

Доисторическое открытие «эго» и проблемы «разум–тело» в античной греческой философии: комментарии.

Поннер К.

1. История нашей картины мира

Человеческое мышление вообще, и наука в частности, являются продуктами человеческой истории. Однако они зависят от многих случайностей: будь наша история иной, и наше современное мышление, и наша современная наука были бы иными также.

Подобного рода аргументы привели многих людей к релятивистским или скептическим заключениям. Но подобные заключения противоречат неизбежному. Мы можем полагать за факт, что в нашем мышлении присутствуют случайные (и конечно, иррациональные) элементы, но мы можем отвергнуть релятивистские заключения как саморазрушающие и пораженческие. Ибо можно утверждать, что на своих ошибках можно учиться, – и мы это иногда делаем, – и это есть путь научного прогресса. Хотя наши исходные утверждения могут быть ошибочными, они могут быть скорректированы и улучшены, особенно если мы сознательно стремимся исправить ошибки, используя критику, как это делается в науке. Таким образом научное мышление может быть прогрессивным (с рациональной точки зрения), независимо от более или менее случайных исходных позиций. И мы действительно можем совершенствовать его с помощью критицизма, и тем самым приближаться к истине. Современные научные теории являются простым результатом наших более или менее случайных (или исторически детерминированных) предрассудков и критического исправления ошибок. Под влиянием критицизма и путем исправления ошибок правдоподобие современных теорий стремится к возрастанию.

Возможно, мне не следовало бы говорить «стремится», ибо тенденция наших теорий или гипотез делаться более правдоподобными не является внутренне им присущей: скорее это результат нашей собственной критической направленности, благодаря которой мы принимаем новую гипотезу только в том случае, если она кажется нам улучшением своих предшественниц.

Мы требуем от новой гипотезы, прежде чем мы принимаем ее вместо ее предшественницы, следующее:

(1) Она должна решать проблемы, которые решала ее предшественница, по крайней мере также хорошо.

(2) Она должна быть способна делать предсказания, которые не следуют из старой теории, и желательно такие предсказания, которые противоречат старой теории, иными словами, предсказывать решающие эксперименты. Если новая теория удовлетворяет требованиям (1) и (2), тогда она представляет собой возможный прогресс. Прогресс окажется реальным, если решающий эксперимент подтвердит новую теорию.

Пункт (1) является необходимым и охранительным требованием. Он предохраняет от регресса. Пункт (2) необязательный, но желаемый. Это революционное требование. Хотя не все в научном прогрессе носит революционный характер, тем не менее все важные прорывы в науке являются революционными. Вместе оба требования обуславливают рациональность научного прогресса, а именно, возрастание правдоподобия.

Мне кажется, что такой взгляд на научный прогресс прямо противоположен релятивизму и большинству форм скептицизма. Этот взгляд позволяет отличать науку от идеологии и воспринимать науку всерьез, не переоценивая и не догматизируя ее ослепительные блестящие результаты.

Некоторые научные результаты являются не только блестящими, но и необычными, и абсолютно неожиданными. Они говорят нам, что мы живем в огромной Вселенной, представляющей собой пространство, практически не заполненное материей, но полностью заполненное радиацией. Оно содержит очень мало материи в сильно возбужденном состоянии, и в нем содержится исчезающе малое количество живой материи и еще меньшее количество живой материи, наделенной сознанием. Согласно современной науке, подавляющая часть пространства не содержит живой материи, и также подавляющий период времени живая материя не существовала во Вселенной. Согласно молекулярной биологии, происхождение жизни из неживой материи должно быть событием исключительно невероятным: даже при очень благоприятных условиях – которые сами невероятны, – похоже, жизнь могла бы возникнуть только в результате неисчислимой и длительной последовательности событий, каждое из которых почти, но не совершенно, преуспевает в процессе возникновения жизни. Нельзя сказать, чтобы эта картина мира, как она обрисована современной наукой, поражает нас своей привычностью и интуитивной удовлетворительностью (хотя интеллектуально и интуитивно она несомненно поражает). Но почему? Она может быть истинной или близкой к истине: мы должны были бы усвоить, что истина часто представляется странной. И она даже может быть далека от правдоподобия – мы можем неожиданным

образом неверно прочитать всю историю, или скорее, то, что мы считаем за очевидность, подтверждающую нашу историю. Тем не менее, невозможно¹, чтобы не происходил рост правдоподобия в процессе критической эволюции истории. Представляется, что существуют неживая материя; жизнь; и сознание. Наша задача состоит в том, чтобы понять эти три составляющие и их взаимоотношения, и прежде всего, понять место человека во вселенной, и природу человеческого знания.

Я хочу подчеркнуть, что, как мне кажется, странность научной картины мира исключает субъективистскую (и фидеистскую) теорию вероятности, и субъективистскую теорию индукции, или более точно, теорию «вероятностной веры». Согласно этой теории, знакомая вещь или вещь, к которой мы привыкли, может быть рационально и научно приемлемой вещью: тогда как в действительности эволюция науки вносит свои коррективы и замещает знакомое незнакомым.

Согласно новейшим теориям, космология едва ли могла быть более непривычной; этот факт показывает, как далеко наука продвинулась под влиянием критицизма от начальных антропоморфных мифов. Физическая Вселенная несет в себе – или так кажется – некоторое число независимых и содержательных черт, говорящих о ее происхождении в результате сильного взрыва, «первого Большого Взрыва» (big bang). Более того, лучшие современные теории предсказывают окончательный коллапс. Эти два временные события интерпретируются как начало и конец пространства и *времени* – хотя очевидно, что говоря такие вещи, мы едва ли понимаем, что мы говорим.

Странность научной теории по сравнению с наивным видением обсуждал Аристотель (Метафизика 983a11), который сказал, имея в виду доказательство несоизмеримости диагонали со стороной квадрата:

«Приобретение знания должно формировать состояние ума прямо противоположное тому, с чего мы начали наши поиски... Ибо для тех, кто не понимает объяснения, должно казаться чудом, что существует нечто, (а именно, диагональ квадрата), что не может быть измерено, даже в мельчайших единицах изменения».

Похоже, Аристотель не видел, что «приобретение знания» может быть бесконечным процессом, и мы можем продолжать удивляться прогрессу знания.

Едва ли можно найти более драматический пример этого рода, чем история развития теории материи. Начиная с греческого *hylē*, что мы переводим как «материя» и что согласно Гомеру означает «дрова», мы прошли путь к тому, что я описал в *Self and Its Brain*. 6 ed. Vol.1-II Berlin, Heidelberg, New York. 1977, раздел 3 (далее цитируется как SIB) как самопревосхождение (self – transcendence) материализма. А ведущие физики пошли еще дальше в растворении идеи материи. (Это не значит, что я готов следовать за ними в этом). Под влиянием Маха, физика, который не верил ни в материю, ни в атомы, и который развил теорию знания, напоминающую субъективный идеализм Беркли, и также

под влиянием Эйнштейна – который в молодости был махистом – некоторые великие основатели квантовой механики, в частности Гейзенберг и Вигнер развили идеалистическую и даже солипсистскую интерпретацию квантовой механики. «Объективная реальность испарилась», – писал Гейзенбергⁱⁱ. А Бертран Рассел сказал так: «Похоже, что материя, подобно Чеширскому Кому, постепенно делается прозрачной до тех пор, пока ничего не остается, кроме улыбки, вызванной насмешкой над теми, кто думает, что она (материя) еще здесь»ⁱⁱⁱ.

Мои отсылки к истории мысли будут очень краткими. Это было бы неизбежно, даже если бы история была моей главной целью; но это не так. Моей целью является сделать современную проблему соотношения разума и тем более понятной, показав, как она возникла из более ранних попыток ее решения, – и не только проблему «разум-тело». Попутно это могло бы проиллюстрировать мой тезис, что история должна быть написана как история проблемных ситуаций^{iv}.

2. Проблему надо решать, исходя из того, что следует из этого решения

Одна из моих главных целей при написании истории античной проблемы «разум-тело», состоит в том, чтобы показать необоснованность представления, что эта проблема не более, чем часть современной идеологии, и что она была неизвестна в древности. Это представление содержит пропагандистское предубеждение. Считается, что человек, которому не промыли мозги дуалистической религиозностью или философией, естественно примет материализм. Утверждается, что античная философия была материалистической – утверждение, хотя и ошибочное, содержит крупицу истины; и предполагается, что у всех, кто интересуется проблемами разума и «разума-тела», мозги промыты Декартом и его последователями.

Нечто подобное утверждается в блестящей и ценной книге Д.Райла «Концепт сознания» (Gilbert Ryle) «Concept of Mind»^v, и еще более сильные утверждения Райл делает, говоря по радио о «легенде о двух театрах» (Р. 77), которую он характеризует как «совершенно новомодную легенду»^{vi}. Он также говорит: «Термины, в которых ученые (намек на Шеррингтона и лорда Адриана) обсуждают проблемы «разум–тело», мы, философы, должны порицать» (р. 76) «Мы, философы» здесь следует понимать, как «Декарт и пост-картезианские философы».

