



**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

ОБ ИДЕАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЧУВСТВ (Л.С. ВЫГОТСКИЙ ПРОТИВ НАТУРАЛИЗМА И СПИРИТУАЛИЗМА)

© 2017

С.Н. Мареев



**Мареев
Сергей**

Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общеобразовательных дисциплин Московской международной высшей школы бизнеса “МИР-БИС”. В журнале “Человек” публикуется впервые.
E-mail: e.v.mareeva@yandex.ru

Чувствуют ведь не сами глаза или уши, а нечто другое. И если эти чувства не приписать уму, то еще менее они могут быть приписаны любой другой части души. Остается разве что приписать их телу: но нелепее этого, по-моему, придумать ничего нельзя.

Бл. Августин. О порядке

Проблеме человеческих чувств, или эмоций, посвящена одна из работ известного советского психолога Л.С. Выготского (1896–1934) “Учение об эмоциях”, которая при жизни автора не была опубликована и носила характер чернового варианта. Материал был подготовлен, скорее всего, в 1931–33 годы.

По существу, речь идет о *психофизической проблеме*, которая была поставлена еще Декартом и в самой общей форме является проблемой взаимодействия души и тела. А в работе Выготского она предстает в форме вопроса о том, как высшие человеческие эмоции связаны с телесной организацией человека.

В “Учении об эмоциях” Выготский показывает, как ставился этот вопрос от Р. Декарта до современных ему психологических школ. На это указывает подзаголовок работы “Историко-психологическое исследование”. Здесь развитие психологии неотделимо от ее методологической опоры — философии. Характеризуя дискуссии, которые велись в то время вокруг психологических теорий К.Г. Ланге и У. Джемса, Выготский отмечает, что в данном случае происходит не только нечто существенное для судьбы теории эмоций как одной из основных глав научной психологии, но и “нечто непосредственно связанное с учением Спинозы о страстях” [6, с. 95]. В обоих случаях — философии и психологии — для Выготского важно понять, как пройти между Сциллой натурализма и Харибдой спиритуализма.

Проблема природы человеческого чувства, страсти, эмоции у Выготского в конце концов получает разрешение там, где мы

выходим за пределы организации отдельного тела человека, в пространство культуры и истории как его “неорганического” тела. В свете развития культурно-исторической теории, у истоков которой стоял Выготский, дилемму натурализма и спиритуализма разрешает своей трактовкой идеального Э.В. Ильенков. Но о чем, собственно, идет речь?

Психофизическая проблема: от дуализма к монизму

Декарт берет понятие души непосредственно из христианского учения как нечто принципиально не телесное, не материальное. Но каким образом движения нашего тела подчиняются “движениям” души — ведь факт такого подчинения очевиден? Душа как будто *причиняет* наше телесное движение. И, вместе с тем, никакого причинного отношения здесь быть не может, потому что такое отношение возможно только между материальными телами.

Декарт признает только механическую причинность. В этом состоит *механицизм* философии Декарта, у которого механической причинности подчиняется не только движение тел в пространстве, вся небесная и земная механика, но и движение животного организма. Собака, к примеру, у Декарта — это машина, хотя и более сложная, чем механические часы. И если она кричит от боли, то это, всего лишь, реакция организма, подобная выделению желудочного сока в ответ на раздражитель.

И.П. Павлов именно Декарта считал первооткрывателем рефлекса и рефлекторного поведения и, подобно ему, понимал рефлекс опять же механистически. Речь идет о воздействии внешнего раздражителя на рецептор, которое, по аналогии с тем, как нажатие какого-то рычажка, передает движение по нервному волокну в эффекторный центр, приводит в движение какой-то орган тела. Понятно, что это наивное представление давно опровергнуто. Но оно опровергнуто лишь констатацией, что природа сигнала, распространяющегося по нервному каналу, не механическая, а гальвано-электрическая.

Таковы *ощущения* и животного, и человека. Скажем, свет, который действует на сетчатку глаза, вызывает одни ощущения и у человека, и у животного. Но ответная реакция на одинаковый раздражитель у человека и животного будет разной. Ответная реакция собаки на такой раздражитель, как мясо, однозначна: если она голодная, то будет это мясо пожирать. Но даже голодный человек может действовать неоднозначно. Например, воздержаться от такой “реакции”, если он вспомнит о голодном товарище и захочет с ним поделиться. Здесь перед нами действие того нравственного “даймониона”, который был открыт еще Сократом. И в таком воздержании проявляет себя не материальный, а *идеальный* характер поведения человека. Более того, перед нами уже не “поведение”, а *поступок*, ко-



торый, как всякий человеческий поступок, продиктован нравственными мотивами.

Функцией души, атрибутом в декартовской терминологии, является не только мышление в его логической форме, но и основной нравственный закон, который он характеризует как “страсть”, не подвластную движениям тела, но подчиняющую телесные движения человека. Этот закон, как сформулирует в дальнейшем Кант, повелевает безусловно, а значит, не связан и не ограничен материальными условиями. Именно в этом виде Сократ впервые открыл идеальное, которое его ученик Платон положил в основу системы философского идеализма. Но тот факт, что императивность есть необходимая форма, присущая нравственному принципу, еще не значит, что нравственность не имеет посюсторонних оснований, связанных с социальной жизнью человека.

“Основа нравственной жизни, по Декарту, — писал Выготский, — заключается в регулировании наших желаний” [там же, с. 234]. И главный “регулятор” наших желаний, по Декарту, это *воля*. В данном случае воля — не “жизненный порыв”, как будет впоследствии у А. Бергсона, а то, что сдерживает наши “порывы”, желания и позывы. Но, тем самым, она открывает дорогу человеческим поступкам.

