

А. Сурмава

...развернуть вопрос о том, как расшифровывается (конкретизируется) в марксизме понятие «мыслящего тела» (краеугольного камня системы Спинозы).

Э.В. Ильенков «Фихте и свобода воли»

Выготский неустанно повторял: «За сознанием лежит жизнь».

А.Н. Леонтьев Проблема деятельности в истории советской психологии // Вопр. психологии, 1986, № 4, с. 114.

Спиноза мудро советовал теоретикам, высказывать свои идеи в такой форме, в которой они по возможности сообразуются с предрассудками публики, к которой они адресованы. «Ибо мы можем получить немало пользы, если будем уступать ее пониманию, насколько это возможно; добавь, что в этом случае все охотно склонят слух к восприятию истины¹». Тексты Спинозы, очевидно несущие на себе печать его попыток следовать этому мудрому правилу и потому пестрящие такими плохо стыкующимися с атеистическими и материалистическими идеями великого голландского мыслителя терминами как «Бог» или «Душа», и поныне рождают мифы о мнимой религиозности Альберта Эйнштейна или о возможности создания спинозистской науки о «психике».

Сегодня, когда «свобода слова», конечно, если это «слово» не слишком сильно противоречит представлениям, разделяемым признанными академическими авторитетами, стала чем-то привычным, приходится объяснять, что Спиноза *был вынужден* прятать свои идеи, ибо жил во времена, когда за неудобные церкви мысли могли пырнуть ножом², а за нелюбовь к светскому милитаризму содрать кожу³. Три века спустя, живший в другой стране и в другое время А.Н. Леонтьев тоже оказался вынужден следовать старому спинозовскому совету не столько выявляя, сколько скрывая свои самые заветные теоретические идеи. С такими же, впрочем, как у Спинозы последствиями. Подобно тому, как на протяжении полутора веков идеи амстердамского шлифовальщика оказались не поняты и не востребованы современниками и потомками, спинозистская концепция А.Н. Леонтьева по существу никому не известна много десятилетий спустя после смерти ее автора.

Конечно, утверждая это, мы поступаем вопреки мудрому совету старого голландца, ибо высказываем нечто очевидно противоречащее популярному сегодня представлению, приписываемому Л.С. Выготскому честь привнесения спинозизма в психологию, тогда как якобы «по смерти Выготского нить спинозовской мысли в психологии... оборвалась⁴». Конечно, в наши вегетарианские времена за неправильные теоретические взгляды никто не станет сдирать кожу, и мы рискуем «всего лишь» такой малостью, как наша собственная репутация теоретика.

Но что поделать? Если мы действительно хотим искать истину, а нам кажется, что именно в этом наша общая миссия, то в своих поисках мы должны ориентироваться не на аффекты и эмоции коллег, а на сущность обсуждаемого предмета, его форму. А это значит, что самое время припомнить другую спинозовскую максиму, требующую от ученого «Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere⁵».

Безвозвратно ушли в прошлое времена, когда в отношении великого материалиста и атеиста действовал принцип «De Spinoza aut nihil, aut maledictum⁶» Сегодня Спиноза в моде, его обильно цитируют, ему посвящают международные философские конгрессы, его глубокомыслием восхищаются. Впрочем, это вовсе не означает, что в философии и культуре XXI века восторжествовали материализм и атеизм. Ничуть не бывало. Просто в эпоху классической философии, начиная от древних греков и вплоть до Гегеля и Маркса, философы не стеснялись занимать определенную теоретическую позицию и настаивать на том, что отстаиваемая ими позиция есть наилучшее выражение истины. Поэтому философы, далекие от материалистического монизма и атеизма принципиально не могли солидаризироваться в чем бы то ни

¹ Спиноза, «Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей»

² Факт из биографии самого Спинозы

³ Факт из биографии его друга и покровителя Яна де Витта

⁴ А.Д. Майданский, «Судьба Спинозы в культурно-исторической психологии».

⁵ Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать! Лат.

⁶ О Спинозе или ничего, или проклятия. Лат.

было со Спинозой. Напротив, в сегодняшних академических кругах любая определенность считается чем-то совершенно неприличным. Единственно приемлемой считается позиция, допускающая, более того, требующая толерантного смешения самых разных, порой решительно противоречащих друг другу философско-теоретических взглядов. Так, под аккомпанемент восторженных оценок философии Спинозы, изначально табуируется его центральная идея — его диалектический монизм, который объявляют... пережитком советского тоталитарно-коммунистического сознания. Взамен же спинозовскому монизму в качестве образца современной научности предлагается обыкновенная эклектика.

Вообще, мода на Спинозу возникла не вчера, но как минимум во второй половине XIX века среди теоретиков, которые, будучи бесконечно далеки и от спинозовского материализма, и от спинозовской диалектики, считали возможным кокетничать его именем. Насколько популярны и насколько неадекватны были их ссылки на Спинозу можно увидеть на примере статьи А.Н. Луначарского, собственные философские взгляды которого были гораздо ближе к позитивизму, чем к марксизму и спинозизму. В 1932 году в тексте, посвященном 300-летию юбилею со дня рождения Спинозы, он писал: «Из всех дисциплин наиболее обязана Спинозе передовая буржуазная психология. Психофизика Фехнера, философия психофизического параллелизма, ...психофизиология Вундта, рефлексология Сеченова и Павлова, подход к правильному разрешению вопроса о сознании (сознание как качество, потенциально присущее материи и проявляющееся при определенных высоких формах и организованности) — все это несомненно связано со Спинозой.»

Единственное, в чем мы готовы согласиться с А.В. Луначарского, это с тем, что почти все физиологи того времени, которые не бравировали подобно И.М. Сеченову своим незнанием с философией как с пустой схоластикой, так или иначе ссылались на Спинозу, приписывали спинозизм своим или чужим психофизиологическим концепциям. В этом смысле обращение к Спинозе Л.С. Выготского не было чем-то исторически уникальным. Вопрос только в том, было ли это обращение к существу теоретических идей Спинозы, к духу его философии, или к каким-то более или менее случайно вырванным из контекста отдельным идеям последней?