Подобные взгляды можно найти не только у выдающегося философа (и ученика Платона и Аристотеля), Райла, – они широко распространены. Уильям Харди (*William F.R.Hardie*) автор «A Study in Plato» (1936) и «Aristotele's Ethical Theory» (1968), изучивший две книги и восемь статей об Аристотеле, пишет о них в своей недавней статье: «В большинстве этих статей (и книгах) говорится так или иначе, что у Аристотеля не было концепции сознания и ничего, чтобы соответствовало нашим современным

концепциям»^{vii}. Харди тщательно изучил лучшие статьи и заключил, – вполне ожидаемо – что Аристотель не был картезианцем. Однако, Харди поясняет, что «быть “сознательным”, или иметь “разум” – это то, что отличает животных от растений, и человека от других животных»; в таком случае об Аристотеле, «создавшем терминологию» («психология», «психическое», «психофизическое», «психосоматическое»), которую мы используем, проделывая это различие, нельзя сказать, что он отвергал это различие. Иными словами, хотя Аристотель и не имел термина, точно соответствовавшего нашему термину «сознание» в широком и неопределенном смысле, он не испытывал затруднений, говоря о разного рода сознательных явлениях.

Не сомневался Аристотель и в том, что тело и разум взаимодействуют – хотя его теория этого взаимодействия отличалась от остроумной, но непоследовательной (и следовательно опровержимой) детально разработанной теории их взаимодействия Декарта.

В этом кратком историческом эссе я попытаюсь привести аргументы в защиту следующих взглядов.

(1) Дуализм в форме истории духа в машине (или лучше, духа в теле) столь же стар, как и любое историческое или археологическое свидетельство, тем не менее, не похоже, что предшественники атомистов рассматривали тело как машину.

(2) Все мыслители, о которых мы знаем достаточно, чтобы сказать нечто определенное об их взглядах, вплоть до Декарта, были дуалистическими интеракционистами.

(3) Этот дуализм очень известен, несмотря на то, что в человеческом языке (который изначально был приспособлен только для описания материальных вещей и их свойств), укоренены определенные тенденции, позволяющие нам говорить о разуме, о душе, о духе как если бы они были особого рода (газообразными) телами.

(4) Открытие мира морали ведет к осознанию особого характера разума. Это мы видим у Гомера (см. «Илиада» 24, где рассказывается, как о кульминации всей поэмы, о визите Приама к Ахилесу, в котором моральные и гуманные рассуждения играют определяющую роль); а также у Демокрита и у Сократа.

(5) У атомистов можно найти материализм, взаимодействие, и осознание особого морального характера разума; но я думаю, что они не представляли последствия их собственного морального противопоставления разума и материи.

(6) Пифагорейцы, Сократ, Платон и Аристотель пытались прояснить «материалистический» способ говорить о разуме: они осознавали *нематериалистический характер псюхе (psyche)* пытались осмыслить эту новую концепцию. В важной речи, которую Платон приписывает Сократу в «Федоне» (см. Раздел 4 ниже), Сократ имеет

дело явно с моральным объяснением поступков людей в терминах последствий (*ends*) и решений; и противопоставляет это объяснению человеческого поведения в терминах физиологических причин.

(7) Альтернативы интерактивизму возникли только после Декарта. Они возникли благодаря особым трудностям разработанного Декартом интеракционизма и его конфликта с его же теорией причинности в физике.

Эти семь пунктов с очевидностью указывают на отличие от того, что распространено сейчас. К этим семи пунктам я добавлю восьмой.

(8) Мы знаем, *что*, но мы не знаем, *как* взаимодействуют разум и тело, но это не удивительно, так как в действительности мы не знаем с определенностью, как взаимодействуют физические тела. Мы не знаем также, какова связь между ментальными событиями, если только мы не верим в теорию ментальных событий и их взаимодействие, которая почти наверняка ложная – в ассоционизм. Теория ассоциации идей есть теория которая рассматривает ментальные события или процессы как предмет (идеи, картины) а их взаимодействие как результат действия чего-то подобного силе притяжения. Таким образом, ассоционизм это своего рода материалистическая метафора, которой мы почти всегда пользуемся, когда пытаемся говорить о ментальных событиях.

3. Предысторическое открытие «эго» и мира сознания (Мира 2)

История теорий «я», или разума, очень отличается от истории материи. Создается впечатление, что величайшие открытия были сделаны в предысторические времена в школах Пифагора и Гиппократов. В наше время высокого уровня достигла критическая деятельность, но это не привело к великим революционным идеям.

Величайшие достижения человечества лежат в прошлом. В их числе – изобретение языка и использование рукотворных орудий для создания артефактов; использование огня в качестве инструмента; открытие индивидуального сознания и сознания других личностей; знание того, что все мы должны умереть.

Два последних открытия зависят от изобретения языка; возможно и все другие тоже. Язык является древнейшим из всех этих достижений, и он наиболее глубоко укоренен в нашей генетической природе (впрочем, специфический язык должен быть формируем из традиции). Открытие смерти, смысла потери и тяжелых утрат должно быть тоже очень древним. Древние погребальные ритуалы, начиная с неандертальцев, позволяют заключить, что эти люди не только осознавали смерть, но они верили в загробную жизнь. Ибо они хоронили своих мертвых с дарами – чаще всего эти дары являлись необходимыми для путешествия в иной мир и для другой жизни. Более того, Р.С.Солецкий (*R.S.Solecki*) пишет, что он нашел в пещере Шанидар (*Shanidar*) на севере Ирака захоронение неандертальского человека (а может быть, нескольких людей), который был похоронен на кровати из веток, декорированной цветами^{viii}. Он также

пишет, что он нашел скелеты двух пожилых мужчин, один из которых «явно имел физические недостатки» (*very handicapped individual*), а другой «перенес реабилитацию»^{ix}. Похоже, что их не только терпели, но что семья или сообщество им помогало. Видимо, гуманная идея помощи слабым очень древняя идея, и что мы должны пересмотреть наше мнение о неандертальцах, которые жили 60000–35000 лет тому назад, как о примитивных людях.

Многое говорит за то, что идея о загробной жизни представляет собой своего рода дуализм тела и разума. Естественно, это не Декартов дуализм. Все говорит за то, что душа считалась протяженной в пространстве: как дух или привидение – как тень, формой своей напоминающая тело. Во всяком случае, эту идею мы находим в древних литературных источниках, особенно у Гомера, в сагах и в волшебных сказках (а также у Шекспира).

Это своего рода материализм, особенно, если учесть, что Декарт считал характеристикой материи его трехмерную протяженность в пространстве. Тем не менее дуалистический характер этой идеи очевиден: подобная привидению душа *отлична* от тела, она *менее* материальна, чем тело, она тоньше, похожа на воздух, на пар, на дыхание.

У Гомера имеется множество слов для разума или души, и их функций, «процессов сознания», как их называет Р.Б.Онианс (*R.B.Onians*): чувство, восприятие, мышление, насмешливость, злость и так далее^x.

Я рассмотрю здесь только три из этих слов^{xi}. (Их употребление Гесиодом такое же.)

Наиболее важным у Гомера является *thymus*, материя жизни, парообразная дышащая душа, активная энергетическая ощущающая и думающая материя, имеющая отношение к крови^{xii}. Она покидает нас, когда мы в бессознательном состоянии или с последним вздохом, когда мы умираем. Позднее этот термин приобрел ограниченный смысл и означал мужество, энергию, дух, силу. Напротив, *psyche* у Гомера (хотя иногда и использовался как синоним *thymus*) едва ли означает жизненное начало, как это стало у позднейших авторов (у Парменида, Эмпедокла, Демокрита, Платона и Аристотеля). У Гомера же *psyche* скорее печальное воспоминание, остающееся после нашей смерти, бледная неразумная тень, призрак, переживший тело: это «не имеет отношения к сознанию», это то, что «остается, не имея сознания (или обыкновенной жизни) в доме... Гадес ...видимое, но неосязаемое подобие некогда живого тела»^{xiii}. Так, когда в одиннадцатой книге Одиссей оказывается в подземном мире, темном и мрачном доме Гадес, он находит, что тени мертвых почти совсем безжизненные, до тех пор, пока не напоил их кровью, веществом, обладающим силой восстанавливать подобие жизни теней, *psyche*. Эта сцена предельно печальная, полная отчаянной жалости к состоянию, в

котором пребывают умершие. Ибо для Гомера только живое тело обладает полным сознанием.

Третий термин *noos* (или *nous* в самом главном отрывке «Одиссеи» 10.240, который я и обсуждаю), обычно довольно близко к смыслу переводится на английский язык как «*mind*» (мысль, ум) или «*understanding*» (понимание). Обычно это мысль, на что-то направленная, на определенную цель (на немецком это *Apsicht*, см. «Одиссей» 24.474). *Онианс* (op. cit., p. 830) характеризует это как «направленное сознание» («*purposing consciousness*»). Оно включает, как правило, понимание ситуации, и иногда у Гомера означает ум или даже умное осознание самого себя. Так как мое представление, что (дуалистическая) идея разума существовала до Декарта, часто оспаривается, и в таком случае мое приписывание этой идеи Гомеру выглядит чудовищно внеисторическим, то я хотел бы сослаться на пассаж из Одиссея (10.240), который мне кажется решающим для этой предыстории и ранней истории проблемы «разум-тело».

Это история о волшебном преображении тела, превращении, оставляющем разум неизменным, это одна из наиболее распространенных историй в волшебных сказках и фольклоре. В этом самом древнем литературном свидетельстве нашей западной цивилизации, ясно говорится, что волшебное преобразование тела оставляет самоотождествление разуму, сознания, неизменным.

В десятой книге «Одиссеи» описывается, как Цирцея ударяет спутников Одиссея своей волшебной палочкой: «У них были головы, голоса, щетина и тела (*demas^{xiv}*), как у свиней, но их разум (*nous*) неизменным. Поэтому их рыдающих загоняли в загон». Очевидно, что они понимали их ужасное положение, и они осознавали свою идентичность.

Мне представляется абсолютно ясным, что мы можем интерпретировать множество волшебных преобразений в классической античной литературе и в волшебных сказках подобным же образом. Таким образом, самосознание не является продуктом декартовой идеологии. Это универсальный опыт человечества, что бы ни говорили современные анти-картезианцы.

