеральной теории, низвергающее нас в чистый сенсуализм или интеллектуализм. Мы возвращаемся к классическому различению между страстями как чувствованиями и интеллектуальными эмоциями, не зависящими от тела. Здесь открываются новые горизонты, представляются новые точки зрения, дорога становится более извилистой и трудной.

Центрифугальная теория эмоций, открывающая возможность полного отрицания противоположной ей центрипетальной теории, составляющей ядро картезианского учения о страстях, также нашла своих наследников и продолжателей в современной экспериментальной психологии, которая до сих пор целиком настолько проникнута идеями Декарта и настолько живет ими, что может с полным правом рассматриваться как его родное детище. Можно показать - и в этом задача настоящей части нашего исследования, - что все главные противоречия современной психологии, как лежащие в основе ее кризиса, так и касающиеся отдельных и частных ее проблем, представляют собой противоречия, заложенные в картезианском учении о страстях. В этом смысле мы не знаем другой книги, исследование которой было бы столь же центральным по своему значению для понимания действительного исторического смысла всего прошлого психологической науки и ее современного кризиса, как последняя, завершающая работа

Декарта - его «Трактат о Страстях...». Можно с полным правом утверждать, что этот мало кому известный сегодня и далеко не центральный среди всех произведений Декарта «Трактат» стоит в самом начале всей современной психологии и всех раздирающих ее противоречий.

Все противоречия картезианской системы, собранные, как в фокусе, в его учении о страстях, являются - если применить музыкальные термины - основной темой, по отношению к которой вся современная психология представляет собой не что иное, как вариации, несущие и развивающие эту основную тему. В ходе развития психологической науки картезианское учение распалось на ряд отдельных концепций и направлений, которые по внешнему {243} виду, как они разработаны у отдельных исследователей или в отдельных психологических системах, представляют собой как бы самостоятельные, логически завершенные, обособленные течения научной мысли, резко противостоящие другим течениям, берущим начало из того же картезианского источника, и вступающие с ними часто в непримиримую борьбу. Внутренне противоречивая в самой своей основе система психологических идей Декарта не могла не распасться в ходе научного развития на отдельные самостоятельные и враждующие друг с другом теоретические направления психологической мысли. Вот почему мы не встретим ни в одной из современных психологических систем полного и всецелого воплощения картезианского учения. Всюду куски, всюду только части внутренне расколотой грандиозной постройки этого учения.

Но если выйти за границы отдельных психологических направлений и отдельных ученых, если подняться над ними и в плане исторического исследования рассмотреть истоки и корни противоборствующих систем, если с помощью теоретического, по существу философского, исследования основных проблем современной психологии раскрыть их внутреннее единство и связь и показать, что за этой борьбой мнений стоят противоречия, заложенные в самом картезианском учении, тогда часто полярные теории представляются не столько как враги, сколько как близнецы, не столько как противоположности, исключаящие друг друга в плане эмпирического знания, сколько как соотносительные понятия, предполагающие друг друга и невозможные одно без другого, как невозможно правое без левого. Мы это видели уже на примере основного противоречия всего современного психологического кризиса -на проблеме объяснительной и описательной психологии. Сейчас мы будем иметь случай снова убедиться в этом в связи с анализом приведенного выше учения Декарта о первых и последних, ближайших и отдаленных причинах страстей, ибо проблема причинного объяснения есть основная проблема возможности психологии как науки, породившая историческое разделение на объяснительную и описательную психологию. В этом отношении проблема причинности является краеугольным камнем всего психологического кризиса.

Истинное знание возможно только как причинное знание. Возможна ли психология как каузальная наука и вообще возможно ли принципиально применять причинное объяснение, лежащее в самой основе научного познания закономерности и детерминированности всего совершающегося, к миру высшей психической жизни человека? Возможно ли, следовательно, научное познание высшего в человеке*⁷ Возможна ли вообще психология человека как наука или она возможна только как прикладная метафизика⁹ Об этом вопросе, и исключительно о нем, идет спор между объяснительной и описательной психологией. В этом смысле можно сказать, что видимая противоположность двух близнецов современного психологического знания заключена уже в зерне, в {244} единстве противоречивого учения Декарта о первопричине и ближайших причинах страстей.

Но так же как за этой общей принципиальной проблемой, от которой зависит все бытие, вся судьба психологии как науки, стоят не разрешенные в картезианском учении противоречия этой системы, проводящей, с одной стороны, строго последовательный, абсолютный, математический принцип механического причинного объяснения, а с другой

- опрокидывающей тот же принцип в одном только ничтожном пункте бесконечного протяжения - в мозговой железе человека, точно так же неразрешенные противоречия картезианского учения о страстях, на этот раз противоречия фактического характера, как противоречия между центрипетальной и центрифугальной теориями страстей, которые мы констатировали только что, стоят за конкретной и частной психологической контроверзой между учениями, допускающими только периферическое происхождение ощущений, возникающих из воздействия внешнего мира на наши органы чувств, и между учениями, допускающими наряду с периферическим происхождением ощущений также и центральное их происхождение, позволяющее духу непосредственно знать, какая деятельность происходит в его главном органе, в головном мозгу человека.

В этом отношении, думается нам, неопровержимым и фундаментальным по значению является вывод, к которому приходит Денлап в историческом исследовании теоретического аспекта психологии. Декарт, который признан всеми, говорит этот исследователь, как первый из основателей современной психологической теории, создает своей правой рукой объект психологии, в то время как своей же левой рукой он, может быть не намеренно, разрушает его основы и придает всей структуре этой науки решительный крен вправо, который удерживается на длительный период дальнейшего развития. В «Трактате о Страстях души» он закладывает краеугольный камень физиологической психологии и всей современной реактологической теории, хотя его частная реактологическая теория и была отброшена. В рассуждении о методе, однако, так же как и в своих «Принципах...», он склоняется к обоснованию объекта в психологии в соответствии со здравым смыслом и предуготовляет, таким образом, дорогу для пагубных учений психофизического параллелизма и эпистемологического дуализма, которые были непосредственно развиты Мальбраншем, от него переняты Д. Локком и которые явились архитектурным планом для развития психологии на ближайшие три столетия.

Мы имеем удивительное совпадение двух исследований, ведущих с двух противоположных концов к установлению того факта, что весь спор о судьбе периферической теории эмоций, в сущности говоря, порожден противоречием между периферической и центральной теориями страстей, которые отнюдь не только по недосмотру великого автора мирно объединены в картезианском учении. Одно из этих исследований мы уже имели случай {245} цитировать. Оно, как мы видели, с убедительностью показывает, что в известном отношении старый и современный спор между периферической и центральной теориями происхождения ощущений и эмоций, т. е. старый спор между Джемсом и Вундтом и новый спор между последователями Джемса и основателями современной центральной теории эмоций, как Кеннон, Дана, Хэд и другие, есть на самом деле возобновление в новой форме и на новом этапе развития психологической науки той же самой контроверзы, которая заключена в учении Декарта о страстях.

Д. Сержи приходит к установлению этого факта, прослеживая судьбу картезианского учения в современной психологии эмоций. Говоря относительно центрифугальной теории страстей, содержащейся в картезианском учении наряду с центрипетальной теорией, Сержи правильно упоминает Вундта и его знаменитую теорию иннервационных ощущений. Согласно этой теории, помимо периферических двигательных ощущений допускается существование моторных ощущений центрального происхождения, возникающих благодаря взаимодействию моторных и сенсорных центров и позволяющих сознанию непосредственно ощущать моторные импульсы в момент их зарождения. Это непосредственное знание о зарождении моторного импульса и есть ощущение иннервации. В случаях паралича и при отсутствии всякого возбуждения чувствительных нервов нашей мускулатуры, следовательно, при полном отсутствии и даже невозможности всякого телесного движения мы можем все же сохранить ощущение наших моторных импульсов, наших моторных намерений. Благодаря этому гемиплегик может иметь двигательную галлюцинацию.

Принципиальное значение теории иннервационных ощущений не было до конца ясно ни самому Вундту, ни его противникам. Она только возбуждала в авторе сознание совершенно нового принципа, вводимого ею в физиологическую психологию, принципа, стоящего в резком противоречии с общепризнанным и нашедшим свои бесспорные фактические подтверждения учением о периферическом возникновении всякого ощущения, наконец принципа, позволяющего представить в более сложном виде отношение между психическими и физиологическими процессами в акте волевого намерения.

Она, эта теория, открывала новые, хотя и совершенно неясные горизонты. Она позволяла смутно надеяться на то, что с ее помощью сложные волевые процессы сумеют получить естественное, каузальное, психофизиологическое объяснение, что они не будут сведены, с одной стороны, к простому механизму привычки, строящейся на кругообороте центральных и периферических моментов какого-либо двигательного акта, и, с другой, не будут отданы целиком на усмотрение спиритуалистических, исключающих всякую возможность естественнонаучного объяснения теорий. Это чувствовали и ее противники. Теория поэтому встретила с их стороны такую жестокую критику, которая не может сравниться с критикой в адрес периферической теории эмоций {246} центра к нервам. Ближайшей материальной причиной всякого восприятия он признает не центростремительное движение, а центробежное, и центрифугальная теория психологических феноменов, таким образом, содержится целиком в его учении о страстях, и притом в наиболее общей форме.

В стремлении к полной апологии картезианского учения, столь типичном для определенного направления современной психологии, желающего видеть в этом учении возможность примирения натуралистического и теологического подходов к человеческой душе, Сержи защищает следующую мысль. Там, где Джемс выступает противником Декарта, там, где он расходится с центробежной теорией страстей, там правда оказывается на стороне великого философа и продолжателей его дела, т. е. создателей иннервационной теории ощущений - этого позднейшего воплощения картезианской идеи. Сержи находит для этого и фактические подтверждения. Ему представляется, что естественным следствием идеи о центральном происхождении ощущений является признание того факта, что возможно существование страсти при абсолютном молчании внутренних органов, так как духи вызывают страсть, даже не достигая в каких-то случаях этих органов и не производя в них никаких изменений. Это утверждение приводит нас непосредственно и прямо к опытам Шеррингтона: когда собака в известном отношении как бы отделена от висцеральных органов, она сохраняет все же способность испытывать и проявлять эмоцию.

Теория Джемса не в состоянии избежать сделанных Шеррингтоном возражений иначе, как с помощью ссылки на возможность аффективных галлюцинаций. Подобно тому как возможно галлюцинаторное восприятие, абсолютно не периферического происхождения, так же возможны и галлюцинаторные эмоции, т. е. галлюцинаторные восприятия телесных изменений, в которых обычно эмоция проявляется, при отсутствии этих изменений в действительности. Декарт решительно отвергает такую возможность, хотя его центрифугальная теория эмоций, казалось бы, прямо приводит нас к необходимости допустить аффективные галлюцинации. Не ссылаясь на них, оставаясь верной внутренней логике своей системы, теория XVII в. менее болезненно, чем ее младшие собратья по успеху, приспособляется к современному опытному знанию.

Было бы, однако, большим заблуждением считать, что в данном случае Джемс оказывается на противоположном полюсе по отношению к картезианскому учению. Легко убедиться как раз в обратном: в том, что, и расходясь с известной частью этого учения, он целиком остается в пределах его системы. Для доказательства мы хотели бы сослаться на два обстоятельства. Первое связано с упомянутым уже учением Джемса об аффективных галлюцинациях, которое представляет собой как бы теоретический эквивалент

центробежной теории страстей, как бы другой вариант решения той же проблемы, которая заставила и самого {248} Декарта отказаться от последовательного проведения механистической периферической теории происхождения эмоций. Второе связано с методологическим значением центробежной теории Декарта. Рассмотрим оба обстоятельства.

Ж. Дюма, исследующий историю развития учения об аффективных галлюцинациях, говорит, что физиологический эксперимент только не подтверждает теории Ланге - Джемса, но не служит ее прямым опровержением; психологическое же и клиническое наблюдение позволяет занять более негативную позицию по отношению к этой теории, так как располагает рядом фактов, в объяснении которых периферическая теория представляется совершенно беспомощной. На первом месте здесь приходится назвать проблему высших, или тонких, эмоций, от которой Джемс пытался отделаться бездоказательным утверждением, что они сводятся или к физическому удовольствию и страданию, или к суждениям, в то время как благодаря отсутствию или незначительности периферических проявлений они представляются нам как эмоции центрального происхождения.

На втором месте приходится поставить патологические проявления радости, которые не похожи ни на радостное возбуждение, ни даже на спокойно переживаемое радостное чувство, потому что первые совершенно пассивны: это экстатическая радость, блаженство святых. Из этих фактов можно извлечь серьезный довод против периферической теории радости. Самонаблюдение отмечает обычно в этих случаях как бы каталиптическое состояние. Святая Тереза¹⁰² так описывает свои состояния: «Даже в моменты высшего восхищения тело часто представляется как бы мертвым и охваченным бессилием: оно остается в том же положении, в котором его застает это состояние, стоящим или сидящим с раскрытыми или сведенными руками. Мне случалось при этом иногда почти совершенно терять пульс. Так, по крайней мере, уверяют сестры, которые в эти минуты были возле меня».

П. Жанэ¹⁰³ чрезвычайно детально описал патологические состояния экстаза, когда психическое переживание радости сопровождалось замедлением всех жизненных функций. Движения отсутствуют, дыхание ослаблено, кровообращение задержано, тело совершенно неподвижно. Миньяр клинически исследовал состояние пассивной радости, которое он наблюдал даже у идиотов, больных со старческим слабоумием, у прогрессивных паралитиков. В результате исследования он приходит к выводу, что в плане психических изменений радость может сопровождаться замедлением всех сознательных функций, интеллектуальных, аффективных и активных, иногда с полной инерцией, а в плане физических изменений радость может сочетаться со всеми симптомами, которые рассматриваются обычно как характерные признаки депрессии: с замедлением дыхания и кровообращения, понижением артериального давления, понижением температуры и задержкой пищеварения. Наконец, в еще более общем виде радость может соединяться с резко выявленными состояниями {249} кахексии и деменции, т. е. состояниями физического и морального упадка.

Миньяр дает чрезвычайно вероятное объяснение этих состояний, связывая их, совершенно так же, как и активную радость, с отсутствием торможения и с полной реализацией тенденций. Существуют стремления к покою, точно так же, как и стремление к деятельности, и сон есть потребность, реализация которой не перестает быть приятной. Пассивное блаженство, описываемое и объясняемое Миньяром, очень близко подходит к целям эпикурейцев.

У. Джемс, видевший все трудности, на которые наталкивается его теория, не мог обойти молчанием возражение, основанное на наличии экстатической радости. Он сам приводит и другие состояния радости, по-видимому еще более богатые и, однако, малохарактерные с органической точки зрения. «Если действительно существует, - говорит он, - чисто духовная эмоция, я был бы склонен ограничить ее церебральным

ощущением полноты и легкости духа, ощущением активности мысли, которая не встречает никаких препятствий. Если существуют случаи независимых эмоций, я полагал бы, что следовало бы их искать в этих восторгах чистой мысли» (1902, с. 317).

Это положение Джемса содержит в себе то же объяснение независимых эмоций с помощью полной реализации тенденций, но вместе с тем оно включает и концепцию церебральной синестезии, которая по существу говорит против чисто периферической теории эмоций. Несомненно можно допустить, что в такого рода случаях мы имеем дело с галлюцинаторными явлениями. Джемс выдвигает эту гипотезу, чтобы объяснить то исключение, которое представляет, с точки зрения его теории, состояние экстаза, но, поскольку гипотеза не имеет никакого другого основания, кроме защиты предвзятого теоретического мнения, она может иметь только значение простой ссылки.

Нетрудно видеть, что в учении о независимых эмоциях, о чисто духовных аффектах все равно, будем ли мы рассматривать их как аффективные галлюцинации или как совершенно реальные аффекты во всей полноте их психологической природы, Джемс, в сущности говоря, приходит буквально к тому же самому, к чему пришел и Декарт, - именно к допущению эмоций чисто центрального происхождения. Очевидно, логика известной системы, логика фактов, которые пережили самую систему, имеет свое необходимое внутреннее развитие. Кто принял одну ее часть, тот неизбежно должен принять и вторую, сколько бы труда он ни положил на то, чтобы вытравить всякий ее след в научной психологии и каким бы блестящим психологом он ни был.

Мы можем сейчас с полным правом утверждать, что последовательное проведение механистического принципа в периферической теории страстей заставило Декарта развить противоположный спиритуалистический принцип в учении о центральном происхождении эмоций. Подобно этому и в теории Джемса, если взять ее во всей полноте, законы физиологической механики, к которым он апеллировал как к последнему источнику объяснения природы человеческих чувств, необходимо предполагают в качестве дополнения идею независимых эмоций, идею церебральных, т. е. центральных, ощущений, идею чисто духовной эмоции, которая делала для Джемса непереносимой теорию иннервационных ощущений Вундта. Механицизм и спиритуализм снова оказались воссоединенными в одном учении, как они были некогда соединены в учении Декарта о страстях души.

Поэтому, думается нам, Денлап неправ, когда, обсуждая разделяющий современных психологов спор относительно центральной или периферической концепции происхождения ощущения эмоций, только одну часть этой альтернативы связывает с Декартом. Денлап, этот верный последователь Джемса, говорит: я рассматриваю эмоцию как процесс, и, когда я пытаюсь узнать, как он возникает, единственное, что я могу найти, - это изменение в висцеральных органах. Верно, что Джемс никогда не принимал свою собственную теорию сполна и до конца. Он не только придерживался психофизического параллелизма, но он также сохранил множество спиритуалистических чувств, которые он не хотел подчинить грубой телесной обусловленности. Вы знаете, что мы обычно воспринимаем наш желудок и кишки как нечто низкое и вульгарное. Курьезно, что мы не допускаем, будто мозг, который биологически не столь уж значительно возвышается над ними, является чем-то низменным по отношению к нашим чувствам. Старая теория, предложенная Декартом, согласно которой афферентные токи причиняют интеллектуальное состояние, а эфферентные - страсти души, казалась Джемсу окончательно опровергнутой Мюнстербергом. Очевидно, Джемс ошибался (K. Danlap, 1928, p. 159).

Возрождение старой теории Декарта Денлап видит в современной таламической гипотезе о происхождении эмоций. Таким образом, современный спор висцеральной и таламической теорий представляется ему только в одной своей части восходящим к картезианскому учению. Критерием, который позволяет Денлапу разделить, с одной стороны, картезианскую теорию, допускающую иннервационное чувство, и теорию

Джемса-Ланге, с другой, является для него вопрос о механизме возникновения эмоций - центробежном или центростремительном.

Неправильность такого изображения возникает вследствие двух причин. Во-первых, Денлап игнорирует то обстоятельство, что в теории Декарта содержится не только центробежное, но и центростремительное происхождение эмоций. В этом мы могли достаточно убедиться на протяжении всего предыдущего рассмотрения вопроса. Таким образом, альтернатива - центральное или периферическое происхождение эмоций - целиком в обеих частях заключена уже в картезианском учении. Одни исследователи, как Сержи, выдвигают на первый план в картезианском учении именно периферическую теорию эмоций. Другие, как Денлап и {251} Принц, отводят первое место в этом учении центральной гипотезе. Наконец, третьи, как Спирмен, видят в Мальбранше, прямом продолжателе картезианской линии, общего родоначальника всех современных теорий эмоциональной жизни - Мак-Дауголла, А. Бэна¹⁰⁴, Джемса, Вундта (С. Е. Spearman, 1928, р. 40). Действительно, Мальбранш, как мы видели, в глазах самого Ланге был единственным человеком, которому за 200 лет до него удалось создать полную вазомоторную теорию о телесных проявлениях эмоций, благодаря тому что он с проницательностью гения открыл истинную связь между явлениями. Во-вторых, Денлап и в другом своем исследовании с полным основанием видит в Мальбранше истинного отца всей современной интроспективной психологии. Мы знаем уже, что Мальбранш унаследовал эту двойственность от Декарта. Таким образом, необходимой поправкой к приведенному выше анализу Денлапа должно явиться положение, согласно которому оба члена антитезы - центральная и периферическая теории эмоций - в одинаковой мере обязаны происхождением Декарту, в учении которого они отнюдь не представлены как альтернатива, как антитеза, как противоположные, исключающие друг друга концепции.

Вторая поправка сделана в сущности самим Денлапом. Он должен согласиться, как мы видели, с тем, что Джемс никогда не принимал до конца своей собственной теории, что наряду с периферической теорией эмоций он сохранял полностью и чисто спиритуалистическую концепцию в отношении духовных чувствований, допуская их центральное происхождение, а вместе с тем и возможность центральных ощущений. Таким образом, и Джемс, столь решительно отвергавший теорию иннервационных ощущений, на самом деле соединял, не умея примирить их, обе противоположные части картезианского учения. Замечательно совпадение Джемса с Декартом не только там, где это совпадение так блестяще доказал и обосновал Сержи, т. е. не только в висцеральной гипотезе происхождения эмоций, но и там, где Сержи видит - на этот раз вместе с Денлапом - противоположность между обоими исследователями. Декарт, как мы помним, пытается примирить содержащиеся в его учении противоположные взгляды на происхождение эмоций с помощью различения между страстями-чувствованиями, возникающими вследствие изменений во внутренних органах, и интеллектуальными эмоциями, совершенно независимыми от тела. Джемс почти теми же словами говорит о независимых эмоциях, возникающих из ощущения активности чистой мысли, не встречающей никаких препятствий.

С этими двумя существенными поправками картину, нарисованную Денлапом, и его исторический анализ можно признать в основном верными. Заслуга его состоит в том, что он сумел, идя с конца, противоположного тому, с которого начал свои исследования Сержи, прийти к тем же результатам. Сержи шел от Декарта и пришел к современной психологии с раздирающим ее противоречием {252} между противоположными концепциями эмоций. Денлап шел от этой современной научной контрверзы и пришел к Декарту с его противоречивой теорией страстей. Оба исследования, таким образом, идя с противоположных концов, встречается в одной точке и совпадают в окончательных результатах и выводах. Это может служить лишним доказательством того, насколько главные картезианские проблемы являются не случайными и побочными реминисценциями в современной психологии эмоций, а единственными подлинными и

действительными ее основаниями, насколько вся современная психология эмоций, со всеми ее достижениями и противоречиями, является картезианской в истинном смысле слова, не только из-за исторической связи с учением Декарта, но и из-за того, что она до сих пор живет и дышит, борется и страдает в заколдованном кругу этого учения. Декарт для современной психологии эмоций не отдаленное прошлое, а самая живая действительность сегодняшнего дня. Как известный герой Мольера, сам того не подозревая, говорил настоящей прозой, так современная психология эмоций, сама того не сознавая, говорит классической и чистой прозой картезианского «Трактата о Страстях души».

Но оба исследования - Сержи и Денлапа - совпадают еще в одном пункте первостепенной важности. Денлап, как мы видели, вынужден признать, что Джемс, допуская существование чисто духовных и независимых эмоций, дополняя свою периферическую теорию спиритуалистической концепцией, придерживался фактически психофизического параллелизма. Безотносительно к Джемсу Сержи устанавливает ту же самую связь центрифугальной теории эмоций в учении Декарта с параллелизмом. Таким образом, фактическое совпадение Декарта и Джемса перерастает в глубочайшее, философское родство обоих мыслителей. Центрифугальная теория восприятий, говорит Сержи, занимает весьма определенное место в истории картезианского параллелизма. Картезианское учение о страстях и теорию Джемса объединяет не только наличие периферической и центральной гипотез о происхождении эмоций, но и нечто гораздо более важное, именно общее решение психофизической проблемы, общий ответ, который они дают на вопрос об отношении мышления и протяжения, души и тела в человеческом чувстве. Без этого пункта наш анализ обоих учений был бы неполон. Поэтому рассмотрим в заключение главы этот последний пункт настоящей части нашего исследования.