Чтобы ответить на этот вопрос нам необходимо прежде всего ответить на простой и на первый взгляд наивный вопрос — а что собственно мы должны рассматривать в качестве философии Спинозы, в качестве аутентичного спинозизма? Изложение его взглядов в Википедии? Совокупность всех текстов Спинозы или хотя бы его «Этики»? И что в таком случае считать критерием *достаточности* соответствия наших взглядов философии *самого* Спинозы, позволяющей нам с полным правом считать себя спинозистами? Ученическое повторение *всех без единого изъятия* идей последнего, всех аксиом, постулатов и теорем его «геометрических» рассуждений? Или мы все же дерзнем самостоятельно выделить в философии Спинозы что-то основное, без чего Спиноза в глазах Гёте, Гегеля и Ильенкова определенно перестал бы быть Спинозой? Но тогда мы рискуем услышать возражение, что это всего лишь *наша* интерпретация спинозизма, и что живший в иную эпоху Выготский вовсе не был обязан разделять наши нынешние представления.

Так, уже самое первое прикосновение к обсуждаемой теме сталкивает нас с необходимостью определиться с чрезвычайно на наш взгляд актуальным понятием историзма, понятием на которое не случайно столь резко напал принципиальный противник марксизма и диалектики Карл Поппер, и которое столь же не случайно так горячо отстаивал марксист и диалектик Эвальд Ильенков⁷. Ибо материалистически понятый историзм есть не что иное, как синоним научного, или просто марксистского метода теоретического исследования. В этом были убеждены и Л.С. Выготский, и Э.В. Ильенков, эту их позицию целиком разделяем и мы.

Для сторонников так понимаемого историзма Спиноза, Фихте, Гегель и Маркс не отдельные авторы, тексты которых следует в духе дильтеевской герменевтики субъективно-вдохновенно толковать, но участники общего дела, товарищи по общей борьбе, соавторы одной единственной, научной философии. «...весь этот длинный ряд исторически сменяемых друг друга теорий, духовных формаций явно обнаруживает закономерность с определенным вектором, направленным, как он (Гегель — А.С.) выразился, на абсолютную истину, на свободу, ну а в нашем понимании на объективную истину. И что теории не просто сменяют одна другую, а в этой смене постепенно откristаллизовывается все больше и больше зерно абсолютной истины⁸». Но это значит, что мы как теоретики не только вправе, но просто обязаны интерпретировать спинозизм, не как теорию, родившуюся и в своих основных положениях так и оставшуюся в далеком XVII веке, но, прежде всего, как момент наших сегодняшних, актуальных теоретических исследований. Иначе говоря, подлинный историзм достигим только через свою противоположность, через логический метод анализа философии Спинозы.

В нашем случае сказанное означает, что выделить основное ядро спинозизма можно и должно через анализ центральной проблемы, которую решал не только Спиноза, но и вся классическая философия (и теоретическая, не эмпирическая психология). И совершенно очевидно, что это прежде всего проблема свободы. Кстати, это совершенно точно зафиксировал и Л.С. Выготский, завещавший нам, блестящий афоризм на эту тему: «Центральная проблема психологии - свобода».

⁷

См. Аудиозапись и текст последнего доклада Э.В. Ильенкова и статью А.Г. Симакина и А.В. Сурмавы

«Последний бой последнего шестидесятника» <https://fex.net/#!/580547025189>

⁸

Ильенков Э.В. Вопросы философии № 4. 2018

Впрочем, более точным было бы сказать, что свобода - центральная проблема все же не психологии, то есть науки сознательно рассматривающей в качестве своего предмета так называемую «психику», но научной или классической философии, видящий свою главную задачу в решении проблемы отношения мышления и бытия. Более того мы утверждаем, что проблема свободы принципиально не имеет рационального, научного решения до тех пор, пока ее рассматривают как проблему психологическую.

В философии практически с самого момента ее возникновения в Древней Греции и вплоть до наших дней существовало два прямо противоположных направления, которое можно определить как **психологизм**, и **антипсихологизм**. К психологистам очевидно относятся и вульгарные материалисты, и философы идеалисты. Первые пытаются объяснить человеческое мышление наличием у человека особого **органа мышления** – мозга или «сердца», вторые — идеалисты - полагают подлинным субъектом бестелесную «душу» или «психику», тогда как человеческое тело считают всего лишь исполнительным органом души (психики). Напротив, антипсихологисты – полагают, что никакого специализированного исключительно на «мышлении» органа не может быть в принципе, и что мыслит не особая «душа», и тем более не какая-то часть механического тела, скажем, тот же мозг или иной функционально подобный ему центральный процессор, но живое, деятельное тело в целом, разумная, целесообразная деятельность которого в предметном мире и есть то, что мы называем мышлением. Подчеркнем, по нашему убеждению, антипсихологизм является единственно возможной последовательно материалистической позицией, ибо только он не нуждается в таких по существу магических фикциях, как бестелесная душа или психики. Соответственно реальное, а не всего лишь мнимое, всего лишь воображаемое решение проблемы свободы может быть найдено только на базе антипсихологизма, посредством понимания и изменения не мнимой «психологической», но действительной, социально-экономической реальности.

Ввиду подавляющего численного превосходства психологистов невозможно даже пытаться перечислить их в рамках отдельной статьи. А вот назвать мыслителей антипсихологистов и можно, и нужно, ибо именно антипсихологизм является, по нашему мнению, направлением единственно современным и единственно научным направлением мысли. К лагерю антипсихологистов следует отнести прежде всего Анаксагора с его гениальным не только для V века до нашей эры, но для нашего XXI века рассуждением о роли человеческой руки как органа мышления, Спинозу с его идеей мыслящего тела, и, конечно, Маркса с Энгельсом, уточнивших, что мыслящее тело человека помимо его живого органического тела, вооруженного таким универсальным естественным орудием как рука, необходимо включает в себя орудия неорганические, орудия труда, наконец, это Н.А. Бернштейн, А.Н. Леонтьев и Э.В. Ильенков, открывшие заново эту идею уже в XX веке.