В обыденной речи такие выражения, как “сила воли” и “сила духа”, не случайно употребляются как тождественные: сила духа, в первую очередь, проявляет себя как сила воли. И воля является победой над страстями. Но и само проявление воли является сильнейшей страстью. Только теперь это уже *духовная страсть, идеальное чувство*, в то время как “страсть”, продиктованная телесным влечением, позывом, рефлексом или инстинктом, есть нечто *материальное*. Последнее относится и к тому, что сейчас любят называть “основным инстинктом”, который считается абсолютно непреодолимым, а всякое воспрепятствование ему является “репрессивным”, как это получается у З. Фрейда. Соответственно, любая мораль, требующая волевого усилия над собой, “репрессивна”. И безусловный нравственный закон “репрессивен” Как здесь не вспомнить, что именно он заставил Сократа добровольно принять смерть от своего государства.

“Страсти”, по Декарту, по существу материальны. И они связаны с *ощущениями*, которые носят механический характер. Но тогда как же воля, которая не является материальной, может “регулировать” наши страсти? Эту трудность в системе Декарта отмечал уже Спиноза. “...Если страсти, — цитирует его Выготский, — возникают в душе чисто механическим путем, они, следовательно, определяют деятельность самой души и лишают ее присущей ей абсолютной свободы принимать те или иные определения и решения воли” [там же, с. 229].

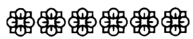
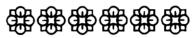
Эта проблема имеет и другую сторону: как наша воля, которая нематериальна, приводит в движение наше материальное

тело. И здесь Декарт попадает в неразрешимую антиномию, которую, по сути, и зафиксировал “картезианец” Спиноза. При этом Спиноза, как замечает Выготский, движется в правильном направлении. И в этом противостоянии Декарта и Спинозы намечаются две линии, два метода разрешения антиномии духа и тела, идеального чувства и материальных ощущений.

Декарт “решает” эту проблему при помощи “железы”, которая составляет часть нашего головного мозга. “...Декарт утверждает, — цитирует Спинозу Выготский, — что хотя каждое движение этой железы по природе связано, по-видимому, с самого начала нашей жизни с отдельными актами нашего мышления, однако навык может связать их с другими... Отсюда Декарт приходит к такому заключению, что нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии при правильном руководстве приобрести абсолютную власть над своими страстями. Ибо страсти эти, по его определению, состоят в восприятиях, ощущениях или движениях души, специально к ней относящихся и производимых, сохраняемых и увеличиваемых каким-либо движением жизненных духов. А так как со всяким желанием мы можем соединять какое-нибудь движение железы, а следовательно, и жизненных духов, то и определение воли зависит от одной только нашей власти; определив нашу волю известными прочными суждениями, согласно которым мы желаем направлять действия нашей жизни, и соединяя с этими суждениями движения желаемых страстей, мы приобретаем абсолютную власть над нашими страстями” [там же, с. 228–229].

Это положение Декарта можно понять так, что идеальное, и прежде всего воля, есть функция “железы”. Но как тогда мы можем со всяким желанием “соединять какое-нибудь движение железы”? Иначе говоря, как в самой “железе” взаимодействуют идеальное и материальное? И как акт нашей воли приводит в движение наше тело? Если, возражает Декарту Спиноза, “нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой” [там же, с. 229].

Л. Выготский тщательно анализирует учение о “страстях” Декарта и приходит к выводу, что “параллелизм лежит в основе не только всей системы Декарта, но и той ее части, которую составляет учение о страстях” [там же, с. 258]. Параллелизм означает, что душа и тело существуют сами по себе. Более того, в учении Декарта о страстях этот дуализм проявляется, по Выготскому, в двойственном значении самих ощущений. “Ощущение, — пишет он, — то признается за чисто телесный факт, подлежащий механическому объяснению, то за чисто духовный, требующий спиритуалистического рассмотрения” [там же, с. 259].



Тем не менее, Декарт “делает строгие различия между радостью и печалью, с одной стороны, и удовольствием и болью — с другой” [там же, с. 239]. Если удовольствие и боль — ощущения, то радость и печаль — не ощущения, а чувства-переживания, которые не имеют своих специфических рецепторов. Это, по сути, духовные, или идеальные чувства, в отличие от материальных ощущений.

Выготский здесь, как было сказано, на стороне Спинозы. Но Спиноза “железой” и движением “жизненных духов” внутри человеческого организма не занимается. Он выносит всю эту проблему во внешнее пространство, в котором совершает движения человеческое тело, и из специфических особенностей этого движения определяет человеческое мышление. А аффекты, по Спинозе, есть то, что делает тело более способным к совершению какого-нибудь действия. Но в эту сторону Выготский не идет, в этом направлении продвинется только Э.В. Ильенков. Что касается Выготского, то он видит главную заслугу Спинозы в том, что тот преодолел спиритуализм учения Декарта — тот спиритуализм, который всегда был неизбежным спутником абстрактного материализма. Ведь если попытаться сконструировать человека на основе механистического материализма Декарта, то получится “Человек-машина” Ж.-О. де Ламетри, лишенная, прежде всего, идеальных человеческих чувств. Хотя ощущениями “машина” Ламетри, безусловно, обладает.

К концу XIX века указанная антиномия: если вы за материализм, то человек лишается воли и всех человеческих чувств, а если вы склонны признавать своеобразие чувств и воли человека, то вы спиритуалист — находит выражение в противоположности “научной” и описательной психологии. У представителя описательной психологии В. Дильтея Выготский отмечает черты спиритуализма, но видит явное преимущество его психологии в том, что она все-таки признает, хотя бы и внешним, описательным образом, специфику идеальных человеческих чувств. И это понятно: ведь писатели и поэты дают вполне адекватное описание таких чувств. Например, “Страдания молодого Вертера” И.В. Гёте. Кто понял это произведение немецкого гения, тот должен понять, что в нем не только описание, но и *объяснение*. Ведь *причины* страданий Вертера понятны: “души прекрасные порывы” богато одаренного молодого человека не находят себе выхода в затхлой атмосфере филистерской среды. Вот что писал о причинах своих “страданий” сам юный Вертер у Гёте: “А это блистательное убожество, а скука в обществе мелких людишек, кишашщих вокруг! Какая борьба мелких честолюбий; все только и смотрят, только и следят, как бы обскать друг друга хоть на шаг; дряннейшие и подлейшие страсти в самом неприкрытом виде”. Вот истинные причины наших страданий: они в том мире, в котором мы обретаемся, а не в дурной голове. Поэтому-то Выготский и считает рефлексоло-

гию Павлова неадекватной для объяснения человеческих чувств. “И.П. Павлов, — пишет он, — различает рефлекс свободы, цели, пищевой, защитный. Но ведь видеть свободу или цель нельзя, не имеют они и органа, как, например, органы питания; не суть и функции; складываются из тех же движений, что и другие; защита, свобода, цель — суть смыслы этих рефлексов” [3, с. 350].