До сих пор по ходу нашего исследования мы односторонне подчеркивали только один аспект в картезианском решении психофизической проблемы применительно к теории страстей. Мы стремились изучить гипотезу происходящего в мозговой железе взаимодействия между духом и телом и вытекающие из этой гипотезы следствия. Но, как мы уже говорили, допущение прямого воздействия духа на тело и тела на дух является скорее исключением, чем правилом в системе Декарта. Оно находится в непримиримом противоречии с основными положениями всей его {253} системы, согласно которой мышление и протяжение представляют собой противоположные и исключают друг друга субстанции. Истинной основой картезианской психологии является поэтому не гипотеза 'взаимодействия, но теория психофизического параллелизма.

Противоположность духа и тела является для Декарта основным пунктом всей его системы. Ничто мыслящее не протяженно. Ничто протяженное не мыслит. Мышление и протяжение различаются, как выражается Декарт в споре с Гоббсом¹⁰⁵.

Но если противоположность или разделение между духом и телом мыслимы ясно и отчетливо, то соединение обоих в естественном свете разума должно казаться уже немислимимым и невозможным; а если такое соединение фактически существует, то оно противоречит основаниям системы и его объяснение подвергает учение Декарта самому трудному испытанию. Нужно исследовать, выдержит ли философ это испытание без отрицания своих принципов.

Мы видели уже, что система Декарта не выдерживает испытания и вынуждена в гипотезе взаимодействия изменить самой себе, встав на путь отрицания собственных основоположений. Мы не станем повторять сейчас всего того, что было сказано по этому поводу выше. Напомним только: именно из-за того, что психофизическая проблема оказалась совершенно неразрешимой с точки зрения абсолютного дуализма картезианской системы, Декарт был вынужден допустить взаимодействие, всячески пытаясь его ограничить единственным во вселенной пунктом, ничтожной территорией мозговой железы, сохраняя для всей остальной бесконечной вселенной в полной силе принцип дуализма.

Таким образом, гипотеза взаимодействия оказывается не только не основным принципом системы, но ее камнем преткновения, не ее основанием, а местом ее полного крушения и гибели. Нет более сильных возражений против данной системы, чем неопровержимые факты самой природы. Отрицательной инстанцией полного дуализма духовной и телесной природы является человек, так как он -то и другое вместе. Философ объясняет: в действительности дух и тело совершенно отделены друг от друга, нет никакого общения между ними, я познаю это при свете разума. Человеческая природа убеждает в противоположном, ибо она представляет собой такое общение. По понятиям дуалиста, естественные вещи суть или духи, или тела. Человек - живое доказательство противного: он естественное существо, являющееся одновременно и тем и другим. Голос его самодостоверности говорит человеку: ты дух. Голос его естественных влечений и потребностей говорит так же явственно: ты тело. Субстанциональность духовной и телесной природы, а вместе с тем и их дуализм разбиваются о понятие и факт существования человека. Противоречие настолько очевидно, что его допускает и сам философ.

Мы видели, что гипотеза взаимодействия находится в резком противоречии со всеми основами картезианской системы. Правильно {254} понятая, она приводит к полному их отрицанию. Душа локализуется, тем самым она материализуется и механизуется. Движущаяся и приведенная телом в движение, душа должна сама быть телесной, она делается материальной вещью, несмотря на все уверения, что она мыслящая, совершенно отличная от тела субстанция.

Картезианская антропология противоречит не только дуалистическим принципам метафизики, но и механистическим принципам натурфилософии. Что количество движения в мире остается постоянным, что акция и реакция, действие и противодействие равны - эти фундаментальные положения учения о движении теряют силу, коль скоро в телах движения могут порождаться нематериальными причинами. Как бы мы ни мыслили соединение обеих субстанций в человеческой природе - как единство или как сложение, - в том и в другом понимании оно противоречит принципиальному дуализму и необходимо приводит к его противоположности.

Мы напомнили эти уже однажды рассмотренные нами положения исключительно для того, чтобы показать, в какой мере гипотеза взаимодействия противоречит всей картезианской системе и, следовательно, не может рассматриваться как основное для данной системы решение психофизической проблемы. Это, повторяем, не более как уникум, единственное в мире исключение из общего закона об отношениях между мышлением и протяжением.

Каков же общий закон? Ответ не может оставить никаких сомнений. Этот общий закон есть закон параллельного и независимого существования нигде не встречающихся и не вступающих друг с другом в общение, абсолютно противоположных и исключających друг друга субстанций мышления и протяжения. В самом деле, что иное представляет собой параллелизм, как не утверждение, содержащееся в формуле Декарта, что в действительности дух и тело совершенно отделены друг от друга и нет никакого общения между ними? Что иное может означать параллелистическая гипотеза, как не абсолютный дуализм психических и физических процессов?

Нас сейчас интересуют два момента, непосредственно связанных с учением о страстях. Можно было бы подумать, что Декарт сохраняет гипотезу параллелизма для всей системы, за исключением ее психологической части, в которой он отвергает параллелизм и остается всецело на позиции гипотезы взаимодействия. Но думать так - значило бы впасть в грубое заблуждение. Для доказательства этого мы, как уже сказано, ограничимся рассмотрением двух моментов, связанных с приложением гипотезы параллелизма к объяснению человеческих страстей. Первый из них отмечал уже Сержи и связан с центрифугальной теорией происхождения эмоций. Второй непосредственно связан с проблемой ощущений в учении Декарта и определением их природы. Рассмотрим

их.

Если возможны, как допускает картезианская центрифугальная теория, страсти чисто духовной природы, не имеющие никакого отношения к телесным состояниям, если существуют интеллектуальные эмоции, чистые экстазы духа, высокие чувства без всяких внешних или внутренних проявлений, с одной стороны, если, с другой, возможны чувственные страсти, возникающие чисто механическим путем, так же точно, как они возникали бы у бездушного автомата, страсти чисто телесной природы, которые, как мы видели, сам Декарт не мог последовательно и строго различить от страстей души, из этого не может быть сделано никакого другого вывода, кроме вывода об абсолютной независимости и параллельности духовной и телесной сторон человеческих страстей. В чувственных страстях, разыгрывающихся по механическим законам совершенно одинаково у бездушного автомата и одаренного сознанием человека, и в интеллектуальных эмоциях, абсолютно независимых от тела, говоря словами картезианской формулы, дух и тело в действительности совершенно отделены друг от друга и нет никакого общения между ними. Это и есть чистый параллелизм.

Но параллелизм простирается в картезианском учении о страстях гораздо дальше. Допускаемое этим учением взаимодействие между духом и телом составляет только мгновенное нарушение закона о параллельности в момент, когда жизненные духи заставляют душу испытывать страсть, мгновенное грехопадение души, вступающей в связь с телом. До этого ничтожного мгновения и после него тело и дух, испытывающие страсть, живут совершенно самостоятельной, независимой жизнью, подчиненной противоположным законам. Чтобы убедиться в этом, нужно вспомнить три рассмотренных выше конкретных примера, которыми пользуется Декарт для развития своей мысли.

Первый касается эмоциональной реакции, как она разыгрывается в бездушной машине. Как мы помним, Декарт рассматривает устрашающую фигуру, действующую на бездушный автомат и вызывающую в нем ряд двигательных изменений в мускулах и во внутренних органах. Создается картина устрашаемой и обращающейся в бегство живой машины. Таким образом, страсть не имеет еще в себе ничего психического. Она разыгрывается по чисто механическим законам и объясняется исключительно с помощью натуралистического принципа. Все происходит так, как если бы душа была совершенно не нужна и тело представляло собой совершенно действующий автомат.

Этот пример непосредственно приводит нас ко второму, в котором Декарт возвращает живому автомату отнятую у него прежде душу. Присоединение психической активности к телесной ничего по существу не меняет в автоматизме страсти. Просто к одному ряду явлений, протекающих в теле, присоединяется другой ряд, протекающий в духе и состоящий из телесных ощущений, возникающих точно таким же образом, как и ощущения внешних объектов. Сведение страстей к ощущениям и восприятиям превращает их в пассивные душевные состояния, {256} которые ничего не меняют в течении автоматической страсти. Декарт со всей ясностью развивает идею двойных эффектов, утверждая, что движение жизненных духов, возбуждаемое восприятием устрашающей фигуры, производит два независимых друг от друга эффекта: с одной стороны, приводит в движение телесный автоматизм страсти, с другой - вызывает, поддерживает и усиливает в душе эмоцию. Здесь параллелизм достигает полной и законченной формы.

Наконец, от этих двух примеров, в которых эпифеноменализм психической эмоции выступает с максимальной отчетливостью, в которых душевный и телесный эффекты настолько разъединены друг с другом, что могут рассматриваться совершенно порознь, мы переходим к третьему примеру - к борьбе воли со страстями. Мы знаем уже, что душевная и телесная страсти возникают при виде устрашающей фигуры как два самостоятельных, независимых и параллельных ряда явлений. Две параллельные линии встретились, пересеклись в одной точке совершенно необъяснимым образом и

развиваются дальше совершенно самостоятельно, каждая по собственным законам. Если бы живой автомат был вовсе лишен души и способности испытывать страсти, в возникновении и судьбе эмоции ничто бы не изменилось. Вот почему Декарту, оказывается, не под силу провести строгое разграничение между страстями автомата и страстями души.

В третьем примере Декарт присоединяет к автомату не только пассивную, способную испытывать восприятия и эмоции сторону нашей души, но и ее активную сторону - волю. Здесь мы имеем то же самое положение, только в обратном виде. Душа, побуждаемая движением жизненных духов, испытывает страх, но воля может побудить ее побороть страх и дать противоположное направление органу души, а вместе с ним и жизненным духам, вызывающим движения тела, дать направления, противоположные тем, которые были первоначально внушены страстью. Вместо бегства тело побуждается к борьбе. Опять параллельные линии пересекаются на одно мгновение, с тем чтобы дальше вновь принять параллельное направление и развиваться по собственным законам. В учении о власти воли над страстями телесный ряд, характеризующий страсть, сам превращается в эпифеномен.

Как мы помним, борьба воли со страстями происходит для Декарта не в духовной природе человека - в душе не имеет места никакая борьба, а исключительно между духовной и телесной сторонами человеческой природы. На самом деле происходит конфликт между двумя противоположно направленными движениями, которые сообщаются органу души: одно телом через жизненных духов, другое - душой через волю. Первое движение произвольно и определено исключительно телесными впечатлениями, второе произвольно и мотивировано намерением, устанавливаемым волей. Душа побеждает страсти своим собственным оружием и по своему определению направляет движение тела.

Все три примера находят завершение в учении о чисто духовных эмоциях, которые могут возникать и протекать независимо от тела. Итак, в двух крайних случаях мы можем рассматривать, согласно Декарту, страсти то как чистый продукт телесного автоматизма, то как чистый результат духовной активности. В двух средних то и другое встречается на мгновение, с тем чтобы дальше снова вернуться к исходному, независимому положению. Достаточно охватить одним взглядом эти примеры, взятые вместе, для того чтобы убедиться: параллелизм лежит в основе не только всей системы Декарта, но и той ее части, которую составляет учение о страстях. И в страсти, как и во всей вселенной, протяжение и мышление совершенно независимы друг от друга и между ними нет никакого общения, кроме мгновенного пересечения параллельных линий. И в страсти ничто протяженное не мыслит, ничто мыслящее не протяженно. Параллели на мгновение пересеклись и снова остались параллельными до следующего мгновенного пересечения. Только для объяснения этого мгновения и вводится гипотеза взаимодействия, которая является не чем иным, как вынужденной уступкой по отношению к неопровержимому факту соединения протяжения и мышления в человеке. Но эта уступка есть мгновенная слабость самой системы, немало смущающая ее автора, как бы измена самой себе, а никак не ее основание. Истинным основанием остается параллелизм.

Еще более глубокое доказательство параллелизма, лежащего в основе учения о страстях, мы находим в учении Декарта об отношении между страстями и ощущениями. Рассмотрение этого вопроса составляет последнюю задачу настоящей части нашего исследования.

Два пункта в учении Декарта о страстях являются в этом отношении принципиально важными: во-первых, сведение страсти к ощущению и восприятию внутриорганических изменений, во-вторых, признание страстей исключительным достоянием человеческой природы и отрицание их у животных. Как мы помним, Декарт относит страсти души к пассивным состояниям нашего сознания, рассматривая их как частный случай восприятия.

Он говорит о страстях как о восприятиях и ощущениях души, вызываемых ощущением жизненных духов; в других местах «Трактата» он неоднократно возвращается к этой мысли, утверждая, что страсти возникают в душе точно таким же образом, как и ощущения объектов, представляемых внешними органами чувств, и таким же точно образом осознаются ею. Страсти суть ощущения, только ощущения особого рода, представляющие сознанию изменения, происходящие не во внешнем мире, а изменения собственного организма.

Животные, по Декарту, также представляют собой живые автоматы. Декарт строго разделяет понятие жизни и понятие одушевленности. Живое тело не есть тело одушевленное, душа не является физическим принципом. Тело живет не потому, что душа движет и согревает его, и умирает не потому, что душа его {258} оставляет. Жизнь не состоит в связи души и тела, смерть не является их разъединением. Жизнь и смерть есть необходимое следствие физических причин. Жизнь есть простой механизм, смерть - уничтожение этого механизма. Как говорит сам Декарт, смерть никогда не наступает вследствие того, что разрушается один из главных органов тела. Поэтому можно сказать, что тело живого человека отличается от тела мертвого так же, как часы (или автомат другого рода, т. е. какая-нибудь самодвижущаяся машина), несущие в себе наряду со всеми необходимыми для их деятельности условиями телесный принцип движений, которые они должны совершать, отличаются от сложного часового механизма, в котором движущий принцип перестал действовать.

Животные представляют собой живые тела, но неодушевленные. Это чистые автоматы. Однако они обладают чувственными ощущениями и инстинктами, которые должны рассматриваться как телесные движения, происходящие и объясняющиеся по механическим законам. Поэтому все общее для человека и для животных должно неизбежно рассматриваться как явление чисто телесной природы. Поэтому ощущения, влечения вообще (значит, и по отношению к человеку) остаются считать механическими явлениями, не имеющими ничего общего с психической деятельностью.

Дуализм между животными и человеком толкает Декарта к неизбежному выводу, что животные лишены страстей, так как страсти он рассматривает как движения души. Здесь возникает одно из самых неразрешимых противоречий всей системы, охватывающей проблему ощущения. Учение Декарта колеблется по отношению к ощущениям и из-за дуалистических и антропологических принципов идет по трем совершенно различным направлениям. Первые размышления трактуют ощущения и чувственные восприятия как психические факты и относят их только к духу. Последние размышления считают их антропологическими фактами и относят к связям духа и тела, а сочинение о страстях придает им значение только телесных психических фактов и относит ощущения и инстинкты исключительно к телу.

Попытка объяснить проблему запутывает нас в тенетах антиномии и дилеммы. Ощущение то признается за чисто телесный факт, подлежащий механическому объяснению, то за чисто духовный, требующий спиритуалистического рассмотрения. Оставаясь в пределах системы, так же невозможно допустить ощущение, как невозможно его отрицать. Короче говоря, с точки зрения учения Декарта, факт ощущения не объяснен и необъясним. Нас сейчас интересует это противоречие исключительно в связи с учением о страстях. Здесь противоречие оказывается еще более чудовищным. С одной стороны, бездушный автомат, как мы видели, полностью способен испытывать страсти, с другой - животные лишены страстей. С одной стороны, страсть представляет собой не что иное, как ощущение, возникающее в душе, с другой - ощущение есть не что иное, как чисто телесный феномен {259}. Единственный вывод, который может быть сделан, следующий: Декарт, поскольку он руководится в учении о страстях натуралистическим принципом, неизбежно приходит к признанию чистого эпифеноменализма и человеческого автоматизма в возникновении и развитии страстей, ибо, определяя страсть как ощущение, а ощущения как телесный феномен, он утверждает, сам того не замечая, что страсть не

может существовать как основное явление человеческой, т. е. двойственной духовно-телесной природы. С одной стороны, все страсти, имеющие отношение к телу, остаются чисто телесными феноменами, ибо даже ощущение, которым в сущности является страсть, рассматриваемая с психической стороны, присуще животному и представляет собой механическое явление, возникающее в движущейся машине. С другой стороны, существуют независимые от тела чисто духовные страсти. Дуализм мышления и протяжения, чистый и последовательный параллелизм сказал в этом пункте свое последнее и решительное слово. Есть телесные страсти, и есть духовные страсти. Невозможна никакая страсть, которая была бы одновременно и телесной, и духовной, в которой было бы возможно действительное общение, действительная связь между духом и телом, как невозможно, чтобы что-либо протяженное мыслило, а что-либо мыслящее было протяженным.

Мы подходим, таким образом, к последнему пункту всего картезианского учения о страстях, пункту, завершающему грандиозной катастрофой, полным крушением всю эту героическую попытку объяснить природу человеческих страстей исходя из дуалистических принципов системы. Конец учения является полным и всецелым отрицанием его начала. Страсти оказываются поделенными между духовной и телесной природой человека, причем каждая природа действует совершенно независимо от другой. Где же в этом учении остается место для страсти как основного феномена двойственной духовно-телесной природы человека, являющейся единственным реальным основанием страстей? Спиритуализм и натурализм оказываются и в учении о страстях двумя противоположными полюсами. Дуализм и параллелизм выступают в качестве действительной основы учения о страстях. Эпифеноменализм и человеческий автоматизм являются началом и концом, первым и последним словами всей психологии страстей.

16

Что параллелизм был действительно завершающей все размышления о природе человеческих страстей мыслью философа, можно убедиться из последнего сочинения Декарта, посвященного этому вопросу, - его письма о любви. В нем он отвечает шведской королеве, в чем состоит сущность любви и что хуже - безмерная любовь или безмерная ненависть. Письмо представляет краткое изложение последних мыслей Декарта о сущности любви, {260} а вместе с тем и о сущности всякой человеческой страсти. «Письмо это - маленький шедевр, о котором всякий знаток философа, не знающий об авторе и мотивах письма, а только обращающий внимание на ход исследования, на характер идей, на подбор выражений, тотчас же сказал бы: это настоящий Декарт. Нет другого сочинения такого же маленького объема (ибо оно не выходит из рамок письма), по которому можно было бы лучше узнать этого мыслителя» (К. Фишер, 1906, т. 1, с. 258).

В письме Декарт прямо начинает с различения интеллектуальной и аффективной любви, делая, таким образом, исходным пунктом то различие духовных и телесных страстей, которое в «Трактате о Страстях...» явилось лишь заключительным пунктом. Есть любовь как духовная страсть, и есть любовь как чувственная страсть. Первая возникает из того, что мы представляем объект, присутствие и обладание которым причиняет нам радость, отсутствие и потеря которого - страдание. Поэтому мы стремимся к такому объекту с полной энергией нашей воли. Мы хотим соединиться с ним или образовать с ним одно целое и быть только частью такого целого. Любовь необходимо связана с радостью, со скорбью и с желанием. Эти четыре направления воли имеют свои корни в природе духа и свойственны душевной связи с телом. Они заключены в познавательной потребности мыслящего существа. Радость и страдание интеллектуальной любви суть поэтому не страсти, а ясные идеи.

Если бы даже анализ «Трактата о Страстях...» не привел нас к выводу о наличии в учении Декарта допущения чисто духовных страстей, письмо должно было бы убедить

нас в этом. Последовательно развивая мысль о чисто духовной природе интеллектуальной страсти, Декарт устанавливает, что только от затемнения ее может возникнуть аффективная и чувственная любовь, исходящая из связи души с телом. Это суть телесные состояния и изменения, которым соответствует известное стремление в нашей душе, причем сходство и связь между ними не явствуют нам. Так возникают неясные чувственные аффективные желания, имеющие известные объекты, ощущающие радость от обладания одними и болезненное страдание от присутствия других, любящие предметы стремлений и ненавидящие предметы отвращения: радость и скорбь, любовь и ненависть - таковы основные формы чувственных желаний, элементарные и главные страсти, из смешения и изменения которых создаются все остальные; они единственные, которые мы имели еще до рождения, ибо они проявляются уже во время питания в эмбриональной жизни.

Интеллектуальная любовь совпадает с потребностью познания в мыслящей природе, чувственная коренится в питательных потребностях органической природы. Есть представления достойных стремления объектов (интеллектуальная любовь) без чувственного возбуждения и чувственного желания, равным образом последнее может иметь место без познания. Есть любовь без страстей и есть страсть без любви. В обыкновенном смысле в {261} человеческой любви соединены оба элемента. Тело и душа соединены таким образом, что определенные состояния представления и воли сопутствуют определенным состояниям телесных органов и вызывают друг друга взаимно, как мысль и слово. Таким же образом любовь находит в возбуждении сердца при учащенном движении крови свое произвольное телесное выражение. Эта духовно-чувственная любовь, это соединение понимания и стремления образует то ощущение, о сущности которого спросила королева.

Таким образом, изначальная независимость интеллектуальной и чувственной, духовной и телесной страсти, непонятная и необъяснимая, параллельное, сопутствующее развитие той и другой, полная возможность их раздельного существования, случайность их объединения, которое приводит только к затемнению интеллектуальной любви, короче, все основные положения картезианского параллелизма в учении о страстях, параллелизма, приводящего к полному разделению спиритуалистического и натуралистического принципов, которые философ тщетно пытался объединить в своем «Трактате», выступают здесь с ясностью, не оставляющей никакого сомнения в истинной природе учения о страстях Декарта.

Но кто идет картезианским путем, неизбежно должен прийти к его конечной точке, к картезианским выводам. Мы видели уже, что Джемс не только встал на этот путь, но неизбежно должен был дополнить свою автоматическую теорию эмоций учением о независимых от тела интеллектуальных чувствах. Он должен был допустить наличие эмоций и ощущений чисто центрального происхождения сначала для объяснения экстатической радости. Но точно так же, как правильно замечает Дюма, вопрос должен ставиться в отношении не только пассивной радости, но и активной. Если мы один раз допускаем возможность церебральной синестезии для объяснения экстаза, мы лишаемся всякой возможности утверждать, что она не играет никакой роли и во всех прочих эмоциях. Если следовать до конца, говорит Дюма, за теорией Ланге и Джемса, мы можем утверждать, что активная радость сводится к сознанию мускульного тонуса и всех периферических реакций. Но мы только что видели: наличие церебральной синестезии, вызывающее радость, было допущено для объяснения экстаза, и поэтому мы должны различать в активной радости сознание органического возбуждения и сознание этой церебральной синестезии. То же самое относится к пассивной и активной печали.