Если это признать, тогда следует признать, что дуализм «разум-тело» очевидно присутствует повсеместно у Гомера^{xv}, и конечно у позднейших греческих авторов. Этот дуализм типичен для очень древней традиции мыслить полярными оппозициями, например, как антитеза «смертный–бессмертный»^{xvi}. Например, Агамемнон говорит о Хрисеиде (Ψiad 1.113–115): «Знай, я предпочитаю ее Клитемнестре, моей законной жене, хотя она совсем не ниже её ни телесно, ни манерами; ни умом^{xvii}, ни образованием». Оппозиция, или дуализм тела и разума весьма характерен для Гомера (см. примечание 14 выше); и так как разум считался материальным, то ничто не препятствует очевидному представлению о взаимодействии тела и разума. Что касается дуализма, следовало бы

пояснить, что оппозицию, или полярность тела и разума не следует преувеличивать: «мой разум» и «мое тело» вполне могут выступать в роли синонима «моя личность», хотя они не синонимы по отношению друг к другу. Пример можно найти у Софокла, когда Эдип говорит: «Мой разум (*psychē*) несет бремя моих и твоих скорбей»; и в другом месте: «Он (Креон) коварно строил козни против моего тела (*sōma*)».

В обоих случаях «моя личность» (или просто «я») вполне может заменить и разум и тело по-английски, это даже более удачно; но ни по-гречески, ни по-английски нельзя заменить ни в одном случае псyxе (*psychē*) на тело (*sōma*)^{xviii}. Такое понимание нельзя приписать ни Гомеру, ни Софоклу, ни нашим современникам.

Относительно того, что я только что сказал о взаимодействии – взаимодействии материальной души с материальным телом, – я не хочу предположить, что взаимодействие понималось механистически. Содержательное механистическое мышление развилось значительно позднее, во времена атомистов Левкиппа и Демокрита, хотя, конечно, многие искусно пользовались аргументами, основанными на механике, и до них. Существовало множество вещей, которые не были поняты ни в терминах механики, ни в каких-либо еще и во времена Гомера, и много позже, которые были поспешно интерпретированы в терминах «анимизма», например, молнии Зевса. Причинность была проблемой, и анимистическая причинность граничила с божественной. Бог действовал и на тела и на умы.

Слепое увлечение, как в случае с Еленой, слепой гнев и упрямство Агамемнона приписывались богам. Это было «ненормальное состояние, которое требовало сверхнормального объяснения», как отметил Э.Р.Доддс (*Dodds E.R.*) (Op. cit., p. 9).

Существует множество важных свидетельств, подтверждающих гипотезу, что дуализм тела и разума и вера в их взаимодействие очень древние – доисторические и уж конечно более поздние. Кроме фольклора и волшебных сказок эту гипотезу подтверждает все, что мы знаем о примитивных религиях, мифах и веры в магию. Например, для шаманизма характерно учение о том, что душа шамана может выходить из тела и путешествовать, эскимосы верят, что она может побывать на Луне. Тем временем тело остается в состоянии глубокого сна или комы и существует без пищи.

«Не следует представлять себе, что в этой ситуации шаманом, подобно Пифии или современным медиумам, владеет удалившаяся душа, считается, что душа покинула тело» (Dodds, Op. cit., p. 140). Доддс приводит длинный список доисторических и более поздних греческих шаманов^{xix}; о доисторических остались только легенды, но они свидетельствуют в пользу дуализма. История о Семи Спящих в Эфесе (*Seven Sleepers of Ephesus*) принадлежит к этой традиции, также как и учения о метемпсихозе и реинкарнации. (К исторически достоверным шаманам Доддс причисляет Пифагора и Эмпедокла.)

С этой точки зрения представляет интерес различие между ведьмами (мужчинами или женщинами) и колдунами, которое проводит социальный антрополог Э.Е.Эванс-Притчард (E.E.Evans-Pritchard)^{xx}. На основе анализа идей *азанде* он пришел к различению между ведьмами и колдунами в зависимости от того, играет или нет определенную роль сознательная интенция. Согласно *азанде* ведьмы наследуют особые внутренние сверхъестественные способности вредить другим, но они абсолютно не сознают свои опасные потенции. (Дурной глаз – пример таких способностей.) Колдуны же наоборот овладевают техникой управлять субстанциями и амулетами, с помощью которых они могут направленно вредить другим. Похоже, что это различие применимо ко множеству, хотя и не ко всем примитивным африканским культурам^{xxi}.

Эта применимость подтверждает широкораспространенное примитивное различие между сознательными направленными действиями и бессознательными ненаправленными эффектами.

Мифы и религиозные верования являются попытками объяснить с этической точки зрения мир, в котором мы живем, – в том числе и социум, – как этот мир воздействует на нас и способы существования в этом мире. Очевидно, что древнее различие души и тела – это пример такого теоретического объяснения. Но то, что оно объясняет, есть опыт сознания – ума, воли, планирования и выполнения наших планов; использования наших рук и ног в качестве инструментов; использования искусственных материальных орудий и обратного влияния их на нас. Такого рода опыт не есть философские идеологии. Учение о субстанциональной (и даже материальной) душе, к которому этот опыт ведет нас, возможно, миф: в действительности, я предполагаю, что теория материи сама есть миф. Но если это миф, то он может быть понят как результат осознания реальности, эффективности сознания и нашей воли; а осознание реальности ведет нас прежде всего к восприятию души как материальной, – тонкой материи, а позднее к восприятию ее как нематериальной «субстанции».

Я могу, наконец, резюмировать открытия в этой области, которые были сделаны в эпоху примитивного человека и доисторического человека (возможно, в эпоху неандертальского человека, которого принято классифицировать как предшественника, отличного от вида *Homo sapiens*, но за которым недавно было признано то, что он «смешал свою кровь с кровью *Homo sapiens*»).

Смерть и ее неизбежность установлены; признано, что состояния сна и бессознательности соотносятся со смертью, и что после смерти сознание, или дух, или разум (*thymos*) «покидают» нас. Учение о реальности и, следовательно, о материальности и субстанциональности сознания – или души (или разума) – развито; и далее развивается представление о сложности души, или разума: о желании, страхе, гневе, интеллекте, рассудке и интуиции. Опыт сновидения и состояния божественного вдохновения и

одержимости и другие необычные состояния получили признание также, как и непроизвольные и бессознательные ментальные состояния (такие, какими обладают «ведьмы»). Душа понимается как «двигатель» живого тела, или как принцип жизни. Осознается также проблема того, что за непреднамеренные действия или действия, совершенные в необычном состоянии (например, неистовства) человек не несет ответственности. Возникает вопрос о местоположении души в теле, и обычно принимается, что душа пронизывает все тело, но концентрируется в сердце и легких^{xxii}.

Некоторые из этих представлений гипотетичны и способны видоизменяться под воздействием критики. Другие ошибочны. Тем не менее они ближе к современным представлениям и современным проблемам, чем к до-ионическим и даже ионическим теориям материи^{xxiii}, возможно, благодаря примитивному характеру наших современных представлений о сознании.

4. Проблема «разум–тело» в греческой философии

Иногда утверждается, что греки осознавали проблему «душа–тело», но не проблему «разум–тело». Мне это утверждение кажется либо ошибочным, либо игрой слов. В греческой философии душа играет ту же роль, что разум (ум) в пост-картезианской философии. Она являлась сущностью, субстанцией, суммирующей сознательный опыт личности. (Можно сказать, что она являлась гипотетической сущностью – результатом сознательного опыта – почти неизбежным и возможно верифицируемым). Более того, в V в. до Р.Х. складывается пифагореизм, – учение о невещественности души; а также несколько концепций (например, *nous* и *psyche*), у разных авторов, которые близко соотносятся с современными концепциями разума. (Вспомним, что английский термин «*mind*» часто переводится на немецкий как «*Seele*», что является также переводом на немецкий английского слова «*soul*»; это говорит о том, что «*mind*» и «*soul*» не столь различны, как это указывается в начале этого раздела.) Хотя использование определенных терминов часто является характерным для рассматриваемых теорий и защищаемых точек зрения, все же это не всегда так: иногда сходные теории и даже идентичные формулируются в разных терминах. Действительно, многие существенные сдвиги в понимании проблемы разума и тела после Гомера являются терминологическими; они изменялись не параллельно с изменениями теории^{xxiv}.

Далее я кратко обрисую историю трактовок (I) материальной души от Анаксимена до Демокрита и Эпикура (включая местоположение разума); (II) дематериализации, или одушевления (спиритуализации) разума от пифагорейцев и Ксенофана до Платона и Аристотеля; (III) моральной концепции души, или разума от Пифагора до Демокрита, Сократа и Платона.

I

У Гомера материальной душой живого тела являлось парообразное дыхание. (Не совсем ясно, как та дышащая душа соотносилась с интеллектом, или пониманием, или разумом.) В ионийской философской традиции от Анаксимена до Диогена из Аполлонии эта концепция сохраняется неизменной: душа состоит из воздуха^{xxv}.

Как указывает Гатри (Guthrie), для греческого мыслителя V в. до Р.Х. *psyche* означало «не только отдельную душу (*a soul*), но дух; т. е. мир был пронизан материей духа, – оплошность в данной статье служит наилучшим тому доказательством»^{xxvi}.

Это верно и для современных мыслителей-материалистов: они полагают духу подобным воздуху (а душу как некоторое количество воздуха), потому что воздух тончайшая и легчайшая из всех форм материи.