И причины здесь не биологические, а *общественные*. Хотя они-то в данном случае как раз самые *естественные*. И, наоборот, объяснение душевных переживаний Вертера естественно-природными причинами было бы совершенно *искусственным*. Но объяснение путем описания и изображения не принимает ни “объяснительная” психология, которая понимает объяснение чувств только из материальных оснований, ни описательная психология.

“Всякая эмоция, — пишет Выготский, — есть функция личности: именно это выпускает из виду периферическая теория” [6, с. 280]. И потому какая личность, такая и эмоция. То и другое невозможно объяснить ощущениями и внешними реакциями. “Действительно, — пишет Выготский, — невозможно допустить, чтобы простое восприятие женского силуэта автоматически вызвало бесконечный ряд органических реакций, из которых могла бы родиться такая любовь, как любовь Данте к Беатриче, если не предположить заранее весь ансамбль теологических, политических, эстетических, научных идей, которые составляли сознание гениального Алигьери” [там же, с. 280].

Критика натурализма З. Фрейда

Любовь есть функция личности, а не особого физиологического органа. Выготский пишет в связи с З. Фрейдом, который много времени и труда посвятил изучению страха, что ему “не известно ничего, что было бы безразличнее для психологического понимания страха, чем знание нервного пути, по которому проходит его возбуждение” [там же, с. 281].

Фрейд изучал *психологию* страха, а не *физиологию* страха. Но У. Джемс, отмечает Выготский, свел чувство страха к чистой физиологии: к ощущениям возбуждения во внутренних органах, расслаблению членов, короткому дыханию. Однако отсюда непонятен путь к поступкам и действиям человека, к его живой любви и ненависти, к его страданию и существу. “Если сущность эмоции страха, — пишет Выготский, — действительно заключается, как утверждает Джемс, в ощущениях усиленного сердцебиения, короткого дыхания, дрожи губ, расслабления членов, гусиной кожи и возбуждения во внутренностях, то никакая психология не сможет нам объяснить той страшной слабости человеческого духа, которую мы называем отречением и предательством из страха. Если чувство нравственной



справедливости состоит, как говорит Джемс, в изменениях звука голоса и выражения глаз и т.п., то психология никогда не сумеет объяснить, почему Сократ сидел в темнице, а не бежал, как советовали ему друзья, и не испытывал чувства страха с расслаблением членов и коротким дыханием” [там же, с. 266].

Чем мотивировал Сократ свой поступок, он сам объяснил ученикам. О себе Сократ говорит в третьем лице: “Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая вся охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит здесь, согнувшись” [9, с. 57]. Но при этом Сократ называет истинную причину того, почему он сидит здесь, то есть в тюрьме, а не в другом месте: “Да, клянусь собакой, эти жилы и кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы не назначило мне государство” [там же, с. 57–58]. Причинное объяснение есть научное объяснение. Именно так считает Выготский.

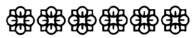
“Истинное знание, — пишет Выготский, — возможно только как причинное знание. Без него невозможна никакая наука” [6, с. 285]. Только причины бывают разные. И причины, которые называет Сократ, мотивируя свой отказ от побега, *морально-этические*, а не *физиологические*. Поэтому, когда И. Павлов пишет: “Полученные объективные данные, руководясь подобием или тождеством внешних проявлений, наука перенесет рано или поздно и на наш субъективный мир и тем сразу и ярко осветит нашу столь таинственную природу, уяснит механизм и жизненный смысл того, что занимает человека всего более — его сознание, муки его сознания” [8, с. 46], — это не просто ненаучная фантастика. Это еще и реакционная утопия, поскольку она ориентирует психологию и психиатрию на вмешательство в нервный аппарат с целью избавления человека от всяческих “страданий”. Цель не может действовать в качестве раздражителя на нервную систему, потому что она не материальная, а идеальная. И нет такого органа, которому она могла бы соответствовать.

Характерно, что уже З. Фрейд понял, что так называемая “объяснительная психология” ничего не объясняла, и здесь нужна была какая-то другая психология. Выготский пишет об этой ситуации в психологической науке: “Для этой психологии, как говорит Фрейд, необходим совершенно иной подход к проблеме чувствований, чем тот, который веками складывался в официальной школьной психологии, в частности, в психо-

логии медицинской” [6, с. 281]. “Медицинской” психологией Фрейд называет физиологическую психологию. Но физиология относится к биологической науке. Фрейд хочет освободить психологию от биологизма. Но биологизм, который он гонит в дверь, возвращается к нему же через окно. Как честно признается сам Фрейд, он вынужден “одалживаться у биологии” [10, с. 422]. Причем Фрейд делает у биологии такой “заем”, который ввергает его психологию в вечную кабалу у биологии. Происходит это по причине его знаменитого “либидо”. “Либидо, — как определяет его сам Фрейд, — совершенно аналогично голоду, называется сила, в которой выражается влечение, в данном случае сексуальное, как в голоде выражается влечение к пище” [10, с. 199]. К пище влечется и собака, и она же испытывает сексуальное влечение. Ничего человеческого в этом нет, если “это” брать в его совершенной абстракции. И здесь Фрейд опять-таки проговаривается: “Как бы ревностно мы ни защищали в иных случаях независимость психологии от любой другой науки, здесь мы находимся в плену незыблемого биологического фактора, согласно которому отдельное живое существо служит двум намерениям, самосохранению и сохранению вида...” [там же, с. 148–149]. Фрейдистская философия и психология не знает понятия воли и понятия идеального чувства. Она знает только одно “чувство” — это *половое* чувство. Но у человека и оно имеет идеальную форму под названием *любовь*.