При всем уважении к научным заслугам Л.С. Выготского, его мы вынуждены отнести к лагерю психологистов, то есть к лагерю, к которому принадлежало и принадлежит большинство психологов. Именно в этом и была суть его расхождения с А.Н. Леонтьевым, расхождения переживавшегося обоими учеными как серьезная личная драма. В этом же причина популярности понятного подавляющему большинству психологов Л.С. Выготского и непопулярности «непонятного» А.Н. Леонтьева.

То, что Л.С. Выготский был искренним и горячим поклонником Спинозы, не подлежит сомнению. А вот был ли он Спинозистом реально, как согласно друг с другом настаивают мои уважаемые оппоненты, или всего лишь хотел им стать, но не справился с задачей, оставив ее решение будущим поколениям теоретиков, это вопрос, ответ на который надо искать не в его рукописях и записных книжках, но в нашем собственном, сегодняшнем теоретическом анализе природы человека. Только разобравшись в том, что представляет собой человеческое мышление и человеческие аффекты с точки зрения подлинно современной науки, как в одних и тех же существах может одновременно воплощаться внешняя детерминация и свобода, мы сможем легко ответить и на стоящий в центре нашей дискуссии частный вопрос о Спинозизме в истории психологии.

Мы полностью разделяем высказанную еще в «Историческом смысле психологического кризиса» мысль Л.С. Выготского о том, что вывести психологию из теоретического тупика, в котором она находится едва ли не с первого дня своего рождения в качестве претендующей на самостоятельность дисциплины может только философия. Не любая философия, но диалектическая философия Маркса и практика – вот те единственно возможные точки опоры, отталкиваясь от которых можно построить храм новой науки о человеке, вот тот «краеугольный камень, который презрели строители» и которые должны стать во главу угла этого храма. А значит, что пришло время и нам от слишком затянувшихся обсуждений истории и «методологии» вопроса, перейти, наконец, к строительству нового здания науки о человеке, науки, способной дать содержательный теоретический ответ на вопрос о природе жизни, психики и человеческого сознания⁹.

Две с лишним тысячи лет в теоретической мысли господствовала идея Аристотеля, согласно которой все сущее выстроено в иерархическую вертикаль, в основании которой лежит неживая материя, и которую венчает – мыслящий человек. Промежуточные ступени представлены миром растений, способных расти и развиваться в соответствии со своей деятельной формой, «растительной душой» или энтелехией и миром

животных, «животная душа», или энтелехия которых подразумевает наличие у них также и ощущений. По афористичному определению Карла Линнея «*Mineralia sunt, vegetabilia vivunt et crescunt, animalia vivunt, crescunt et sentiunt*¹⁰».

Аристотелевское учение об энтелехиях было, а в известном смысле и поныне остается представлением, настолько глубоко укорененном в теоретической культуре, что отголоски его можно встретить у теоретиков, бесконечно далеких от любой философии вообще, и от философии Стагирита в частности. Тем не менее, если в эпоху Античности и в Средние века оно господствовало безраздельно, то переворот в культуре, ознаменовавший приход «Нового времени», в первую очередь, был связан с попыткой преодоления этого схоластического представления.

Рене Декарт как теоретик, стоящий у колыбели новоевропейской культуры, радикально переосмыслил старую аристотелевскую схему с тремя иерархически соподчиненными энтелехиями, отбросив и «упразднив» две низшие души и сохранив в своей философии мыслящую душу только для человека. Согласно его учению растения и животные могут быть поняты как сложные, но бездушные автоматы, функционирование которых всецело подчинено внешним причинам. Иначе говоря, именно Декарт ввел в науку понятие механического рефлекса, так что за стимул-реактивную парадигму со всеми имманентными ей теоретическими трудностями нынешняя психология и физиология должны благодарить не Клода Бернара, И.П. Павлова или Скиннера, но прежде всего Рене Декарта.

Очевидно, что эпоха развития мореплавания и активно развивавшейся мировой торговли, эпоха мануфактур и зарождающегося машинного производства требовала не созерцательно-философского усмотрения сущности вещей, но их деятельного, практического освоения. Насущные потребности выходящего из средневековья в буржуазную эпоху человечества двигали пером Декарта, выдвинувшего принцип радикального сомнения «*De omnibus dubitum*» в качестве необходимой предпосылки научного мышления. Отсюда немислимая в прежние времена революционная смелость его мысли.

Но спрашивается, а что помешало и Декарту полностью отбросить старый схоластический канон и упразднить в своей философии также и высшую энтелехию – человеческую мыслящую душу? Что помешало ему, подобно нынешним физиологам и создателями «искусственного интеллекта» объявить человеческое мышление функцией «мозга» или компьютера?

Что угодно, только не интеллектуальная робость, и не отсутствие перед глазами подходящих образцов вычислительной техники. Помешало существо дела, ибо Декарт, в отличие от своих «смелых», но не слишком глубоких как теоретики поклонников вроде И.П. Павлова, ясно и отчетливо видел, что мозг (или компьютер), как бы совершенен он ни был, не может обеспечивать функционирование человека в бесконечно сложном, движущемся мире в соответствии с бесконечно разнообразной формой и расположением тел последнего посредством заранее, а priori заложенных в его конструкцию программ («рефлексов»). Такие программы, даже если вынести за скобки вопрос об их естественном происхождении¹¹, приписав их рождение богу, могут быть полезны только в редких, а вернее в совершенно исключительных случаях, когда внешний толчок – стимул, по чудесной случайности вызывает у организма именно ту реакцию, которая здесь и сейчас соответствует предметной ситуации, в которой находится организм и органической нужде последнего. Поскольку же что-то напоминающее чудо такого совпадения случайного для организма стимула с целесообразной для него реакцией может происходить только и исключительно на конвейере автоматической фабрики и обеспечиваться «божественным провидением» человека – конструктора, программиста и настройщика автоматического станка, то попытка представить поведение самого человека в виде системы рефлекторных ответов на случайные стимулы не может обойтись без божественного провидения уже без всяких кавычек, без волшебника-бога, ежесекундно обеспечивающего чудо человеческого поведения.