Согласно Анаксагору, который вероятно уже не верил в материальность разума, (см. DK 59B12): «Ум (*nous*)... наиболее разреженная из всех субстанций и наиболее чистая; он содержит все знание обо всем и он обладает величайшей мощью. И все, что имеет живость (*psyche*), величайшие (организмы) и мельчайшие, – всем этим управляет ум». Верил Анаксагор в материальный ум или нет, – но он определенно четко различал ум и все другие существующие (материальные) субстанции. Для Анаксагора ум – это принцип движения и порядка, и тем самым принцип жизни.

Но еще до Анаксагора Гераклит дал учению о душе – учению о материи души – поразительную интерпретацию, хотя все еще материалистическую; среди всех материалистов Гераклит дальше всех продвинулся от механистического материализма, ибо он интерпретировал материальные субстанции, и особенно душу, как материальные процессы. Душу он считал *огнем*. Представление о том, что мы являемся пламенем, а наши личности – это процессы – это необыкновенная, изумительная идея.

Частью гераклитовой космологии являлось представление о том, что все материальные вещи пребывают в потоке движения: они все являются процессами, включая всю вселенную. И все управляется законом (*logos*): «Границу души вы не найдете, даже если вы пройдете все дороги: столь глубок ее *logos*» (DK B45). Душу, как и огонь, можно убить водой: «Для души смертельно превратиться в воду» (DK B36). Для Гераклита огонь – наилучший, самый могущественный и чистейший (и несомненно, тончайший) материальный процесс.

Все эти материалистические теории были дуалистическими в той мере, что они придавали душе особый исключительный статус во вселенной.

Школы философов-медиков тоже были материалистическими и дуалистическими в том смысле, в котором я это понимаю и описываю здесь. *Алкмеон* из Кротона, который считается пифагорейцем, по-видимому, был первый греческий философ, который считал, что чувства и мысль (которые он четко различал) локализованы в мозгу. Теофраст пишет,

что «он говорит о путях, ведущих от органов чувств к мозгу» (*Guthrie, A History of Greek Philosophy. V. I, p. 349. DK A5, p. 212, line 8*). Тем самым он создал традицию, к которой относится школа Гиппократов, и Платон, но не Аристотель, который, примыкая к более старой традиции, считал, что сердце является чувствилищем, и тем самым, вместилищем сознания.

Медицинский трактат Гиппократов «О священной болезни» представляет огромный интерес. В нем с большим энтузиазмом утверждается, не только что мозг «говорит членам тела, как двигаться», но что мозг «является посланником сознания (*sunesis*) и сообщает ему, что происходит». Мозг также описывается как интерпретатор сознания. Слово «*sunesis*», которое я перевожу как «сознание» может быть переведено также как «ум» (*intelligence*), или «проницательность ума» (*sagacity*), или «понимание» (*understanding*). Однако, смысл его ясен, – и очевидно, что автор трактата обсуждает то, что мы могли бы назвать проблемой «разум–тело», и взаимодействие разума и тела. («О священной болезни», особенно главы XIX и XX). Он объясняет влияние мозга тем фактом, что «он придает интеллект (гл. XIX); тем самым, воздух интерпретируется как душа, согласно философам ионийской школы. Объяснение состоит в том, что «когда человек вдыхает, воздух прежде всего достигает мозга. (Возможно, стоит упомянуть, что Аристотель, который испытал огромное влияние медицинской традиции, отрицал связь между воздухом и душой, но признавал связь между воздухом и мозгом, и считал мозг механизмом для охлаждения с помощью воздуха – своего рода воздушный холодильник).

Величайшим и наиболее последовательным философом-материалистом был Демокрит. Он объяснял все естественные и психологические процессы механистически – движением и столкновением атомов, а также их соединениями и разъединениями.

В блестящем эссе «*Ethics and Physics in Democritus*», впервые опубликованном в 1945–1946 гг., Грегори Властос (*Gregory Vlastos*) обсуждает в важнейших деталях проблему «разум-тело» в философии Демокрита^{xxvii}. Он указывает, что Демокрит, сам писавший медицинские трактаты, аргументировал против профессиональной тенденции медиков делать «из тела ключ к гармонии тела и души». Он подчеркнул, что известный фрагмент из Демокрита (DK B187) можно интерпретировать именно так. Вот этот фрагмент:

«Следует создавать закон=*logos* (=теорию) основываясь более на душе, чем на теле. Для совершенствования души следует привести в порядок дефекты тела. Ибо телесная сила, не направляемая рассуждением, не совершенствует душу».

Властос указывает, что «первой аксиомой этого *логоса* души» является принцип ответственности: душа, а не тело, – ответственный исполнитель. Это следует из закона физики, что «душа движет тело».

Согласно атомизму Демокрита, душа состоит из мельчайших атомов. Согласно Аристотелю («О душе» 403b31), это те же самые атомы, что и атомы огня. (Естественно, Демокрит испытал влияние Гераклита.) Они круглые и «прекрасно способны пронизывать другие вещи и двигать их благодаря собственному движению».

Маленькие атомы души распределены по всему телу таким образом, что атомы души и тела чередуются (см. Лукреций «О природе вещей» *Lucretius. De Rerum Natura* III. 371–3). Точнее, «душа состоит из двух частей: одна – рациональная, разумная (*logikos*), расположенная в сердце; тогда как неразмывляющая часть души распределена по всему телу» (DK 68A105). Несомненно, это попытка решить определенные аспекты проблемы «разум-тело».

Подобно Сократу, который учил (ср. «Апология Сократа»): «Заботиться о своей душе», также поступал и материалист Демокрит: «Человек не достигнет счастья, опираясь на тело или на деньги, но только правильными действиями и широким мышлением» (DK B40). Вот другой фрагмент на тему этики: «Тот, кто выбирает пользу для души, выбирает божественное; тот, кто выбирает пользу для тела, выбирает более человеческое» (DK B37, ср. *Vlastos*, op. cit., p. 382f). Подобно Сократу, своему современнику, он учил: «Тот, кто решается совершить несправедливое деяние, несчастен больше, чем тот, кто пострадал от этого деяния» (DK B45).

Можно сказать, что Демокрит не только материалист, но и монистический атомист. Но благодаря своему этическому учению, он был своего рода дуалист. Ибо хотя он играет важнейшую роль в истории материалистической теории души, он также играет важную роль в истории этической концепции души и ее противоположности телу, что будет изложено ниже (III).

Здесь я только коротко упомяну о теории сновидений Демокрита, Эпикура и Лукреция (*De Rerum Natura* IV), откуда видно, что материалистическая теория души не пренебрегает сознательным опытом сновидений, который дается не богами, но состоит из воспоминаний наших собственных восприятий.

II

Мы только что видели, что идея Гомера о душе как о дыхании – о воздухе, или об огне, т. е. как об субстанции, состоящей из мельчайших частиц, – жила длительное время. Поэтому Аристотель был не совсем прав, когда он сказал о своих предшественниках («О душе» 405b11): «Почти все они характеризуют душу тремя качествами: [сила] движения; ощущение; и бестелесность». Для того, чтобы сделать это утверждение совершенно правильным, следует ослабить последний термин и сказать «сравнительно бестелесная»; ибо некоторые из его предшественников считали душу тонким телом.

Однако Аристотеля можно оправдать. Я полагаю, что даже материалисты, противопологающие душу и тело, были дуалистами. Я считаю, что все они полагали, что душа, или разум, являются сущностью.

Очевидно, что сущность может быть вещественной и невещественной. Материалисты до Демокрита и после него представляли душу, или дух человека, подобным духу вина, – или дух вина подобным душе (см. SIB., Part I, Section 30, note 2). Так мы подходим к (материальной) субстанции души, типа воздуха. Однако другая идея, обязанная, как я полагаю, Пифагору или пифагорейцу Филолаю, состояла в том, что сущность вещи есть нечто абстрактное (подобно числу или отношению чисел).

Переходным или уже в рамках традиции невещественности был монотеизм Ксенофана. Ксенофан, который принес традиции ионийской школы в Италию, подчеркивал, что ум, или мышление Бога есть божественная сущность; хотя Бога нельзя представлять в образе человека (DK B23, 26, 25, 24)^{xxviii}:

Единый Бог, один среди богов и один среди людей, он величайший,

Ни телом, ни разумом неподобен он смертным.

Всегда в одном месте он пребывает: он никогда не движется;

Не подобает ему изменяться так или иначе.

Без усилий вращает он мир одной только мыслью или намерением.

В чем всевидение, всезнание, всеслышание.

Разум (mind) здесь отождествляется с перцепцией, с мышлением, с силой воли и с силой деятельности.

В теории Пифагора о нематериальных скрытых сущностях – *Числах*, и отношениях между числами, такие как «пропорция» или «гармонии», подобны субстанциональным «принципам» в ионийской философии: Воде Фалеса, Безграничному Анаксимандра, Воздуху Анаксимена, Огню Гераклита. Это поразительное изменение, и его можно объяснить только предположив, что сам Пифагор открыл числовые отношения, которые легли в основу гармоничных музыкальных интервалов^{xxix}: на монохорде, инструменте с одной струной, которую можно прижимать с помощью подвижного зажима, можно показать, что октава соответствует отношению 1:2, кванта 2:3, кварта отношению 3:4 длины струны.

Таким образом, скрытая сущность мелодического или гармонического согласия есть отношение определенных простых чисел 1:2:3:4 – даже если конкорданс, или гармония, постигнутые опытным путем, являются качественным эффектом, а не количественным. Это было поразительное открытие. Но еще более впечатляющим было открытие Пифагором, что прямой угол (другая количественная сущность) был связан с отношением 3:4:5. Любой треугольник, у которого стороны так соотносятся, является прямоугольным^{xxx}. Если действительно Пифагор сам сделал это открытие, тогда правда,

что о нем говорили: «Большую часть времени Пифагор тратил на изучение арифметических аспектов геометрии» (Диоген Лаэртский VIII. 11f).