И при помощи таких понятий, как “половое чувство”, получается не *де*-дукция, а *ре*-дукция конкретного к абстрактному, вместо того, чтобы *восходить от абстрактного к конкретному*. Выготский очень остроумно показывает, как это делает психоанализ. “Он сводит высшие психические процессы — личные и коллективные — к примитивным, первобытным, в сущности доисторическим, дочеловеческим корням непосредственно, не оставляя места для истории. Творчество Ф.М. Достоевского раскрывается тем же ключом, что и тотем и табу первобытных племен; христианская церковь, коммунизм, первобытная орда — все в психоанализе выводится из одного источника. Что такие тенденции заложены в психоанализе, свидетельствуют все работы этой школы, трактующие проблемы культуры, социологии, истории. Мы видим, что здесь он не продолжает, а отрицает методологию марксизма” [6, с. 332].

Последнее сказано в связи с некоторыми советскими фрейд-марксистами, которые хотели соединить фрейдизм и марксизм, в том числе А.Р. Лурией, находившимся в начале своей научной деятельности под сильным влиянием фрейдизма. В одной из его статей, как отмечает Выготский, психоанализ раскрывается как “система монистической психологии”, методология которой “совпадает с методологией” марксизма [там же, с. 330]. И то же самое делал Б.Д. Фридман. «Сам Фрейд, —



отмечает Выготский, был бы очень удивлен, узнав, что психоанализ — система монистической психологии и что он “методологически продолжает... исторический материализм”» [там же, с. 331]. Но в том-то и дело, что исторический материализм стоит на точке зрения историзма в понимании человеческого сознания и всех его феноменов. А фрейдизм, несмотря ни на что, — это *биологизм*, который Фрейд пытался безуспешно преодолеть. Причем честность, присущая Фрейду как большому ученому, идет настолько далеко, что он признается даже в том, что с зависимостью от биологии у него увеличивается неточность рассуждений [10, с. 148–149].

Фрейдизм и марксизм расходятся именно *методологически*. Но методологические противоречия в данном случае, пишет Выготский, устраняются тем, что они просто исключаются из системы, объясняются “преувеличением” и т.д. “Так, — пишет он, — десексуализируется фрейдизм, потому что пансексуализм явно не вяжется с философией Маркса. Что ж, говорят нам, примем фрейдизм без учения о сексуальности. Но ведь именно это учение составляет нерв, душу, центр всей системы. Можно ли принять систему без ее центра? Ведь фрейдизм без учения о сексуальной природе бессознательного — все равно что христианство без Христа или буддизм с Аллахом” [3, с. 329].

Это, конечно, не значит, что надо полностью отбросить фрейдизм потому, что он в своей основе противоречит марксизму. Фрейдизм несет в себе действительные открытия. Например, открытие бессознательного. Но эта область разрабатывается во фрейдизме негодными средствами. Её, считает Выготский, надо отвоевать для марксизма, “надо ее разрабатывать средствами истинной методологии, ибо иначе, если бы в психоанализе все совпадало с марксизмом, то в нем нечего было бы менять, психологи могли бы его развивать именно в качестве психоаналитиков, а не марксистов” [там же, 335].

И такой же редуccionизм, как и в пансексуализме, когда во всем видят пол, имеет место в рефлексологии, а точнее — в рефлекторной теории эмоций. В последней во всем видят “рефлекс”: предатель человек товарища — сработал рефлекс предательства, спас товарищ товарища, — “сработал” рефлекс взаимопомощи. Хотя бывает, что, когда одному смешно, другому хочется плакать. Предмет один, но почему-то включаются разные “рефлексы”.

“Другое направление современной психологии эмоций, — пишет Выготский, — возникшее как реакция на несостоятельность рефлекторной теории эмоций, решает ту же задачу адекватного психологического познания аффектов другим путем” [6, с. 282]. Выготский имеет в виду “другое направление”, *наряду с фрейдизмом*. То есть Выготский противопоставляет рефлексологии и фрейдизм, и некоторое другое “направление”, о котором будет говорить. Это несколько путает читателя, по-

тому что и рефлексология, и фрейдизм заодно, поскольку являются *биологизаторскими направлениями*. А другое направление, о котором собирается сказать Выготский, принципиально не биологизаторское и безо всякой претензии на научность. “Оно, — пишет Выготский, — принципиально отказывается от причинного рассмотрения чувств и развивается как чисто описательная феноменология эмоциональной жизни” [там же, с. 282].

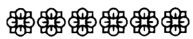
Описательная психология чувств как антипод натурализма

Одним из пионеров такой феноменологии был М. Шелер. Согласно Шелеру, как об этом пишет Выготский, “давно было забыто, что наряду с причинными законами и психофизическими зависимостями эмоциональной жизни от телесных процессов существуют также самостоятельные смысловые законы так называемых высших эмоциональных актов и функций, отличных от ощущений чувства” [там же, с. 282].

Очевидно, что человеческие переживания часто не имеют непосредственной причины. Или, во всяком случае, материальной причины или же рационального основания. Традиция такого рассмотрения человеческих чувств восходит, как считает Шелер, к великой мысли Б. Паскаля о порядке сердца, логике сердца, разуме сердца. “С этой точки зрения, — отмечает Выготский, — он подверг анализу этические социальные, религиозные чувства, в которых, по его мнению, истинная и глубокая мысль Паскаля нашла себе строгое доказательство. Идя дальше в том же направлении, он считает необходимым подвергнуть такому же феноменологическому анализу сущность и формы чувства стыда, страха и ужаса, чувства чести и т.д.” [там же, с. 282].