Продолжая в сущности мысли Джемса, Дюма допускает, опираясь на опыты Шеррингтона, на факты пассивной радости и меланхолического ступора, концепцию церебрального чувства удовольствия и страдания, которые не поддаются периферическому объяснению. Против этого допущения говорит прочно установленный в

физиологии, факт отсутствия сознательной чувствительности во время электрических и травматических возбуждений {262} мозга. Но между этими грубыми и неспецифическими и специфическими функциональными возбуждениями существует большое различие, и мы можем, не впадая в противоречие с физиологией, постулировать синестезию мозга. Как мы видели, к этому же приходит и современная таламическая теория эмоций, видящая в таламусе действительный источник возникновения специфического эмоционального тона. Ту же точку зрения поддерживают и ряд других исследователей, опирающихся на данные хронаксии и конструирующих гипотетический механизм этой центральной синестезии.

Сам Дюма считает, что, постулируя эмоции чисто центрального происхождения, он только развивает и дополняет теорию Джемса. Отводя место теории Ланге - Джемса в трудной проблеме природы эмоций, мы стремимся внести в эту теорию уточнения, могущие сделать ее более сложной и более гибкой, и таким образом отказаться от парадоксальных и упрощенных формул, которыми Джемс хотел поразить наше воображение.

Нам остается показать только, что Джемс, оставаясь, по верному замечанию Денлапа, последовательным параллелистом, не принимающим до конца собственной периферической теории и допускающим существование чисто спиритуалистических чувствований, сохранял в то же время в своей второй спиритуалистической теории все принципиальные основания своей главной гипотезы. Мы помним, что в этой гипотезе Джемс рассматривает исключительно сенсорный, пассивный аспект эмоциональных реакций и приходит к эпифеноменализму и автоматизму. Эмоции в его глазах представляют собой ненужные рудименты давно отмерших животных приспособлений или случайные реакции патологического или идиопатического характера, не допускающие никакого осмысленного объяснения. В своем учении о чисто духовных эмоциях Джемс не только открыто становится на точку зрения чисто спиритуализма, но и доводит до чудовищных размеров тезис об эпифеноменализме психической стороны нашей эмоции.

Развивая основную гипотезу, Джемс утверждал, что человеческая эмоция, лишенная всякой телесной подкладки, есть пустой звук. Таким пустым звуком, по мнению Джемса, естественно должны оказаться все высшие чувствования, которые он не может до конца подчинить законам физиологической механики. Таким пустым звуком в еще большей степени оказываются те наиболее духовные эмоции, которые возникают из активности чистой мысли и которые Джемс рассматривает как не зависящие от тела. Джемс, защищая свою основную гипотезу, не утверждает, что такая эмоция есть нечто противоречащее природе вещей и что чистые духи осуждены на бесстрастное и интеллектуальное бытие. Он хочет только сказать, что эмоция, отрешенная от всяких телесных чувствований, есть нечто непредставимое. Чем более мы анализируем свои душевные состояния, тем более убеждаемся» что грубые страсти и влечения, испытываемые нами, {263} в сущности создаются и вызываются теми телесными переменами, которые мы обыкновенно называем их проявлениями или результатами; и тем более нам начинает казаться вероятным, что, сделайся наш организм анестетичным, жизнь аффектов, как приятных, так и неприятных, станет для нас совершенно чуждой и нам придется владеть существованием чисто познавательного или интеллектуального характера. Хотя такое существование и казалось идеалом для древних мудрецов, но для нас, отстоящих всего на несколько поколений от философской эпохи, выдвинувшей на первый план чувственность, оно должно казаться слишком апатичным, безжизненным, чтобы к нему стоило так упорно стремиться (У. Джемс, 1902, с. 316 -317).

Три момента могут интересовать нас в качестве окончательных итогов, вытекающих из сопоставления этих двух теорий Джемса --механистической и спиритуалистической. Первый заключается в том, что основная гипотеза Джемса допускает существование эмоций, лишенных всякой телесной подкладки, только в бесстрастном интеллектуальном

бытии чистых духов, и исключает его в человеческом бытии. Но если во второй теории Джемс рассматривает высшие эмоции души как возникающие из активности чистой мысли, не встречающей препятствий, как не зависящие от тела, он тем самым становится на позиции чистого спиритуализма, принимая наличие в человеческом сознании эмоций, свойственных исключительно абсолютно духовному бытию.

Второй момент касается оценки той роли, которую играет духовная сторона наших эмоций. Если она в основной гипотезе Джемса выступает как ненужный придаток, как побочное явление, никак не участвующее в реальной жизни человека, как простое осознание периферических изменений, она должна быть обесценена до такой абсолютной степени, что всякое человеческое чувство, представляющее собой не что иное, как простое осознание дрожи и ощущения расширенных ноздрей, должно казаться пустым звуком, апатичной и безжизненной деятельностью сознания, которой суждено влачить жалкое существование чисто познавательного характера. Этот эпифеноменализм в учении об эмоциях достигает гомерических размеров в гипотезе Джемса, согласно которой все высшие, чисто духовные чувствования центрального происхождения должны рассматриваться просто как аффективные галлюцинации. Объявить высшую жизнь чувства простым сплетением галлюцинаторных переживаний, объявить высшую эмоцию галлюцинацией - значит довести до крайнего предела содержащийся уже в основной гипотезе Джемса эпифеноменализм. Если высшая доступная человеку радость есть не что иное, как галлюцинация, то этим сказано последнее слово Р обесмысливании человеческого чувства.

Наконец, третьим моментом, который выступает из принятого нами способа рассмотрения, когда одна теория Джемса освещает другую, является удивительное совпадение его с Ланге в определении окончательной судьбы чувства в истории развития человека. {264}

Мы уже старались показать выше, что теория Джемса исключает всякую возможность развития эмоций. Сейчас мы могли бы дополнить это положение, показав, что она в сущности предполагает их полное отмирание как единственно реальный исход исторического развития человека. Джемс, как и Ланге, начинает с гимна в честь чувственных эмоций. Индивид без чувств кажется ему апатичным и безжизненным, существование без них жалким и невозможным для человека. Но, если мы спросим, чем же являются эти насыщающие смыслом и оживляющие нашу жизнь чувства, окажется, что они представляют собой только жалкие рудименты животной жизни, бледные метафоры наших чувственных реакций, проблематичные и искусственные, идиопатические и патологические привычки человеческого рода, просто случайные реакции организма, пассивно отражающиеся в сознании, будь то морская болезнь и шекотливость, застенчивость и любовь.

Как утопающий, Джемс хватается за соломинку первого попавшегося под руку телесного переживания, лишь бы оно было подлинным, живым, несомненным. Это он породил во всей позднейшей психологии повышенное внимание к мельчайшим, едва заметным, ничтожным телесным проявлениям. Он - вдохновитель той мысли, что в напряжении голосовых связок и языка следует видеть истинную основу человеческого мышления. Он, как справедливо отмечает Г. Стаут¹⁰⁷, отождествляет духовную активность с известными мускульными ощущениями. Пытаясь показать, что представляет собой центральное ядро активности, которую мы называем нашей, Джемс снова пытается, как и в учении об эмоциях, ухватиться за соломинку, которая спасла бы его от гибели. Это ядро, по его словам, он нашел в некоторых интракореальных движениях, которые мы, как субъективные, противопоставляем обыкновенно активности надтелесного мира.

Джемс говорит в оправдание, что он поднял лишь вопрос о том, какая активность заслуживает названия *нашей*. Поскольку мы являемся личностями, противоположными окружающей среде, движения, происходящие в нашем теле, фигурируют в качестве нашей активности, и Джемс не может указать на какие-нибудь другие активности,

которые были бы нашими в строго личном (личностном. - *Ред.*) смысле слова. Джемс выдвигает совершенно верное положение: поскольку мысли и чувствования сами по себе не могут быть активны, они становятся таковыми, лишь возбудив деятельность тела. Тело есть центр циклона, начало координат. Все вращается вокруг тела, все чувствуется с его точки зрения.

Все это бесспорно. Все это непреложно истинно. Трагизм положения Джемса, а с ним вместе и всей современной психологии заключается только в том, что они не могут найти никакого пути к пониманию действительно осмысленной связи между нашими мыслями и чувствованиями, с одной стороны, и активностью нашего тела - с другой. В конце концов, говоря языком Джемса, весь вопрос мог бы уместиться в скорлупе ореха: как связано наше сознание и наша реальная живая жизнь? Без понимания этой связи сознание неизбежно оказывается эпифеноменом, жалким и ничемным придатком к автоматической деятельности нашего тела, пассивным отражением протекающих в нем изменений, в лучшем случае - цепью галлюцинаций грезящего духа. Но беда заключается в том, что вопрос о сознании, и в частности об эмоциях, ставится и решается Джемсом и всей современной психологией так, что полная невозможность найти какую-нибудь осмысленную связь между страстями души и реальной жизнью человека предрешена заранее. Вот почему Джемс не может найти пути от наших мыслей и чувствований, от нашей духовной активности к реальной жизни человека во всем неисчерпаемом богатстве ее действительного содержания. И он должен хвататься, как утопающий за соломинку, за свидетельство внутреннего опыта о том, что духовная активность состоит в движениях, происходящих в голове.

В самом деле, никакой понятный и осмысленный путь не ведет нас от эмоций в понимании Джемса - с лежащими в их основе ощущениями возбуждения во внутренних органах, расслабления членов, короткого дыхания - к поступкам и действиям человека, к его внутренней и внешней борьбе, к его живой любви и ненависти, к его страданию и торжеству. Если сущность эмоции страха действительно заключается, как утверждает Джемс, в ощущениях усиленного сердцебиения, короткого дыхания, дрожи губ, расслабления членов, гусиной кожи и возбуждения во внутренностях, то никакая психология, кроме верящей в чудеса, никогда не сможет нам объяснить той страшной слабости человеческого духа, которую мы называем отречением и предательством из страха. Если чувство нравственной справедливости состоит, как говорит Джемс, в изменениях звука голоса и выражения глаз и т. п., то психология никогда не сумеет объяснить, почему Сократ сидел в темнице, а не бежал, как советовали ему друзья, и не испытывал чувства страха с расслаблением членов и коротким дыханием.

Страшный результат, к которому приводит нас современная психология эмоций, есть полное обесмысливание страстей души и полное отсутствие надежды на то, что мы когда-либо поймем жизненное значение страсти, а с ней вместе и всего человеческого сознания. В сущности этот результат уже содержится целиком и полностью в карте зианском учении, которое мы только что рассмотрели.

Основное и самое страшное в этом учении заключается в том, что душа с начала и до конца полагается вне жизни. Она вообще не участвует в жизни тела. Общее у нас и у животных - жизнь принадлежит всецело к протяжению и тем самым исключает всякую возможность той интимности, о которой говорит Джемс, возможность всякой заинтересованности и участия души в реальном существовании и в реальной судьбе того автомата, которым представляется наше тело. Хотя, по заявлению Декарта, аффекты {266} делают нам ясным, что мы находимся в собственном теле не как пловец в лодке, а связаны с ним самым тесным образом и как бы смешаны, так что мы образуем одно существо, всем своим учением о страстях он утверждает обратное. Его воля управляет страстями подобно тому, как управляет корабельщик, когда что-либо в судне ломается.

Декарт на примере интеллектуальной и чувственной любви показывает всю бессмысленность, чудовищность, непостижимость и необъяснимость связи между одной и

другой формами страсти. Что может быть общего между основными формами чувственных страстей, которые мы имели еще до рождения и которые коренятся в потребностях питания в период эмбриональной жизни, и возвышенными страстями духа, источником которых является потребность познания, заложенная в нашей мыслящей природе? Нам понятно утверждение Декарта, что они могут и должны существовать раздельно, но нам абсолютно непонятно, как они могут существовать вместе. Сам Декарт утверждает, что сходство и связь между ними не явствуют нам.

Таким образом, параллелистическое решение психофизической проблемы - дуализм тела и духа, дуализм между животными и человеком - неизбежно приводит к этой самой страшной мысли Декарта, к полному разделению сознания и жизни. Жизнь, согласно Декарту, не только не включает в себя возможности и необходимости сознания, но совершенно исключает эту возможность. Душа с самого начала полагается вне жизни. Этот факт приводит к тому, что психофизическая проблема в решении Декарта, эта, казалось бы, отвлеченнейшая из всех проблем, оборачивается здесь вопросом о роли и значении страстей души в жизни человека, вопросом, который получает самое безнадежное решение из всех когда-либо представлявшихся человечеству: жизнь оказывается абсолютно бессмысленной, страсти - абсолютно безжизненными.

Но не к тому ли самому приводит нас и современная психология эмоций? С одной стороны, теория врожденных эмоций, существовавших еще до нашего рождения, корнящихся в животной природе человека, архаических, рудиментарных, случайных, абсолютно бессмысленных и ненужных органических чувствований. С другой - теория независимых эмоций - этих безжизненных галлюцинаций духа. Прав М. Принц, когда говорит, что современная психология стоит перед дилеммой: или пробиться к какому-нибудь пониманию, хоть самому отдаленному и смутному, единства эмоционального сознания и жизни, или принять альтернативную гипотезу дуализма и параллелизма, т. е. эпифеноменализма и человеческого автоматизма (M. Prince, 1928, p. 167). Современная психология, как буриданов осел, стоит между этими гипотезами, не в силах выбрать одну из них, не в силах решить самый основной вопрос, проблему проблем, которую Мак-Дауголл формулирует в двух словах: человек или автомат.

Вся современная психология эмоций, без преувеличения ровно {267} в такой же мере, как и картезианская, есть или психология страстей бездушного автомата, или психология независимых эмоций безжизненных духов. Вся современная психология эмоций поэтому может быть признана всем чем угодно, но только не психологией человека. То, что произошло в современной психологии эмоций, может быть лучше всего выражено безнадежным возгласом одного из героев чеховской драмы - дряхлого старика, оставленного в покинутом доме, в котором заколачивают окна: «Человека забыли!»¹⁰⁹ Пафос абсолютной бессмысленности органических чувствований и абсолютной безжизненности независимых галлюцинаторных эмоций может питать только психологию бездушных автоматов или психологию того чисто рассудочного человека, который составлял идеал Канта и приход которого предсказывал на основании своей теории Ланге, психологию тех чистых духов, которые осуждены на бесстрастное интеллектуальное бытие, казавшееся, по словам Джемса, идеалом древним мудрецам.

Смерть есть последнее слово всей современной психологии эмоций, которая вслед за Декартом с самого начала полагает душу вне жизни. Остается только покрепче заколотить окна в пустом и оставленном доме, в котором, по утверждению всех действительных знатоков человеческого духа, всегда шумела живая и страстная жизнь и который сейчас является только последним обиталищем забытого человека.

Но в этом заключительном акте драмы, при зрелище такого безнадежного финала классической психологии эмоций, нас охватывает чувство удивления, с которого, по утверждению Аристотеля, а вслед за ним и Декарта, начинается философия. Это чувство удивления, чреватого философским размышлением, запечатлел один из русских поэтов. Он увидел прокаженного, евшего зерна спелой белены, отравлявшегося их ядом и

испытывавшего то состояние высшего блаженства, которое Миньяр наблюдал у идиотов, у больных, страдающих слабоумием, кахексией и деменцией, у паралитиков и юродивых в состояниях полного психического и морального упадка. Если судьба высшей радости быть уделом идиотов и юродивых, то невольно возникает мысль о полной бессмысленности человеческих страстей, а вместе с ними и всей жизни сознания.

17

Нам остается подвести итоги затянувшегося рассмотрения философской природы современной психологии эмоций и в сжатых выводах определить судьбу картезианского учения о страстях в развитии психологического знания и основные проблемы, которые возникают перед психологией будущего в связи с окончательным разложением господствующей в этом разделе научного опытного знания картезианской мысли. Нам думается, что весь ход предыдущего исследования с достаточной ясностью {268} показал правильность главного нашего тезиса: теория Джемса - Ланге и вся развернувшаяся вокруг нее система критических исследований, приведших на наших глазах к построению новой теории эмоций, непосредственно связана, если выяснить ее идейный генезис и методологические основания, не с учением Спинозы о страстях, а с идеями Декарта и Мальбранша. Нам остается только сделать выводы из этого положения и теоретически оценить значение этого факта для дальнейшего развития психологии как науки. Мы оценим прежде всего принципиальную метафизичность всего того философского и научного направления мысли, которое объединяет и связывает в одно течение теории Декарта и Джемса.

Мы уже выше имели случай подробно выяснить, что теория Джемса и теория Ланге, как они ни кажутся с первого взгляда строго и последовательно биологическими теориями, даже в известном смысле высшим торжеством биологической идеи в психологии, на самом деле являются теориями антибиологическими по существу, поскольку их характеризуют две основные черты: 1) полное отсутствие и принципиальная невозможность приложения идеи развития к изучаемой ими сфере действительности; 2) лежащее в основе этого эпифеноменистическое представление о значении эмоций. Мы не станем повторять того, что уже сказано по этому поводу. Мы должны только проследить корни этой метафизической концепции, исключаяющую всякую возможность развития в области эмоций и всякую осмысленную и понятную связь между эмоциями и сознанием в целом, между эмоциями и реальной жизнью человека. Эти корни, как легко понять, заложены в картезианском учении о страстях души.

Как известно, Декарту не была вовсе чужда идея развития. Несмотря на то что космология и физика Декарта, как правильно отмечает В. Ф. Асмус, неизменно механистичны, что взаимодействие понимается Декартом не как динамическое противодействие, а как механическая передача движения от тела к телу, все же Декарт вносит в космологию идею развития, его космология есть в то же время космогония. «Он действительно построил первый в новое время грандиозную по широте синтетического охвата космогоническую теорию» (В. Ф. Асмус, 1929, с. 35). Однако даже в области космологической проблемы Декарт в гораздо большей степени остается последовательным приверженцем теологического и механистического принципов своей системы, чем принципа развития. Он остается в полном согласии с церковным учением о сотворении мира, которое для него есть незыблемая истина. «Несомненно, - говорит он, - что мир изначально создан был во всем своем совершенстве, так что в нем существовали солнце, земля, луна и звезды. На земле имелись не только зародыши растений, но и сами растения. Адам и Ева были созданы не как дети, а как взрослые. В этом ясно убеждают нас христианская вера и природный разум» (Декарт, 1914, с. 7). Так же точно Декарт сохраняет полную верность механистическому {269} принципу объяснения мира, который он представляет бесконечным агрегатом механически воздействующих друг на друга тел. Основным законом природы остается для него закон косности. Все тела

бесконечно делимы. Как правильно замечает Фишер, декартово объяснение природы покоится всецело на математически-механических принципах.

Еще более метафизично, еще более подчинено механистическому и теологическому принципу объяснение жизни и сознания в философии Декарта. Правда, и здесь мы находим робкие намеки на проблему развития, которая сама стучалась в двери, но для которой двери картезианского учения оказались наглухо закрытыми. Чтобы лучше понять природу растений или животных, говорит Декарт, гораздо предпочтительнее рассуждать так, будто они постепенно порождены из семени, а не созданы богом при начале мира. Мы можем при этом открыть известные принципы, просто и легко понятные. Из последних, как из зерна, можем показать происхождение звезд, земли и всего постигаемого нами в видимом мире.

Как известно, Декарт занимался проблемой эмбрионального развития. Для него решение антропологической проблемы охватывало физиологический, психологический и этический вопросы. Физиологический вопрос, касающийся органов и функций человеческого тела, находился для него в тесной связи с зоологическим. Устройство человеческого тела должно быть познано из возникновения его, из истории развития эмбриона, а последнее - опять-таки из истории образования животных организмов. В эту область философ неустанно и ревностно стремится проникнуть с помощью анатомических исследований сравнительного характера. Здесь он черпает непосредственно из источника природы. Он анатомировал животных и пытался таким образом найти на опытном пути решение физиологической проблемы. Что Декарт искал разрешение тайн жизни с помощью сравнительной анатомии и эмбриологии, является удивительнейшим свидетельством методичности его мышления, которое при суждении о его биологических работах должно быть поставлено выше большой или малой ценности результатов этих занятий.

Уже рано он интересовался возникновением животных и написал сочинение о человеческом теле. Это его трактат о человеке, рассматривающий пищеварение, кровообращение, дыхание, мускульное движение, действия органов чувств и ощущения, внутренние движения и функции мозга. Из переработки трактата возник новый, обнимающий животных и человека труд: описание функций человеческого организма и объяснение образования животного, или, как гласит заглавие, «Трактат об образовании эмбриона»¹¹⁰.

Что идея происхождения животных и эмбрионального развития была близка Декарту, явствует из его письма Елизавете, в котором он затрагивает вопрос о только что упоминавшейся переработке старого «Трактата». Он сообщает, что даже осмелился {270} в описание животных и человеческих функций ввести и развить историю образования животного от начала его возникновения. Он говорит о животном вообще, так как то, что касается человека в особенности, за недостатком надлежащего опыта он разработать не может. В письме Декарт с полной ясностью намечает границы своей идеи развития. Не подлежит никакому сомнению, что проблема развития животных и эмбриона смутно предносилась его сознанию. Однако и здесь он занимался указанной проблемой по отношению к животным вообще, а не к человеку в особенности. Этому помешал не только недостаток опыта, как объясняет Декарт, но и нечто гораздо более принципиальное и существенное. Самое основоположение картезианской психологии совершенно исключает возможность возникновения даже смутной идеи развития. Иное дело - животные. Известно, что Декарт рассматривает организм как самодвижущийся механизм, всецело подчиненный законам природы и требующий поэтому натуралистического объяснения. В психологической проблеме Декарт, напротив, связан теологическим принципом.

Из того, что Декарт с самого начала полагает душу вне жизни, а проблему жизни рассматривает в исключительно механистическом плане, из того, что он устанавливает абсолютный дуализм человека и животного, из того, наконец, что он рассматривает мышление и протяжение в человеке как совершенно отдельные и исключающие друг

друга субстанции, вытекает следующее: он не только оказывается перед принципиальной невозможностью внести в свое учение о страстях души хотя бы самые смутные начатки и предчувствия исторического объяснения, но вынужден развить это учение в плане принципиального антиисторизма, как чисто метафизическое учение.

Декарт, как мы уже видели, учит, что наши примитивные страсти коренятся в истории эмбрионального развития. Это страсти, берущие начало из жизненной потребности эмбриона в питании. Они возникают вокруг пищеварительного тракта. Как бы они ни усложнялись впоследствии, вся их история есть только надстройка над неизменной физиологической базой первых дней. Механизм страстей взрослого человека имеет свой источник в структуре и функционировании эмбриональной машины. Как мы помним, именно это обстоятельство дало повод Декарту решить проблему причинного объяснения висцеральной природы наших страстей. В этом отношении Декарт был просто более последователен, чем его позднейшие ученики. Если страсть есть не что иное, как изменение внутренних органов (желудка, кишок, сердца), то встает задача сделать связь между ними осмысленной и понятной, найти ее ближайшую причину. Декарт решает задачу, находя причину и смысл этой связи в эмбриональном происхождении страстей. В отличие от более поздних последователей, он не довольствуется простым описанием механизма страсти, но хочет объяснить, почему в любви и печали желудок проявляет большую пищеварительную активность, а в ненависти и радости активность понижается. {271}

Неважно, что Декарт столь же охотно допускает и противоположную связь между пищеварением и страстями. Сейчас безграничная уступчивость мысли позволяет принять, что эмбрион испытывает печаль, потому что он получает несоответствующее питание, и предается радости, потому что его желудок предуготовляется к приему хорошей пищи. Какова бы ни была устойчивость объяснений и их фактическая убедительность, принципиальное положение дела от этого не меняется ни на йоту. Важно, и притом принципиально важно, что Декарт пытается дать причинное объяснение желудочному происхождению любви и ненависти, радости и печали и что эту причину основных страстей души он находит в эмбриональной жизни.

