

3

Сознание и аффективность Выготский

Паскаль Северак

Университет Париж-XII Валь-де-Марн

Сознание и аффективность. Спиноза и Выготский

Аннотация

Статья посвящена сопоставлению философии Спинозы (1634–1677) и психологии Выготского (1896–1934) с точки зрения их отношения к проблеме сознания: как определить эту инстанцию внутренней рефлексивности, если отталкиваться не от базового личностного мышления, но от межличностного, социального отношения, определяющего индивидуальное мышление? Одна из устойчивых дефиниций сознания по Выготскому: «Сознание есть переживание переживаний». Такое понимание близко к концепции Спинозы, который, определяя сознание как «идею идеи», объясняет, каким образом связаны сознание и аффективность. Итак, мы покажем, как сознание, понимаемое как аффект, формируется социальной средой и почему мы можем различать у ребенка степени сознания, в зависимости от которых переживаемый аффект развит в большей или меньшей мере, т. е. более или менее активен. Мы соотнесем силу рефлексивности сознания с силой

обратимости телесных впечатлений — начиная с той, что
проявляется в словах.

Ключевые слова

Спиноза, Выготский, сознание, переживание, аффект

Безличное мышление

Отталкиваясь от Спинозы и идущего по его стопам русского психолога Выготского, мы хотели бы представить схему неортодоксальной теории *cogito*. Но сначала нам необходимо сделать одно разграничение: между, с одной стороны, философским опытом — так сказать, нарративом *cogito*, — насколько о нем можно судить хотя бы по двум первым «Метафизическим размышлениям» Декарта (вслед за предварительным объявлением этой темы в «Рассуждении о методе»), и, с другой стороны, безусловно философской, но при этом стандартизированной формулой *cogito*, как она предстает в истории мысли начиная с XIX века. Философский и нарративный опыт *cogito* — это получение абсолютной достоверности («я есмь, я существую» в самом акте мышления от первого лица — *cogito*¹) исходя из намеренно избыточного, гиперболизированного сомнения; в этом смысле *cogito*, или, точнее, опыт *cogito*, есть опыт того, у кого нет сомнения в том, что он существует, поскольку он мыслит (или пока он мыслит). Напротив, стандартная формула *cogito* понимается как результат, а то и просто лозунг, чей смысл сводится к тому, что существует некий фундаментальный принцип бытия и мышления, принцип «я мыслю», принцип личностной субстанции своего собственного мышления: речь уже не идет об опыте в процессе своего формирования, опыте мышления в смысле переживания своего мыслящего существа, переживания *cogito*, но лишь об установленном факте — застывшем, субстантивированном *cogito*.

Короче говоря, нам нужно провести разграничение между *cogito* как «переживанием», или даже «исполнением», в любом случае как производством, имеющим целью восстановить для себя некую несомненную истину, и *cogito* как «означающим» — не как активным производством истины, но как истиной уже произведенной, как уже установленной достоверностью. Первая форма *cogito* присуща де-

¹ “Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito” [«Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю»] (Descartes 1983: 27; Декарт 1994: 23).

картовскому тексту и в то же время может стать опытом решительно всякого, коль скоро мы все воспроизводим ее на свой собственный страх и риск; вторая форма *cogito*, пусть даже и можно сетовать о ее характере застывшей формулы, в истории мысли сделалась основанием субъективной, а то и субъективистской философии, утверждая, что первой истиной для человека является его акт мышления от первого лица, т. е. акт подлежащего, субстанциального субъекта — носителя своего собственного мышления: словом, акт самосознания.² Но это *cogito*, расплывшееся на знаменах, искаженное крикливыми лозунгами, сделалось все равно что жупелом — фигурой, которую необходимо критиковать, деконструировать и отвергнуть.

Кроме того, говорить, как мы это сделали вначале, опираясь на Спинозу и Выготского, о какой-то неортодоксальной схеме *cogito* — занятие столь же ущербное, как и превращение опыта *cogito* в лозунг, лозунг субъективистской философии. И все-таки, коль скоро нужно обозначить позиции, разграничить враждебные лагеря, дать повод для столкновения (такая военная метафора, нам думается, для истории идей хотя бы отчасти подходит), мы от этой идеи не откажемся: так вот, спинозизм подразумевает, что первая истина — уже не истина субъекта, мыслящего от первого лица, но истина некоторого безличного мышления, производящего такого мыслящего субъекта. На первом месте уже не субстанция ума³ с мышлением как его неотъемлемым атрибутом, но само субстанциальное мышление, при котором ум выступает лишь некоей модальностью, которую на самом деле уже нельзя называть «субъектом».