Сегодня Шелер и феноменология в большой моде. Но, наверное, именно Выготский впервые дал *критический* анализ этого направления, которое он рассматривает как альтернативное “объяснительной” психологии, способной объяснить только низшие эмоции. “Таким образом, — пишет Выготский, наряду с механистической теорией низших эмоций, построенной по законам физиологической механики, современная психология создает чисто описательное учение о высших, специфических для человека, исторически возникших чувствах; учение, которое развивается в совершенно самостоятельную отрасль знания, строящуюся на фундаменте, противоположном физиологической теории” [там же, с. 282].

Тут стоит отметить именно “*исторически* возникшие чувства”. Данную мысль об общественно-историческом характере и природе человеческих чувств Выготский разовьет в статье “К вопросу о психологии творчества актера”, и мы к этому еще вернемся, но прежде скажем о собственно критическом отношении Выготского к описательной психологии. Дело в том,



что описательная психология ищет и находит теоретическое основание в *метафизике*. “Последними корнями, — читаем мы у Выготского, — это учение, как отмечает и Шелер, связывается с метафизикой и само превращается в определенную метафизическую систему, которая кладет в основу признание генетической невыводимости истинно духовных проявлений чувства, принципиально отличающихся от его витальных проявлений. Так как Шелер применяет это учение к теории человеческой любви, он возвращается в сущности к картезианскому разделению духовной и чувственной страсти” [там же, с. 282–283]. То есть философия Шелера так же дуалистична, как и философия Декарта. Его теория “ценностей” включает в себя и низшие витальные “ценности”, и высшие духовные “ценности”. Но никакого перехода между теми и другими у него нет.

Учение Фрейда о “либидо” — это тоже метафизика как учение о некоторой *умозрительной сущности*, которая ни в каком чувственном опыте не дана, но “объясняет” какие-то явления, ненаблюдаемые в опыте. Но какова конкретная связь между этим мифическим “либидо” и тем фактом, что ребенок сосет свой пальчик, этого ни Фрейд, ни легион его последователей объяснить не могут.

Что касается Шелера, то он, как констатирует Выготский, возвращается, по сути, к метафизике Декарта и к дуализму его протяженной и мыслящей субстанций. Метафизика в новейшей европейской философии возникла как основание эмпирического естествознания, которое еще не могло создать своей собственной объяснительной теории. Явления природы “объяснялись” всякими скрытыми “сущностями”. Но в XIX веке естествознание стало теоретическим и освободилось тем самым от метафизики. Наступила эпоха *физики*. Однако в это же время возникает целый ряд “наук о духе”, пытающихся найти свое основание в естественнонаучных теориях. Таким был социал-дарвинизм. Подобно “объяснительной” психологии, он ищет опору в рефлексологии и, как и она, заходит в тупик: высших эмоций он объяснить не может. И вот появляется метафизика совершенно нового типа. Это не метафизика природы, а метафизика человеческого *духа*. Самый показательный пример здесь, конечно, “фундаментальная онтология” Хайдеггера, онтология человеческой *субъективности*.

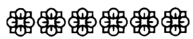
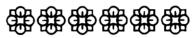
Фрейдизм и философия Шелера, пишет Выготский, являются двумя основными ответами, которые “дает современная психология на неразрешимый, с точки зрения рефлекторной теории, вопрос о природе чувств человека” [там же, с. 283]. Но разрешение этой загадки такая психология ищет “или в метафизических глубинах человеческой психики, в шопенгауэровской воле, или на метафизических высотах, на которых страсть оказывается совершенно оторванной от витальных функций и находит свое истинное основание в надземных сферах” [там же]. И поскольку эта психология отрывает человечес-

кие чувства от их витальных функций, она, как и всякая метафизика, не может знать действительных причин наших страстей и переживаний. Эта метафизика остается метафизикой и “будет ли она искать последнее основание страстей в подземных или надземных сферах, будет ли она вместе с Фрейдом охотно пользоваться образами подземного царства, ада и крайних глубин человеческого духа, или вместе с Шелером будет обращать взоры к звездной музыке небесных сфер, все же остается метафизикой, которая и в своей теистической, и в своей пандемонистической форме оказывается неизбежным дополнением к поверхностной психологии эмоций, сводящей их к ощущению висцеральных и моторных реакций” [там же].

Такая метафизика не может соединить духовные страсти с витальными, телесными. Это так же, как у Шелера: духовные “ценности” сами по себе, а витальные “ценности” сами по себе. Но, как говорил в свое время Гегель, ничто великое не совершалось без страсти. Духовная страсть была великим двигателем всех величайших исторических свершений. Однако для этого духовная страсть должна перейти в витальную, в энергию живой жизни, чтобы иметь практическое значение. Без этого все наши “души прекрасные порывы” остаются бесплодными мечтаниями и, хуже того, могут обернуться фрейдовскими “комплексами”.

Тем не менее, последнее слово всей современной Выготскому психологии, как он подчеркивает в “Учении об эмоциях”, — это *дуализм*. Здесь противоположности уравнивают друг друга, но не переходят друг в друга. Оба направления, и физиологическая психология Джемса—Ланге, и описательная телеологическая психология Дильтея—Шелера, не дают адекватного ответа на вопрос о причине высших эмоций. “...На вопрос, почему Сократ сидел в афинской темнице, теория Джемса—Ланге отвечает ссылкой на растяжение и ослабление мускулов, сгибающих члены, а теория Шелера — указанием на то, что пребывание в темнице имело целью удовлетворить высшее чувство ценности... И то, и другое одинаково бесспорно и столь же очевидно, сколь и бесплодно. И то, и другое одинаково далеко от действительно научного ответа на вопрос. И то, и другое не обращает внимания на истинную причину” [там же, с. 296].