Но сохранив для человека душу («психику») Декарт столкнулся с абсолютно неразрешимой проблемой – как связать этот магический бестелесный орган с телом так, чтобы душа могла быть причиной движения тела, и одновременно была способна ощущать движения этого тела как собственное ощущение, переживание или аффект. Иначе говоря, то же самое, что философия Декарта постулировала как условие возможности научной физики (механики), то есть невозможность телекинеза, невозможность взаимодействия бестелесной души с протяженным телом, завело в безысходный тупик картезианскую антропологию, ибо очевидно противоречило наблюдаемым в интроспекции феноменам произвольности. Будь человек рефлекторным автоматом, каким Декарт объявил животных и растения, он был бы обречен на смерть от голода или жажды в ситуации так называемой «буридановой» альтернативы. Но человек все же не буриданов осел и потому он каким-то образом делает свой выбор. Самое простое – пытаться объяснить этот факт тем, что человек в отличие от животного делает свой разумный выбор с помощью своей «души» или «мышления». Но «душа» (она же – «психика») бестелесна¹², а значит не способна определить

¹⁰ Минералы существуют, растения живут и растут, животные живут, растут и чувствуют – лат.

¹¹ Очевидно не имеет смысла всерьез обсуждать логику случайных проб, ошибок и подкреплений как теоретически совершенно беспомощную.

¹² Из допущения телесности души или психики необходимо следует, что как телесный, материальный орган она включена в цепь природной причинности, а, следовательно, не может рассматриваться как субъект «свободной воли» в ее картезианском понимании.

бездушное, механическое тело к действию, поэтому, если за и вместо тела выбирает «психика», то тело обречено на безвременную кончину от голода или жажды из-за своей непробиваемой буридановой или ослиной глупости. Декарт пытался выйти из этой затруднительной ситуации приписав шишковидной железе фантастическую способность быть органом-медиатором между душой (психикой) и телом, то есть телесным органом для которого не действительны законы физики и который способен волшебным образом общаться и взаимодействовать с духами. Сам автор этого фэнтези в стиле джедая Йоды, догадывался о том, что оно не выдерживает серьезной критики, в чем откровенно признался в письме к принцессе Елизавете Богемской. А вот теоретические наследники Декарта и прежде всего все тот же Иван Петрович Павлов, искренне полагали, что сам факт их рождения в «просвещенном» XIX (или XX) веке дает им возможность пренебрежительно свысока смотреть на безупречную в этом вопросе логику Декарта, произвольно на свой вкус выхватывая из его философии идею механического рефлекса и отбрасывая и игнорируя его же бестелесную душу.

Утверждая противоположность мышления и «протяженного» мира, мира вне мышления Декарт выступал как диалектический, то есть как содержательный, глубокий мыслитель. Лежащий за пределами научности специфический картезианский дуализм начинается у него отнюдь не в признании этой противоположности, но там, где он вопреки собственной логике пытается эклектически воссоединить эти абстрактные противоположности, сочиняя фантастические механизмы «взаимодействия» тела и души (психики).

Принципиально иначе данная проблема решается в материалистической и диалектической логике Спинозы. Подчеркнем, не в букве, но в логике Спинозы. *Errare humanum est*¹³. Спиноза, как и любой иной мыслитель был живым человеком, а, следовательно, принципиально не мог претендовать и не претендовал на завершенную абсолютную истину, но всего лишь на приближение к ней. Одна буква его философии могла противоречить другой его букве и совсем не сложно указать даже не на одно, но на множество таких противоречий. Поэтому в содержательном теоретическом исследовании апелляция к цитатам из того или иного автора является слабым и порой вводящим в заблуждение аргументом. На одну цитату, можно привести другую цитату. Но теоретическое наследие мыслителей такого масштаба как Спиноза или Маркс очевидно не сводится к совокупности цитат из их текстов, ибо за ними стоит большая мысль. Можно, более того, единственно возможно быть спинозистом или марксистом, противореча отдельным высказываниям того же Спинозы или Маркса. Соответственно оценить верность или не верность исследования спинозизму или марксизму невозможно, через сличение цитат с их латинскими, немецкими или русскими оригиналами, но только и исключительно в процессе самостоятельного исследования существа дела.

В логике Спинозы психофизическая проблема не находит какое-то хитроумное решение, она просто устраняется как таковая. В спинозизме нет проблемы взаимодействия «тела» и «души» («психики»), обе эти абстракции признаются равно ложными, мертвыми проекциями живой, целостной реальности и снимаются в понятие «мыслящего тела». Данный ход мысли является единственно возможным и единственно научным выходом из картезианского тупика и одновременно, по выражению Э.В. Ильенкова – «краеугольным камнем системы Спинозы»¹⁴. Эксплицирующую центральную мысль системы Спинозы формулировку – «Мышление есть способ действия мыслящего тела», действительно нельзя в таком буквально виде найти в латинском оригинале «Этики». Но именно эта предельно лаконичная, чеканная формула, является теоретически точной формулировкой центральной идеи Спинозы и представляет собой главную заслугу Э.В. Ильенкова как теоретика, заново в XX веке поставившего спинозизм в фокус подлинно современной науки, заслугу, выдвинувшую самого Э.В.Ильенкова в первый ряд крупнейших мыслителей XX века. Напротив, формула: «тело движется, душа мыслит», которую коллега А.Майданский пытается противопоставить идее «мыслящего тела», является откровенным возвратом к дуализму Декарта со всеми теоретическими тупиками последнего.

Между тем, такое, последовательно материалистическое понимание мышления делает очевидным тот факт, что спинозизм не может быть основанием для науки о «психике», для некоей «спинозистской психологии». Если человеческая деятельность есть функция человеческого тела, а не некоей бестелесной картезианской субстанции, «души» или «психики», то спинозистская психология так же невозможна, как невозможно дарвинистское учение о божественном творении, или астрономия Галилея, включающая представление об окружающих Землю хрустальных сферах со звездами и планетами. И кстати, столь же невозможна также и «марксистская» психология, если под марксизмом понимать не популярные среди европейских левых оклофрейдистские спекуляции на тему «отчуждения», но политическую экономии Маркса и Энгельса. Рождение марксизма как науки о человеке неотделимо от формулировки его основоположниками мысли о том, что за человеческой мыслью лежит не аффект, не магия «психического отражения» но практика, чувственно-практическое отношение человека к предметной реальности. Поэтому распространенная в тех же «левых кругах» идея о том, что политическую экономии Маркса следует «обогащать» гуманистической или даже, «марксистской» психологией, является по существу радикальным отказом от марксизма, от его материалистического духа.