И это такое безличное мышление, которое сначала высказывается не от первого лица, но в качестве рода частного бытия, входящего в состав бытия абсолютно бесконечного (как один бесконечный атрибут среди бесконечного множества бесконечных атрибутов, составляющих божественную субстанцию), *проникает людей* — утверждение, сформулированное в виде аксиомы во второй части «Этики»: взамен очевидности «я мыслю» (*cogito*) на авансцену выходит теперь очевидность того, что «человек мыслит» (*homo cogitat*). Я. Х. Глазема-

² Как напоминает Э. Балибар, «*conscientia* не встречается в “Размышлениях”, которые позже будут приняты за основу теории сознающего себя субъекта (а именно, при анализе “мыслящей вещи” во втором и третьем “Размышлениях”), нет этого “сознания” и в “Рассуждении о методе” и “Страстях души”. Без Декарта в философии не было бы изобретено сознание-*conscience* (а до него — *consciousness*), однако оно — не столько факт самого декартовского учения, сколько результат продумывания щекотливых проблем, поставленных при его интерпретации» (Balibar 1998: 25).

³ Здесь и далее спинозовское понятие *mens* (*esprit* во французском переводе) передается как «ум» («душа» в старом русском переводе «Этики» [Спиноза 1957а]). — *Примеч. перев.*

кер (1620–1682), первый переводчик «Этики» на голландский и человек декартовского склада, добавляет: «Иначе говоря, мы знаем, что мы мыслим» (“of anders, wy weten dat wy denken”). Это дополнение («мы знаем, что мы мыслим») может быть истолковано и в негативном ключе, как делает это Паоло Кристофоллини, для которого «тутто и проскальзывает предательски декартовское *cogito*, и читатель должен ухватить разницу и отвергнуть дополнение» (Cristofolini 2012: 18). Здесь перед нами подтверждение того, что было сказано выше: для кого-то фигура *cogito* — поистине фигура зла. Мы же, со своей стороны, хотели бы иначе истолковать это дополнение в голландском издании “Nagelate Schriften [Opera posthuma]”.

Во-первых, оно позволяет представить очевидность опыта собственного мышления как банальность: ведь каждый человек знает, что он мыслит, это вполне заурядный опыт — «анонимный факт расхожего опыта», как пишет Марсиаль Геру в комментарии к этой аксиоме (Gueroult 1974: 32).

На языке Спинозы можно было бы сказать, что такая очевидность — это общее представление, т. е. адекватная идея, входящая в общее достояние всех так называемых человеческих умов. Впрочем, это не исключительно человеческое достояние: тот факт, что человек мыслит, не означает, что нет ничего, что бы мыслило помимо него. Спиноза явно формулирует это в самом начале схолии к теореме 57 третьей части «Этики»: «Отсюда следует, что аффекты животных, которых называют лишенными разума [*irrationalia*] (считать их бездумными после того, как мы узнали происхождение ума, мы никоим образом не можем)...» (Спиноза 1957а: 504). Спиноза соглашается принять общее место, гласящее, что животные неразумны, — но это не означает, что он действительно его узаконивает, поскольку ничто не исключает *a priori* того, что животные могут формировать адекватные идеи; во всяком случае, Спиноза открыто подтверждает, что у животных есть идеи впечатлений⁴ собственного тела, т. е. они чувствуют объекты своего окружения, когда чувствуют свое тело, — и это чутье есть опыт мышления. Животные суть индивиды, как говорится в схолии к теореме 13 второй части «Этики», в определенной степени одушевленные — в том смысле, что они наделены в определенной степени умом, который есть идея их тела. Анализ происхождения ума — предмет второй части «Этики» — выходит на очевидность того, что «человек мыслит»; а мог бы и замкнуться — или скорее завершиться — на другой очевидности, а именно, что «зверь чует», т. е. на свой лад «животное мыслит» (*brutum sentit, sive animal cogitat*).