Механическая причинность — не единственный вид причинности. И уже великий Аристотель наряду с действующей причиной указывал на *целевую* причину. Другое дело, что телеология имеет отношение только к сфере человеческой деятельности и не может распространяться на природу, где действуют механические, физические, химические и биологические причины. Природа цели не имеет. Ее имеет только человек. Только человек действует по целям и живет по *идеалам*. И идеалом для человека является, так или иначе, другой человек. Суть кантовского категорического императива: человек всегда цель, и ни-



когда средство. Иначе говоря, людей нельзя использовать, как это происходит в отношении природы. Но идеальными наше поведение и чувства становятся ни *ради* высших ценностей как таковых, как это получается в описательной телеологической психологии. Дело в том, что сами идеалы Истины, Добра и Красоты как принципы культурного бытия человека есть утверждение человека как субъекта.

“Интенциональными в строжайшем смысле, как указывал уже Ф. Brentano, — пишет Выготский, — являются любовь и ненависть. Мы любим не о чем-либо, а что-либо” [там же, с. 288—289]. Строго говоря, мы любим и ненавидим не *что*-либо, а *кого*-либо. Поэтому в немецком языке глагол *lieben* употребляется только по отношению к другому человеку. Но если мы по-русски говорим “я люблю кашу”, то это не та же любовь, о которой говорится фразой “я люблю Машу”. Любовь как высшая эмоция — только любовь к Маше. Правда, и Машу можно любить, как кашу. Но это уже зависит от масштабов и степени развития *личности*. Какова личность, таковы и чувства. Личность, собственно, и есть степень развития и направление, “интенциональность” человеческих чувств. Когда поэт говорит: “И ненавидим мы, и любим мы случайно, ничем не жертвуя ни злобе, ни любви”, — то это тоже определенный тип личности. Такова личность потерянного человека или то, что экзистенциалисты обозначают словом “заброшенность”. Это просто одиночество человека посреди огромного множества людей. Как писал поэт, “а жизнь кипит, вокруг меня снуют и старые, и молодые лица, но некому мне шляпой поклониться, ни в чьих глазах не нахожу приют”. Все это называется *отчуждением*, что сопровождается и проявляется в отчуждении человеческого чувства: нет того, к кому его можно проявить, и человек становится эмоционально тупым и равнодушным.

Феноменологи говорят об интенциональности, то есть направленности на другого человека, только по отношению к любви и ненависти. И здесь у них как будто бы нет возражений против *общественной* природы этих чувств. Но когда человек испытывает страх и не может сказать, кого или чего он боится, то это вовсе не значит, что такой страх коренится в антропологической, а не в общественной природе человека. Человек, попав в веселую компанию, сам начинает испытывать радостное чувство. Но “заразителен” не только смех. Если мать постоянно испытывает “страхи”, что она потеряет работу, что ребенок заболеет и его не на что будет лечить, что заболеет она сама, а может, ребенка изнасилует педофил, то ребенок так или иначе “заразится” этим чувством, не понимая истинных причин происходящего. А потом философы скажут, что такова антропологическая природа человека. Проследите этиологию такого чувства, начиная с начала, с истоков, с младенчества, и вы поймете, откуда все берется. Но феноменология строится на описании *явления*. Она сознательно отказывается про-

двигаться к *сущности*, вскрывать *причину*. И потому это направление правомерно отказывается от наименования “научное”, “наука” и т.п.

Выготский, к сожалению, не говорит о том, что и натуралистическая психология эмоций, и описательная психология Дильтея и Шелера пытаются понять или описать чувства Робинзона, причем Робинзона даже без Пятницы, которому можно было бы излить свои чувства. Такова исходная абстракция в случае методологической “робинзонады”. Хотя понятно, что Робинзон и без Пятницы уже имел опыт жизни среди людей и в своей памяти хранил не только навыки практической жизни, но и способность чувствовать по-человечески. Выготский в целом выступает против робинзонады, но роль памяти и воображения в человеческих переживаниях представлена у него не очень внятно.

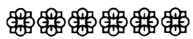
А. Бергсон и проблема “полагания” идеального чувства в материальном

Именно о памяти специально писал А. Бергсон. Он делит память на духовную и церебральную. Духовная память в его понимании сообщает актуальному восприятию мира человеком духовный характер. А это означает, что физические ощущения — зрительные, слуховые и т.д., — наполняются духовным, или, по-нашему, идеальным содержанием. И здесь вновь, хотя и в другой форме, встает вопрос о взаимодействии души и тела. У Бергсона это вопрос о взаимодействии духовных чувств и материальных ощущений. В связи с этим интересна концовка рукописи Выготского “Учение об эмоциях”. “В задачу настоящего исследования, — пишет он, — ни в какой мере не входит анализ бергсоновского учения об отношении тела к духу. Для нас важно только, завершая рассмотрение судьбы картезианского учения о страстях в современной психологии, показать, что это учение поляризовалось в отношении заключенных в нем противоречивых принципов и нашло свое воплощение в крайних механистических и спиритуалистических концепциях современной психологии” [там же, с. 318].

Учение Бергсона, как и учение Декарта, поляризовано внутри себя. Но особенность дуализма духа и тела у Бергсона в том, что он проявляется в форме дуализма духовной и церебральной памяти. У Бергсона мы имеем и механицизм, и спиритуализм в одном. Но как конкретно взаимодействуют духовная и церебральная память, Бергсон показать не может. Бергсон был не прав, с научной точки зрения, когда доказывал, что головной мозг не отличается принципиально от спинного мозга. Но главное — то, что, согласно Бергсону, образы духовной памяти не могут заключаться в церебральных структурах¹.

Бергсон говорит, правда, о наложении образов духовной памяти на образы нашего чувственного восприятия. И это дей-

¹ Мы сознательно не касаемся традиции немецкой классики, в рамках которой уже, по мнению И.Г. Фихте, в памяти хранятся не образы, а способы их построения, причем не только в воображении, но и в реальных действиях руки, что было подтверждено в советской психологической школе А.Н. Леонтьева. Эта тема требует отдельного рассмотрения.