Это проясняет подоплеку теории Пифагора о том, что скрытые сущности всех вещей являются абстрактными: это числа; числовые отношения; и «гармонии». Гатри (Guthrie) в «A History of Greek Philosophy (vol. 1, p. 301) пишет так: «Для пифагорейцев все было олицетворением числа. Сюда включались такие абстракции, как законность, смешивание, вероятность». Интересно, что Гатри пишет «*embodiment*» (олицетворение). Действительно, мы все еще чувствуем, что отношение сущности к тому, сущностью чего она является, подобно отношению души, или разума к телу.

Гатри предположил (ibid., p. 306f^{xxxix}), что в действительности существовало два учения о душе, оба называемые «пифагорейскими». Согласно первому учению, созданному вероятно самим Пифагором, или может быть, Филолаем Пифагорейским, бессмертная душа человека являлась гармонией, или благозвучием абстрактных чисел. Эти числа и их гармонические отношения стояли выше тела и оживляли его.

Согласно второму учению, вложенному Платоном в уста Симмиаса, ученика Филолая, душа являлась гармонией и благозвучием тела, подобно гармонии и благозвучию лиры (следует отметить, что лира это не просто объект физического мира 1, но относится также к области теории, являясь объектом мира 3, также как и присущие ей благозвучие и гармония). Она должна умереть вместе с телом, подобно тому, как гармония лиры должна умереть вместе с лирой. Второе учение сделалось популярным и интенсивно обсуждалось Платоном и Аристотелем^{xxxii}. Очевидно, его популярность обязано тому факту, что в нем рассматривалась простейшая модель взаимодействия души и тела.

Таким образом, существуют два связанных, но тонко различающихся учения; две теории, описывающие «два типа души» (Guthrie. A History of Greek Philosophy. V. I, p. 317): высшего типа бессмертную душу и низшего типа погибающую душу; обе они являются гармониями. Имеется историческая очевидность существования обеих теорий, теории Пифагора и теории Симмиаса. Но по моему разумению, они не различались ясно до тех пор, пока Гатри блестяще не проанализировал и не обсудил учение Пифагора и пифагорейцев.

Рассмотрим, каким образом в теории, которую мы вместе с Гатри относим к теории Пифагора (в противоположность теории Симмиаса), рассматривалось соотношение души (гармонии, отношения чисел) к телу^{xxxiii}.

Можно предположить, что ответ на этот вопрос должен быть подобен учению – пифагорейскому учению – содержащемуся в «Тимее» Платона. Здесь имеющее форму тело есть результат предсуществования формы, которая отпечатывает сама себя в бесформенном и неопределенном пространстве (соответствующем первоматерии

Аристотеля)^{xxxiv}. Природа этой формы есть число (или отношение чисел, или углов в треугольнике). Отсюда можно заключить, что оформленное тело должно быть оформлено предсуществующей гармонией чисел, которая также и переживает тело.

Философами, разделяющими взгляды пифагорейцев (и *Симмиаса*) относительно учения о душе или/и разуме, интерпретирующими их как воплощенные сущности, были Сократ (вероятно), и (определенно) Платон и Аристотель. Их последователями были неоплатоники, св. Августин и другие христианские мыслители, и Декарт.

В течение своей жизни Платон развивал разные теории разума, но все они всегда соотносились с его учением о формах, или идеях, подобно тому, как учение Пифагора о разуме соотносилось с его учением о числах и их отношениях. Пифагорейскую теорию чисел и их отношений можно интерпретировать как общее учение об истинной природе, или сущности, вещей; подобно как и учение Платона о формах, или идеях. Тогда как для Пифагора душа есть отношение чисел, для Платона душа хотя и не является формой, или идеей, но «сродни» формам, или идеям. Родство очень близкое: душа близко относится к сущности живого тела. Учение Аристотеля подобно этому. Он описывает душу, как «первую энтелехию» живого тела; а первая энтелехия подобна форме или ее сущности. Я считаю, что главное различие между учениями о душе Платона и Аристотеля заключается в том, что Аристотель – космологический оптимист, а Платон скорее пессимист. Мир Аристотеля существенно теологический: все прогрессирует в направлении совершенства. Мир Платона сотворен Богом, и когда он был сотворен, он был лучшим миром: и он не прогрессирует в сторону лучшего. Также и душа, согласно Платону, не прогрессирует, она консервативна. Аристотелева энтелехия прогрессивна: она движется к концу, к цели.

Мне кажется вероятным, что это телеологическое учение – стремление души к концу, к добру – восходит к Сократу, который учил, что действие ради лучшего результата и наилучшей цели вытекает из необходимости познания того, что есть лучшее, и из того, что разум, или душа, всегда старался поступать таким образом, чтобы достигнуть лучшего.

(См. автобиографические заметки Сократа в «Федоне» 96a.ff., особенно 97d, которые я вслед за Гатри (vol. III, pp. 421ff) рассматриваю как исторические^{xxxv}.)

Учение Платона о мировых сущностях – его учение о формах и идеях, – первое учение, которое я отношу к Миру 3. Но (как я объяснил в Разделе 13 SIB.) существует содержательное различие между моей теорией о Мире 3, мире, созданном человеческим разумом, и учением Платона о формах. Платон один из первых (и возможно, Протагор и Демокрит), кто оценил важность идей – «культуры», если использовать современный термин – в формировании наших понятий. Что же касается проблемы «душа–тело», Платон рассматривал эту проблему с этической точки зрения. Подобно Орфику-

пифагорейской традиции, он считал тело темницей для души (не совсем ясно, как можно ускользнуть из него путем переселения души). Но согласно Сократу и Платону, душа, или ум, или разум, *должна* быть правительницей тела (и низших аспектов души – склонностей, которые сродни телу и должны быть управляемы душой). Платон часто указывал на параллелизм между разумом и телом, но он считал взаимодействие разума и тела вопросом само собой разумеющимся: подобно Фрейдю, он придерживался теории, что разум состоит из трех частей: (1) рассудок (*reason*); (2) активность, или энергия, или живость (*thymos*, что переводится как «*spirit*», или «*courage*»); и (3) (низшие) склонности. Подобно Фрейдю, он предполагал своего рода классовую борьбу между низшими и высшими частями души. Во время сна низшие составляющие могут выйти из-под контроля; например, наши склонности могут сделать так, что во сне человек женится на своей матери (Государство, начало книги IX, 571d ff.) или совершает любое «дурное деяние, связанное с кровью» (например, как говорит Джеймс Адам (James Adam), отцеубийство). Это явно означает, что такие сны возникают из-за действия наших тел на «грубые и дикие составляющие» души; и что задача разума состоит в том, чтобы укрощать эти составляющие и таким образом управлять телом. Взаимодействие между разумом и телом обязано силам, которые Платон в разных местах уподобляет скорее *политическим* силам, чем *механическим*; это действительно интересный вклад в проблему «разум-тело». Он также представляет разум как проводник тела.

Аристотель также развивал учение о низших (иррациональных) и высших (рациональных) составляющих души; но его учение вдохновлялось скорее биологическими, чем политическими или этическими соображениями. (Но в «Никомаховой этике» 1102b 10ff. он говорит, возможно, намекая на пассажи о сновидениях у Платона, что «сны хороших людей лучше, чем сны обычных людей».)

В некоторых аспектах в идеях Аристотеля, предвосхищается идея биологической эволюции. Он различает питающуюся душу (которую можно найти во всех организмах, включая растения), а также сенсорную душу и душу, являющуюся источником движения (ею обладают только животные), и рациональную душу (*nous*), которая имеется только у людей, и является бессмертной. Он часто подчеркивал, что эти различные души суть «формы» и «сущности». Но учение Аристотеля о сущностях отличается от учения Платона. В отличие от платоновых сущности Аристотеля не относятся к отдельному миру форм и идей. Скорее они врождены физическим вещам. (В случае организмов, они, можно сказать, живут в организме, подобно первопричине жизни). Можно сказать, что иррациональные души, или сущности, Аристотеля являются предшественниками современной теории генов: подобно ДНК, они планируют действия организма и направляют его к совершенству, к его *telos* (цели). Иррациональные составляющие, или потенциальности, Аристотелевской сенсорной и подвижной души в своем поведении

подобны диспозициям Райла. Они, конечно, погибают; они также похожи на «гармонии тела» Симмиаса (хотя Аристотель должен был критиковать теорию гармонии). Но рациональная составляющая, бессмертная часть души, иная.

Аристотелевская рациональная душа, конечно, осознает сама себя, как и у Платона (см., например, the «Posterior Analytics» 99b20 до конца, где обсуждается *nous*, что в данном случае означает интеллектуальную интуицию). Даже Чарльз Кан (*Charles Kahn*) подчеркивающий различия между Аристотелевским представлением о душе и картезианским представлением о сознании, все-таки в результате блестящих и скрупулезных исследований пришел к заключению, что в психологии Аристотеля содержится понятие о самосознании^{xxxvi} (мне это кажется почти очевидным).

В этом контексте я процитирую очень важный отрывок, из которого видно, что Аристотель осознавал взаимодействие наших физических органов чувств с нашим субъективным сознанием. Мы читаем у Аристотеля («Dreams» 461b31):

«Если человек не знает, что внизу его глаза прижат палец, то он не только будет видеть вместо одной вещи две, но будет думать, что их две; если же он знает (что палец прижат внизу его глаза), он будет видеть две вещи вместо одной, но он не будет думать, что их две».