⁴ Здесь и далее спинозовское понятие *affectio* (*affection* во французском переводе) передается как «впечатление» («состояние» в старом русском переводе «Этики», Спиноза 1957а). — *Примеч. перев.*

Во-вторых, дополнение голландского перевода, даже если оно подразумевает сближение с декартовским *cogito*, позволяет также подчеркнуть и отличие от него: ведь тут уже не «я» мыслит от первого лица, но «мы». И тот факт, что это «мы», имеет важное значение с точки зрения этико-политической: такое «мы» оказывается фактически условием мышления «я», чем-то, что побуждает ум мыслить — мыслить либо мало и плохо (т. е. мыслить пассивно), либо, наоборот, больше и лучше (т. е. активно). Такое «мы» есть имя силы общего (*la puissance du commun*), которой объясняется, что на самом деле никто никогда не мыслит в одиночку, хотя это и не исключает того, что другие могут побудить его мыслить за себя и от себя.

Тем не менее кто-то, захваченный, быть может, декартовским порывом, захочет спросить: а откуда Спиноза знает, что «человек мыслит», почему это для него очевидность, аксиома? Кто нам вообще сказал, что те, кого мы называем «людьми», такой-то или такой-то группы, не являются в действительности существами, лишенными мышления, — к примеру, машинами, переодетыми в шляпы и платья, или «как бы автоматами, совершенно лишенными ума», воспользовавшись собственными Спинозовскими словами (Спиноза 1957b: 334)? На это можно ответить, что Спиноза действительно не ставит перед собой вопроса, откуда известно, что человек мыслит: для него это несомненно и не является проблемой — в чем, впрочем, можно усмотреть дань верности Декарту. То, что каждый человек мыслит и знает, что он мыслит, и отдает себе отчет в собственном существовании в качестве мыслящей реальности — всё это очевидность (предъявленная Декартом); короче, не стоит к этому возвращаться — это факт. Аксиома «человек мыслит» должна, стало быть, означать и то, что «человеком» будет называться мыслящее существо (это ясно само собой) и что если мы сталкиваемся в порядке вещей — не важно, отдаем ли мы себе в этом отчет или нет, — с лишенной мышления машиной (допустим, что для Спинозы это было возможно), то это будет не человек — впрочем, такая возможность ничуть не подрывает очевидности того, что, будь это человек, было бы и мышление. Итак, для Спинозы проблема не в том, откуда узнать, что человек мыслит, но в том, чтобы узнать, как человек может мыслить больше и лучше, каким образом можно перейти к мышлению адекватному от мышления неадекватного. То, что человек мыслит, — это факт; то, что он может мыслить больше и лучше, — вот проблема, а именно проблема этико-политическая.

Сознание как проблема

Пусть утверждение «человек мыслит» и не составляет для Спинозы проблемы, вопрос о происхождении и природе *сознания*,

а именно человеческого, остается, и решается он непросто: ему Спиноза посвящает четыре теоремы в самой середине второй части «Этики» — четыре теоремы о знании или идее ума о себе самом, короче говоря, об идее идеи.⁵

Почему вопрос *сознания* для Спинозы проблематичен? В общем на этот вопрос можно было бы ответить так: спинозовская инверсия декартовского *cogito* (онтологическим и гносеологическим основанием выступает уже не человеческий ум как субстанция, мыслящий от первого лица, но субстанциальное мышление как божественный атрибут, а человеческий ум — лишь его частное произведение, четко определенная модальность) не означает, однако, — пусть даже вещи и могли быть порой представлены в таком свете — отказа от внутренней, ущемления сознания, изгнания мышления от первого лица. Конечно, со спинозовской точки зрения психическая внутренность определяется внешностью, чужеродностью определенных идей (в этом смысле граница между внутренним и внешним делается хрупкой, размытой, по меньшей мере пористой); конечно, субъективная индивидуальность мыслится скорее как продукт, нежели основание, поскольку «я мыслю» — не только и столько элемент, исходя из которого выстраивается некое «мы мыслим», но также и прежде всего выстраивается этим последним («я мыслю», потому что «мы мыслим»: *cogitamus ergo cogito* [«мыслим — следовательно, мыслю»]). Это не мешает, как бы то ни было, тому, что внутренность остается неустранимой, и тому, что для Спинозы важно было понять ее по образцу всех вообще вещей как факт природы. А значит, для Спинозы на кону не сам факт того, что мы мыслим и, несомненно, знаем это, а разъяснение естественного феномена, каковым является сознание, и опыт которого несомненно имеет каждый.