В этом полном принципиального значения положении висцеральная теория страстей находит завершение и раскрывает самые глубокие и последние основания. Мы не можем согласиться с Сержи, который считает, что неустойчивость фактических объяснений Декарта, его легкая уступчивость, его готовность заменить установленные связи между страстями и питательными потребностями эмбриона компрометируют все его построение. Напротив, только в этом пункте система приобретает свое истинное значение и смысл. Именно здесь выступает Декарт в качестве физика, каковым он и хотел быть в «Трактате о Страстях души».

Только принимая во внимание учение об эмбриональном происхождении наших основных страстей души, мы можем верно оценить всю концепцию Декарта и понять ее истинное отношение к современным висцеральным теориям эмоций. Основные страсти души заложены уже в эмбриональной жизни человека, т. е. существуют до рождения. Все позднейшие сложные и производные страсти представляют собой не что иное, как вариации и модификации эмбриональных состояний. В письме о любви Декарт прямо говорит, что основные формы чувственных желаний, элементарные и главные страсти, из смешения и изменения которых созидаются все остальные, проявляются уже во время питания эмбриональной жизни, коренятся в питательных потребностях организма. Поэтому-то эти страсти и представляют собой простое отражение в сознании сложных органических состояний.

Нельзя полнее и яснее развить теорию врожденных страстей, чем это делает Декарт. Рассуждения, касающиеся этого вопроса, представляют непосредственную аналогию с его учением о врожденных идеях. Идея бога, как известно, представляется в учении Декарта как изначально данная, не опосредованная ни чувствами, ни каким-либо иным образом, т.

е. как прирожденная идея, которую бог запечатлел в нас, как художник в своем произведении. Основные страсти оказываются в такой же мере врожденными особенностями телесной природы человека, как основные идеи - врожденными особенностями его духовной природы. Я не утверждаю, говорит Декарт, что дух младенца в утробе матери размышляет о метафизических вопросах, но у него есть идеи о боге, о себе самом и о всех истинах, которые известны сами по себе, как они есть у взрослых людей, когда они вовсе не думают об этих истинах.

Подобно тому как Декарт признает врожденными и присущими уже духу младенца в утробе матери основные идеи, которые известны сами по себе, он признает, что дух младенца в утробе матери уже испытывает основные страсти души - любовь и ненависть, радость и печаль, как взрослые люди.

Учение о том, что основные страсти души коренятся в питательных потребностях эмбриональной жизни и вследствие этого являются врожденными, не только не отводит Декарта в сторону от его основного пути, не только не представляет измены всей его основной концепции, но, напротив, образует завершающую точку его исследования. Он пришел к тому пункту, к которому все время направлялся. Идея врожденных страстей впервые придает всему учению значение принципиальной концепции, законченного философского построения, верного основным принципам всей системы Декарта, и поднимает его над уровнем простых и неизбежно устаревающих со временем физиологических соображений и догадок. Как ни смутны были представления Декарта о действительной физиологии человеческого организма, его философская идея о природе страстей была для него прозрачной и ясной до конца и остается такой и для нас. Только поэтому она и могла пережить века и сохраниться в качестве живой части всей позднейшей психологии. Эта идея, как уже сказано, придает единственно возможный смысл всей висцеральной теории эмоций. Только она дает возможность понять осмысленную связь, существующую между страстями души и деятельностью внутренних органов. Поэтому она представляет собой последнее слово висцеральной теории, без которого, как мы увидим ниже, остаются неполными все остальные варианты этой гипотезы. Врожденность страстей - последнее основание висцеральной теории.

Здесь мы решительно расходимся с Сержи, который проходит мимо этой идеи, не понимая ее принципиального значения, и потому склонен видеть в ней скорее отступление от общей концепции, чем ее завершение. Он называет Декарта истинным основателем висцеральной теории эмоций, опираясь исключительно на чисто физиологические представления философа. Между тем только учение о врожденных страстях, увенчивающее все построение, дает нам право рассматривать Декарта как действительного отца всей современной психологии эмоций, поскольку она вращается, как вокруг своей оси, вокруг органической гипотезы о природе человеческого чувства.

За финалистической видимостью, за учением об интеллектуальных эмоциях, почти чуждых человеку, за ощущениями, воспоминаниями, суждениями, резюмирует Сержи содержание картезианского учения, действует механизм, который можно схематически изобразить в нескольких словах. Внешнее возбуждение и психологические, интеллектуальные феномены не могут возникнуть {273} без в высшей степени разнообразных центрифугальных нервных токов; некоторые из них обеспечивают более или менее удачное приспособление человеческой машины к внешним обстоятельствам, другие направляются к глубоко расположенным органам, и вызываемые там изменения переводятся в сознании или на язык висцеральных ощущений, или на язык оригинальных и не сводимых ни к чему другому эмоций, говорит Сержи, обходя совершенно вопрос о врожденных страстях. Дорога, которую он избрал, продолжает Сержи, которую он проложил и сделал проходимой на таком большом расстоянии, была впоследствии протоптана многочисленными исследователями и остается современной сейчас больше, чем когда-либо. Часто снисходительно говорят, что он был предшественником, но если перевести его архаизмы на наш язык, если освободить мысль, которая его воодушевляла,

от фактических ошибок, представляющихся теперь совершенно безобидными, он должен получить свой истинный титул основателя теории, утверждает Сержи.

С этим нельзя не согласиться, если иметь в виду не только то, о чем говорит на протяжении своего исследования Сержи, но и философское значение основанной Декартом теории, завершающейся в учении о врожденных страстях. Именно эта часть учения пережила остальную теорию и легла в основу современных вариантов висцеральной гипотезы.

Как это ни странно, но до сих пор не замечался тот факт, что теория Джемса-Ланге представляет собой теорию врожденных эмоций. Телесные проявления - этот источник и сущность эмоционального переживания - возникают чисто рефлекторным путем. Как и все прочие рефлексы, они есть врожденные реакции организма* "Предустановленные и предуготовленные всем ходом зоологического и эмбрионального развития. Они присущи человеку в силу устройства его организма и, строго говоря, исключают всякую возможность развития.

У. Джемс, как известно, видел особое преимущество своей теории в том, что она дает возможность причинного объяснения эмоций (которое он находит в рефлекторных актах), и в том, что это объяснение делает для нас понятным удивительное разнообразие эмоций.

Мы уже знаем, что Джемс, живи он сейчас, должен был бы глубоко разочароваться в ожиданиях, связанных с возможностью объяснения на основании своей теории удивительного разнообразия эмоций. Он должен был бы узнать, что телесные проявления эмоций чрезвычайно униформны и стереотипны и по одному этому не могут служить источником объяснения всего многообразия эмоциональных реакций. Но для нас сейчас представляет интерес не это. Для нас гораздо важнее установить, что, видя причину эмоций в бесчисленных рефлекторных актах, Джемс тем самым утверждал в современной психологии картезианское учение о врожденных страстях. Верно, что возможны весьма различные действия рефлекса и что эти действия варьируют до {274} бесконечности. Но еще более верно, что рефлекторный акт представляет собой врожденную реакцию организма, наиболее общую у всех индивидов данного рода, что он является наиболее неизменным и абсолютным из всех остальных форм человеческого поведения.

Если причиной эмоций являются рефлекторные акты, перед нами не остается никакой другой возможности объяснения эмоций, кроме признания их врожденными страстями. При всех изменениях эмоции остаются вечными, неприкосновенными сущностями, наподобие видов, считавшихся когда-то в биологии неизменными. Джемс приходит, как мы видим, к отрицанию того, с чего он начал. Как виды считались когда-то неизменными сущностями из-за отсутствия идеи развития, теории эволюции, так теория эмоций, исключая возможность развития, неизбежно приводит нас к признанию эмоций вечными, неприкосновенными, неизменными сущностями. Мы уже пытались показать выше, что эта теория коренным образом исключает всякую возможность развития. Не эволюция, а инволюция, не развитие, а свертывание, не усложнение и превращение в более высокие формы, а отмирание и превращение в рудиментарные остатки, не прогенетические, имеющие будущее, а дегенерирующие, архаические, являющиеся пережитками отдаленнейшего прошлого функции - вот что представляет собой теория Джемса. Ее последнее слово гласит, что эмоция есть случайная патологическая реакция, бесполезный и ненужный пережиток древности, не способный ни к какому развитию. Еще отчетливее выступает это в теории Ланге, который останавливается перед фактом, что эмоции вызываются большей частью не простым впечатлением от какого-либо органа чувств, но психическими причинами, воспоминанием и ассоциацией идей, если даже ассоциация сама вызвана чувственным впечатлением. Для объяснения этого Ланге развивает теорию совершенно в духе учения об условных рефлексах, показывая, что рефлекторный акт, первоначально связанный с непосредственным чувственным впечатлением, связывается впоследствии, благодаря сочетанию полученного впечатления с другими стимулами, с новыми условными раздражителями, которые в силу этого

становятся способными вызывать его.

«Как пример простейшего случая, - пишет Ланге, - я хочу представить факт, верность которого подтвердит каждая мать. Ребенок кричит, когда увидит ложку, из которой его заставляли несколько раз принимать невкусное лекарство. Как это происходит? Аналогичные случаи довольно часто разбирались с психологической точки зрения и на наш вопрос можно найти очень различные ответы. Одни говорят: кричит, потому что считает ложку причиной своего прежнего страдания; но этим дело несколько не разъясняется. Другие: потому что ложка пробуждает воспоминание о прежнем страдании; это может быть совершенно справедливо, но не переносит вопрос на почву физиологии. Дают еще такой ответ: потому что ложка возбуждает страх {275} будущего неприятного чувства; вопрос заключается именно в том, каким образом вид ложки способен из-за прежнего ее употребления производить страх, т. е. вызвать определенного рода деятельность в вазомоторном центре» (1896, с. 70).

Объяснение Ланге заключается в том, что «каждый раз, когда ребенок принимает лекарство, его чувства, вкусовое и зрительное, получают одновременное впечатление - первое от лекарства, второе от ложки. Оба впечатления связываются, сочетаются, благодаря чему воспоминания имеют способность вызывать эмоции... Если показать ложку ничего не подозревающему ребенку, который раньше не испытывал горечи содержащегося в ней лекарства, то он вместо того, чтобы поднять крик, постарается схватить эту ложку. Однако если ребенок несколько раз видел ложку с лекарством и заметил, что это явление каждый раз приносит с собой отвратительное вкусовое ощущение, то тогда один только вид ложки (сам по себе) получает способность заставлять ребенка кричать, другими словами, приводит в действие его вазомоторный центр» (там же, с. 70 -71).

К. Г. Ланге развивает гипотезу об установлении новой, раньше не существовавшей функциональной связи между двумя центрами благодаря прокладыванию нового мозгового пути. Лучший ученик Павлова не мог бы более последовательно объяснить происхождение психических эмоций условнорефлекторным путем. Но Ланге последовательнее современных физиологов и имеет смелость понять до конца, что допущение условнорефлекторной эмоциональной реакции ничего по существу не меняет в природе самой эмоции. Все дело заключается только в «гораздо более длинном круглом пути, который должен проделать получаемый извне импульс, прежде чем он доходит до вазомоторного центра. Но насколько могу судить, - говорит Ланге, - основные черты физиологического процесса остаются постоянно одними и теми же: проведение возбуждения из центральных органов чувств к клеткам коркового вещества, а от последних к вазомоторным клеткам продолговатого мозга» (там же, с. 74). Иными словами, условный рефлекс остается в полной и абсолютной мере рефлексом, хотя он и вызывается новыми стимулами.

«Я имел, следовательно, право сказать, что разница между эмоциями физического происхождения и эмоциями, вызванными психическими причинами, не заключает в себе с физиологической точки зрения ничего положительного, ничего существенного. Главное, все обуславливающее явление при возникновении обеих эмоций одно и то же: возбуждение вазомоторного центра. Различие заключается только в пути, по которому импульс доходит до этого центра. К этому присоединяется еще то обстоятельство, что в непрямых психических эмоциях сила импульса увеличивается от прежде возбужденной и еще не угасшей мозговой деятельности, которая сочетается с импульсом от внешнего впечатления» (там же, с. 74 -75).

В самом деле, если мы принимаем эмоцию за врожденную {276} рефлекторную реакцию организма, возможность ее развития или усложнения имеет чисто иллюзорный характер. В чем состоит развитие условного рефлекса? Исключительно в том, что изменяются стимулы, вызывающие его и приводящие в движение рефлекторный механизм. Собака в опытах Павлова выделяет слюну определенного количества и

определенного качества при введении пищи. Далее, когда установлен условный рефлекс, она начинает отвечать той же реакцией на новый, прежде нейтральный и безразличный стимул, например на синий свет. Но сама слюнная реакция осталась при этом совершенно неизменной. Собака продолжает выделять слюну в том же количестве и того же качества, но только по другому поводу. То же самое всецело приложимо и ко всем остальным рефлекторным актам, в частности к эмоциональным реакциям.

Эмоциональная реакция страха вызывается первоначально непосредственным воздействием устрашающей причины. Впоследствии она может вызываться любым другим стимулом, который сочетается несколько раз с первопричиной. Ребенок первоначально реагирует криком и страхом при приеме горького лекарства. В дальнейшем один вид ложки способен вызвать у него ту же самую реакцию. Непосредственный повод реакции несомненно изменился, но реакция страха как таковая осталась неизменной. В общей форме мы могли бы выразить ту же мысль следующим образом: если сущность эмоции составляют, согласно Джемсу, бесчисленные рефлекторные акты, то единственно возможное изменение эмоций заключается в том, что могут изменяться вызывающие их стимулы, замещая друг друга по принципу условных раздражителей, но сама эмоция, чувство, переживаемое человеком, остается всегда тем же, всегда равным самому себе, так что в истории развития эмоций могут изменяться конкретные поводы для их проявления, но не могут изменяться сами эмоции.

Поэтому Ланге с полным основанием утверждает: «...в действительности разница между яростью отравленных мухоморами или маниаков и гневом тех, которым нанесли кровную обиду, заключается только в различии причин, а также в присутствии сознания о соответствующих причинах или в отсутствии такого сознания» (1896, с. 65).

Таким образом, висцеральная теория и у ее создателя Декарта, и у его невольных продолжателей не только проходит мимо проблемы развития, но фактически решает эту проблему в смысле полного и абсолютного отрицания всякой возможности эмоционального развития человека. Это неизбежный вывод из учения о врожденных страстях.

18

Непосредственно связан с проблемой развития эмоций центральный для нашего исследования вопрос о своеобразии эмоций человека по сравнению с эмоциями животных. Это вопрос о том, {277} в какой мере учение об эмоциях может стать главой в психологии человека. В решении данного вопроса невольные последователи Декарта, по-видимому, резко расходятся со своим учителем. Декарт устанавливает резкое, непроходимое различие между животными и человеком. Он разделяет бездной человеческий организм, способный испытывать эмоции, и животные организмы, абсолютно лишены страстей. Всякая страсть есть уже отличительное преимущество человека. В животной природе не существует вообще ничего подобного страстям души, ибо в ней не существует самой души. Таким образом, картезианское учение о страстях целиком и полностью относится к человеку, и только к нему одному. Перед нами на первый взгляд учение о страстях, разработанное с точки зрения психологии человека.

У Джемса и Ланге, напротив, теория эмоций относится к человеку лишь в той мере, в какой он представляет собой высшее животное. Их теория в сущности зоопсихологическая теория эмоций, относящаяся к человеку лишь постольку, поскольку он сам есть биологическое существо. Это явствует с несомненностью из учения о животном происхождении человеческих страстей, из утверждения общности основных эмоций у животных и человека и, наконец, из основного представления всей теории о врожденной, рефлекторной, животной природе эмоций.

На эту сторону вопроса мало обращали внимания, потому что проблема человека вообще не вставала перед современной психологией. Но уже с самого начала и авторы теории, и их критики понимали, что в висцеральной гипотезе речь идет в сущности о

животной природе человеческих эмоций. Мы сошлемся на Шабрие, выдвинувшего эту идею в наиболее полной форме. Вместе с этим вопросом, говорит Шабрие, мы проникаем в самую сердцевину проблемы и касаемся капитального возражения, которое возникает против периферической -теории. Когда речь идет об инстинктах, перед нами абсолютно и неизменно установленный механизм, который автоматически приводится в действие, как только возникает соответствующее возбуждение. Возможно, что это верно и в отношении примитивных эмоций ребенка, но оно не может быть таким в отношении обычных эмоций взрослых людей.

Дело не только в том, что сами по себе органические состояния, вызывающие ту или иную эмоцию, непосредственно зависят от организации сознания, от числа и систематизации идей, с помощью которых перерабатываются внешние впечатления. Дело не только в том, что наши эмоции выражают состояния тела, а сами состояния тела являются выражением порядка наших восприятий. Дело касается в первую очередь и главным образом проблемы эмоций, специфических для человека. Джемс сам склонялся к тому, чтобы ограничить свою гипотезу областью грубых эмоций и не распространять ее на более тонкие и высшие чувства. Однако, кажется, все человеческие эмоции должны быть отнесены к классу тонких эмоций, ибо, если оставить в стороне идиотов, самый ограниченный человек всегда связан каким-либо {278} более или менее смутным идеалом, каким-либо более или менее ощутительным сознанием. Самые низменные чувства возникли под влиянием традиций, верований или религиозных предрассудков. Они не таковы, чтобы их можно было рассматривать как инстинктивные реакции на возбуждения, не зависящие от установившейся системы идей. Поэтому, если несколько нажать на формулу нашего автора, можно заставить его признать, что его теория не в состоянии ничего объяснить в чувствованиях человека. По крайней мере он сам не озаботился тем, чтобы оправдать намечаемые им различия, и сам опрокидывает их собственными примерами.

У. Джемс одинаково ссылается, как на пример, к которому может быть применена его теория, на страх человека перед медведем и горе матери, узнавшей о смерти сына. Но если первый случай относится к группе грубых эмоций, то этого нельзя сказать о втором случае и нельзя не удивиться, что автор не относит его к классу тонких чувствований. Если Джемс не проводит демаркационной линии, это возможно потому, что она для него не существует. Кажется, что он принимает классическое традиционное различие между высшими моральными чувствованиями, относящимися к таким идеальным объектам, как добро и красота, и возникающими из чисто духовной активности, и низшими физическими чувствованиями, начало и конец которых связаны с телом и которые поэтому подлежат физиологическому объяснению.

Шабрие вполне справедливо ссылается на то, что чувство голода, рассматриваемое обычно в группе низших телесных чувствований, у цивилизованного человека уже является тонким чувством с точки зрения номенклатуры Джемса, что простая потребность в пище может приобрести религиозный смысл, когда она приводит к возникновению символического обряда мистического общения между человеком и божеством. И обратно, религиозное чувство, рассматриваемое обычно как чисто духовная эмоция, у благочестивых каннибалов, приносящих божеству человеческие жертвы, едва ли должно быть отнесено к группе высших эмоций. Не существует, следовательно, эмоции, которая по своей природе была бы высшей или низшей, как не существует эмоции, которая по природе была бы независима от тела и не связана с ним. Книга самого Джемса «О многообразии религиозного опыта» неоспоримо показывает, насколько высшие чувствования тесно связаны со всеми фибрами нашего тела.

Поэтому нельзя рассеять огромную область эмоций на две части, из которых к одной была бы применима периферическая гипотеза, а к другой она не могла бы найти себе приложения. Не существует чувств, которые из-за привилегии рождения принадлежали бы к высшему классу, в то время как другие самой природой были бы причислены к

низшему классу. Единственное различие есть различие в богатстве и сложности, и все наши эмоции способны возвышаться по всем ступеням сентиментальной {279} эволюции. Каждую эмоцию можно квалифицировать не иначе, как с точки зрения степени ее развития. Поэтому только та теория эмоций может быть признана удовлетворительной, которая может быть применена ко всем ступеням развития чувства.

Отрывая эмоции от развития системы представлений, устанавливая их зависимость исключительно от органической структуры, Джемс неизбежно приходит к фаталистической концепции эмоций, которая одинаково охватывает животных и человека. Глубокие различия, которые обнаруживают эмоции человека в зависимости от эпохи, степени цивилизации, отличие мистического обожания рыцарем своей дамы от благородной галантности XVII в., остаются необъяснимыми с точки зрения этой теории. Если представить себе, говорит Шабрие, бесконечно богатую природу самой бедной эмоции, если менее обращать внимания на воображаемую психологию одноклеточных организмов, чем на замечательные анализы романистов и писателей, если просто воспользоваться драгоценными данными, доставляемыми наблюдениями над окружающими нас людьми, нельзя не признать полной несостоятельности периферической теории. Действительно, невозможно допустить, чтобы простое восприятие женского силуэта автоматически вызвало бесконечный ряд органических реакций, из которых могла бы родиться такая любовь, как любовь Данте к Беатриче, если не предположить заранее весь ансамбль теологических, политических, эстетических, научных идей, которые составляли сознание гениального Алигьери.

Сторонники органической теории забыли в своей гипотезе не более чем человеческий дух. Всякая эмоция есть функция личности: именно это выпускает из виду периферическая теория. Таким образом, чисто натуралистическая теория эмоций требует в качестве дополнения настоящей и адекватной теории человеческих чувств. Так возникает проблема описательной психологии человека, противопоставляющая себя объяснительной, физиологической психологии эмоций. Она ищет научного пути к тем проблемам человеческого духа, которые решаются великими художниками в романах и трагедиях. Она хочет сделать доступным исследованию в понятиях то, что эти писатели сделали предметом художественного изображения.

Проблема высших чувствований, связанная с учением о ценностях, рассматривается обычно как область, совершенно недоступная психологии, занимающейся психофизическим и психофизиологическим исследованием элементарных процессов сознания и их телесного субстрата. Так возникает телеологическая описательная психология высших чувствований, непосредственно порождаемая полной несостоятельностью современной объяснительной психологии эмоций. Если верно, как это утверждает один из крупнейших исследователей современной сравнительной психологии, что высшего развития по сложности, тонкости и разнообразию проявлений эмоции достигают у человека, но что их генезис, их эволюция и психологическая природа остаются теми же, что у {280} высших животных, то необходимость какой-то иной, необъяснительной психологии действительно неизбежна. Даже с точки зрения самого сложного аффекта наиболее близко стоящей к человеку человекоподобной обезьяны невозможно объяснить самые элементарные человеческие страсти. Поэтому большая психология должна резко порвать с естественнонаучной, каузальной психологией и искать своего пути где-то вне и помимо ее. Для этой психологии, как говорит З. Фрейд¹¹¹, необходим совершенно иной подход к проблеме чувствований, чем тот, который веками складывался в официальной школьной психологии, в частности в психологии медицинской.

Там, по-видимому, говорит Фрейд, интересуются прежде всего тем, какими анатомическими путями развивается состояние страха. Говоря о том, что он много времени и труда посвятил изучению страха, Фрейд отмечает, что ему не известно ничего, что было бы безразличнее для психологического понимания страха, чем знание нервного

пути, по которому проходит его возбуждение.

Что в динамическом отношении представляет собой аффект? - продолжает он. Аффект, во-первых, включает определенные моторные иннервации, или оттоки, энергии, во-вторых, известное ощущение двоякого рода: восприятие имевших место моторных действий и непосредственное ощущение наслаждения и неудовольствия, дающих, как говорят, аффекту основной его тон. Но из этого не следует, что все перечисленное составляло сущность аффекта. При иных аффектах кажется, что можно заглянуть и глубже и открыть объединяющее перечисленный ансамбль ядро.