Между тем, спинозистское снятие картезианской противоположности тела и души вовсе не означает устранение противоположности мыслящего и чувствующего субъекта и его предмета и отождествление мышления или аффекта с механическими движениями. Более того, только спинозовское диалектическое

13

Человеку свойственно ошибаться. Лат.

14

Э.В. Ильенков «Фихте и свобода воли»

тождество субъекта и предмета впервые и по-настоящему раскрывает реальные основания противоположности субъекта и предмета, идеального и материального, демистифицируя и понятие мышления, и понятие аффекта.

Есть вещи, с которыми академическая психология за полтора века своего существования так теоретически и не справилась, и потому безмолвно условилась делать вид, что их как бы не существует вовсе. Им даже не пытаются дать теоретического определения, принимая просто как некоторую эмпирически очевидную данность. К таким вещам относится прежде всего сама психика, под которой подразумевается некоторая абстрактная субъективность, способность к самоощущению. По воспоминаниям одного из учеников Гальперина, на вопрос – что такое психика Петр Яковлевич делал в воздухе неопределенный жест рукой и говорил, что вопрос это исключительно скользкий, и что этой темы желательно в принципе избегать. Мотивы П.Я. Гальперина были понятны – вопрос о природе психики, психического вообще оставался для него, как и для всех советских психологов (о мировой психологии, мы уже даже и не говорим) чем-то совершенно темным. Поскольку с понятием психики так или иначе ассоциировалось что-то идеально-бестелесное, тогда как официальной идеологией в СССР предписывался материализм, то пускаясь в обсуждения этого опасного сюжета можно было легко получить политическое клеймо идеалиста.

Между тем, мимикрировавшая под марксизм советская идеология при всем своем как бы радикальном материализме сама стояла на крайне идеалистических позициях. Во-первых, центральный тезис марксизма о том, что общественное сознание определяется общественным бытием, советские идеологи фактически перевернули с ног на голову, «объясняя» многочисленные несовершенства советской общественной системы недостаточной «сознательностью» «отдельных» советских граждан. При этом, молчаливо предполагалось, что мнимо высокое, научно-коммунистическое сознание советской партийно-государственной верхушки, не только не зависит от несовершенного общественного бытия, но является подлинным основанием коммунистических преобразований последнего. И, во-вторых, советская официальная, диаматовская гносеология базировалась на так называемой «ленинской теории отражения», смысл которой сводился к тому, что материальный мир дан **не деятельному, но психологическому «субъекту»** в форме ощущений последнего. Деятельность же субъекта рассматривалась как нечто вторичное, как нечто, что в свою очередь само не может существовать без ощущений, выступающих в роли условий возможности, предпосылок деятельности. Поэтому такая до крайности опасная тема как природа психического успешно вытеснялось из научного сознания. В итоге даже те теоретики, которые разрабатывали деятельностную концепцию в той или иной степени воспроизводили догмы наивной «психологической» теории отражения.

По-существу, и философы, и психологи исходили из существования **психологического субъекта**, субъекта, способного к «психическому отражению» окружающей реальности в форме образов или аффектов, как из некоторой эмпирической данности, основания которой не анализировались. И субъект, и его предмет полагаются в этой логике чем-то существующим до всякой предметной деятельности, так что науке якобы остается только выяснить как происходит чудо их встречи друг с другом¹⁵. Подобное представление помимо всего прочего опиралось в СССР и на известное положение В.И. Ленина о том, что «...вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения...», в котором сторонники философского психологизма видели идеологическую санкцию своей позиции.

Между тем, с точки зрения и Спинозы, и Маркса субъект существует не там, где отдельные тела наделены некоей магической сущностью, называемой «душой», «психикой» или «мышлением», но там и только там, где есть предметная деятельность. До и безотносительно к предметной деятельности нет ни субъекта, ни предмета. Мир, наполненный материальными вещами, конечно, есть, есть то, что обычно называют «окружающей средой», но нет предметов, ибо последние не существуют безотносительно к деятельному субъекту. Но это значит, что до, и безотносительно к предметной деятельности нет и не может быть также и субъекта. Вообще, в рамках спинозовской логики противостоят не бестелесная, но чувствующая «душа», хотя бы и связанная каким-то волшебным манером с чувственным телом, с одной стороны и мир протяженных вещей – с другой, но деятельный субъект противостоит своему предмету, тому, по форме чего он движется, противостоят друг другу активное, оно же субъективное или вернее субъектное начало и начало пассивное. Только такое понимание природы субъектности или субъективности, что, впрочем, одно и то же¹⁶, позволяет сколько-нибудь адекватно интерпретировать упрек, адресованный Марксом старому материализму в первом же тезисе «о Фейербахе». «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»¹⁷. Данный тезис, если пытаться его толковать с позиций узкого психологизма, представляет собой нечто совершенно загадочное. Материалист Маркс критикует «предшествующий материализм» за недостаточно субъективный и излишне объективный подход. Как же так? Может Маркс вовсе и не был материалистом, но тайно исповедовал субъективный метод, был на самом деле субъективным идеалистом? Ведь с точки зрения популярной философии и основанной на ней психологии субъективное – это то, что существует только как внутреннее переживание субъекта, как сугубо

15
чрезвычайный».

16

17

Чудо этой встречи А.Н. Леонтьев вслед за И.П. Павловым обозначил как «акт

Дело не в тонких терминологических различиях, а в деятельностном существе дела.

К. Маркс «Тезисы о Фейербахе»

психический феномен, как атрибут «души» или «психики», это то, что нельзя пощупать, но что существует лишь как некоторая кажимость, призрак. Получается, что, Маркс призывал новый, революционный материализм к тому, чтобы отказаться от изучения вещей, объектов, которые можно «созерцать», и заняться существующими лишь в субъективном воображении призраками?