Объяснить сознание — задача для спинозизма тем более непростая, что ум здесь уже не воспринимается как вещь, которая мыслит себя сама по себе, которая целиком в себе и не нуждается ни в какой другой вещи, чтобы быть понятой (ум уже не *субстанция*), но считается некоторой модальностью — причем модальностью, которая должна рассматриваться в двояком отношении: не только в ее отношении к атрибуту мышления, но также и в отношении к объекту мышления. Ум действительно изначально соотносится с мышлением, которое ему предшествует логически и онтологически, как принцип — своему следствию, причина — своему результату, и это означает, что ум есть просто идея, определяемая другими идеями, т. е. другими модальностями того же самого субстанциального атрибута мышления. Но ум обнаруживается также и в отношении к объ-

⁵ В связи с этим нужно отметить, что слова собственно *conscius* и *conscientia* не используются; однако отождествление идеи идеи с сознанием очевидно из этих пассажей, что подтверждается и в остальной части «Этики».

екту мышления, а это означает следующее: пусть ум — это просто идея, но это не простая идея, поскольку он складывается по меньшей мере из всех идей впечатлений своего тела — объекта ума. Рассмотренный в этом отношении ум, конечно же, не определяется причинностью (поскольку то, что толкает ум мыслить, — это другие модальности атрибута мышления, другие идеи, а не тело); тем не менее идеи или мысли, формировать которые побуждается таким образом ум, имеют своим содержанием нечто, относящееся к телу, а именно: либо то, что происходит в теле (какое-то телесное событие, впечатление — тут первый род познания), либо то, что выстраивает это тело (в качестве неких свойств, общих с другими телами, или в качестве какой-то уникальной сущности — здесь второй и третий роды познания).

Но если ум — не что иное, как идея тела, означает ли это, что сознание — не что иное, как эта идея живого тела, существующего в действии, не что иное, как мышление тела, получающего и доставляющего впечатление? Какова его специфика, его собственная сила — может ли сознание освободиться от мышления тела и быть сознанием себя? Иными словами, если Спинозовское *cogito* (предположим, что такая формулировка допустима) есть *cogito* тела, если это *cogito* есть не что иное, как мышление или размышление впечатляемого тела, и если — не забываем — Спинозистское *cogito* есть выражение какого-то коллективного мышления (*cogitamus*), как тогда объяснить сознание себя — себя, понятого как психическая реальность в процессе мышления, а значит, и в процессе мышления *себя*? Эти вопросы снимаются тем, что можно обозначить как Спинозовский материализм: это материализм не редукционистский, он не делает из мышления простую эманацию или функцию тела, но натурализует мышление вплоть до того, что преподносит его неким автоматизмом (ментального толка) точно так же, как фабрика тела является автоматизмом физическим; причем, что важно, автоматизмом, чья природа социальна и чей единственный объект мышления — это тело, т. е. то, что с ним происходит, или то, что оно есть. Как же с позиций такого материализма постигнуть происхождение и природу сознания?

Не без волнения мы должны констатировать, что поставленная подобным образом проблема весьма близка к той, которую в совершенно иной интеллектуальной среде и с использованием совсем иной терминологии формулирует в начале XX века в советской России Л. С. Выготский. Предложить такое сближение между Спинозовской философией и выготскианской психологией возможно прежде всего благодаря его обоснованности с точки зрения истории идей: Выготский много и внимательно читал Спинозу, который выходит на передний план в одной из его последних работ — «Учении об эмоциях» (Выготский 1982е), чуть было не озаглавленной попросту

«Спиноза»⁶, — но и в других своих сочинениях Выготский высказывает ряд важных замечаний в связи со спинозовской мыслью.⁷ Уместность такого сопоставления Спинозы с Выготским (за рамками общей истории рецепции спинозизма) оправдывается тем, что в столкновении этих двух подходов высвечивается со всей силой проблема, над которой бились оба мыслителя, каждый в своем собственном контексте: перед тем и другим стояла задача истолковать неустранимость сознания в рамках теории (философской либо психологической), которая натурализует психическую жизнь и обещает ее детерминистское объяснение, как объясняется в каузальном ключе жизнь тела.