Так возникает «глубинная» психология аффектов, пытающаяся раскрыть их внутреннее ядро и делающая героическую попытку сохранить строго детерминистическую каузальную психологию аффектов путем полного самозамыкания в сферу чистой психической причинности. Она возникает, эта особая и своеобразная ветвь чистой психологии, идущей вглубь, как необходимая реакция научной мысли на несостоятельность академической психологии, разрабатывающей одну только поверхность явлений. Естественно, что она не находит общего языка с физиологической психологией. Не думайте, говорит Фрейд, что только что сказанное об аффекте является общепризнанным достоянием нормальной психологии. Наоборот, это взгляды, выросшие на почве психоанализа и признанные только там. То, что вы можете узнать об аффектах в психологии, например в теории Джемса-Ланге, для нас, психоаналитиков, является чем-то просто непонятным и не подлежащим обсуждению. Так попытка сохранить строго каузальное рассмотрение психологических фактов и вместе с тем не привести к банкротству психологию как самостоятельную науку и не передать ее дела в руки физиологии приводит глубинную психологию к признанию полной субстанциональной самостоятельности психических процессов и автономности психической причинности. {281}

Другое направление современной психологии эмоций, возникшее как реакция на несостоятельность рефлексорной теории эмоций, решает ту же задачу адекватного психологического познания аффектов другим путем. Оно принципиально отказывается от причинного рассмотрения чувств и развивается как чисто описательная феноменология эмоциональной жизни. По словам М. Шелера¹¹² (M. Scheler, 1923), одного из виднейших представителей указанного направления, давно было забыто, что наряду с причинными законами и психофизическими зависимостями эмоциональной жизни от телесных процессов существуют также самостоятельные смысловые законы так называемых высших эмоциональных актов и функций, отличных от ощущений чувства. Интенциональная и ценностно-познавательная природа жизни наших высших чувств была вновь восстановлена впервые Лотце, однако не была им развита, так как он утвердил только в самом общем виде эту логику сердца, но не рассмотрел ее в подробностях. Ему принадлежит мысль и изречение, что наш разум обладает в чувстве ценности вещей и их отношений столь же серьезным и значительным способом откровения, как в основах рационального исследования незаменимым орудием опыта.

Сам Шелер уже в первых работах воспринял, развил и сделал фундаментом своей этики старую и великую мысль Б. Паскаля о порядке сердца, логике сердца, разуме сердца. С этой точки зрения он подверг анализу этические социальные, религиозные чувства, в которых, по его мнению, истинная и глубокая мысль Паскаля нашла себе строгое доказательство. Идя дальше в том же направлении, он считает необходимым подвергнуть такому же феноменологическому анализу сущность и формы чувства стыда, страха и ужаса, чувства чести и т. д. Он предусматривает в своей системе изучение важнейших дериватов указанных выше родовых Чувств, так что, наряду с психологическим и ценностно-теоретическим рассмотрением их, находит свое место проблема порядка развития названных чувств в индивидуальном и родовом плане и выяснение их значения для построения и сохранения, оформления и образования различных форм человеческой совместной жизни.

Таким образом, наряду с механистической теорией низших эмоций, построенной по законам физиологической механики, современная психология создает чисто описательное учение о высших, специфических для человека, исторически возникших чувствах; учение, которое развивается в совершенно самостоятельную отрасль знания, строящуюся на фундаменте, противоположном физиологической теории. Последними корнями это учение, как замечает и Шелер, связывается с метафизикой и само превращается в определенную метафизическую систему, которая кладет в основу признание генетической невыводимости истинно духовных проявлений чувства, принципиально отличающихся от его витальных проявлений. Так как Шелер применяет это учение к теории человеческой любви, он возвращается в сущности к {282} картезианскому разделению духовной и чувственной страсти.

Таковы два основных ответа, которые дает современная психология на неразрешимый, с точки зрения рефлекторной теории, вопрос о природе чувств человека. Современная психология ищет разьяснения загадки или в метафизических глубинах человеческой психики, в шопенгауэровской воле¹³, или на метафизических высотах, на которых страсть оказывается совершенно оторванной от витальных функций и находит свое истинное основание в надземных сферах.

Но метафизика, будет ли она искать последнее основание страстей в подземных или надземных сферах, будет ли она вместе с Фрейдом охотно пользоваться образами подземного царства, ада и крайних глубин человеческого духа, или вместе с Шелером будет обращать взоры к звездной музыке небесных сфер, все же остается метафизикой, которая и в своей теистической, и в своей пандемонистической форме оказывается неизбежным дополнением к поверхностной психологии эмоций, сводящей их к ощущению висцеральных и моторных реакций. Интенциональность высших чувств, понятная связь чувства с объектом, без которой высшее чувство перестает, по замечанию Фребеца, заслуживать это имя, смысл человеческого чувствования, доступный нашему пониманию так же, как понятно нам развитие заключений из посылок, голос человеческого чувства требуют объяснения и находят его в телеологической, описательной психологии.

Таким образом, если взять современную психологию чувств во всей ее полноте, если понять, с какой необходимостью механистическая теория низших чувств предполагает телеологическую теорию высших чувствований, как неизбежно учение о животной природе эмоций требует в качестве своего дополнения учения о вневитальных, внежизненных чувствах человека, станет ясно: современную психологию чувств, взятую в целом, никак нельзя обвинять в расхождении с картезианским учением. Напротив, она является его живым воплощением, продолжением и развитием в наукообразной форме. Нужды нет, что на долю Джемса-Ланге выпала задача развить только один из двух принципов этого учения, что их теория ограничилась приложением натуралистической точки зрения к объяснению эмоций. Так же точно, как в системе самого Декарта натуралистическое объяснение страстей души приводит к спиритуалистическому учению об интеллектуальных чувствах, так наиболее последовательная и натуралистическая теория эмоций в современной психологии создает на другом полюсе, в качестве своего противовеса, телеологическое учение о логике откровения высших чувств.

Равновесие, на котором держится картезианская система, снова восстанавливается в современной психологии эмоций, в которой натуралистический и телеологический принципы уравнивают друг друга. Если прибавить, что Джемс не только не был враждебен второму способу рассмотрения человеческих чувств, но и весьма близко подошел к нему в учении о {283} независимых от тела эмоциях и в исследовании многообразия религиозного опыта, можно легко убедиться в том, что и сам автор физиологической теории эмоций в сущности принимал картезианское учение во всей его полноте, хотя и развил преимущественно одну из его сторон. Таким образом, если говорить о принципиальной стороне дела, то и это расхождение Джемса с Декартом

иллюзорно.

Окончательно убедиться в этом можно, вернувшись снова к картезианскому учению. Как мы установили раньше, его видимое расхождение с теорией Джемса начинается с проблемы человека. Декарт приписывает страсти только человеку и отрицает их у животных. Джемс, напротив, рассматривает эмоции человека как проявление его чисто животной жизни. Действительное, а не мнимое расхождение заключается только в том, что Джемс вместе со всей современной наукой отвергает картезианский взгляд на абсолютную раздельность человека и животных. Но если вспомнить, в чем состоит существо учения Декарта о страстях, легко видеть, что он решает проблему человеческих страстей совершенно в том же духе и в том же принципиальном плане, что и Джемс.

Иллюзорным оказывается и представление, будто Декарт, принимая страсти за основной феномен человеческой природы, присущий исключительно ей одной, в какой-либо мере не то что решает, но хотя бы ставит проблему человеческих чувствований во всей их специфичности. Дуализм между высшими и низшими чувствованиями, как мы старались установить выше, неизбежно приводит к тому, что человек с его живыми и осмысленными страстями забывается и запирается наглухо в безжизненной психологии бесплотных духов и в бессмысленной психологии бездушных автоматов.

К Декарту, таким образом, целиком применимы слова Шабрие, сказанные им по поводу теории Джемса: если нажать несколько на формулы автора, можно заставить его признать, что его теория ничего не может объяснить в человеческих чувствованиях. Дуалистическое решение проблемы человеческих страстей в картезианском учении, неразрешимость, с точки зрения этого учения, проблемы развития, проблемы человека и его жизни содержит уже в себе в сущности распадение современной психологии эмоций на объяснительную и описательную теорию человеческого чувства. За теорией Джемса-Ланге, прибегающей к законам физиологической механики как к последней объяснительной инстанции, и за теорией Шелера, прибегающей в качестве этой инстанции к метафизике телеологических интенциональных связей, снова встает во весь рост грандиозное противоречие, которое заложил великий философ в основу учения о страстях души.

19

Второй наиболее общей проблемой, с точки зрения которой мы должны подвести итоги нашему исследованию последних оснований {284} старой и современной картезианской психологии страстей, является проблема связей, зависимостей и отношений между страстями и остальной телесной и духовной жизнью человека. Эта проблема непосредственно связана с только что рассмотренной проблемой развития и специфических особенностей человеческих чувствований. Как мы уже видели, в ней на первый план выдвигается вопрос о причинном объяснении эмоций.

Истинное знание возможно только как причинное знание. Без него невозможна никакая наука. Выяснение причин принадлежит, как замечает Джемс, к исследованию высшего порядка, оно образует высшую ступень в развитии науки. Естественно поэтому, что и в психологии страстей, начиная с Декарта и кончая Джемсом и современными исследователями, проблема причинного объяснения человеческих чувствований выдвигается как центральная и основная проблема учения о страстях.. Как же возможно причинное рассмотрение фактов эмоциональной жизни человека?

Мы уже упоминали язвительное замечание Шпрангера, одного из виднейших представителей описательной психологии, о том, что причинное объяснение, даваемое объяснительной психологией, чрезвычайно напоминает знаменитую пародию Сократа на неадекватное объяснение¹¹⁴. Этот пример может служить парадигмой в нашем рассмотрении проблемы причинности в картезианской и Спинозистской психологии страстей и в их современных ответвлениях.

Как мы стремились показать выше, возможность причинного объяснения эмоций покупается Джемсом и Ланге очень дорогой ценой - ценой полного отказа от всякой

осмысленной связи эмоций с остальной психической жизнью человека. То, что теория выигрывает таким образом в установлении, по мнению ее авторов, истинной причинной связи между физиологическими проявлениями и эмоциональными переживаниями, она теряет в возможности установить какую-либо понятную и осмысленную связь между чувством как функцией личности и всей остальной жизнью сознания. Не удивительно поэтому, что приводимое этой теорией причинное объяснение резко противоречит нашему непосредственному переживанию, действительной связи эмоций со всем внутренним содержанием нашей личности. Непосредственно переживаемая связь, выдвигаемая основателями описательной психологии как основа всякого постижения фактов духовного, исторического и общественного порядка, действительно неизбежно должна сделаться предметом совершенно особой науки, если причинное объяснение того типа, которое содержится в теории Джемса - Ланге, является единственно возможным в объяснительной психологии.

«От всех изложенных выше затруднений, - говорит Дильтей, - освободить нас может лишь развитие науки, которую я, в отличие от объяснительной и конструктивной психологии, предложил бы называть описательной и расчленяющей. Под описательной психологией я разумею изображение единообразно проявляющихся во {285} всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не примышляется и не выводится, а переживается. Таким образом, этого рода психология представляет *собой* описание и анализ связи, которая дана нам изначально и всегда в виде самой жизни. Из этого вытекает важное следствие. Предметом такой психологии является планомерность связи развитой душевной жизни. Она изображает эту связь внутренней жизни в некоторого рода типическом человеке» (1924, с. 17 - 18).

«Единообразие, составляющее главный предмет психологии нашего века, относится к формулам внутреннего процесса. Могучая по содержанию действительность душевной жизни выходит за пределы этой психологии. В творениях поэтов, в размышлениях о жизни, высказанных великими писателями, как Сенека, Марк Аврелий, Блаженный Августин, Макиавелли, Монтень, Паскаль, заключено такое понимание человека во всей его действительности, что всякая объяснительная психология остается далеко позади» (там же, с. 18).

Таким образом, открытая объяснительной психологией возможность причинного объяснения эмоций настолько исключает по своему существу возможность исследования переживаемой внутренней душевной связи эмоций, настолько закрывает двери к исследованию их содержания, что остается либо признать непосредственное свидетельство внутреннего опыта, переживаемое ежеминутно каждым человеком, за не имеющую никакого научного значения иллюзию, либо развить построенную на совершенно противоположных принципах вторую психологию, которая ценой отказа от причинного объяснения сумеет постигнуть внутреннюю связь «могучей по содержанию» действительности наших чувств со всей остальной внутренней жизнью личности.

Это обстоятельство не могли не заметить сами авторы органической теории, гордые открытой ими возможностью причинного объяснения. «Я не сомневаюсь, - говорит Ланге, - что мать, оплакивающая смерть своего ребенка, будет возмущаться, может быть, даже негодовать, если ей скажут, что то, что она испытывает, есть усталость и вялость мускулов, холод в обескровленной коже, недостаток силы у мозга к ясным и быстрым мыслям - только все это освещено воспоминанием о причине, вызвавшей указанные явления. Однако горюющей матери нет никакого основания возмущаться: ее чувство одинаково сильно, глубоко и чисто, из какого бы источника оно ни истекало» (1896, с. 57).

Сказанные слова, пожалуй, самые простые, самые человеческие и самые глубокие из всего содержащегося в этом маленьком этюде. Несмотря на то что они говорят о банальном примере из школьных учебников психологии, они содержат глубочайшую

проблему. В основе ее лежит несомненный для самого Ланге факт, требующий научного объяснения. Негодование и возмущение матери непосредственно вытекает из самого несомненного, {286} самого очевидного сознания своего горестного переживания. Неужели оно, это непосредственное переживание горя, должно быть признано целиком и полностью ложным? Почему в таком случае мать, оплакивающая смерть ребенка, чувствует горе, а не «усталость и вялость мускулов и холод в обескровленной коже»?

Мы так подробно остановились на этом банальном примере, потому что он в наших глазах приобретает принципиальное значение, равного которому мы не могли бы признать ни за каким другим моментом рассматриваемой теории. В сущности говоря, воображаемую тяжбу матери, потерявшей сына, с механистической психологией продолжает уже в действительности вся описательная психология. Ее начальный и конечный пункты, весь смысл ее существования, единственное основание ее правоты, которого не может оспаривать ни один психолог, может быть, даже ни один человек, переживший когда-либо реальное горе, составляют тот факт, мимо которого с такой легкостью и чувством превосходства проходит Ланге. Вот уж поистине, если факты не согласуются с теорией, тем хуже для фактов.

Переживание горя есть факт живой и осмысленный. Сам Ланге понимает, что его нельзя считать за не существующий в действительности призрак, за бред расстроенного воображения. Ведь он же не допускает сомнения в том, что мать, узнавшая о том, какое истолкование получает ее горе в свете периферической теории, будет возмущаться и негодовать, т. е. будет реагировать эмоционально. Возмущение и негодование - такие же несомненные эмоции, как и горе, хотя бы они и проявлялись в совершенно других мускульных и кожных ощущениях. Эмоции, возникающие из психических причин, по Ланге, ничем существенным не отличаются от подлинных эмоций, вызываемых физическим воздействием. Следовательно, переживание горя, способное вызвать у матери реальные эмоции гнева и негодования, есть самый доподлинный, самый реальный, самый неоспоримый факт психологической жизни.

Научная задача заключается в том, чтобы дать причинное объяснение этой непосредственно переживаемой связи. Здесь именно и сказывается окончательное банкротство современной психологии эмоций, распадающейся при первом столкновении с самым банальным, простым случаем человеческого чувства на две ничего не знающие друг о друге части, из которых одна не находит ничего лучшего, как повторить сократовскую пародию на причинное объяснение. Другая беспомощно разводит руками перед горем матери, не умея научно понять ту непосредственно испытываемую связь чувства с остальной жизнью сознания, которая придает ему смысл и значение, объявляя эту связь выходящей за пределы научного познания.

В первом случае, следуя за объяснительной психологией, надо вырвать с корнем всякие свидетельства непосредственно внутреннего опыта и - «рассудку вопреки, наперекор стихиям» - рассматривать плачущее существо, согласно картезианскому {287} правилу, как бездушный автомат, измеряя силу, глубину и чистоту его мускульных и кожных ощущений и утешаясь на развалинах живой психологической жизни сомнительным утешением, что эти ощущения могут быть такими же сильными, глубокими и чистыми, как и самая безграничная печаль. Во втором случае, идя вслед за описательной психологией, нам не остается другой возможности, как отказаться от гордого желания научного познания и объяснения и непосредственно слиться с плачущей матерью, полностью перенестись в ее душевное состояние, вчувствоваться в переживаемую ею скорбь и объявить это простое сочувствие постороннего прохожего человека новой психологией, которая, наконец, способна превратить наши познания психической жизни в науку о духе.

В первом случае для того, чтобы сохранить жизнь чувства, мы должны отказаться от его смысла. Во втором случае, чтобы сохранить переживание и его смысл, мы одинаково должны отказаться от жизни. В обоих случаях мы одинаково должны отказаться от всякой

надежды когда-либо научно постигнуть человека и настоящее значение его внутренней жизни.

Путь объяснительной психологии эмоций, который заводит нас в тупик бессмысленного причинного объяснения, мы уже исследовали тщательно и подробно. Он известен нам во всех своих точках, и к нему можно более не возвращаться. Коротко проследим путь, ведущий к другому тупику - к отказу от всякого причинного объяснения и к признанию абсолютной безжизненности чувства, т. е. путь описательной психологии эмоций. Описательная психология эмоций начинается с вопроса о природе высших чувствований. Представляют ли высшие эмоции сложные комбинации и модификации элементарных или нечто новое, что требует совершенно особого научного подхода? Описательная психология принимает в качестве основной предпосылки вторую часть дилеммы, выдвигая интенциональность высших чувствований, их направленность, их осмысленную понятную связь со своим объектом как главнейшее отличительное свойство. Без осмысленной связи с объектом, непосредственно переживаемой нами, высшее чувство перестает быть самим собой.

В одной из ранних работ Шелер именно на этом основывает проводимое им различие между высшими и низшими чувствами. Связь низших чувств с объектами оказывается всегда опосредованной, устанавливаемой последующими актами отнесения. Этому чувству не имманентна никакая направленность. Иногда приходится даже отыскивать предмет нашей печали. Напротив, высшее чувство всегда направлено на нечто совершенно так же, как представление. Это осмысленный процесс, принципиально доступный только пониманию, в то время как элементарные чувственные состояния допускают лишь констатирование и каузальное объяснение.

Когда я радуюсь или печалюсь, переживания ценности вызывают определенные чувства. Интенциональными в строжайшем {289} смысле, как указывал уже Ф. Brentano¹¹⁵, являются любовь и ненависть. Мы любим не о чем-либо, а что-либо.

Таким образом, высшие чувствования требуют не констатирующего и каузально-объясняющего психологического исследования, но только понимающей психологии, не имеющей другой цели, кроме постижения непосредственно переживаемых связей. Переживание ценности вызывает определенные высшие чувствования не по логической связи между тем и другим, наподобие связи, объединяющей в силлогизме посылки и заключения. Связь здесь оказывается телеологической. Природа сознательной жизни организована таким образом, что я отвечаю радостью на все переживаемое, как имеющее известную ценность, что тем самым моя воля побуждается к соответствующим стремлениям. Эта связь допускает только понимание, соединенное с переживанием ее целесообразности; напротив, для нас остается непонятной та связь, согласно которой сладкое вызывает удовольствие, а горькое - неудовольствие. Эти связи я могу только принять как факты, которые сами по себе не являются для меня понятными.

Принципиальная непонятность основных, или примитивных, чувствований, как мы уже упоминали, составляет один из краеугольных камней картезианского учения о страстях. Декарт утверждает, что печаль и радость как страсти не только отличны от боли и удовольствия как ощущений, но и могут быть полностью отделены от них. Можно себе представить, что боль будет переживаться с тем же эмоциональным безразличием, как самое обычное ощущение. Можно даже удивляться тому, что боль так часто сопровождается печалью, а удовольствие - радостью. Можно удивляться тому, что голод, это простое ощущение, и аппетит, это желание, так интимно связаны между собой, что всегда сопутствуют друг другу. Современная описательная психология эмоций, таким образом, только повторяет устами Шелера старый картезианский тезис о полной бессмысленности элементарных эмоций, принципиально исключаящую всякую возможность их понимания, утверждая привилегию только в отношении высших чувствований.

Учение об интенциональной природе высших чувствований, развитое Brentano,

Шелером, А. Пфендером¹¹⁶, М. Гейгером¹¹⁷ и другими, заложило основы современной психологии эмоций. С помощью этого учения описательная психология эмоций пытается преодолеть зашедшую в тупик натуралистическую теорию чувства, которая склонна рассматривать высшие чувствования как комплекс или продукт развития более простых психических элементов. Ошибку данной теории Шелер видит не в том, что она неверно объясняет факты из жизни высших чувствований, а в том, что она просто не видит этих феноменов, слепа по отношению к ним. Если бы натуралистическая теория просто видела феномены святой или душевной любви, она бы вместе с тем видела, что их никак нельзя ни понять из любых фактов, относящихся к сфере витальной любви, ни вывести из них. Но в {289} том и заключается основной недостаток этого и других мнений натуралистической теории: вся ее установка делает ее слепой к тому, что в ходе развития жизни человека возникают совершенно новые акты и качества, что они могут постоянно возникать, что эти качества представляются нам возникшими в самом существенном содержании скачкообразно и никогда не могут рассматриваться как простое, постепенное развертывание старых форм, как это допустимо по отношению к телесной организации живого существа. Установка натуралистической теории делает ее слепой по отношению к тому, что в ходе жизненного развития могут выступать принципиально новые и более глубокие ступени бытия и ценности и на их основе могут развиваться новые области объектов и ценностей для саморазвивающейся жизни, что только по мере развития жизни эти новые области бытия и ценности начинают раскрывать и заключать в себе всю полноту определяющих их качеств. Каждое новое качество означает для этой Теории новую иллюзию. Она, как и всякая натуралистическая философия, представляет собой принципиальную спекуляцию, играющую на понижение.

В жизни чувств описательная психология находит самый глубокий и живой объект. «Тут мы видим перед собой подлинный центр душевной жизни. Поэзия всех времен находит здесь свои объекты. Интересы человечества постоянно обращены в сторону жизни чувств. Счастье и несчастье человеческого существования находятся в зависимости от нее, поэтому-то психология XVII в., глубокомысленно направившая свое внимание на содержание душевной жизни, и сосредоточилась на учении о чувственных состояниях - ибо это и были ее аффекты» (В. Дильтей, 1924, с. 56).

В. Дильтей исходит из того, что чувственные состояния настолько же упорно противостоят расчленению, насколько они важны и центральны. Наши чувства по большей части сливаются в общие состояния, в которых отдельные составные части уже неразличимы. Наши чувства, как и побуждения, не могут быть произвольно воспроизведены или доведены до сознания. Возобновлять душевные состояния мы можем только так, что экспериментально вызываем в сознании те условия, при которых соответствующие состояния возникают. «Из этого следует, что наши определения душевных состояний не расчленяют их содержания, а лишь указывают на условия, при которых наступают данные душевные состояния. Такова природа всех определений душевных состояний у Спинозы и Гоббса. Поэтому нам надлежит прежде всего усовершенствовать методы этих мыслителей. Определение, точная номенклатура и классификация составляют первую задачу описательной психологии в этой области. Правда, в изучении выразительных движений и символов представлений для душевных состояний открываются новые вспомогательные средства: в особенности сравнительный метод, вводящий более простые отношения в чувства и побуждения животных и первобытных народов, позволяет выйти из пределов антропологии XVII в. Но даже {290} применение этих вспомогательных средств не дает прочных точек опоры для объяснительного метода, стремящегося вывести явления данной области из ограниченного числа однозначно определяемых элементов» (там же, с. 57).