Это классический эксперимент, демонстрирующий реальность ощущающего сознания и того факта, что восприятие не является основанием для веры^{xxxvii}.

III

В развитии теории о душе, или разуме, или эго (self) важную роль играет развитие этических идей. Именно изменения в учении о бессмертии души являются наиболее впечатляющими и важными.

Следует признать, что и у Гомера, и в других мифах о Гадесе (Hades) часто возникает вопрос о награде или наказании души за ее выдающиеся достижения или ее моральные прегрешения. Но у Гомера положение бессмертной души обычных людей, не совершивших зла, ужасно и угнетающе. Такова судьба матери Одиссея. Она не наказывается ни за какое преступление. Её душа страдает просто потому, что она мертва.

Культовые элевсийских мистерий (и, возможно, так называемая «религия орфиков») привели к изменению этой веры. Если правильно верить и выполнять правильные ритуалы, – тогда провозвещалось наступление лучшего мира.

Для нас, посткантIANцев, такого рода обещанная награда, не кажется моральной мотивацией. Но без сомнения, это был первый шаг на пути к сократовской или кантIANской точке зрения, согласно которой моральный поступок совершается ради него самого; в нем самом содержится награда, он не является хорошим вложением, ценой, уплаченной за обещанную награду в будущей жизни.

Этапы в этом развитии очевидны, и развивающееся представление о душе, об эго (self), о личности, ответственной за собственные поступки, играет наиболее важную роль в этом развитии.

Возможно, под влиянием элевсийских мистерий и орфиков Пифагор учил о бессмертии и перевоплощении души, или о метемпсихозе: душа награждается или наказывается за ее поступки качеством – *моральным* качеством – ее будущей жизни. Это первый шаг к идее, что добродетель сама себе награда.

Демокрит, на которого сильно повлияли принципы Пифагора, учил, как и Сократ (как было показано выше в этом разделе), что хуже совершить несправедливый поступок, чем стать его жертвой^{xxxviii}. Материалист Демокрит, конечно, не верил в бессмертие; Сократ, похоже, был агностиком в вопросе о бессмертии (согласно платоновой «Апологии», но не «Федону»^{xxxix}). Оба они рассуждали в терминах награды и наказания – терминах, неприемлемых для морального ригоризма кантианского толка. Но оба превзошли примитивную идею гедонизма – «принцип удовольствия». (Ср. Phaedo 68e–69a.) Оба учили, что совершить несправедливый поступок значило унизить душу; т. е. наказать самого себя. Оба восприняли бы простой принцип Шопенгауэра: «Никому не причиняй зла; но всем помогай сколько можешь!». (Neminem Laede; immo omnes, ut potes, iuva!) И оба защитили бы этот принцип, в сущности, апеллируя к самоуважению и к уважению других личностей.

Подобно многим материалистам и детерминистам Демокрит не видел, что материализм и детерминизм в сущности не совместимы с их просвещенным гуманистическим моральным учением. Они не понимали, что даже если мы воспринимаем этику не как Богом данную, но как человеческое творение, все равно она есть часть Мира 3: она является частично автономным продуктом человеческого ума. Сократ был первым, кто ясно это осознал.

Наиболее важными для понимания проблемы «разум-тело» являются два отрывка, вероятно, принадлежащие Сократу, содержащиеся в «Федоне», – диалог, в котором Платон описывает последние часы в тюрьме и смерть Сократа. Эти два отрывка в «Федоне» (96a–100d) хорошо известны, ибо в них содержатся автобиографические ремарки Сократа^{xl}. Первый (96b) представляет собой одну из наиболее ярких формулировок проблемы разум-тело во всей истории философии. Сократ рассказывает, что, когда он был молод, его интересовали следующие вопросы:

«Вызывается ли тепло или холод в организмах животных процессом ферментации, как говорят некоторые? Мышление связано с кровью, или с воздухом, или с огнем? Создаются ли ощущения исключительно мозгом, – такие как слух, зрение, обоняние; и возникают ли память и мнения из этих ощущений? И выводится ли

доказательное знание (*epistēmē*) из твердо установленных памяти и мнения?». [Ср. Платон. Соч. Т. 2. М., 1970. С. 66 – *ред.*]

Сократ поясняет, что вскоре он отверг такие физикалистские спекуляции. Он решил, что разум, или мышление, или рассудок всегда преследует цель, или стремится к завершению: всегда стремится к тому, чтобы поступать наилучшим образом. Узнав, что Анаксагор написал книгу, в которой он учил, что разум (*nous*) «повелевает и упорядочивает все вещи», Сократ страстно пожелал прочитать эту книгу; но был жестоко разочарован. Ибо книга не объясняла *целей*, или *причин*, лежащих в основании мирового порядка, – в ней мир уподоблялся машине, управляемой чисто механическими **причинами**. Во втором из этих отрывков (98с–99а) Сократ говорит:

«Это было... как если бы кто-то сначала сказал, что Сократ действует, руководствуясь разумом, или умом; а затем, пытаясь объяснить причину, по которой я делаю это сейчас, предположил, что я сейчас сижу здесь, потому что мое тело состоит из костей и мускулов..., и что мускулы, сжимаясь и расслабляясь, заставляют меня сгибать конечности, и это и есть причина, по которой я здесь сижу с согнутыми ногами... Тогда как истинная причина моего сидения здесь в тюрьме та, что афиняне решили осудить меня, и что я решил, ...что более справедливым если я останусь на месте и подвергнусь наказанию, которое они наложили на меня. Да, клянусь, эти жилы и эти кости были бы уже в Мегарах или Беотии давным-давно..., если бы я не думал, что лучше и благороднее принять любое наказание, какое бы не назначил мне город, чем скрываться и бежать».

Джон Беллофф (*Gohn Beloff*) справедливо называет этот пассаж «великолепным утверждением моральной свободы перед лицом смерти»^{xli}. Но этот пассаж также четко различает между объяснением в терминах физических причин (Мир 1 причинного объяснения) и объяснения в терминах интенций, целей, результатов, мотивов, причин и ценностей (Мир 2 объяснений, который также включает Мир 3: Сократ не хочет нарушать легальный порядок в Афинах). Из этого пассажа видно, что оба типа объяснений могут быть истинными, но тогда как объяснение на основе ответственного и целеустремленного действия является уместным, первый тип объяснения (Мир 1 причинного объяснения) абсурден и неприемлем.

В свете различных современных исследований можно сказать, что Сократ рассматривает параллельные и идентичные теории; и он считает, что причинное физикалистское или бихевиористское объяснение человеческих поступков не может сравниться с объяснением в терминах результатов, целей и решений (или с объяснением в терминах логики его ситуации). Он отвергает физикалистское объяснение не потому, что оно неистинное, но потому что оно неполно и оно не обладает объяснительной ценностью. Оно упускает все важное: сознательный выбор результатов и смыслов.

Этот второй отрывок, касающийся проблемы «разум-тело», является даже более важным, чем первый и отличается от него. Здесь делается утверждение в терминах ответственности человека за свои поступки: утверждение в рамках содержательного этического контекста. Отсюда видно, что этическая идея ответственной моральной личности играла решающую роль в античных^{xliii} дискуссиях, касающихся проблемы «разум-тело» и самосознания личности.

Позицию, занятую Сократом, обязан поддержать любой интеракционист: ибо для интеракциониста даже полное объяснение телесных человеческих движений, *как чисто физических движений* не может быть дано в чисто физических терминах: физический Мир 1 не само-замкнутый (не самодостаточный), но каузально открыт Миру 2 (и через него Миру 3)^{xliiii}.

Предположительное versus окончательное объяснение

Даже для тех, кто интересуется главным образом современными научными проблемами и не интересуется историей, необходимо возвратиться к двум противоположным взглядам на науку и научное объяснение, которые укоренены в традициях платоновской и аристотелевской школ.

Платоновская и аристотелевская традиции могут быть описаны как объективистские и рационалистические (в противоположность субъективистскому сенсуализму, или импиризму), который берет за исходную точку чувственные впечатления и пытается из них «сконструировать» физический мир).

Почти^{xliv} все предшественники Платона и Аристотеля были в этом смысле рационалистами: они пытались объяснить видимые феномены мира, постулируя скрытый мир, мир реальностей, скрытых за феноменальным миром. И они были правы.

Очевидно, что наиболее успешными из этих предшественников были атомисты Левкипп и Демокрит, которые объясняли многие свойства материи, такие как сжимаемость, пористость, переход от жидкого состояния к газообразному и твердому.

Их метод можно назвать *методом предположений, или гипотез*, или методом *предположительного объяснения*. Его анализирует Платон в «Государстве» (напр. 510b–511e); в «Меноне» (86e–87c) и в «Федоне» (85c-d). Он состоит в том, что выдвигается некоторое предположение (о его предпочтительности мы не можем ничего сказать) и *просматриваются следствия* этого предположения. Иными словами, мы *проверяем наше предположение, или допущение, исследуя его следствия*, осознавая тот факт, что поступая таким образом, мы не сможем никогда доказать это предположение. Наше предположение может вызывать к нашей интуиции, а может нет; интуиция важна, но (в рамках этого метода) не является решающей. Одна из главных функций этого метода состоит в объяснении явления, или в том, чтобы спасти феномен^{xlv}.