Выготский в 1920-е годы работает в парадигме рефлексологической психологии, представителями которой в России были также Иван Павлов и в меньшей степени Владимир Бехтерев (оба независимо друг от друга работали над выведением условного, т. е. приобретенного, рефлекса). Выготский в своих первых сочинениях использует понятийный аппарат рефлексологии, однако упрекает эту поведенческую психологию (павловского толка, но присущую также и американским бихевиористам) за полное отрицание сознания. Наиболее очевидно он делает это в статье «Сознание как проблема психологии поведения» (Выготский 1982а). Первое наивреднейшее следствие такого отрицания сознания: оно делает психологию невосприимчивой к сложности человеческого поведения, которое сводится им к поведению животных — или, как уточняет Выготский (Выготский 1982а: 80), есть законы животного поведения, которые не действуют в поведении человеческом (хотя это не означает, что последнее не подчиняется строго детерминированным законам). Второе важное следствие: «отрицание сознания и стремление построить психологическую систему без этого понятия, как “психологию без сознания”» (Выготский 1982а: 79). Это приводит к упущению внутренних движений, к упущению того, что субъект говорит сам себе (упущению внутренней речи). Между тем это измерение необходимо принимать в расчет в случае человека: Выготский подчеркивает, что собака Павлова, у которой формируют условный слюнный рефлекс (а именно, несколько раз связывая появление пищи со звучанием звонка, затем вызывая слюноотделительный рефлекс одним только звонком, без подачи пищи), подвергается четко расписанным внешним воздействиям — «мы ставим ее в станок, охватываем ее лямками», короче, «мы известным образом внешними приемами

⁶ В рамках настоящей статьи мы не будем рассматривать спинозизм этой незавершенной работы — это требует длительного исследования, которое мы планируем предпринять в ближайшее время.

⁷ Здесь мы не можем привести все явные отсылки Выготского к Спинозе. Предварительные выводы об их важности см. в (Тоасса 2014).

предварительно организуем ее поведение — иначе опыт не удастся» (Выготский 1982а: 79). «Точно так же, — продолжает Выготский, — мы предварительно организуем поведение испытуемого известными внутренними движениями — через инструкцию, пояснение и пр. И если эти внутренние движения вдруг изменяются в течение опыта — вся картина поведения резко изменится». Стало быть, надлежит принимать в расчет этот параметр психической внутренности — того самого «я мыслю» у испытуемого субъекта, которое способно вызвать какие-то новые внутренние движения. Сознание действительно служит веским детерминантом поведения как такового. «Проще говоря, — заключает Выготский, — человек всегда думает про себя; это никогда не остается без влияния на его поведение; внезапная перемена мыслей во время опыта всегда резко отзовется на всем поведении испытуемого (вдруг мысль: “Не буду я смотреть в аппарат”). Но мы ничего не знаем о том, как учесть это влияние» (Выготский 1982а: 79–80).

Последнее важнейшее негативное следствие игнорирования сознания в рефлексологической психологии того времени — это, по Выготскому, то, что подобное упущение возвращает к дуализму субстанций, а значит, и к изучающим их наукам: с одной стороны, вырисовывается психология поведения без учета психики, некая «объективная психология» — та же рефлексология, которую Выготский называет еще «физиологией головного мозга» (Выготский 1982с: 134)⁸, с другой — психология психики без учета поведения, которая может быть либо старой спиритуалистической психологией, основанной на интроспекции и в пикку которой оформилась научная психология, либо так называемой понимающей или описательной психологией (последнюю Выготский отождествляет с психологией Гуссерля или его учителя Brentano), либо, наконец, какой-то новой наукой, которую только предстоит еще изобрести, — субъективной рефлексологией. Но во всех этих случаях «“психика” и “поведение” понимаются как два разных явления» (Выготский 1982а: 81).