Приблизительно так получается у Л.С. Выготского, если сопоставить то, что он писал в «Историческом смысле...» и приведенную нами выше мысль Маркса. «Или психические феномены существуют – тогда они материальны и объективны, или их нет – тогда их *нет* и изучать их нельзя, - настаивает Л.С. Выготский. - *Невозможна* никакая наука только о субъективном¹⁸, о *кажимости*, о призраках, о том, чего нет. Чего нет – того нет вовсе, а не полунет, полустесть. <...> Субъективное есть кажущееся, а потому его *нет*¹⁹». Последнее предложение – афористичная в стиле Л.С. Выготского констатация его не марксистской и не спинозистской позиции, ибо утверждение, что субъективного нет (или оно материально), равнозначно утверждению, что нет деятельности. Между тем весь смысл марксовского переворота в философии и культуре как раз и заключался в открытии факта того, что чувственно-предметная деятельность вообще, и в частности чувственно-предметная орудийная деятельность человека, или труд, составляет субстанцию, основание его сознания.

И, кстати, А.Н. Леонтьев в своей итоговой монографии «Деятельность, сознание, личность» высказывает практически эту же самую мысль. «Положение о том, что психическое отражение реальности есть ее субъективный образ, означает принадлежность образа реальному субъекту жизни. Но понятие субъективности образа в смысле его принадлежности субъекту жизни включает в себя указание на его активность». К сказанному А.Н. Леонтьевым мы бы добавили только то, что жизнь, как процесс и есть предметная деятельность как таковая²⁰, и что субъективность может быть научно понята не толкующей о субъективных образах, переживаниях и аффектах психологией, но бернштейновской «биологией активности» и марксовской наукой о человеческой практике, то есть прежде всего политической экономией.

В логике и Спинозы, и Маркса никакой бестелесной «души», «психики», «мышления» или «субъекта» существующих до и безотносительно к чувственно-предметной деятельности живого существа, а в случае с человеком не просто живого, но вооруженного чувственными орудиями труда, просто не существует. Причем все сказанное имеет равную силу и в случае если под душой или психикой мы понимаем процессы абстрактно когнитивные, познавательные, совокупность образов внешнего мира, и в случае, если мы толкуем их как совокупность отношений рефлексивных, как самоощущения или аффекты. Аффект есть всего лишь рефлексивная сторона того же самого интеллекта, а, следовательно, попытка противопоставить аффект интеллекту, как нечто более фундаментальное, что якобы способно раскрыть тайны человеческого сознания, ни на один шаг не приближает исследователя к пониманию подлинной природы человека. Аффект действительно есть категория противоположная интеллекту, но категория вторичная точно также как сознание вторично по отношению к материальному бытию. Попытка понять сознание, отталкиваясь от аффекта, как чего-то существующего само по себе, чего-то субстанционального, самопричинного столь же безнадежна, как попытка понять материальное бытие, отталкиваясь от сознания, мышления или «души». Собственно говоря, попытка идти не от предметной деятельности к аффекту, но, напротив, от аффекта к «психике» есть типично идеалистический ход мысли.

Надо сказать, что аффекты как таковые всегда были для психологии камнем преткновения. Если так называемые «когнитивные процессы» - «ощущения», «восприятия», «мышление» более или менее легко интерпретировались либо в механистической, стимул-реактивной логике, как чисто телесные процессы или состояния, либо в логике спиритуалистической, как состояния бестелесно-духовной субстанции, «психики» или «сознания», то аффекты всегда дразнили исследователей своей смешанной психо-физической природой. Практически вся незавершенная рукопись Л.С. Выготского «Учение об эмоциях» посвящена обсуждению этой смешанной психофизической природы аффектов и попыткам психологии и философии, начиная с Декарта и кончая Джемсом и Бергсоном разобраться в том, где в аффектах кончается телесная механика и начинается душевная или «психическая» динамика.

«Сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наше влечение и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции. За

¹⁸ Могут возразить, что Л.С. Выготский под термином субъективное, подразумевал нечто иное, чем К.Маркс в первом тезисе, и что **поэтому** между двумя теоретиками якобы нет никакого противоречия. Первую часть этого утверждения трудно оспорить. Л.С. Выготский действительно понимал субъективность как последовательный психологист, тогда как весь смысл философии К. Маркса в отказе от психологизма и переходе к деятельностному, антипсихологистскому, научному пониманию природы субъекта и субъективности. Поэтому дело не в разном толковании одного и того же термина, дело в принципиально разном, по существу противоположном философско-теоретическом подходе.

¹⁹ Выготский Л.С. Сочинения. Москва 1982 г., т.1, стр. 415

²⁰ Более подробно эту мысль мы излагаем в монографии

мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. Только она может дать ответ на последнее «почему» в анализе мышления²¹» – формулирует Л.С. Выготский в «Мышлении и речи».

Что можно сказать в ответ на это?

То, что мысль рождается не из другой мысли, но из чего-то иного, не подлежит сомнению. Сфера мысли - не замкнутая в себе картезианская мыслящая субстанция, а потому было бы крайне наивно пытаться выводить новые идеи из формальных операций со старыми, из абстрактно ментальной рефлексивности. Чтобы быть идеей, а не пустым сочетанием словесных или математических знаков, идея должна выражать природу своего предмета, а значит она как-то должна соприкоснуться со своим предметом, и не просто соприкоснуться, но как-то соответствовать последнему. Иначе говоря, если мы стоим на точке зрения, что сама мысль есть действие по форме предмета, есть предметная деятельность как таковая, то «за ней», в качестве ее основания мы увидим что угодно, только не аффект. Во-первых, мы увидим натуральную историю, породившую живых существ, способных к деятельности (мышлению). Во-вторых, человеческую историю, породившую **человеческое** тело, то есть живых индивидов, владеющих человеческими орудиями деятельности (мышления) «и прежде всего²²» – орудиями труда. Наконец, мы увидим противостоящий человеческим индивидам мир вещей, полагаемых человеческой жизнедеятельностью в качестве предметов последней. Заметим, однако, что предметная реальность находится все же не «за мыслью», но перед ней, в качестве того, на что направлена деятельность субъекта. Строго говоря, было бы не точно и деятельность как таковую помещать «за мыслью», определять деятельность в качестве предпосылки мысли, ибо сама мысль и есть деятельность. В любом случае мысль имеет свое основание в самом предмете, аффект же выступает как всего лишь техническая подробность, обеспечивающая абстрактную возможность мышления. Перефразируя Спинозу можно сказать, что «хороший аффект», это аффект, снимающий себя, аффект которого нет как некоей особой, нагруженной содержанием сущности, аффект, не примешивающий ничего от себя к действию тела по форме предмета. Об этом Спиноза и говорит в своей знаменитой формуле «Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere²³».