Здесь Дильтей допускает логически никак не оправдываемое смешение трех положений, которые совпадают в практических выводах, но которые с теоретической стороны не только не могут быть объединены, но, напротив, представляют самый яркий

образец внутренне противоречивой анекдотической логики. Во-первых, он устанавливает, что фактические попытки объяснения жизни наших чувств находятся между собой в состоянии борьбы, выхода из которой решительно не предвидится. Уже основные вопросы об отношении чувств к побуждениям и воле и об отношении качественных чувственных состояний к сливающимся с ними представлениям не допускают убедительного решения. Таким образом, объяснительная психология чувств оказывается фактически несостоятельной и еще не осуществленной на деле.

Фактическую неудачу объяснительной психологии чувств Дильтей сейчас же делает основанием для заключения о ненужности и невозможности объяснять чувство. Если бросить взгляд, говорит он, на поразительно богатую у всех народов литературу, касающуюся душевных состояний и страстей человеческих, то нельзя не увидеть, что все плодотворные и освещающие эту область положения не нуждаются в подобного рода объяснительных допущениях. В них описываются лишь сложные и выдающиеся формы процессов, в которых упомянутые различные стороны связаны друг с другом, и нужно только достаточно глубоко войти в анализ видных фактов в этой области, чтобы убедиться в бесполезности здесь таких объяснительных гипотез. Дильтей ссылается в доказательство этой мысли на пример эстетического наслаждения, вызываемого художественным произведением и характеризуемого большинством психологов как состояние удовольствия. Но эстетик, говорит он, исследующий действия различного рода стилей в различных художественных произведениях, окажется вынужденным признать недостаточность такого понимания. Стиль какой-нибудь фрески Микеланджело или баховской фуги вытекает из настроения великой души, и понимание этих произведений искусства сообщает душе наслаждающегося определенную форму настроения, в которой она расширяется, возвышается и как бы распространяется (там же, с. 51 -58).

Если фактическую несостоятельность объяснительной психологии эмоций Дильтей смешивает с принципиальной бесполезностью объяснительных гипотез в этой области и с принципиальной невозможностью причинного объяснения высших форм настроения, в которых душа расширяется, возвышается и как бы распространяется, то сейчас же вслед за этим он возвращается снова к фактическому положению вещей и готов признать, что объяснительная психология еще просто не созрела для решения проблемы чувств и что, следовательно, описательная психология {291} должна подготовить и расчистить для нее путь. В этом его третье положение. Поэтому, говорит Дильтей, область душевной жизни в действительности еще не созрела для полной аналитической обработки. Необходимо, чтобы до того описательная и расчленяющая психология завершили свою задачу на частностях.

Таким образом, смешение трех различных по содержанию утверждений удивительно напоминает логику анекдота, приводимого Фрейдом в его исследовании остроумия. Женщина, которую соседка обвиняет в том, что она разбила одолженный у нее горшок, приводит в свое оправдание для большей убедительности три аргумента сразу: во-первых, говорит она, я у тебя не брала никакого горшка; во-вторых, когда я взяла его, он уже был разбит; в-третьих, я тебе его вернула совершенно целым.

В. Дильтей говорит: во-первых, объяснительная психология не дала до сих пор удовлетворительного объяснения жизни наших чувств; во-вторых, такое объяснение совершенно бесполезно, не нужно и вообще не может быть дано; в-третьих, объяснительная психология сумеет дать это объяснение после того, как описательная психология завершит до конца задачу расчленения и анализа.

Такое же смешение разнородных по содержанию положений заключается и в позитивной программе исследования, которую Дильтей намечает для описательной психологии чувств. Исследование должно двигаться преимущественно по трем направлениям. Оно отображает основные типы течения душевных процессов. То, что великие поэты, в особенности Шекспир, дали нам в образах, оно стремится сделать доступным для анализа понятия. Оно выделяет некоторые основные отношения,

проходящие через жизнь чувств и побуждений человека, и пытается установить отдельные составные части состояний чувств и побуждений (там же, с. 58). Преимущество описательного и расчленяющего метода перед объяснительным Дильтей видит в том, что он ограничивается рассмотрением разрешимых задач. Очевидно, задача объяснительной психологии чувства кажется ему неразрешимой. Горшка вообще не было - ни разбитого, ни целого, несмотря на то что мы только что утверждали, что горшок был взят разбитым и возвращен в целости.

Этого противоречия избегает другой исследователь, Мюнстерберг, который столь же отчетливо, как Дильтей и многие другие, проводит различие между каузальной и телеологической психологией как двумя самостоятельными и равноправными науками. Эта идея, подсказанная всем историческим ходом развития современной психологии, созрела одновременно у различных исследователей: так яблоки, по словам Гёте, падают одновременно в разных садах. Но Мюнстерберг последовательнее Дильтея, и, хотя всю свою конкретную работу он посвятил разрешению задач объяснительной психологии, тем не менее он с наибольшей полнотой развил программу и план исследования описательной психологии. {292}

«Бедственное состояние современной психологии, выражающееся в том, что мы несравненно больше знаем о психологических фактах, чем когда-либо до сих пор, но гораздо меньше знаем о том, что собственно есть психология... Психология наших дней борется с предрассудком, будто существует только один вид психологии... Понятие психологии включает в себе две совершенно различные научные задачи, которые следует принципиально различать и для которых лучше всего пользоваться особыми обозначениями. В действительности существует двоякого рода психология, но если господствует предрассудок, что науке достаточно одной из них, то естественно, что одни психологи культивируют только первую форму психологии, а вторую оставляют в стороне, другие же заботятся как раз об этой второй форме и пренебрегают первой, или же, наконец, обе формы смешиваются в мнимое единство, причем между ними произвольно разделяется материал, или же одна из них более или менее вплетается в другую. Все эти возможности представлены в современной научной психологии.

Само собой разумеется, что столь несходные друг с другом формы психологии не могли бы существовать друг подле друга и находиться в духовной связи, если бы между ними не было ничего общего. Это общее заключается прежде всего в том, что всякая психология имеет дело с переживаниями индивида. Этим она отличается от наук о телесной природе и от нормативных наук. Личность является, таким образом, решающим исходным пунктом для всякой психологии» (Г. Мюнстерберг, 1924, с. 7 -8).

За этим общим исходным пунктом начинается принципиальное расхождение двух возможных психологии. В каждом биении пульса нашего жизненного опыта нам становится очевидным, что свою собственную внутреннюю жизнь мы можем понимать двояко, приобретая, таким образом, двоякое познание ее. А именно: в одном случае мы постигаем смысл нашего чувства и желания, нашего внимания и мышления, нашего воспоминания и представления. Все это мы пытаемся уразуметь и удержать в том качестве, которое имеется налицо в каждом переживании, т. е. в качестве деятельности нашего «я», как направленного к известной цели намерения нашей личности. Мы можем тогда проследить, каким образом одно хотение включает в себе другое, как одно представление указывает на другое, как в нашем духе раскрывается мир внутренних отношений. Но мы можем и совершенно иначе взглянуть на свои переживания. Мы можем противопоставлять себя своим переживаниям не в качестве духовно действующей личности, а в качестве простого зрителя, и тогда переживания становятся для нас содержаниями нашего восприятия. Конечно, эти содержания отличаются от содержаний природы. Мы отграничиваем их от внешних содержаний как содержания нашего сознания, но мы интересуемся ими так же, как интересуют нас внешние вещи и процессы. И содержания сознания мы рассматриваем только с точки зрения наблюдателя, который

описывает их {293} течение и постигает их необходимую связь, т. е. пытается объяснить их. Посредством этого описания содержание сознания становится комбинацией элементов, посредством объяснения эти элементы становятся цепью причин и действий. Так приходим мы к совершенно иному пониманию той же самой душевной жизни. В одном случае - к уразумению внутренних отношений и постижению внутренних намерений и связи между ними, в другом - к описанию и объяснению элементов и их действий.

Если мы в обоих направлениях проведем до конца эти различные способы понимания нашей внутренней жизни и придадим им научно завершенную форму, мы действительно должны будем получить две принципиально различные теоретические дисциплины. Одна из них описывает душевную жизнь как совокупность содержания сознания и объясняет ее. Другая интерпретирует и понимает ту же самую душевную жизнь как совокупность целевых и смысловых отношений. Одна есть каузальная психология, другая телеологическая и интенциональная. Здесь нет никакого разграничения материала между той и другой психологией, так как всякий материал нужно рассматривать с обеих точек зрения. Всякое чувство, всякое воспоминание и всякое хотение можно понимать столько же в категории причинности - как содержание сознания, сколько и с интенциональной точки зрения - как духовную деятельность (там же, с. 8 -9).

В исторической и современной психологии обе формы смешиваются в мнимое единство, причем каждая из них редко выявляется действительно чисто и последовательно. По большей части телеологическая психология находится в каком-либо внешнем слиянии с элементами каузальной психологии. В таком случае процессы памяти, например, изображаются как причинные, а процессы чувства и воли как интенциональные - смешение, легко возникающее под влиянием наивных представлений повседневной жизни... Итак, мы можем наряду с каузальной психологией говорить об интенциональной психологии, или о психологии духа наряду с психологией сознания, или о понимающей психологии наряду с объяснительной (там же, с. 9 -10).

В этом разграничении задач двоякого рода психологии Мюнстерберг последовательно развивает мысль до логического конца. Он совершенно исключает всякую надобность и возможность причинного объяснения в описательной психологии, которая допускает только понимание и постижение целевых и смысловых отношений между переживаниями и, следовательно, требует рассмотрения духовной деятельности как совершенно автономной области действительности, лежащей вне природы и вне жизни, которая, говоря языком Спинозы, является не естественной вещью, следующей общим законам природы, но вещью, лежащей за пределами природы, как бы государством в государстве. Но стоит только взглянуть и вдуматься в аргументацию Дильтея и Мюнстерберга, для того чтобы сразу раскрыть ее силу и слабость, ее положительные и отрицательные полюсы, ее безусловную {294} правоту и столь же безусловную ошибочность. Сила и правота их аргументации - исключительно в признании несостоятельности, недостаточности, принципиальной неадекватности тех объяснений, которые выдвигались до сих пор физиологической психологией по отношению к высшим проявлениям психической жизни человека. Ее правота и ее сила -исключительно в том, что она выдвигает на первый план первостепенно важные проблемы высшего в человеке и таким образом впервые вообще ставит во весь рост проблему психологии реального живого человека.

Но в этом же пункте заключается слабость и ошибочность рассматриваемой аргументации. В сущности говоря, новая психология не столь уж отлична от старой. Кое в чем, и даже, пожалуй, в самом центральном и главном, они совершенно совпадают друг с другом, несмотря на видимую противоположность. Именно описательная психология целиком и полностью принимает основную идею объяснительной психологии (причинное объяснение не может быть не чем иным, кроме механического сведения сложных и высших процессов к атомистически разрозненным элементам душевной жизни). Тем

самым новая психология полностью становится на те же самые позиции, исходя из которых развивалась все время старая психология.

Признание механистической причинности единственно возможной категорией объяснения психической жизни, ограничение причинного объяснения психологии узкими пределами сократовской пародии - тот общий пункт, в котором встречаются и совпадают новая и старая психология. Единственным, таким образом, справедливым аргументом в пользу развития самостоятельной описательной психологии является несостоятельность объяснительной психологии, не сумевшей выйти за пределы механистической причинности в объяснении душевной жизни. В разбитом горшке своей соседки новая психология видит единственный довод в пользу того, что она должна варить мясо в собственном и совершенно особом горшке. Аргументация от разбитого горшка составляет одновременно силу и слабость сторонников новой психологии. Совершенно бесспорно, что объяснительная психология, по верному замечанию Шелера, не то что давала ложное объяснение подлинным проблемам человеческой психологии, но просто не замечала этих проблем и была слепа по отношению к ним. Столь же бесспорно, что эти проблемы должны быть выдвинуты перед научной психологией как первоочередные и центральные задачи, настоятельно требующие разрешения. Но из сказанного, логически рассуждая, никак нельзя вывести другого заключения, кроме необходимости коренным образом перестроить основания, на которых покоится современная психология. Умозаключать же от этих посылок к необходимости передать разрешение данных проблем какой-то новой и совершенно особой науке, которая вообще принципиально исключает возможность причинного объяснения, - значит целиком и полностью оправдать современное состояние объяснительной психологии {295} со всеми ее ошибками, целиком разделить с ней ее заблуждения, не подняться над ней и не преодолеть ее, а просто попросить ее потесниться и построить на том же гнилом фундаменте, на котором не может держаться ничто, кроме воздушного замка или карточного домика, призрачное здание психологии духа.

Поэтому теория Джемса - Ланге с ее пародией причинного объяснения человеческих чувств неизбежно порождает теорию Шелера с ее полным отказом от всякого объяснения высших чувствований, заменяемого пониманием телеологической связи. Но Шелер так же недалеко ушел от Джемса» как вся новая психология от старой. Вместе с Джемсом он, по-видимому, допускает, что единственное доступное психологии объяснение есть объяснение из законов физиологической механики. Поэтому он, как и вся описательная психология, не разрешает проблему, а обходит ее. На поставленный перед современной психологией вопрос, который мы рассматриваем как прототип всех основных проблем, требующих причинного объяснения, на вопрос, почему Сократ сидел в афинской темнице, теория Джемса - Ланге отвечает ссылкой на растяжение и ослабление мускулов, сгибающихся члены, а теория Шелера - указанием на то, что пребывание в темнице имело целью удовлетворить высшее чувство ценности...

И то и другое одинаково бесспорно и столь же очевидно, сколь и бесплодно. И то и другое одинаково далеко от действительно научного ответа на вопрос. И то и другое не обращает внимания на истинную причину.

Реальное горе матери, оплакивающей смерть ребенка, если вспомнить пример Ланге, непосредственно тесно связано с ее слезами, хотя оно могло бы совершиться в ее душе, не сопровождаясь слезами, а слезы могли бы быть и проявлением противоположного чувства, например радости. Все это бесспорно, но усматривать в этом причину было бы, говоря словами Платона, глупо вдоль и поперек. Так же совершенно бесспорно и очевидно, что решение Сократа оставаться в темнице было связано с преследованием определенной жизненной цели и удовлетворением определенного чувства ценности. Но тот же целевой и ценностный характер имело бы и противоположное по смыслу событие - его бегство.

В сущности, отказ от всякого причинного объяснения и попытка обойти проблему, опираясь на телеологический анализ, не только не продвигают нас вперед по сравнению с

объяснительной психологией чувства, при всех несомненных ее несовершенствах, но, напротив, уведат нас далеко назад. Определение, точная номенклатура и классификация, утверждал Дильтей, составляют первую задачу описательной психологии в этой области (1924, с. 57). Он забывает при этом, что путь определения и классификации, который проделывала психология на протяжении нескольких столетий, привел к тому, что психология чувств оказалась самой бесплодной и скучной из всех глав науки, как справедливо писал Джемс. {296}

В. Дильтей последовательно зовет нас обратиться к антропологии XVII в. и усовершенствовать ее методы. Примечательно, что он берет у мыслителей XVII в., в частности у Спинозы, наиболее устаревшее, отмершее и безжизненное: его номенклатуру, классификацию и определение, которые не раскрывают содержания наших аффектов, а лишь указывают на условия, при которых наступает данное душевное состояние¹¹⁸.

Таким образом, из учения Спинозы о страстях описательная психология привлекает на свою сторону не живую, обращенную к будущему, но мертвую и обращенную к прошлому ее часть. Единственную возможность, позволяющую новой психологии выйти за пределы антропологии XVII в., Дильтей видит в применении сравнительного метода, в изучении выразительных движений и символов душевных состояний (1924, с. 57). Но то и другое предоставляет в наше распоряжение только новое вспомогательное средство для решения старой задачи, не выводя нас принципиально за пределы психологии страстей XVII в. Таким образом, зачеркивается одним взмахом пера почти 300-летнее развитие психологической мысли и знания, и движение вспять, назад к XVII в., в глубь истории, объявляется единственным путем научного прогресса психологии.

В известном смысле описательная психология, выдвигающая на место причинного объяснения телеологическое и спиритуалистическое рассмотрение душевных явлений, возвращает нас к эпохе философской мысли, господствовавшей до Спинозы. Именно Спиноза боролся за естественное детерминистическое, материалистическое, причинное объяснение человеческих страстей. Именно он боролся против призрачного объяснения с помощью цели. Именно он явился тем мыслителем, который впервые философски обосновал самую возможность объяснительной психологии человека как науки в истинном смысле этого слова и начертал пути ее дальнейшего развития.

В этом смысле Спиноза противостоит всей современной описательной психологии как ее непримиримый противник. Это он боролся с возрождаемыми в современной описательной психологии картезианским дуализмом, спиритуализмом и телеологизмом. В этом отношении мы должны будем противопоставить наше понимание действительной связи учения Спинозы о страстях с современной психологией эмоций мнению Дильтея. Замечательно, что, выдвигая основные проблемы психологии человека, новое направление должно было обратиться к психологии XVII в., глубокомысленно направившей свое внимание на подлинный центр духовной жизни, на содержание наших аффектов, и назвать имя Спинозы как маяк, освещающий путь для новых исследований. У Спинозы сторонники нового направления находят не только номенклатуру и классификацию страстей, но и некоторые основные отношения» проходящие сквозь всю жизнь чувств и побуждений, имеющие решающее значение для уразумения человека и составляющие темы для точного описательного метода. Таково, {297} например, основное отношение, заключающееся в том, что и Гоббс, и Спиноза обозначали как инстинкт самосохранения или роста «я»: стремление к полноте духовных состояний, к изживанию себя, к развитию сил и побуждений. Таким образом, не только метод, но и содержание спинозистского учения о страстях выдвигается в качестве руководящего начала для развития исследований в новом направлении - в направлении уразумения человека.

В этом утверждении, в этом обращении к Спинозе истина смешана с ложью в такой мере, что ее с трудом можно отделить от заблуждения. Чтобы сделать это, необходимо вспомнить, что мы уже однажды сталкивались с подобным же, смешанным из истины и

заблуждения указанием на связь Спинозистского учения о страстях с современной психологией эмоций. Чтобы понять значение мысли Дильтея о том, что описательная психология чувств должна быть преемницей психологии Спинозы, следует вспомнить, что и Ланге называл Спинозу мыслителем, больше всех приближающимся к развитой самим Ланге физиологической теории эмоций, из-за того что Спиноза «телесные проявления эмоций не только не считает зависящими от душевных движений, но ставит их рядом с ними, даже почти выдвигает их на первый план» (Г. Ланге, 1896, с. 89).

Таким образом, Ланге и Дильтей, описательная психология и объяснительная психология эмоций, образующие два противоположных полюса современного научного знания о чувствах человека, одинаково обращаются как к своим истокам к Спинозистскому учению о страстях. Совпадение не может быть случайным. В нем заключается глубочайший исторический и теоретический смысл. Уже сейчас мы должны извлечь кое-что существенное для наших целей из факта совпадения двух противоположных учений в едином устремлении к Спинозистской мысли, как к своему идейному началу.

Относительно связи теории Ланге с учением Спинозы о страстях мы уже говорили. Мы могли установить, что в значительной части признание прямой и непосредственной исторической и идейной связи между учением Спинозы об аффектах и теорией Джемса - Ланге основывается на иллюзии. Сам Ланге смутно понимал ошибочность своего указания на близость Спинозистского учения к его теории. С чувством восхищения он находит полную вазомоторную теорию о телесных проявлениях эмоций у Мальбранша⁹, который «с пронизательностью гения открыл истинную связь между явлениями» (там же, с. 86). Мы действительно встречаем схему эмоционального механизма, выраженную на смутном языке тогдашней физиологии, которая допускает перевод на язык современной физиологии и в таком виде может быть сближена с гипотезой Джемса-Ланге. Такое же фактическое совпадение было очень рано установлено Айронсом, который показал, что Декарт стоит на той же позиции, как и Джемс. Мы видели, что позднейшие исследования, в частности {298} работы Сержи, полностью подтвердили это мнение. Но этого мало. В ходе нашего исследования мы стремились выяснить, что не только фактическое описание механизма эмоциональной реакции роднит эти теории, разделенные почти тремя столетиями, но и что само фактическое совпадение является следствием более глубокого методологического родства между ними, родства, основанного на том, что современная физиологическая психология целиком унаследовала от Декарта натуралистический и механистический принципы истолкования эмоций. Картезианский параллелизм, автоматизм и эпифеноменализм - истинные основания гипотезы Ланге и Джемса, и это дало полное право Денлапу назвать великого философа отцом всей современной реактологической психологии.

Мы видим, таким образом, что теория Ланге восходит на самом деле не к Спинозистскому, а к картезианскому учению о страстях души. В этом смысле можно сказать, что Ланге в заключительном примечании к своему этюду все называет имя Спинозы. Таков в кратких словах результат, к которому мы пришли при рассмотрении этого вопроса.

Сейчас мы могли бы пополнить это заключение еще одной новой и в высшей степени существенной и важной чертой, которая ясно выступает при противопоставлении описательной и объяснительной психологии эмоций: в известном отношении Спинозистское учение действительно находится в гораздо более тесном родстве с объяснительной, чем с описательной, психологией и, значит, скорее должно быть сближено с гипотезой Ланге, в которой основные принципы объяснительной психологии эмоций нашли ярчайшее выражение, чем с программой описательной психологии чувств, намечаемой Дильтеем. В споре каузальной психологии и телеологической психологии, в борьбе детерминистической и индетерминистической концепций чувств, в столкновении спиритуалистической и материалистической гипотез Спиноза, конечно, должен быть

поставлен на стороне тех, кто защищает научное познание человеческих чувств против метафизического.

Именно в том пункте, в котором Спинозистское учение о страстях сближается с объяснительной психологией эмоций, оно расходится самым непримиримым образом с описательной психологией. На этот раз уже Дильтей, а не Ланге все поминает имя Спинозы в самом начале своей программы будущих исследований. В самом деле, что общего может быть между этими исследованиями, сознательно возрождающими телеологические и метафизические концепции антропологии XVII в., против которых боролся все время Спиноза, со строгим детерминизмом, каузальностью и материализмом его системы? Недаром, как мы указывали, Дильтей выдвигает на первый план в учении Спинозы его наиболее устаревшую, обращенную к прошлому, формальную и спекулятивную часть, его номенклатуру, классификацию и определение. С великими принципами спинозистской системы психологии Дильтея {299} не только не по пути, но и ее собственный путь может быть проложен лишь посредством самой ожесточенной борьбы против этих принципов.

После всего сказанного едва ли может остаться какое-либо сомнение в том, что, возрождая спиритуалистические и телеологические принципы XVII в., описательная психология в основном ядре восходит не к Спинозе, а к Декарту, в учении которого о страстях души она находит свою полную и истинную программу.