⁸ Чуть ниже в этом очерке, озаглавленном «Психика, сознание, бессознательное», Выготский пишет: «Такие выражения, как “страстное желание еды”, “собака вспомнила”, “собака догадалась”, были строго-настроено изгнаны из его лаборатории, и введен особый денежный штраф с сотрудников, которые в процессе работы прибегали к подобным психологическим выражениям для объяснения того или иного поступка животного [...] Иначе говоря, Павлов показал, что возможно объективно-физиологическое изучение поведения, по крайней мере животного, но в принципе и людей, изучение, игнорирующее психическую жизнь» (Выготский 1982с: 133–134).

Рефлекс тела и рефлексивность сознания

Вся оригинальность Выготского в ту эпоху — оригинальность, которая вместе с тем обнаруживает свою признательность или верность Спинозе, — состоит в понимании психологического явления как явления унитарного, в нерасторжимой взаимосвязи психического и физического.⁹ Иными словами, поведение — это не только и не столько дело тела: оно зависимо также и от ума, т. е. от сознания¹⁰. Вот почему Выготский (хотя вплоть до своего определения сознания он рассуждает, отталкиваясь от рефлекса) позволяет себе вместе с тем и критику подобного понятия: «Рефлекс — понятие абстрактное: методологически оно крайне ценно, но оно не может стать основным понятием психологии как конкретной науки о поведении человека. Человек вовсе не кожаный мешок, наполненный рефlekсами, и мозг не гостиница для случайно останавливающихся рядом условных рефlekсов» (Выготский 1982а: 81). Как же тогда понимает сознание Выготский, приняв, что отвлеченность понятия рефлекса, являющаяся его изъян, не мешает тем не менее с его помощью очертить те или иные явления ума — явления психической рефлексивности?

Здесь-то и обнаруживается известное напряжение — одно и то же, как у Выготского, так и у Спинозы. Спиноза определяет сознание просто как идею идеи, поясняя на своем языке (т. е. в понятиях, проходящих через Бога — или Природу, — понимаемого как имманентный принцип объяснения всех вещей), что в Боге дана идея человеческого ума, которая проистекает таким же образом, как и сама идея человеческого тела. *Идея ума* проистекает из Бога, и соотносится с Богом, как черным по белому значится в теореме 20 второй части «Этики» *таким же образом — eodem modo*: тем же модусом! — как и *идея человеческого тела*. Иначе говоря, идея той идеи, которой является ум, оказывается тем же божественным модусом, или той же идеей, что и идея тела, т. е. что и ум: сознание, понятое как идея

⁹ В связи с критикой фрейдовской идеи, согласно которой бессознательное, составляя часть психики, способно якобы производить действия, Выготский ставит вопрос: «Но разве и сознательное психическое явление может непосредственно производить действие? Ведь, как мы говорили выше, во всех случаях, когда психическим явлениям приписывается действие, речь идет о том, что действие произвел весь психофизиологический целостный процесс, а не одна его психическая сторона». И приходит к заключению: «...только диалектическая психология, утверждающая, что предмет психологии является не психофизически нейтральным, а психофизиологически единым целостным явлением, которое мы условно называем психологическим явлением, способна указать выход» (Выготский 1982с: 146–147). Итак, психологическое для Выготского есть нечто психофизическое.

¹⁰ «Сознание есть проблема структуры поведения» (Выготский 1982а: 83).