Но все это является не более чем приблизительными, интуитивными, пусть даже подкрепленными авторитетом Спинозы, догадками до тех пор, пока мы не эксплицируем наше понимание природы аффекта, причем сделаем это так, чтобы не разрушить этим спинозистский, предметно-деятельностный монизм теоретической системы, введя в нашу теорию **помимо** деятельности **также и** аффекты²⁴.

«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». При всей теоретической точности данной дефиниции невозможно отрицать, что она является крайне абстрактной, ибо в ней не указывается в чем именно заключается это самое способствующее или препятствующее деятельности тела состояние. И сюда же, очевидно, что в рамках деятельностной логики само это состояние, сам этот аффект мы обязаны понимать не как нечто механически пассивное, но как некоторый модус предметной деятельности, мышления или жизни.

Аффект, скажем та же боль, это прежде всего некоторое субъективное ощущение. Соответственно, если мысль, или интеллект мы вслед за Спинозой и Ильенковым понимаем как активное действие субъекта по форме предмета, то аффект, если мы хотим понять его в деятельностной логике – очевидно и сам является **действием** субъекта, предметом которого является сам живой субъект, то есть действием рефлексивным.

Существует старое полушутливое рассуждение о том, что зубная боль не имеет форму причиняющего его зубоврачебного сверла. Говоря в терминах Спинозы, зубная, как, впрочем, и любая иная боль, не есть активное действие «по форме» некоторой причиняющей ее вещи. Будь это действие активным, его итогом был бы образ предмета («сверла»), а не та же боль, как чисто субъективное ощущение. Следует ли из этого, что в теоретическое понимание природы человеческой деятельности сверх и помимо активного, предметного действия мы должны примыслить также и некоторый не активный, но всецело пассивный, страдательный процесс, способность пассивного восприятия в форме аффекта?

Так, любое углубление в проблематику отношения интеллекта и аффекта наталкивается на сложный, диалектически характер взаимоотношения этих противоположных категорий. Просто указать на «диалектический» характер отношения, не значит решить проблему. Подлинная диалектика есть вещь весьма непростая, ее не позаимствуешь в готовом виде в советском учебнике «диамата». Принцип тождества противоположностей ни в коем случае нельзя смешивать с банальной эклектикой, со смешением всего со всем, он требует предельно четкого установления содержательной противоположности категорий и столь же содержательного понимания их тождества. Между тем, в 1930 году, когда разошлись

21 Выготский Л.С. Сочинения. Москва 1982 г., т. 1.

22 Ильенков Э.В. Диалектика идеального.

23 Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать! Лат.

24 Подобное соскальзывание в дуализм, а по существу в банальную эклектику является наиболее типичной, и наиболее распространенной ошибкой в академической науке. Так, скажем, вполне серьезно обсуждается претендующая на научность теоретическая концепция, которая в основание психологической теории кладет даже не два, а три основания: «деятельность», «социальность» и «субъектность».

теоретические пути Л.С. Выготского и А.Н. Леонтьева ни один из теоретиков не располагал ни теоретически строго артикулированным пониманием природы интеллекта, ни сколько-нибудь эксплицированным пониманием природы аффекта. Поэтому совершенно не случайными были и теоретические трудности в трактовке роли двух названных категорий, послужившие причиной кризиса в до той поры единой школе Л.С. Выготского.

Изначально, оба теоретика сходились в том, что новую, марксистскую психологическую теорию следует строить, восходя от абстрактного к конкретному, от понимания жизни к пониманию человеческого сознания. «...исходный замысел... заключался в том, чтобы в образе жизни человека найти ключ к его сознанию, чтобы связать жизнь с сознанием. «За сознанием открывается жизнь». «Психология — наука об особой — высшей — форме жизни»», — читаем мы на странице рукописи А.Н. Леонтьева, посвященной критическому анализу теории Л.С. Выготского. Сам А.Н. Леонтьев и дальше пытался следовать этому «исходному» плану²⁵. «Проблемы развития психики» и строятся как попытка восхождения от понятия жизни к понятию психики, тогда как последняя, незавершенная работа Л.С. Выготского была посвящена аффекту, который ее автор пытался толковать как предельную, наиболее фундаментальную категорию теоретической психологии, как ключ к тайнам человеческого сознания.

Между тем, с материалистической точки зрения представляется совершенно очевидным, что **живые существа испытывают аффекты для того, чтобы жить, но не живут, для того, чтобы испытывать аффекты**. А, следовательно, первичным и всеобщим отношением является отношение живого субъекта к его предметному миру, то есть собственно жизнь, тогда как отношение субъекта к самому себе, без которого предметное действие невозможно, является чем-то очевидно вторичным, чем-то обусловленным исходным, предметно-деятельностным отношением.

Очевидно, что в этом вопросе мы расходимся в оценке проблемы с коллегой А. Майданским. По его мнению, тупик, в который зашла психология «...кроется в перемене взгляда на предмет психологии — в ином, более узком и одностороннем, понимании природы психики. На первый план выдвинулась ориентировочная функция деятельности, познавательные процессы и образы внешнего мира, в то время как аффекты остались в глубокой тени, на другой стороне луны. Не фигурируют аффекты и в нарисованной Леонтьевым картине эволюции психики: сенсорная — перцептивная — интеллект — сознание».