Спиноза же, конечно, не с Дильтеем и Мюнстербергом» не с их учением об автономной и независимой, существующей исключительно благодаря целевым связям и смысловым отношениям душевной жизни, а с Ланге и Джемсом в их борьбе против неизменных духовных сущностей, вечных и неприкосновенных, против концепции, рассматривающей эмоции не как эмоции человека, а как лежащие за пределами природы сущности, существа, силы, демоны, которые овладевают человеком. Он, конечно, никогда не согласился бы признать, и в этом безусловная правота Ланге, что психический страх сам по себе может объяснить, почему бледнеют, дрожат и т. д. Он с теми, кто описание и классификацию считают, как Джемс, низшими ступенями в развитии науки, а выяснение причинной связи признает за более глубокое исследование, исследование высшего порядка.

Но сложность дела усугубляется тем, что, как ни очевидна ошибочность попытки опереть описательную психологию чувств на спинозистское учение о страстях, в известном отношении эта попытка содержит в себе какую-то долю истины. Мы выше пытались усмотреть ее в том, что проблемы, выдвигаемые в описательной психологии чувств, - проблема специфических особенностей человеческих чувств, проблема жизненного значения чувств, проблема высшего в эмоциональной жизни человека - все эти проблемы, к которым была слепа объяснительная психология и которые по своей природе выходят за пределы механистической интерпретации, действительно были впервые поставлены во весь рост в учении Спинозы о страстях. В этом пункте спинозистское учение оказывается действительно на стороне новой психологии против старой, оно поддерживает Дильтея против Ланге.

Мы оказываемся, таким образом, перед окончательным итогом, который не может не смутить нас чрезвычайной сложностью содержащихся в нем результатов. Мы видели, что линия спинозистской мысли в чем-то находит историческое продолжение и у Ланге, и у Дильтея, т. е. и в объяснительной, и в описательной психологии наших дней. Что-то от спинозистского учения содержится в каждой из этих борющихся между собой теорий. Пробиваясь к причинному естественнонаучному объяснению эмоций, теория Джемса-Ланге решает тем самым одну из центральных проблем спинозистской материалистической и детерминистической психологии. Но и описательная психология, как мы видели, выдвигая на первый план проблему смысла и жизненного значения человеческих чувств, также пытается разрешить тем {300} самым основные и центральные проблемы спинозистской этики.

Можно определить в немногих словах истинное отношение Спинозистского учения о страстях к объяснительной и описательной психологии эмоций, сказав, что в этом учении, посвященном, в сущности говоря, разрешению бдной-единственной проблемы, проблемы детерминистического, каузального объяснения высшего в жизни человеческих страстей, частично содержится и объяснительная психология, сохранившая идею причинного объяснения, но отбросившая проблему высшего в страстях человека, и описательная психология, отбросившая идею причинного объяснения и сохранившая проблему высшего в жизни человеческих страстей. Таким образом, в учении Спинозы содержится, образуя ее самое глубокое и внутреннее ядро, именно то, чего нет ни в одной из двух частей, на которые распалась современная психология эмоций: единство причинного объяснения и проблемы жизненного значения человеческих страстей, единство описательной и объяснительной психологии чувства.

Спиноза поэтому тесно связан с самой насущной, самой острой злобой дня современной психологии эмоций, злобой дня, которая довлеет над ней, определяя охвативший ее пароксизм кризиса. Проблемы Спинозы ждут своего решения, без которого невозможен завтрашний день нашей психологии.

Но объяснительная и описательная психология эмоций, Ланге и Дильтей, решая проблему Спинозы, целиком отдаляются от его учения и, как мы пытались показать выше, целиком содержатся в картезианском учении о страстях души. Таким образом, кризис современной психологии эмоций, распавшейся на две непримиримые и враждующие друг с другом части, демонстрирует нам историческую судьбу не спинозистской, но картезианской философской мысли. Это всего яснее проступает в основном пункте, служащем водоразделом между объяснительной психологией и описательной психологией, в вопросе о причинном объяснении человеческих эмоций.

В самом деле, мы видели, что именно в картезианском учении Декарта о страстях души содержатся, как две самостоятельные и равноправные, сосуществующие друг с другом части, строго детерминистическое, механистическое, каузальное учение об эмоциях и чисто спиритуалистическое, индетерминистическое, телеологическое учение об интеллектуальных страстях. Духовная и чувственная любовь проистекают каждая из своего источника: первая - из свободной, познавательной потребности души, вторая - из питательных потребностей эмбриональной жизни. Связь их настолько неясна, что мы постигаем гораздо более отчетливо их изначальную раздельность, чем их кратковременное сближение и общение. Так как духовные и чувственные страсти резко отличаются друг от друга, то естественно, что они должны стать предметом двух совершенно различных родов научного познания. Первые должны изучаться как проявления самостоятельной, свободной, духовной активности, вторые - как подчиненные законам {301} механики проявления человеческого автоматизма. В этом уже полностью содержится идея разделения объяснительной и описательной психологии эмоций, идея, которая с такой же необходимостью предполагается картезианским учением, с какой спинозистское учение о страстях предполагает противоположное, именно единство объяснительной и описательной психологии чувств.

Развивая висцеральную теорию страстей, Декарт выдвигает в качестве непосредственной и прямой причины эмоций специфические органические состояния, заставляющие душу испытывать страсти. Пользование каким-либо благом не содержит в себе как таковое чувство радости. Но движение жизненных духов, направляющихся из мозга к мускулам и нервам, принимает такой характер, из которого должно вытекать это чувство. Расхождение между Декартом и более поздними представителями висцеральной теории заключается лишь в частности. Декарт рассматривает в качестве непосредственной причины эмоции только изменения внутренних органов, но не внешние движения. Как говорит Сержи, его можно представить себе говорящим вместе с Джемсом: у нас не потому сжимается сердце, что мы печальны, но мы испытываем печаль, потому что наше сердце сжимается. Однако он никогда не мог бы сказать: мы испытываем страх,

потому что убегаем, мы разгневаны потому, что наносим удары. В этом смысле теория Декарта ближе совпадает с тем вариантом, который ей впоследствии придал Ланге, и несколько отходит от того варианта, который развит Джемсом. Но основная идея причинного, автоматического объяснения страстей выступает в учении Декарта во всей своей грандиозной чудовищности.

Этим, как мы уже показали выше, не исчерпывается учение Декарта о причинах страстей. Оно должно быть дополнено еще двумя связанными между собой идеями, которые перебрасывают мост от его учения к современной описательной психологии эмоций. Наряду с висцеральными изменениями Декарт неоднократно называет в качестве причины эмоций восприятия, воспоминания, идею любимого, ненавистного или устрашающего объекта. Как ни старается Сержи устранить заключающееся здесь противоречие, это ему плохо удается. Правда, различие между ближайшими и отдаленными причинами как будто позволяет устранить это противоречие. Последней и ближайшей причиной страстей души является движение мозговой железы, вызываемое жизненными духами. Но отдаленными и первыми причинами страстей могут являться ощущения, воспоминания, идеи. Это в сущности полностью восприняли и позднейшие последователи Декарта. Для Джемса и Ланге точно так же ближайшая и последняя причина эмоций есть ее телесные проявления. Но и эти исследователи готовы рассматривать в качестве отдаленных причин эмоции восприятия, воспоминания и мысли.

Путаница в вопросе о причинном объяснении эмоций скрывает за собой, в сущности говоря, проблему огромной важности. С одной стороны, последними и непосредственными причинами {302} эмоций признаются явления, вытекающие из человеческого автоматизма и совершающиеся по чисто механическим законам. Как и подобает механическим законам, подчиненные им явления лишены всякого смысла. Ставить самый вопрос о понятности или смысле причинных связей в указанном плане столь же нелепо, как доискиваться смысла того, что катящийся шар, столкнувшись с неподвижным, приводит его в движение посредством толчка. Здесь царит голая и абсолютная бессмыслица механических отношений. Утверждение, что надо удивляться, почему ощущение голода внутренне связано с аппетитом, звучит несколько странно, но зато до конца последовательно.

До сих пор все остается ясным. Но начиная с известного пункта оказывается, что голая бессмыслица механических отношений не исчерпывает собой всей полноты возможного причинного рассмотрения эмоций. Как ни странно, самые безразличные, самые отдаленные, самые первые причины эмоций, которые отнюдь не являются необходимыми для возникновения этих состояний и при отсутствии которых эмоции могут возникать так же свободно, как и при их наличии, стоят как раз в известном осмысленном отношении, связаны непосредственно понятной связью со своими следствиями. Если мнение есть причина эмоций, если верно, что идея любимого объекта есть причина любви, как идея ненавистного объекта есть причина ненависти, если верно утверждение Декарта, что радость проистекает из мнения, будто мы обладаем каким-либо благом, то оказывается: эмоции не только допускают, но и требуют ценностного, интенционального, т. е. связанного с определенной направленностью на объект, имманентно смыслового рассмотрения и объяснения. В этих коротких определениях целиком содержится вся методология различения высших и низших эмоций в учении Шелера.

Оба способа рассмотрения эмоциональной жизни нигде не встречаются и не пересекаются друг с другом, как две параллельные линии. Ни одно из них не нуждается в дополнении другим. Они вообще не могут быть поставлены ни в какое принципиальное отношение друг к другу. Каждая эмоция, как сказал бы Мюнстер-берг, может пониматься столько же в категории причинности, сколько и с интенциональной точки зрения как духовная деятельность. Каждую эмоцию нужно рассматривать с обеих точек зрения, которые, будучи развиты до конца, приведут нас к двум различным способам понимания нашей внутренней жизни, к двум принципиально различным теоретическим дисциплинам,

из которых одна описывает душевную жизнь как совокупность содержания сознания и объясняет ее, другая интерпретирует и понимает ту же самую душевную жизнь как совокупность целевых и смысловых отношений. Одна из дисциплин есть каузальная психология, другая - телеологическая и интенциональная.

Есть, конечно, и другая возможность, которую также нужно проследить до самого конца. Мы можем, пожалуй, не согласиться с Мюнстербергом, что между одной и другой психологией нет {303} никакого разграничения материала, что всякое чувство можно понимать столько же в категории причинности, сколько и с интенциональной точки зрения. Но тогда мы неизбежно придем вместе с Шелером к такому разграничению материала между двумя различными способами познания эмоций, при котором низшие чувствования, связанные с объектом только опосредованно, лишенные всякой имманентной направленности на предмет, совершенно недоступные осмысленному пониманию и допускающие только фактическое констатирование лежащих в их основе причинных связей, должны составить предмет объяснительной психологии, в то время как высшие чувства, которым изначально присуща имманентная направленность на объект, требуют телеологического рассмотрения их смысловых связей и зависимостей, составляя тем самым непосредственный предмет описательной психологии духа.

Обе эти возможности, которые в итоге были реализованы в различных направлениях описательной психологией, остаются открытыми, но обе целиком содержатся как логические выводы в учении Декарта о двоякого рода причинной обусловленности эмоций. Эмоции, согласно этому учению, один раз могут рассматриваться в причинной обусловленности автоматически протекающими телесными изменениями, а другой раз - в их осмысленной зависимости от ценностных переживаний. Оба способа рассмотрения принципиально абсолютно независимы и содержат в себе истину целиком и полностью.

Точно к такому же выводу приходит и современная психология эмоций, которая "стоит и падает вместе с признанием этих двух равноправных и равновозможных, независимых друг от друга способов рассмотрения эмоциональной жизни человека. Ни Дильтей, ни Мюнстерберг, ни один из сторонников описательной психологии не отрицает, как мы видели, первого картезианского принципа, строго механического причинного объяснения эмоциональной жизни. Одни, как Мюнстерберг, допускают, что всякое чувство должно составить предмет исследования в категориях причинности и в категориях цели. Другие, как Шелер, отдавая богу богово и кесарю кесарево, закрепляют за объяснительной психологией в качестве законной сферы ее владения всю область низших чувствований, а за описательной психологией духа - высшую сферу человеческих чувств. Это различие не меняет сути дела, не меняет основной идеи о неизбежности дуалистического рассмотрения эмоций.

К. Г. Ланге допускает, что, наряду с теми причинными эмоциями, которые он устанавливает в своем исследовании, возможно и такое изучение эмоции, которое в качестве их причины будет рассматривать воспоминания о прежнем страдании. Правда, это переносит вопрос не на почву физиологии. Эта задача другой науки об эмоциях. Но само допущение, что один раз в качестве причины эмоции будет названо воспоминание, а другой раз - вазомоторная реакция, само положение, что оба способа причинного {304} объяснения равноправны и самостоятельны, независимы друг от друга, возвращают нас целиком и полностью к картезианскому учению о возможности двоякого рассмотрения эмоций - под углом зрения осмысленной связи с воспоминаниями и идеями и под углом зрения механической зависимости от телесных причин. Но разве это хоть чем-нибудь отличается от идеи Мюнстерберга о том, что всякое чувство можно понимать столько же в категории причинности, сколько и с интенциональной точки зрения?

К. Г. Ланге, вероятно, очень удивился бы, если бы узнал, что много лет спустя П. Натюрп ¹²⁰ повторит в сущности то же самое различие двух возможных способов рассмотрения психических явлений. Поскольку речь идет о раскрытии каузальной

закономерности явлений, называемых психическими, рассмотрение не может быть не чем иным, как сознательным, методически последовательным, не связанным никакими метафизическими предрассудками, естественнонаучным, преимущественно физиологическим изучением органов чувств и мозга. Это просто ветвь естествознания, которую вместо психологии лучше называть физиологией. Но наряду с этим изучением существует и другой способ познания психической жизни, собственной задачей которого является не описание и не объяснение, не выяснение причинной связи, но реконструкция, восстановление, воссоздание всей конкретности переживаемого. Поскольку психические явления требуют причинного объяснения и допускают его, постольку они составляют предмет физиологического познания. Поскольку они постигаются во всем их внутреннем своеобразии, они не требуют и не допускают никакого выяснения причинной обусловленности и могут быть познаны только с помощью полного воспроизведения переживаний во всей их конкретности, идеалом которого является не объяснение, но тавтология. Научное познание не способно по существу прибавить ничего нового к тому, что непосредственно раскрывается в самом переживании. Оно может только тавтологически утверждать, что единственное объяснение связи переживаний есть сама переживаемая связь.

К. Г. Ланге понимает, что различие психических и физических причин эмоции должно иметь далеко идущие следствия. Различные психические причины даже одних и тех же эмоций вызывают в сущности не тождественные явления. Страх привидения, например, принимает не ту форму, что страх перед неприятельской пулей (Г. Ланге, с. 60 - 61). Если продумать до конца эти утверждения Ланге, необходимо заключить, что истинная научная задача для данного ряда явлений не только в точном определении эмоциональной реакции вазомоторной системы на различного рода влияния, но и в совершенно закономерном выяснении форм или оттенков эмоции в зависимости от производящих ее причин. Если задача причинного объяснения не может быть признана второстепенной для естественнонаучного познания, то, очевидно, страх привидения и страх перед неприятельской {305} пулей как совершенно особые формы страха могут быть объяснены и научно познаны не иначе, как в связи со своими причинами. Очевидно, наряду с физиологическим объяснением эмоций, должно существовать и чисто психологическое. Но разве это не возвращает нас к картезианскому учению о возможности двоякого причинного рассмотрения страсти, причиняемой один раз движением низменных духов, а другой раз - идеей любимого или ненавистного предмета?

Между психическими и физическими эмоциями существует различие в причинах, а также в присутствии или в отсутствии сознания соответствующих причин. Причины и сознание их, как мы видели, не остаются безразличными по отношению к переживаемой эмоции, но придают ей всякий раз совершенно определенную и отличную от других форму. Если хотят различать эмоции на основании такого принципа (там же, с. 66), то, конечно, против этого ничего нельзя возразить. Совершенно естественно, что, оставаясь всецело на почве физиологии, Ланге не видит возможности провести точную границу между психическими и физическими причинами эмоций. Для него поэтому сходство между эмоциями различного происхождения (психическими и физическими) во многих, случаях так сильно и так бросается в глаза, что выступает гораздо более отчетливо, чем различие между ними. Но это все до тех пор, пока мы остаемся на почве физиологии эмоций. Очевидно, если мы станем изучать эмоции в другом, психологическом, аспекте, различие окажется гораздо более существенным, чем сходство.

У. Джемс и К. Г. Ланге, поскольку они выходят за пределы чистой физиологии и развертывают исследование в плане физиологической психологии, стремясь объяснить причинным образом эмоциональное переживание как таковое, смутно чувствуют, что не могут избежать того смешения каузальной и телеологической точек зрения, которое, по верному замечанию Мюнстерберга, составляет отличительную черту всей старой психологии. Когда Ланге, описывая сущность страха, называет наряду с пульсом и цветом

лица силу речи и ясность мысли, причисляя их все к тому же ряду физических симптомов страха, он самым очевидным образом допускает смешение двух разнородных аспектов в изучении эмоций. Совершенно так же и Джемс, изображая состояние гнева, которое он сводит к волнению в груди, приливу крови к лицу, расширению ноздрей, стискиванию зубов и стремлению к энергичным поступкам, явно смешивает интенциональный и каузальный подходы в исследовании эмоций. Ибо, строго говоря, что общего имеют между собой стискивание зубов и стремление к энергичным поступкам, нарушение пульса и затемнение мыслей?

В теории Джемса-Ланге содержится в скрытом виде требование дополнять способ рассмотрения эмоций другим способом, осуществленным описательной психологией чувств. Это явствует из следующего: Джемс, снова и снова продумывая свою теорию, как мы видели, приходит к утверждению, что в эмоциональных {306} проявлениях мы имеем не простые рефлексы, что они всегда предполагают в индивиде сознание того особенного значения и смысла, которое он влагает в данное внешнее впечатление. Страх, гнев и другие реакции и связанные с ними импульсивные действия возникают из того, что внешнее впечатление понимается индивидом и является для него предметом страха или гнева. Под этими словами охотно подписался бы Шелер, ибо они целиком содержат в себе идею интенциональной направленности эмоции на объект и необходимость выяснения смысловых связей и зависимостей, которые определяют и обуславливают всякий раз наши конкретные чувства.

Чтобы не оставалось никакого сомнения в том, что идея описательной психологии чувств содержится как внутренне необходимое звено в цепи картезианских рассуждений и в самой последовательной из всех объяснительных теорий эмоций - в гипотезе Джемса - Ланге, напомним учение Декарта о *чисто* духовных, интеллектуальных страстях, об эмоциях, которые могут совершаться во всем своем великолепии независимо от тела, то учение, в котором Сержи видит руины висцеральной теории. Эмоция, говорит он, согласно данному учению, непосредственно связана с представлениями и их игрой. В этом пункте картезианского учения Сержи справедливо видит переход физиологического направления в интеллектуалистическое и финалисти-ческое, переход к абсолютно новым точкам зрения, открывающим новые горизонты. Это новое направление, эти новые точки зрения, эти новые горизонты нами уже прослежены достаточно детально и хорошо нам знакомы. Они представляют собой не что иное, как методологическую систему описательной психологии чувств.

Равным образом и учение Джемса о независимых эмоциях, проистекающих из чистой активности нашей мысли, не может предположить ничего иного в качестве своего дальнейшего развития, кроме последовательной описательной психологии чувств, которая рассматривает эмоцию не в категориях причинности, но с интенциональной точки зрения - как духовную деятельность, с помощью раскрытия мира внутренних отношений, определяющих жизнь нашего духа. Что, кроме интуитивного понимания непосредственно раскрывающихся в переживании смысловых связей и отношений, остается на долю научного познания этих чисто спиритуалистических чувствований?

На этом мы можем закончить исследование проблемы причинного объяснения в современной психологии эмоции и резюмировать результаты, к которым оно нас приводит. Мы видели, что натуралистическая теория эмоций соблазнила научную мысль заключенной в этой теории возможностью истинного, т. е. причинного, познания природы человеческих чувствований. Это была та высшая точка, к которой устремлялись гипотезы Ланге и Джемса и в достижении которой они видели высшее торжество. Создание психологии эмоций как науки в собственном смысле {307} слова и опрокидывание метафизических учений в этой области казалось им непосредственно связанным с доказательством возможности строго причинного объяснения эмоциональной жизни. Но именно на проблеме причинности натуралистическая теория потерпела самую головокружительную катастрофу. Высшая точка, к которой она устремлялась, оказалась

пунктом ее крушения и гибели. Проблема причинности расколола современную психологию эмоций на две непримиримые части, внутренне предполагающие друг друга.

Причинное объяснение потребовало в качестве дополнения рассмотрения телеологического. Объяснение незаметным образом переросло в интуитивное понимание. Вместо ниспровержения метафизических учений психология должна была прибегнуть к ним как к своему последнему и единственному основанию. Столп и утверждение истины в учении об эмоциях были найдены в метафизике XVII в. Джемс объявил, что чисто описательная литература по этому вопросу, начиная от Декарта и до наших дней, представляет самый скучный отдел психологии, для того чтобы Дильтей мог обратиться к метафизической антропологии XVII в. как к единственному источнику живой психологии, путь к которой лежит через усовершенствование методов старого спиритуализма.

В этом смысле, думается нам, Рибо, в общем очень снисходительно относящийся к теории Ланге и Джемса, глубже других понял и внутреннюю зависимость этой теории от картезианского учения, указав на то, что их теория привела к взятию назад несправедливых нападков на мысль Декарта, высказанную им в «Трактате о Страстях души», и внутреннюю несостоятельность этой теории, проявляющуюся яснее всего в постановке и решении проблемы причинности. «Единственный пункт, - говорит Рибо, - относительно которого я расхожусь с теорией Джемса-Ланге, которая кажется мне наиболее приближающейся к истине попыткой объяснить факты со стороны тех, которые не допускают психологических сущностей, касается расположения теории, но не ее основания. Очевидно, что наши оба автора, бессознательно или нет, становятся на ту же дуалистическую точку зрения, как и те представители господствующего мнения, которым они возражают. Вся разница между ними во взгляде на причины и следствия: одни видят причину в эмоциях, другие - в физических явлениях.

По-моему же, понятие о причине и следствии, всякое вообще отношение причинности должно быть исключено из этого вопроса и дуалистическое положение следует заменить унитарным монистическим. Учение Аристотеля о материи и форме мне кажется уже более верным, если под материей понимать соматические факты, а под формой - соответствующие им психические состояния. Впрочем, оба эти термина тесно связаны и могут быть разделены только путем абстракции. Благодаря существенной в старинной психологии традиции отношения души и тела изучались отдельно. Новейшая же психология не так смотрит на это. В {308} самом деле, если вопросу придать метафизическую окраску, то мы уже имеем дело не с психологией. Если же он остается в сфере экспериментальной, то тогда их нечего разделять, ибо они идут рука об руку. Сознание не должно быть разъединено с его физическими условиями: они составляют одно естественное целое, которое следует изучать как таковое.

Рассматривая отдельную эмоцию, мы находим, что движения лица и тела, вазомоторные волнения, дыхательные и секреторные изменения выражают объективно то, что соответствующее им состояние сознания, классифицированное по качествам на основании внутреннего наблюдения, выражает субъективно. Это одно и то же явление, выраженное в двоякой форме. Эта унитарная точка зрения, более соответствующая природе вещей и современным тенденциям психологии, избавляет нас, на мой взгляд, на практике от многих возражений и трудностей» (Т. Рибо, 1897, с. 107 -108).