Второй метод, который, как я считаю, должен резко отличаться от метода предположений, или гипотез, это *метод интуитивного схватывания сущности*, или *метод сущностного объяснения* (интуиция сущности по-немецки «Wesensschau», – это термин Гуссерля^{xlvi}). Здесь «интуиция» (*noûs*, интеллектуальная интуиция) означает безошибочное понимание: оно гарантирует истину. То, что мы видим, или схватываем интуитивно (в этом смысле «интуиции») и есть сама сущность (см., например, Платон, «Федон», 100c; и Аристотель «Вторая аналитика», особенно 100b). Сущностное объяснение позволяет нам ответить на вопрос «что есть» и (согласно Аристотелю) установить *дефиницию сущности*, или формулу сущности (сущностная дефиниция, или реальная дефиниция). Используя эту дефиницию как предпосылку, мы можем попытаться объяснить явление дедуктивно – сохранить явление. Но если мы не достигнем успеха, в этом не вина предпосылки: предпосылка должна быть истинной, если мы правильно ухватили сущность. Более того, объяснение на основе интуиции сущности есть *окончательное объяснение*: оно не нуждается и не воспринимает дальнейшее объяснение. Напротив, любое объяснение, основанное на предположении, провоцирует возникновение новых проблем, требующих нового объяснения: и вопрос «почему» всегда может быть задан снова, что знают даже малришел домой к обеду? – Он должен был идти к зубному врачу. – Почему он должен был идти к зубному врачу. – У него болит зуб. – Почему у него болит зуб?) Вопрос «почему» отличается от вопроса «что есть?» – здесь может быть дан окончательный ответ.

Надеюсь, я разъяснил разницу между объяснением, основанном на предположении, – которое даже если и руководствуется интуицией, всегда остается пробным, – и с другой стороны, сущностным, или предельным объяснением, которое, руководствуясь интуицией (в другом смысле) является непогрешимым.

Случайно совпали два метода критики утверждений. Первый метод («научная критика») критикует утверждения, рассматривая логические следствия из них (возможно, рассматривая их вместе с другими, менее проблематичными утверждениями) и стараясь найти такие следствия, которые являются *неприемлемыми* с логической точки зрения. Второй метод («философская критика») пытается показать, что утверждения не могут быть в действительности *продемонстрированы*: они не могут быть выведены из интуитивно ясных предпосылок и что они сами не являются интуитивно ясными.

Почти все ученые критикуют утверждения с помощью первого метода; почти все философы используют второй метод.

Интересно, что разница между двумя методами объяснения может быть обнаружена в работах Платона и Аристотеля: здесь присутствуют оба теоретических описания двух методов, а также их применения на практических примерах.

Но чего недостает и Платону, и [философам] вплоть до наших дней, так это ясного сознания того, что методов действительно два: что они различаются фундаментально; особенно важно, что только первый метод предположительного объяснения является обоснованным и пригодным, тогда как второй – *will-o-the-wisp* (блуждающий огонек, нечто обманчивое, неуловимое).

Различие между этими двумя методами более радикальное, чем различие между двумя методами, которые ведут к так называемому «научному требованию»; ибо только второй метод ведет к требованиям научности. Первый метод ведет к *предположениям*, или *гипотезам*. Хотя их можно рассматривать как принадлежащие к «знанию» в объективном смысле Мира 3, они *не требуют*, чтобы их признавали истинными. Можно *предположить*, что они истинные; но это совершенно другое дело.

Предположительно, существует старое традиционное движение, направленное против сущностного объяснения, берущее свое начало от античных скептиков; движение, которое вдохновляло Юма, Кирхгоффа, Маха и многих других. Но сторонники этого движения не различали двух типов объяснения; они идентифицировали «объяснение» с тем, что я называю «сущностным объяснением», и тем самым они отвергали объяснение в целом. (Они утверждали, что мы принимаем «описание» за реальную задачу науки).

Упрощая (как мы обычно делаем в истории), можно сказать, что хотя существуют два типа объяснения, явно представленные у Платона и Аристотеля, тем не менее существует практически всеобщая убежденность, даже среди скептиков, – сущностное объяснение является настоящим объяснением, и только оно должно быть воспринято всерьез.

Я считаю, что такое понимание неизбежно до тех пор, пока не существует ясного различия между Миром 2 и Миром 3. До тех пор, пока такое различие не будет сделано, не существует иного «знания», кроме субъективного знания в смысле Мира 2.

Не существует предположений, или гипотез, ни пробных, ни конкурирующих теорий. Существует только субъективное сомнение, субъективная неуверенность, практически противоположные «знанию». Нельзя сказать, какая из двух теорий лучше – можно только верить в одну и сомневаться в другой. Существуют конечно различные степени субъективной веры (или субъективной вероятности). Но до тех пор, пока мы не знаем о существовании объективного Мира 3 (и объективных причин, по которым одна из конкурирующих теорий является объективно предпочтительной и объективно сильнее другой, хотя ни об одной из них нельзя сказать, что она истинная), не будет различных теорий и гипотез разной степени объективной ценности и предпочтительности (какое-то подобие явной истины или неистины). Из этого следует, что, тогда как с точки зрения Мира 3, теории – это предположительные гипотезы, но те, кто интерпретирует теории и гипотезы в терминах Мира 2, верят, что существует четкое различие между теориями и

гипотезами: теории считаются истинными, тогда как гипотезы предварительны и во всяком случае не истинны (даже великий Уильям Уэвелл, который приблизился к защищаемой мной точке зрения, – верил в существенное различие между гипотезами и окончательно установленной теорией: здесь Уэвелл согласен с Миллем).

Интересно, что Платон, когда он говорил о мифе, всегда подчеркивал, что мир только правдоподобен, но не истинен. Но это не влияло на его веру в то, что мы ищем очевидного и что очевидность может быть найдена в интеллектуальной интуиции сущностей. Он согласен со скептиками в том, что это может быть недостижимо (или не всегда достижимо). Но все участники дискуссии рассматривали метод предположений, не только как предварительный, но как временный: «пока не найдено чего-то лучше».

Наиболее интересное событие в истории науки произошло благодаря тому факту, что этого взгляда придерживался даже Ньютон. Его *Principia* является наиболее важной из всех работ, представляющих собой гипотетические, или предположительные объяснения, и Ньютон ясно сознавал, что его теории в *Principia* не являются сущностным объяснением. Но он никогда не отвергал, и неявно принимал философию эссенциализма. Он не только говорил: «Гипотез не измышляю» (это высказывание может означать «не предлагаю спекуляций о возможном окончательном объяснении, как Декарт»), но он согласен, что эссенциалистские объяснения следует искать, и что если они будут найдены, то это будет окончательное и наилучшее объяснение *действия на расстоянии*. Он никогда не отказывался от веры в наилучшее эссенциалистское объяснение в качестве одного из типов объяснения (он ошибался, веря, что его объяснение основано на индукции из явлений, а не на гипотезах). В противоположность некоторым из его последователей, он считал, что его теория не является объяснением; и он лишь провозглашал, что это «наилучший и самый надежный метод прилежного исследования свойств вещей... и только после этого следует искать гипотезы для объяснения их»^{xlvii}. В третьем издании *Principia* (1726 г.) Ньютон добавил в начале Книги III и в конце «Правила рассуждения в философии»: «Я не утверждаю, что гравитация присуща телам», тем самым отказываясь от того, что сила гравитации может рассматриваться как эссенциалистское объяснение^{xlviii}.

Подводя итоги, скажем, что Ньютон, – величайший мастер метода гипотетического объяснения, которое «спасает явления», – был, конечно, прав, апеллируя к явлениям. Он ошибался, считая, что он не измышляет гипотез и использует бэконовскую индукцию. Он был прав, веря, что его теория может быть объяснена более глубокой теорией, но он ошибался, веря, что это должно быть эссенциалистское объяснение. Он также ошибался, веря, что инерция свойственна материи – врожденное *vis insita* материи^{xlix}.