Последнее утверждение совершенно бесспорно. В упомянутой выше леонтьевской схеме эволюции психики аффекты действительно отсутствуют. Но столь же очевидно, что из этого обстоятельства никоим образом не следует, что А.Н. Леонтьев был не прав в своем споре с Л.С. Выготским по поводу исходного и всеобщего отношения или так называемой «клеточки» психологии. Аффективные переживания являются чем-то безусловно вторичным по отношению к предметной деятельности. Если в наши планы входит построение материалистической, марксистской психологии, то достичь этой цели можно только в процессе диалектического восхождения теории от простого, деятельного отношения субъекта к предметному миру, отношения, которое фактически является всеобщим отношением жизни, к развитому, конкретному пониманию человеческой деятельности, человеческого сознания. Очевидно, что субъектом сознания, или того, что называют «психикой» может быть только живой, а значит предметно деятельный индивид, а следовательно, теоретическое понимание жизни и должно лежать в основании понимания всех ее развитых форм. Совершенно очевидно, что неживые механические автоматы, равно как и трупы умерших людей или животных не могут испытывать боль или радость. Для того чтобы переживать те или иные аффекты, необходимо как минимум быть живым. А это и значит, что научное (деятельностное) определение жизни является существенно более фундаментальным, базисным, чем определение аффектов.

Могут спросить, а как столь очевидное рассуждение не приходило в голову тому же Л.С. Выготскому и почему его упускают из виду нынешние адепты идеи аффекта как клеточки психического?

Ответ представляется нам очевидным. Потому что все они исходят из совершенно ложного, по-существу картезианского представления о живых организмах, как о стимул-реактивных автоматах. Понятно, что автомат всецело механически детерминирован, не произволен, а значит, из представления об автомате не дедуцируешь желанную свободу. Между тем стремление найти рациональное объяснение самой возможности человеческой свободы направляло поиски большинства теоретиков-гуманистов, к которым безусловно принадлежал и Л.С. Выготский. Ведь, если жизнь — механический процесс, значит, отношение предметной деятельности не годится на роль «клеточки» свободного человеческого сознания, значит психика и сознание должны основываться на чем-то ином, на бестелесной «душе», на «аффекте», который при таком подходе есть всего лишь эвфемизм все той же картезианской души, на некоей «социальности», понимаемой как некая фантастическая «способность» социальных отношений между индивидами освободить их от бремени природной детерминации.

25

По нашему мнению, которое детально обосновывается в нашем исследовании, А.Н. Леонтьеву в общем не удалось последовательно реализовать эту свою программу, ибо исходный пункт восхождения — понятие жизни, он некритически позаимствовал из современной ему позитивистской биологии, определив жизнь как специфическую способность живых организмов реагировать на внешние стимулы «за счет энергии самих организмов».

Вообще, надо сказать, что «понимание» жизни как механического процесса, беда не только Л.С. Выготского, но и абсолютного большинства нынешних теоретиков. Всякий раз, когда физиолог, или психолог строит свои исследования, апеллируя к стимулам и реакциям, к раздражимости и чувствительности, к безусловным или условным рефлексам это свидетельствует о том, что в своем понимании природы жизни он благополучно остается на уровне XVII века и в новой форме, в новой словесной оболочке воспроизводит старые картезианские мифы. В этом отношении позиция Л.С. Выготского с его «треугольником опосредования» и низшими или элементарными психическими функциями была, разумеется не спинозистской, но картезианской. Отсюда его настойчивые поиски выхода за пределы механического детерминизма то в виде «культурных знаков», то в виде «аффектов», то в виде так называемой «социальности». При этом характерно, что, написав много пафосных слов о «свободных», «культурных» и «социальных» высших психических функциях, он ни единым словом не обмолвился о том, что представляют собой эти самые низшие психические функции сами по себе, чем они отличаются от абстрактной механики и какие у нас есть основания считать их «психическими».

Ближе всего к преодолению картезианства и прежде всего в понимании сущности жизни, как мы уже констатировали выше, приблизились Э.В. Ильенков с его чеканно точной спинозистской дефиницией мышления, А.Н. Леонтьев с его концепцией чувственно предметной деятельности, и Н.А. Бернштейн как едва ли не первый в истории науки биолог, сознательно перешедший с картезианской на спинозистскую позицию. Понятно, что все названные теоретики при всей огромности их вклада в науку сделали в этом направлении всего лишь первые шаги, а значит нам предстоит продолжить и развить начатое ими. Вернее даже не ими, а всей материалистической, или антипсихологической линией в истории культуры, начиная с Гераклита и Анаксагора, и кончая Спинозой и Марксом. И в том числе сформулировать и развить материалистическое, деятельностное понимание тех же аффектов как рефлексивной стороны предметной деятельности.

Подводя итоги сказанному, еще раз подчеркнем – свобода не психологическое, но бытийное понятие. Соответственно, обретение свободы не психологическая, но практическая, социально-политическая задача. Именно в этом пункте философия К.Маркса отличается от философии Спинозы. Можно сказать, что Маркс более последовательный спинозист, чем сам Спиноза, который дал материалистическое определение свободы, как способности живого субъекта действовать в соответствии с формой и расположением внешних тел, но саму возможность такого действия связал почти исключительно с живым, органическим телом индивида. Отсюда его идея о том, что свобода обретается посредством овладения аффектами этого тела. Маркс сделал следующий шаг, констатировав, что *человеческое* тело не тождественно органическому телу индивида, а, следовательно, по спинозистски понимаемая свобода может быть обретена человеком только в том случае, если он овладеет своим реальным мыслящим телом, то есть созданными человеческим трудом средствами производства. В этом пункте у радикального антипсихологиста Спинозы остается последний не преодоленный им реликт психологизма. Напротив, идея Маркса заключается в том, что свобода обретается посредством овладения человеком прежде всего своим неорганическим телом, на фоне чего, спинозовское овладение собственными аффектами оказывается не более чем снятым и подчиненным моментом. Отсюда, кстати, становится понятным место и роль дисциплины, известной как психология. Последняя очевидно может иметь смысл только как наука о становлении и разрушении человеческой деятельности, как возрастная и патологическая психология. Но и последние должны помнить, что реальным субъектом человеческой деятельности является не абстрактное органическое тело, но его культурное тело, включающее и органическое ядро, и неорганические органы.

Афоризм Л.С. Выготского «Центральная проблема психологии — свобода» с марксистской точки зрения не выдерживает критики. Постольку, поскольку человек свободен, он не предмет психологии. И напротив, пока человек остается предметом специфического психологизирования (манипулирования) он или еще, или уже не свободен. Свобода же, как таковая, и в смысле Спинозы, и в смысле Маркса может быть завоевана не в идеологическом, то есть псевдонаучном анализе его «психики», но в активной, предметной деятельности, в революционной практике.