ствительно эмпирический факт: человек всегда видит не то, что чисто физически отражается на сетчатке его глаза. Но почему и как это происходит, рассмотренные психологические учения, тем более, наука физиология, объяснить не могут. Иначе говоря, они не могут показать, где и как наши чувства становятся “чувствами-теоретиками”.

Причина здесь кроется опять же в “робинзонаде”, поскольку чувства человека обретают идеальный характер и становятся “теоретиками” не внутри отдельного тела и его органов, а в пространстве нашего взаимодействия с другими людьми. Идеальное существует не рядом с материальным, как это получается, в частности, у Бергсона с его психофизическим параллелизмом. Идеальное не может образовать с материальным некоторую смесь, как не могут смешаться северный и южный полюса магнита, мужское и женское начало и т.д. Но идеальное существует *посредством* материального. Идеальные чувства представлены в диалектическом смысле этой категории, в материальных физических ощущениях.

Бергсон прав, когда утверждает: “Исключите все следы потрясения организма, все слабые попытки мускульного сокращения, и от чувства гнева у вас останется одна только идея или, если вы не хотите отказаться от эмоции, эмоция, лишенная интенсивности” [там же, с. 315]. Но эмоция, лишенная всякой интенсивности, перестает быть эмоцией, перестает быть чувством. Поэтому мы не верим тому, кто с холодным сердцем и с отсутствием всякой мимики говорит, что нас любит и уважает. В искренности и силе чувства мы убеждаемся, прежде всего, по его физическому выражению. Идеальное духовное чувство есть *отношение* к другому человеку, которое не просто *проявлено*, а представлено в таких физических вещах, как слезы, улыбка, жест и т.п. Если спиритуализм выносит духовное, идеальное за пределы тела, то натурализм их отождествляет в пользу телесного, физиологического. Но Выготский в данном случае как раз диалектик, у которого *идеальное оказывается особым способом существования и действия материального*. И иначе, чем в наших телесных проявлениях, идеальное существовать и быть представленным не может.

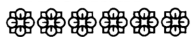
При созерцании любимого предмета у нас сердце начинает учащенно биться, и выше вздымается грудь. И тут возникают два ряда детерминации, которые характеризовал еще Аристотель опять же на примере гнева. Гнев, писал он, есть кипение крови, окружающей сердце. И гнев есть стремление к отмщению. При этом Аристотель, как пишет об этом Выготский, отвечает, что настоящий философ тот, кто соединяет эти два положения. Как соединить гнев как “кипение крови” и гнев как стремление к отмщению? Решения здесь мы не найдем до тех пор, пока будем рассуждать об этих вещах в категориях причины и следствия. “Кипение крови” — это не причина гнева, и не его следствие. А гнев *представлен* в “кипении крови”.

И один и тот же телесный орган, а именно сердце является и органом кровообращения, то есть физиологическим органом и органом, в котором представлена такая “страсть”, как гнев. Это подобно тому, как одним и тем же глазом я вижу форму предмета и *красоту* этой формы.

Эту тему можно было бы развивать и дальше. Но главное здесь то, что идеальное *представлено* в структурах мозга, но только в тех структурах, которые возникли в процессе развития человеческой деятельности. В этих структурах “сканирована” форма движения человеческой руки, формирующей материю природы. Но это не значит, что идеальное существует в самом мозгу.

Материальное чувство направлено от предмета. Идеальное, наоборот, на предмет, оно идет изнутри вовне, как иногда говорят, *от души*. Идеальность чувства связана со *снятием* материального чувства и вообще материального отношения к миру. И такое снятие в диалектическом смысле проявляется уже в *переживании* человеком своих чувств. Одно дело ощущение боли, другое — *переживание* ощущения боли. Этот рефлекс на болевое *ощущение* и есть уже не ощущение, а рождение *чувства*. Это уже *осознание* боли. Оно не может быть прямым продолжением ощущения, как это пытался представить К.А. Гельвеций в своей книге “О человеке...” [2]. Из ощущений физической боли и физического удовольствия у Гельвеция выводятся все человеческие страсти, чувства и поступки. Но ощущение *эгоистично*, будучи связанным только с моими телесными органами. Поэтому эгоизм в данной традиции признается единственным двигателем человеческой деятельности, как преступной, так и героической.

Но идеальное чувство по сути своей *альтруистично*, так как направлено на другого. Животное безразлично к физическим страданиям другой особи, даже детеныша, если рвется физиологическая связь. Только человек может видеть глазами другого человека, а потому и переживать боль другого, что нынче именуют *эмпатией*. Чужую боль мы не можем непосредственно почувствовать. Но мы ее можем *вообразить*. Воображение и связанная с ним память, таким образом, уходят в основание человеческого чувства. Вместе с тем отсутствие воображения и эмоциональная тупость есть две стороны одного и того же. Человеческое чувство, таким образом, невозможно без *со-чувствия*. *Развитое человеческое* чувство проявляется в сочувствии даже всему человечеству. Потому содержание культуры — именно гуманизм и расцвет духовной культуры и искусства в эпоху Возрождения совпадает с расцветом гуманизма. И, наоборот, в обществе, где дегуманизируются человеческие отношения, неизбежен упадок культуры. Характерно, что Гегель считал искусство отмирающей формой в гражданском обществе, которое есть “чисто животное царство”, в котором каждый другому только средство и только каждый сам себе цель [1].