Примечания

- ⁱ «Невозможно» в смысле О.К.б р. 101-103.
- ⁱⁱ *W.Heisenberg*. «The Representation of Nature in Contemporary Physics» // *Daedalus*. 87. 1958. P. 95–108.
- ⁱⁱⁱ *B.Russel*. «Mind and Matter». in: *Portraits from Memory*. N.Y. 1956. P. 145.
- ^{iv} См. особенно О.К., Chapter 4.
- ^v *G.Ryle*. *The Concept of Mind*. London. 1949.
- ^{vi} *G.Ryle*. *The Physical Basis of Mind*. in: P.Laslett (ed.) *The Physical Basis of Mind*. Oxford. 1950. P. 75–79.
- ^{vii} *W.F.R.Hardie*. *Concepts of Consciousness in Aristotle* // *Mind* 85. 1976. P. 388–411.
- ^{viii} *R.S.Solecki*. *Shanidar*. N.Y. 1971. P. 246f.
- ^{ix} *Ibid*. P. 268. Образцы почвы были исследованы восемь лет спустя после открытия французским палеоботаником, специалистом по исследованию пыльцы, Арлетт Леруа-Журен, сделавшей это поразительное открытие.
- ^x *R.B.Onians*. *The Origins of European Thought*. London. 1954.
- ^{xi} Что касается двух следующих слов (*phrēn* или *phrēnēs*) см. примечания 14, 17 и 24 ниже.
- ^{xii} *Onians*. *Op. cit.* P. 48.
- ^{xiii} *Ibid*. P. 94.
- ^{xiv} У Гомера *demas* (у более поздних авторов, начинал с Гесиода и Пиндара и далее, часто *sōma*), тело, строение человека, часто противопоставляется разуму, для которого используются разные термины, например, *phrēnēs*; см. примечание 17 ниже; *Iliad* 1. 113–15; также *Odyssey* 5.211–13. Далее, см. *Iliad* 24. 376f. о контрасте тела (*demas*) и разума (*nous*); *Odyssey* 18.219f. о контрасте размеров тела (*megethos* здесь используется в качестве синонима *demas*, как видно из 251) и разума (*phrēnēs*); *Odyssey* 17.454, где форма тела (*eidōs*) противопоставляется разуму (*phrēnēs*). В *Odyssey* 4.796 фантом [*phantom*] (*eidōton*, подобен *psychē* у Гомера) облекается в тело (*demad*) богиней. Ср. оппозицию фантома, или разума (*eidōton*) и тела (*sōma*) у Пиндара в примечании 24 ниже; также С.Е.Р. P. 409f.
- ^{xv} Интересен отрывок из «Илиады» Гомера, свидетельствующий о дуализме (конечно, в материалистическом смысле), например, золотые роботы-девы (См. SIB, ч.1, раздел 2, примеч. 1), которые описаны как *сознательные* роботы: они исполнены разумом (*nous*) (См. «Илиада» 18.419). См. также «Илиада» 19.302; 19.339; 24.167; отрывок, в котором речь противоречит скрытым мыслям; а также 24.674, где Приам и вестник идут спать в хижину Ахиллеса, « их разум полон тяжелых забот» (перевод Э.В. Рьё – E.V.Rieu в издании Пингвин-классик 1950 свободный, но хороший).
- ^{xvi} Интересен отрывок из «Илиады» Гомера, свидетельствующий о дуализме (конечно, в материалистическом смысле), например, золотые роботы-девы (см.: Ср. *G.E.R.Lloyd*. *Polarity and Analogy*. Cambridge. 1966.
- ^{xvii} Здесь термин *phrēnēs* (согласно *Onians*, первоначально у Гомера, легкие и сердце) употребляется как разум (*mind*); см. *Onians*, *op. cit.* Chapter 2).
- ^{xviii} См. Софокл. Царь Эдип, строки 64 и 643; сравни *E.R.Dodds*. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles. 1951. P. 159, note 17.
- ^{xix} См. также: *R.Meuli*. *Scythia Hermes*. 70, 1935. P. 121–176.
- ^{xx} *E.E.Evans-Pritchard*. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford. 1937.
- ^{xxi} *S.F.Nadel*. *Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison* // *American Anthropologist*. N.S. 54. 1952. P. 18–29.
- ^{xxii} См.: *Dodds*. *Op. cit.* Chapter 1. P. 3 апология Агамемнона (*Iliad* 19.86ff) и сравни Софокл. Эдип в Колоне, строки 960ff.
- ^{xxiii} См. ниже Очерк 1.
- ^{xxiv} Ибо у Гомера *psychē* (или *eidōton*) означает фантом, или тень; позднее *psychē* предполагалось близким по значению к *thymos* у Гомера: активное самосознание, живое и дышащее «Я». Таким образом, *psychē*, или *eidōton*, делается принципом жизни, тогда как у Гомера (и позднее иногда у Пиндара) похоже, что *psyche* спит, пока человек живой и бодрствующий, и *psyche* просыпается, когда человек спит, или без сознания, или мертв. (Не то, чтобы этих правил употребления сознательно придерживался какой-либо автор). Так, мы читаем у Пиндара (фрагмент 116 Bowra=131 Sandys (Loeb)): «Тело каждого человека следует призыву могущественной смерти, но остается фантом, или образ (*eidōlon*) его, когда он

был живым, который и происходит от богов. Он спит, тогда как его тело активно, но хотя он и спит, он часто во сне сообщает решение Богов о том, что придет радость или печаль». Мы видим, что гомеровский фантом *psyché*, который нес на себе проекции всех ужасов загробной жизни утратил свой призрачный характер духа, хотя какие-то следы этого остались у Гомера.

^{xxv} Аристотель говорит: «В Орфических поэмах говорится, что душа, {рожденная, переносимая} ветрами, входит в животных, когда они дышат» (DK 1B11=De Anima 410b28).

^{xxvi} *W.K.C. Guthrie. A History of Greek Philosophy. V. I. Cambridge. 1962. P. 355.*

^{xxvii} *Vlastos G. Ethics and Physics in Democritus. in: R.E. Allen and D.J.Furley (eds) Studies in Presocratic Philosophy. V. II. London. 1975. P. 381–408.*

^{xxviii} Ср. Epicharmus. DK 23.B12: «Только разум видит, только разум слышит: все иное глухо и слепо».

^{xxix} «Государство» Платона 530c–531c с очевидностью доказывает, что открытие было сделано одним из пифагорейцев. Об открытии и о том, что оно приписывается самому Пифагору, см.: *Guthrie. A History of Greek Philosophy. V. I. P. 221ff.* См. также: *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum. VIII.12.*

^{xxx} Обобщение этой проблемы см. С.Е.Р. Chapter 2. Sec/ IV.

^{xxxi} См. также блестящую статью *Charles H. Kahn. Pythagorean Philosophy Before Plato.* см.: *A.P.Mourelatos (ed) The Presocratics. N.Y. 1974. P. 161–185.*

^{xxxii} См.: *Plato. Phaedo 85eff., особенно 88c-d. Aristotel. De Anima. 407b27:* «многие считают это наиболее заслуживающей доверие из всех... теорий», и р. 21. V. XII (Select Fragments) Оксфордского издания *The Works of Aristotle*, изданные и переведенные Сэрмом David'ом Ross'ом. 1952, где Themistius говорит об этой теории, как об очень популярной.

^{xxxiii} Я обязан *Jeremy Shearmur*, который предположил, что отношение может быть подобным Платоновским идеям материи.

^{xxxiv} См.: O.S. Chapter 3. P. 26, note 15.

^{xxxv} Чтение Гатри, чья книга (*A History of Greek Philosophy. V. III. Cambridge. 1969*) дает наилучшее представление о Сократе (из известных мне), убедило меня, что автобиографические заметки Сократа в «Федоне» Платона 96aff, похоже являются историческими. Сначала я воспринял критику Гатри (р. 423, п. 1) моего O.S. (v. I, p. 308) не перечитав того, что я написал. Готовя этот пассаж, я взглянул на O.S. v. 1 снова, и обнаружил, что я выдвигаю аргументы не против историчности автобиографического пассажа (Федон 96aff), но против историчности «Федона» в целом и в частности против «Федона» 108dff. с его авторитарным и догматическим представлением природы космоса, и особенно Земли. Это представление и сейчас мне кажется несовместимым с «Апологией Сократа».

^{xxxvi} *C.H.Kahn. Sensation and Consciousness in Aristotélés Psychology «Archiv für Geschichte der Philosophie. 48. 1966. P. 43–81.* См. также замечания о статье *W.F.R. Hardie. Mind* в разделе II выше.

^{xxxvii} Ср. SI.B Part 1, Section 30, текст к примечанию 5.

^{xxxviii} См. DK 68B45. Ср. также 68B187.

^{xxxix} Относительно несовпадения отдельных частей Федона (особенно, Phaedo 108d.ff) с «Апологией» Платона см. примечание 35 выше и O.S. V. I. P. 308.

^{xl} *Guthrie. A History of Greek Philosophy V. III. P. 421–423* убедительно защищает историчность автобиографических пассажей; см. также примечание 35 выше.

^{xli} *J.Beloff. The Existence of Mind. London. 1962. P. 141.*

^{xlii} В современных исследованиях этот второй пассаж часто упоминается в связи с различными обсуждениями проблемы «разум-тело» Лейбницем.

^{xliii} Если не настаивать на этом пункте – если, например, кто-то говорит, что физические движения наших тел могут быть полностью объяснены только в терминах Мира 1, и что это объяснение едва ли может быть дополнено объяснением в терминах смысла, – тогда, как мне кажется, невольно принимается форма параллелизма, когда желания, цели и свобода человека являются едва ли не субъективными эпифеноменами.

^{xliv} Единственным исключением были некоторые софисты, особенно Протагор. Субъективный эмпиризм стал важным у Беркли, Юма, Маха, Авенариуса, у раннего Виттгенштейна и у логических позитивистов. Я считаю его ошибкой и не буду обсуждать его. Характерными для этого учения я считаю высказывания *Otto Heißmatt:* «Все есть поверхность: мир не имеет глубины», или Виттгенштейна: «Загадки не существует». (*Tractatus Logica Philosophicus. London. 1922.6.5.*)

^{xlv} Этот метод должен явно различаться от теории инструментализма, при помощи которой его исследует Дюгем. (См. С.Е.Р. Chapter 3, p. 99, note 6, где имеются ссылки на аристотелевские пассажи, где обсуждается этот метод, например, «О небе» 293a25). Различие между этим методом и инструментализмом в том, что мы подвергаем истинность предварительных объяснений экспериментальному испытанию, главным образом потому, что мы заинтересованы в их истинности (подобно сенсуалисту, см. ниже), хотя мы не думаем, что мы можем **установить** их истинность.

^{xlvi} См. O.S. V. II., p. 16.

^{xlvii} *Newton*. Letter to Oldenberg. 2 June 1672. (Ср. *Newton's Opera*, ed. S.Horsley. V. IV. London 1779–1785. P. 314f).

^{xlviii} *I. Newton*. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 3rd edn. London. 1726. Book III. Ср. также письмо к Ричарду Бентли. 17 января и 25 февраля 1692/93. См. C.E.R. notes 20 и 21 в Chapter 3 (и далее). И *Newton's Optics*. London 1730 query 31, где Ньютон говорит о возможности, что притяжение «может создаваться импульсом или какой-то другой причиной, неизвестной мне».

^{xlix} Дальнейшие дополнительные обсуждения теории Ньютона и ее отношения к сенсуализму можно найти в S.I.B., Section 51.