идеи, — это тот же модус мышления, что и ум, последний же тождественен телу, но понимается под другим атрибутом, под другим родом бытия (ум понимается через атрибут мышления, тело — через атрибут протяженности). Всё это можно сформулировать несколько иначе: для Спинозы между сознанием и телом налицо реальное тождество — и модальное различие; но между умом и сознанием нет этого модального различия — есть как раз-таки различие рациональное.¹¹ О чем здесь идет речь? Рациональное различие, уточняет Спиноза в «Метафизических мыслях» (часть I, глава 3), есть различие, которое помогает лучше понять какую-либо вещь, т. е. которое мыслит ее под двумя разными углами зрения (отношениями), в то время как сама по себе эта вещь проста.¹² Каковы в нашем случае эти два отношения? Ум как идея может рассматриваться либо в своем отношении к объекту, либо в своем отношении к себе самому: рассмотренный в своем объективном бытии (в своем отношении к объекту), ум — это идея тела, чувство движений своего тела и, стало быть, представления внешних объектов; рассмотренный в своем формальном бытии (в своем отношении к себе самому), ум — это модальность атрибута мышления, т. е. идея, причем идея, которая есть объект себя самой, идея идеи. Ведь именно это утверждается, пусть и несколько туманно, в схолии к теореме 21 второй части «Этики»: «Так как в действительности идея ума, т. е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как модус мышления безотносительно к объекту» (Спиноза 1957а: 426). Идею идеи у Спинозы часто объясняют как идею, которая имеет объектом не тело и его движения, но саму себя в качестве модальности мышления. Сам же Спиноза вовсе не объясняет вещи таким образом: сказать, как он это делает, что идея идеи есть форма идеи, означает сказать, что эта идея идеи — не столько идея, которая имеет объектом себя саму, сколько идея, которая есть объект для себя самой. Говоря об идее ума, Спиноза действительно имеет в виду идею, объект которой — ум. Но, сказав, что она — не что иное, как форма идеи, он утверждает, что *эта идея идеи, которая имеет объектом себя саму*, — по сути, не что иное, как *идея, которая есть объект для себя самой*. Идея идеи есть идея, имеющая объектом себя саму (идея, которая саму себя мыслит), потому что, в сущности, она есть идея, которая дает себя себе же самой в качестве объекта (идея, которая мыслится самой собой). Генетив *Idea idea* («идея идеи») — это и Genitivus obiectivus (второе слово означает объект, схватываемый идеей), и Genitivus subiectivus (второе слово означает также и

¹¹ Как подтверждается доказательствами теоремы 8 четвертой части «Этики» и теоремы 3 — пятой.

¹² Ум, как должно быть очевидно, есть простая вещь исходя из этого двойного соображения, а не из совокупности составляющих его частей.

активную форму мысли, в которую попадает в качестве объекта наша исходная идея). По сути, есть лишь одна и та же идея (идея идеи — это не другая идея, отличная от просто идеи: это само идеальное идеи, себя сознающее), и эта идея может быть схвачена либо как идея объекта, либо как объект идеи — либо как идея объекта, поскольку она есть идея тела, либо как объект идеи, поскольку она есть объект себя самой.

В итоге имеем взамен рефлексивности рефлекс идеи — которая, мысля, мыслит себя мыслящей (*qui en pensant se pense penser*) или, чувствуя, чувствует себя чувствующей — или еще (и это тот пункт, который всего больше интересует Спинозу), зная, знает себя знающей. Все-таки может показаться странным называть «простой» какую-то вещь — в данном случае ум, — которая может пониматься либо как идея тела, либо как идея себя, т. е. либо как мышление или чувство тела, либо как мышление или чувство себя. Изрядную чуткость к этому осложнению проявил М. Геру: в своем комментарии к теореме 21 второй части «Этики» он начинает с утверждения, что идея идеи — это нечто совершенно другое, нежели сама идея, а заканчивает признанием, с опорой прежде всего на схолию к этой теореме 21, что фактически идея и ее сознание — это один и тот же модус: тем не менее для него гносеологическая парадигма дедукции требует различения (во-первых, есть идея, которой Бог познает тело, затем еще другая идея — та, которой он познает ум), зато онтологическая парадигма реальности требует тождества (Guieroult 1974: 247–256). Вряд ли можно полностью согласиться с такой подачей,¹⁵ но все же очевидно, что Геру чувствует известное напряжение в спинозовском решении, которое состоит не столько в различии между парадигмой дедукции и парадигмой бытия, сколько в действительной возможности различать в одной вещи два измерения (отношение к себе и отношение к другой вещи), которые при этом не нарушают простоты вещи.

Между тем эта возможность различать два отношения в одной вещи, остающейся при этом простой, — это то, на чем Спиноза особенно настаивает, что подтверждается письмом от Симона де Вриса, где описывается, как работает небольшая группа его последователей, спинозистская артель, собравшаяся с целью чтения первых версий «Этики»: «В качестве примера я привел то, что Вы мне говорили в Гааге, а именно, что вещь может рассматриваться двояко: или как она есть в себе, или в ее отношении к другой вещи» (Спиноза 1957с: 412). В каком-то смысле весь спинозизм пронизан этим напряжением: мыслить различие в самом сердце тождества и тождество —

¹⁵ Геру, кажется, не замечает, что Спиноза не выходит из парадигмы дедукции, когда утверждает, что Бог таким же образом, т. е. в одном и том же модусе — *eodem modo*, имеет идею одновременно и тела, и ума.