Полагание идеального в материальном на уровне чувств, конечно, вещь противоречивая, что демонстрирует искусство. В связи с этим имеет смысл сказать об очерке Выготского “К вопросу о психологии творчества актера”, примыкающем к его “Учению об эмоциях”. Чувство красоты, безусловно, идеально. И нет никакого другого способа испытать это чувство, кроме как посредством созерцания того, что вполне материально: краски на холсте, мрамор статуи, слова романа, звуки музыки. Также актер “лепит” образ своего героя из жестов, мимики, телодвижений, слов и действий. И зритель, повторяя это некоторым образом про себя, переживает то, что *представлено* на сцене. А если у зрителя не меняется ритм сердечной деятельности и выражение лица, не текут слезы из глаз, то это значит, что он равнодушен к изображенному на сцене.

Но “парадокс об актере”, который впервые сформулировал Ж.-Ж. Дидро, состоит в том, что актер *производит* на сцене человеческие чувства и при этом сам не испытывает тех чувств, которые изображает. По мнению Выготского, своим “парадоксом” Дидро указывает на сверхличный, идеальный характер тех страстей, которые представлены на сцене. “Это идеализированные страсти и движения души, — пишет Выготский, — они не натуральные, жизненные чувствования того или иного актера, они искусственны, они созданы творческой силой человека и в такой же мере должны рассматриваться в качестве искусственных созданий, как роман, соната или статуя” [4, с. 322].

Речь идет, прежде всего, о драматическом искусстве, где идеальное чувство представлено в *идеале* чувства. У Пушкина в “Евгении Онегине” идеалом женской любви является сама Татьяна. Идеал — это *образец*, что опять же не нужно понимать буквально. Наивно буквально повторять поведение героя классического произведения. Тем не менее, красота, как и совесть, *должна* быть в жизни. И нравственная идея, изображенная в форме красоты, обладает большей принудительной силой, чем моральное поучение. Здесь Выготский цитирует замечательное место из Дидро: “Гладиатор древности, — говорит Дидро, — подобно великому актеру, и великий актер, подобно античному гладиатору, умирают не так, как умирают в постели. Они должны изобразить перед нами иную смерть, чтобы нам понравиться, и зритель чувствует, что голая правда движения, не приукрашенная, была бы мелкой, противоречила бы поэзии целого” [там же].

Художественно — не значит натурально. И это дается рефлексивным отношением актера к чувствам своего героя. Чувства, которые изображает актер, как считает Выготский, — это нечто “коллективно-бессознательное”. “Переживания актера, по счастливому немецкому выражению, — это не столько чувство “я”, сколько чувство “мы”. Актер создает на сцене безличные чувствования, чувства или эмоции, становящиеся эмо-

циями всего театрального зала. До того как они стали предметом актерского воплощения, они получили литературное оформление, они носились в воздухе, в общественном сознании” [там же,]. Таким образом, проблема собственных переживаний актера оказывается *исторической и социальной* проблемой. “...Признавая исторический характер этой проблемы, мы вместе с тем, касаясь переживаний актера, начинаем говорить не столько об индивидуально-психологическом, сколько о социально-психологическом контексте, в который они включены” [там же, с. 324].

«В сущности только человек, — читаем мы в работе Выготского “Педология подростка”, — в процессе исторического развития возвысился до создания новых движущих сил поведения, только в процессе исторической общественной жизни человека возникли, сложились и развились его новые потребности, сами природные потребности претерпели глубокое изменение в процессе исторического развития человека» [5, с. 17]. Как и весь человек, человеческие чувства, человечность чувств определяется отношением человека к миру и его основанием — трудом. Это звучит парадоксально, потому что труд в его современных формах, наоборот, огрубляет человеческие чувства. Но и это происходит опять-таки исторически. Чувства, согласно Выготскому, определяются и производятся в своей специфике не “мозгом” и не абстрактной “душой”, а обществом в его историческом развитии. И здесь Выготский удивительным образом нащупывает то, что выразил К. Маркс уже в ранних рукописях 1844 года, которые Выготскому не были известны. Речь в них также идет об общественно-исторической природе человеческих чувств: “Только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немзыкального уха самая прекрасная музыка не имеет *никакого* смысла, она для него не является предметом, потому что мой предмет может быть только утверждением одной из моих сущностных сил, следовательно, он может существовать для меня только так, как существует для себя моя сущностная сила в качестве субъективной способности, потому что смысл какого-нибудь предмета для меня... простирается ровно настолько, насколько простирается *мое* чувство. Вот почему *чувства* общественного человека суть *иные* чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы. Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т.д.), — одним словом, *человеческое* чувство, человечность чувств, — возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, бла-



годаря *очеловеченной* природе. *Образование* пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории” [7, с. 121-122].

Общее определение всякого искусства Выготский дает в большой работе “Психология искусства”, которая была написана в 1925 году и относится к раннему этапу его творчества. Уже стало афористичным его определение искусства в этой работе как “общественной технологии чувств”. Соответственно этому Выготский говорит о “сверхличном, идеальном характере тех страстей, которые передает со сцены актер”. Особенность психологии актера в том, отмечает Выготский, что она “выражает общественную идеологию его эпохи” [4, с. 323].

* * *

Именно игра актера, таким образом, оказывается у Выготского тем особенным, которое раскрывает тайну общественной и идеальной природы чувств человека, их рефлексивного характера. И в этом смысле очерк “К вопросу о психологии творчества актера” демонстрирует возможности того общественно-исторического понимания чувств, от имени которого Выготский дает развернутую историко-психологическую критику в “Учении об эмоциях”.

Литература

1. Гегель Г. Философия права. М.: Мысль. 1990.
2. Гельвеций К.А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М.: Соцэкгиз, 1938.
3. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М.: Педагогика 1982. С. 291–436.
4. Выготский Л.С. К вопросу о психологии творчества актера // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Педагогика, 1984. С. 319–328.
5. Выготский Л.С. Педология подростка // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М.: Педагогика 1984. С. 5–242.
6. Выготский Л.С. Учение об эмоциях // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Педагогика, 1984. С. 91–318.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42.
8. Павлов И.П. Мозг и психика. 3-е изд., стереотипное. М.; Воронеж, 2008.
9. Платон. Федон // Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 7–80.
10. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука. 1991.