Самым замечательным в критике Рибо является разоблачение истинной сущности теории Джемса и Ланге. Рибо показывает, что их теория есть то, что она есть, т. е. просто вывернутая наизнанку классическая теория причинно-следственной зависимости между эмоциональными переживаниями и проявлениями. Вся парадоксальность данной теории заключается только в том, что она показывает нам изнанку классической теории. Но в сущности новая теория целиком сохраняет дуалистическую основу старой. И та и другая рассматривают эмоциональные переживания и проявления с точки зрения причинно-следственной зависимости. Вся разница между ними во взгляде на причины и следствия. Одни видят причину в эмоциях, другие - в физических явлениях. Причина и следствие

поменялись местами, но члены причинно-следственной зависимости остались те же.

Т. Рибо прав и тогда, когда видит единственное средство преодоления дуалистичности и метафизичности теории Джемса - Ланге в полном устранении отношения причинности, понятия о причине и следствии из объяснения этого вопроса. Он предлагает дуалистическое понимание заменить монистическим, гипотезу параллелизма и взаимодействия - гипотезой психофизического тождества. Но тем самым проблема причинности в современной психологии эмоций непосредственно перерастает в психофизическую проблему; ее анализ и должен составить заключительное звено в нашем рассмотрении итогов, к которым нас привело исследование старой и новой картезианской психологии страстей в их внутренних отношениях друг к другу.

20

Первое, самое наивное и непосредственное впечатление, которое неизбежно возникает при ознакомлении с теорией Джемса - Ланге (с момента ее возникновения и до наших дней), заключается в представлении, что она непосредственно связана с каким-то {309} определенным решением психофизической проблемы в области учения об эмоциях. Поэтому указанная теория раньше всего внушает иллюзию материалистичности. Иллюзия неоднократно разоблачалась, но продолжает стойко держаться и сохраняется, возобновляясь у каждого нового исследователя, до самого последнего времени.

Уже сам Джемс должен был сопроводить свою теорию оправдательным тезисом: «Моя точка зрения не может быть названа материалистической». Очевидно, ему было ясно, что этот вопрос нуждается в разъяснении, что его теория может с первого взгляда представиться читателю как теория» ведущая к низменному, материалистическому истолкованию явлений эмоций. «В ней не больше и не меньше материализма, - говорит Джемс о своей теории, - чем во всяком взгляде, согласно которому наши эмоции обусловлены нервными процессами» (1902, с. 313). В общей форме это положение не вызывает ничего возмущения, но в нем легко усматривают материализм, как только речь заходит о тех или других частных видах эмоции. «Такие процессы всегда рассматривались платонизирующими психологами как явления, связанные с чем-то чрезвычайно низменным. Но каковы бы ни были физиологические условия образования наших эмоций, сами по себе как душевные явления они все равно должны остаться тем, что они есть. Если они представляют собой глубокие, чистые, ценные по значению психические факты, то с точки зрения любой теории происхождения они останутся все теми же глубокими, чистыми, ценными для нас по значению, каковыми они являются с точки зрения нашей теории. Они заключают в самих себе внутреннюю меру своего значения, и доказывать при помощи предлагаемой теории эмоций, что чувственные процессы не должны непременно отличаться низменным, материальным характером, так же логически несообразно, как опровергать предлагаемую теорию, ссылаясь на то, что она ведет к низменному, материалистическому истолкованию явлений эмоций» (там же, с. 313).

У. Джемс был, конечно, совершенно прав, когда он с самого начала пытался таким образом выяснить отношение своей теории к материализму. Конечно, только наивному взгляду может показаться, что эта теория непременно содержит в себе материалистическое объяснение природы наших чувствований. Обусловленность психических процессов нервными процессами - непреложная истина для всей научной психологии, и любая физиологическая теория, в чем бы она ни видела материальную причину нервных процессов, оставляет открытым вопрос о материалистическом или идеалистическом истолковании отношения между нервными и психическими процессами. В этом смысле периферическая теория эмоций действительно содержит в себе не больше и не меньше материализма, чем центральная или любая другая.

Поэтому ничем, кроме иллюзии, не может представиться нам точка зрения современной реактологической психологии и бихевиоризма, {310} согласно которой теория Джемса должна рассматриваться как живое воплощение материалистической,

естественнонаучной мысли. Если Джемсу приходилось защищать свою теорию от врагов, обвинявших его в материализме, то исследователям наших дней приходится защищать эту теорию от ее друзей и последователей, восхваляющих ее за материалистичность. До сих пор данная теория рассматривалась как революционная, ярко и выпукло подчеркивающая материальные, чисто физиологические корни психических состояний. До сих пор в ней склонны видеть проявление необычной смелости. Этим психология поведения наших дней оказывает теории Джемса такую же незаслуженную честь, как современные Джемсу противники -возводя на нее ничем не заслуженное обвинение.

Это представляется настолько очевидным и ясным после разъяснения Джемса и сказанного нами выше по поводу материалистического и идеалистического характера рассматриваемой теории, что вопрос кажется совершенно исчерпанным с самого начала путем простого разоблачения широко распространенной иллюзии. Но это не вполне так. Иллюзия остается иллюзией. Теория Джемса содержит в себе не больше и не меньше материализма, благодаря тому что она развивает гипотезу о периферическом происхождении эмоций, чем противоположная ей теория, настаивающая на их центральном происхождении. И все же вопрос гораздо более запутанный и сложный, чем может показаться с первого взгляда. Он никак не исчерпывается путем простого разоблачения иллюзии. Он настоятельно требует исследования.

Один факт, думается нам, имеет первостепенное значение для выяснения вопроса: несмотря на разъяснение самого Джемса о мнимой материалистичности его теории, она все же вошла в историю психологии как материалистическое истолкование эмоциональной жизни и разделила в этом отношении судьбу многих объяснительных теорий, которые, по верному замечанию Дильтея, не раз связывались с материализмом. Последний во всех своих оттенках есть объяснительная психология. Всякая теория, полагающая в основу связь физических процессов и лишь включающая в них психические факты, есть материализм (В. Дильтей, 1924, с. 30).

Историческая судьба теории Джемса выразилась прежде всего в том, что она не только была воспринята наиболее радикальным крылом современной естественнонаучной психологии, но и породила по своему образу и подобию влиятельное и мощное направление, которое принято называть психологией реакции, или поведения. В сущности теория Джемса, как мы показали выше, предвосхитила учение об условных рефлексах как об основе поведения. Мы уже приводили мнение одного из исследователей о том, что вся современная психология реакций построена по образу и подобию висцеральной гипотезы Джемса-Ланге. Таким образом, стихийно стремящаяся к естественнонаучному материализму {311} биологическая и механистическая психология оказалась прямой продолжательницей дела Джемса. Теория Джемса, однако, оказалась способной войти в контакт со спиритуалистическими направлениями психологии. Если связь этой теории с естественнонаучной психологией становится сама собой понятной в свете объединяющих их натуралистических и механистических принципов, то ее связь со спиритуалистическими направлениями нуждается в выяснении.

Эта связь становится понятной только тогда, когда мы вспомним уже не раз отмеченный нами факт, что противоположные полюсы современной психологии внутренне соединены между собой и предполагают друг друга, что их соединение восходит к Декарту, который, как мы выяснили, может считаться отцом механистической психологии и спиритуалистической психологии, не исключаящих, но дополняющих друг друга. Мы не раз видели, как в последовательно механистическом объяснении какого-либо вопроса спиритуалистическая теория находила главное основание для собственных построений. Такую же роль играет теория Джемса-Ланге в современной спиритуалистической психологии, ярчайшим примером которой может служить психология А. Бергсона.

Прежде чем выяснить отношение Бергсона к теории Джемса -Ланге и связь, с помощью которой он включает эту теорию в свою психологию чувства, мы должны в

соответствии с интересующей нас сейчас психофизической проблемой подчеркнуть этот именно аспект теории. Воспользуемся известными тезисами Бергсона о психофизическом параллелизме. В них содержится в сжатом виде основной взгляд этого великого философа современности на метафизические основания психологии.

1. Если, говорит Бергсон, психофизический параллелизм неотличается ни строгостью, ни полнотой, если не существует абсолютного соответствия между каждой определенной мыслью и определенным мозговым состоянием, то дело опыта отмечать срастающей приближенностью те именно пункты, где начинается и где кончается параллелизм.

2. Если такое опытное исследование возможно, оно будет измерять все точнее и точнее отклонение между мыслью и физическими условиями, в которых эта мысль работает. Другими словами, оно будет все лучше и лучше разъяснять нам отношение человека - существа мыслящего к человеку - существу живущему и этим самым разъяснять то, что можно назвать значением жизни.

3. Если значение жизни может определяться эмпирически все большей и большей точностью и полнотой, то возможна метафизика позитивная, т. е. бесспорная и способная к прямолинейному и бесконечному прогрессу.

В приведенных тезисах выражена не только основная цель метафизической психологии, но и метод, с помощью которого она пытается достигнуть цели, и предпосылки этого метода. Предпосылки {312} и должны нас интересовать в первую очередь, ибо в них раскрывается значение психофизической проблемы для всей спиритуалистической психологии и то место, которое она занимает в системе прикладной метафизики. Она сводится к эмпирическому определению значения жизни и составляет основную задачу метафизической психологии. Таким образом, предполагается, что значение жизни будет возрастать, по мере того как мы сумеем все с большей и большей полнотой отмечать и констатировать взаимное расхождение духовного и телесного в человеке.

Несомненная правота такой постановки вопроса о психофизическом параллелизме в том, что, как отметил Г. Белло¹²¹ во время дискуссии по тезисам Бергсона, она не только возвращает нас к нерешенным проблемам картезианской метафизики, но пытается поставить их на твердую, научную почву фактического исследования. Эту тенденцию современной философии - перенести решение ряда центральных философских проблем в область конкретного научного знания, равно и встречную тенденцию современной научной психологии - сознательно включить в круг психологических исследований ряд философских проблем, непосредственно содержащихся в эмпирическом исследовании, мы уже отмечали выше как одну из самых знаменательных тенденций нашей науки, неуклонно ведущую к сближению философии с психологией и глубочайшему преобразованию всего строя и содержания современного философского и психологического исследования. В известном смысле, повторяем, и настоящее исследование порождено этой тенденцией и пытается найти в ней свое внутреннее оправдание.

Метод Бергсона является новым, говорит Белло по поводу приведенных тезисов, скорее благодаря оригинальному и остроумному употреблению, какое сделал из него автор, чем сам по себе. Едва ли нужно напоминать здесь, что блынная часть картезианской метафизики была вызвана проблемой отношений души и тела. Картезианцы ставили главной задачей перенести эти отношения в область постижимости, тогда как Бергсон единственный остается на почве фактов, и именно на констатировании известной нерегулярности взаимных психофизиологических отношений он хочет вывести необходимость спиритуалистической гипотезы.

А. Бергсон в ответе на сделанные ему возражения Белло не только не счел нужным отвергать связь между предлагаемым им способом защиты спиритуалистической гипотезы и картезианским, но и возражал против противопоставления предложенного им метода защиты спиритуалистической гипотезы методу Декарта. Бергсон полагает, что

критерий постижимости у картезианских философов был гораздо более эмпирическим, чем они сами думали. Он полностью соответствовал углублению их собственного опыта. Но наш опыт гораздо более обширен. Он так расширился, что мы должны были отказаться - вот уже скоро столетие - от надежды на универсальную математику. Постижимость распространяется, таким образом, мало-помалу на новые понятия, сами {313} подсказанные опытом. «Имели бы картезианцы, если бы они сейчас воскресли, то же самое представление о постижимости?» - спрашивал Бергсон, полагая, что окажется неверным методу Декарта, требуя пересмотра картезианского учения в том именно направлении, в котором бы потребовал, без сомнения, этого пересмотра и философ-картезианец, имея перед собой более гибкую науку и допуская в явлениях природы сложность организации, которую трудно обратить в математический механизм. Если методом называть известное положение разума относительно своего предмета, известное приспособление форм исследования к их материи, то это не значит оставаться верным методу, сохраняя его приемы, в то время как материалы, которыми этот метод оперирует, радикально изменились. Остаться верным известному методу - значит постоянно преобразовывать форму по материи, так чтобы всегда сохранять ту же самую точность приспособления.

Таким образом, Бергсон совершенно сознательно идет в защите спиритуалистической гипотезы по пути, начертанному Декартом. Отличие метафизики Бергсона от картезианской заключается только в том, что он пытается усовершенствовать метод, расширить границы постижимости в соответствии с более богатым научным опытом и, отказываясь от введенных Декартом конкретных приемов исследования, остается верным его методу, приспособляя его к современному научному знанию. А. Бергсон, по его собственным словам, только принимает науку в ее теперешней сложности и, имея материалом эту новую науку, возобновляет усилие, аналогичное тому, которое делали древние метафизики, опираясь на науку более простую. Он порывает с математическими рамками, он считается и с науками биологическими, психологическими, социологическими и на этом широком базисе строит новую метафизику. В этом единственное отличие его спиритуализма от картезианского. Основной метод Декарта - метод явственного постижения совершенной разделенности духа и тела, перенесенный на почву современного научного знания и превратившийся в метод опытного исследования отклонений мысли от физических условий, в которых она работает, и является методом Бергсона. После этого у нас не должно возникнуть особенных затруднений в понимании того способа, с помощью которого Бергсон включает теорию Джемса-Ланге в свою спиритуалистическую концепцию. Напротив, следует скорее удивляться тому, с какой точностью и с каким совпадением даже в деталях восстанавливается в новой исторической обстановке, в новом научном выражении во всей полноте логическая структура картезианского учения о страстях души, в которой спиритуалистический принцип уравнивается механистическим. Этого же логического равновесия достигает Бергсон с помощью дополнения своей спиритуалистической концепции механистической теорией эмоций.

В исследовании интенсивности психологических состояний, {314} которое Бергсон предпосылает как введение анализу проблемы свободы воли, он всецело принимает теорию Джемса относительно центростремительного происхождения ощущений усилия. Он применяет теорию органических ощущений как основы переживания интенсивности психических состояний, с одной стороны, к вниманию с сопровождающим его интеллектуальным усилием, с другой - к бурным или острым эмоциям (гнев, страх, некоторые разновидности радости, печали, страсти и желания). Физиологические движения, сопровождающие внимание, составляют не причину и не результат явлений, но часть его, как бы выражают внимание протяженным в пространстве. При напряжении внимания, когда его работа выполнена, нам еще кажется, будто мы сознаем возрастающее напряжение души, растущие нематериальные усилия. Проанализируйте это впечатление,

и вы в нем обнаружите одно только чувство мускульного напряжения, расширяющегося пространственно или изменяющего свою сущность; например, напряжение переходит в давление, усталость и боль.

Бергсон не видит никакого существенного различия между напряжением внимания и тем, что можно было бы назвать усилением душевного напряжения, например острым желанием, яростным гневом, страстной любовью, бешеной ненавистью. Поэтому интенсивность сильных эмоций есть не что иное, как сопровождающее их мускульное напряжение. Бергсон цитирует в качестве замечательного данное Дарвином и приводимое Джемсом описание физиологических симптомов страха: «Мы, конечно, не согласны с Джемсом, - говорит Бергсон, - что эмоция страха сводится к сумме этих органических ощущений: в чувство гнева всегда входит несводимый психический элемент, хотя бы это была только идея ударить или бороться, о которой говорит Дарвин и которая придает стольким различным движениям общее направление. Но если эта идея определяет направление эмоционального состояния и ориентацию сопутствующих движений, то возрастающая интенсивность самого состояния, нам кажется, есть не что иное, как все более и более глубокое потрясение организма. Исключите все следы потрясения организма, все слабые попытки мускульного сокращения, и от чувства гнева у вас останется одна только идея, или, если вы не хотите отказаться от эмоции, эмоция, лишенная интенсивности».

Последние слова Бергсона не оставляют никакого сомнения в том, что его несогласие с Джемсом (Бергсон видит это несогласие в наличии несводимого к периферическим ощущениям психического элемента - идею ударить или бороться) чисто иллюзорно: и Джемс признавал всегда наличие такой идеи в эмоции, но только отказывал ей, точно так же, как это делает и Бергсон, в специфическом качестве переживаемого чувства, оставляя за ней лишь право называться чисто интеллектуальным состоянием. Но ведь то же самое точь-в-точь делает и Бергсон. Его утверждение: исключите все следы потрясения организма, все слабые попытки мускульного сокращения, и от чувства гнева у нас останется одна {315} только идея - буквально повторяет утверждение Джемса: подавите в себе внешнее проявление страсти, и она замрет в вас, вычтите одно за другим из этого состояния нашего сознания все ощущения связанных с ним телесных симптомов, и в конце концов от данной эмоции ничего не останется; гнев будет совершенно отсутствовать, и в остатке получится только спокойное, бесстрастное суждение, всецело принадлежащее интеллектуальной области, т. е. та идея ударить или бороться, о которой говорит Бергсон.

Положение Бергсона даже по синтаксической структуре совершенно аналогично такому же утверждению Ланге: уничтожьте у испуганного человека все физические симптомы страха - что тогда останется от его страха? Бергсон цитирует Спенсера, который говорит, что интенсивный страх выражается в крике, в усилии скрыться или спрятаться, в подергиваниях или в дрожи. Мы идем еще дальше, говорит Бергсон, и утверждаем, что эти движения составляют часть самого чувства страха; они превращают чувство страха в эмоцию, способную проходить через различные степени интенсивности. Подавите всецело эти движения - и более или менее интенсивный страх сменится идеей страха, интеллектуальным представлением опасности, которую нужно и збегнуть. То же самое можно сказать про острое чувство радости, печали, желания, отвращения, даже стыда, причина интенсивности которых коренится в автоматических реактивных движениях, производимых организмом и воспринимаемых сознанием.

С этой точки зрения Бергсон не видит существенного различия между глубокими чувствами, например чувством жалости, эстетическим чувством и другими, и острыми сильными эмоциями, которые только что были названы. Сказать, что любовь, ненависть, желание возрастают по силе, - значит сказать, что они проецируются наружу, что они излучаются на поверхность, что периферические ощущения заменяют внутренние элементы. Но не зависимо от того, каковы эти чувства, поверхностные или глубокие,

резкие или обдуманые, их интенсивность всегда состоит из множества простых состояний, которые наше сознание смутно различает.

А. Бергсон, таким образом отказываясь, по его собственным словам, видеть в аффективном состоянии что-нибудь иное, кроме психического выражения сотрясения организма или внутреннего отклика на внешние причины, полностью становится на точку зрения Джемса.

Теория Джемса-Ланге находит себе столь же прочное место в спиритуалистической психологии чистого духа, как и в естественнонаучной психологии поведения. Если мы спросим, какую функцию может выполнять в спиритуалистической психологической системе эта теория, чем она может подкреплять психологию духа, какую вспомогательную задачу она может решать в общей защите метафизической гипотезы, какова ее роль в этой системе, {316} - короче говоря, для чего она нужна возрождаемому картезианскому методу, мы не сумеем дать другого ответа, кроме указания, что натуралистическая теория эмоций выполняет в неокартезианском учении совершенно ту же роль, какую она выполняла в учении самого Декарта: принизить страсти - этот основной феномен двойственной природы человека - до простых проявлений бездушного автоматизма нашего тела и тем самым расчистить путь к признанию абсолютно индетерминированной, свободной, не зависящей от тела духовной воли.

А. Бергсон поэтому совершенно прав, когда говорит, что, защищая спиритуалистическую гипотезу, он притязает на продолжение работы картезианцев, но считаясь с большей сложностью теперешней науки. Вот почему мы вправе рассматривать тот факт, что он включает в психологию чувств теорию Джемса-Ланге, очень важным в симптоматически принципиальном отношении. Факт указывает на то, что теория Джемса-Ланге, представляющая собой, как мы видели, развитие одной лишь несамостоятельной части картезианского учения, приобретает свой смысл и истинное значение, только будучи вновь возвращена в состав этого целого. Таким образом, картезианское учение, включающее в себя прототип всех механических теорий эмоциональной жизни, с одной стороны, и учение Бергсона, воссоединяющее натуралистическую и спиритуалистическую части старой концепции на научной почве современного естествознания, с другой, освещают нам философскую природу рассматриваемой теории. Они показывают, чем она была при зарождении, до того, как отдифференцировалась и отпочковалась от сложного идейного целого, в составе которого она возникла, и чем она неизбежно должна стать при полном завершении, будучи вновь включена в целую систему, органическую и оторванную часть которой она составляет. Самое замечательное, что эта теория, как мы уже отмечали, сохраняет в новой, спиритуалистической системе ту же самую роль, которую она выполняла в картезианском учении. Она низводит до уровня простого автоматизма наши страсти, для того чтобы высоко вознести над ними свободную деятельность духа.

Что это действительно так, мы можем убедиться из исследования Бергсона, посвященного отношениям между духом и телом. Здесь Бергсон целиком принимает и доводит до логического предела чисто механистическое воззрение на деятельность мозга. Он стремится доказать, что мозг есть только орудие действия, орган, способный создавать двигательные автоматизмы, но не содержащий в себе никаких других возможностей. Вполне согласно с духом механистического естествознания Бергсон старается проследить шаг за шагом прогресс внешнего восприятия, начиная с амебы и кончая высшими позвоночными. Он находит, что уже в состоянии простого комочка протоплазмы живая материя обладает раздражимостью и сократимостью, что она отзывается на внешние влияния, реагирует на них механически, физически и химически. Поднимаясь выше в ряду организмов, мы замечаем {317} физиологическое разделение труда, появление дифференциации и соединение в систему нервных клеток. Вместе с тем животные начинают реагировать на внешнее раздражение более разнообразными движениями, но все время речь продолжает идти об автоматической двигательной реакции.

У высших позвоночных создается, без сомнения, коренное различие между чисто автоматическими актами, которыми всегда заведует спинной мозг, и сознательной активностью, которая требует вмешательства головного мозга. И можно было бы вообразить, что здесь полученное извне впечатление, вместо того чтобы распространяться в виде движений, одухотворяется в познание. Но достаточно сравнить строение головного и спинного мозга, чтобы убедиться, что между функциями головного мозга и рефлекторной деятельностью спинного существует лишь различие в сложности, а не по существу, полагает Бергсон.

Это основная идея философии Бергсона. Функции головного мозга по существу, принципиально ничем не отличаются от рефлекторной деятельности спинного. Это значит, что все развитие восприятия, начиная с амебы и кончая высшими позвоночными и человеком, не приводит к возникновению ничего существенно нового, если рассматривать с точки зрения организации физиологических условий. Развитие есть только усложнение того автоматизма, который уже заложен в организме амебы, и разница между функциями головного мозга человека и раздражимостью и сократимостью простого комочка протоплазмы только в сложности, но не в существе. Не видеть принципиального различия между деятельностью головного мозга и спинного, сводить, далее, рефлекторную деятельность спинного мозга к большему разнообразию двигательных автоматизмов по сравнению с активностью амебы - значит отрицать развитие как процесс непрерывного возникновения новообразований, значит сводить всю высшую церебральную деятельность к автоматизму простого рефлекса и еще ниже - к раздражимости протоплазмы.

* * *

В задачу настоящего исследования ни в какой мере не входит анализ бергсоновского учения об отношении тела к духу. Для нас важно только, завершая рассмотрение судьбы картезианского учения о страстях в современной психологии, показать, что это учение поляризовалось в отношении заключенных в нем противоречивых принципов и нашло свое воплощение в крайних механистических и спиритуалистических концепциях современной психологии.