в самом сердце различия; мыслить атрибутивное различие (реальное различие) в самом сердце субстанциального тождества (и мыслить субстанциальное тождество в самом атрибутивном различии); мыслить модальное различие между телом и умом в самом сердце их реального тождества (и мыслить это реальное тождество только в модальном различии); мыслить понятийное различие между идеей и идеей идеи в самом сердце модального тождества (но зато мыслить это модальное тождество как требующее рационального различения). Учитывать таким образом различие в тождестве и тождество в различии — это один из способов мыслить несколько вещей одновременно и мыслить их отчетливо, т. е. понимать их сходства, различия и противоречия.¹⁴

Но ведь уму нужно, чтобы эта рефлекторная, автоматическая рефлексивность идеи, благодаря которой ум мыслит себя мыслящим, работала в *той же когнитивном акте*, которым идея эта мыслит какой-либо объект: идея мыслит себя мыслящей, *мысля какую-то вещь*, она мыслит себя мыслящей в то же время, как мыслит какую-то вещь, и даже *поскольку* мыслит какую-то вещь. Спиноза недвусмысленно заявляет об этом в теореме 23 второй части «Этики»: «Ум познает самое себя лишь постольку, поскольку он воспринимает идеи впечатлений тела» (Спиноза 1957а: 427). Иными словами, нет никакого *cogito*, которое не было бы *cogito corporis affectionem*: никакого «я мыслю», которое не было бы «я мыслю некое телесное впечатление», «я мыслю некое движение моего тела». Утверждение, которое должно понимать с учетом двух условий. Первое — это видеть, конечно, что сознание как сознание какого-то телесного впечатления не является (чаще всего) сознанием, если речь идет лишь о том или ином телесном впечатлении («я мыслю» некое телесное впечатление одновременно есть «я представляю себе некое тело как находящееся в моем присутствии»). Второе условие, как мы это уже отметили, — это не забывать, что на самом деле Спиноза не говорит *cogito*, но — *humana mens cogitat* (или *homo cogitat*), ибо если я мыслю, это происходит потому, что меня наталкивают на это какие-то другие идеи, и если я мыслю некое телесное впечатление, это происходит потому, что мое тело испытывает воздействие других тел: значит, «я» этого *cogito* — не личностное; оно множественно, растиражировано, обезличено — оно есть *mens*, привязанный к другим идеям, скорее чем «я» в собственном смысле слова. Таким образом, мыслящий субъект населен толпой (*est peuplé*), он биологически и культурно детерминирован коллективом: то, что мыслит, — это лишь нечто человеческое,

¹⁴ Множественное синхронное мышление есть условие адекватного, т. е. ясного и отчетливого, помышления отношений между вещами. Об этом см. особенно схолии к теоремам 13 и 29 второй части «Этики».

безличное или, лучше сказать, трансперсональное (*homo, humana mens*).¹⁵

Выготский в своем интеллектуальном поле приходит к тем же выводам, т. е. в первую очередь к тому же напряжению: с одной стороны, он подчеркивает необходимость учитывать феномен сознания в психологической практике и теории; с другой — подчеркивает неуловимый характер этого сознания. «Таким образом, сознания как определенной категории, как *особого способа бытия* не оказывается. Оно оказывается очень сложной структурой поведения, в частности удвоения поведения» (Выготский 1982а: 98; курсив мой. — П. С.). Любопытный заход: в двух рядом стоящих фразах Выготский высказывает как будто две противоположные идеи — сознание и есть, и не есть нечто особенное. В самом деле, с одной стороны, сознание не существует в качестве особого способа бытия, с другой — оно существует как реальная структура поведения, связанная с его удвоением: таковы два полюса напряжения, вызываемого проблемой сознания.¹⁶ Попробуем их пояснить.

Чтобы утверждать, что сознание не существует в качестве «особого способа бытия» — формула, которую слово в слово поддержал бы Спиноза, — Выготский ссылается на Уильяма Джемса, приводя первым делом выдержки из его «Принципов психологии» [1890]: «Всякий раз, как я делаю попытку подметить в моем мышлении, — говорит он, — активность как таковую, я наталкиваюсь непременно на чисто физический акт, на какое-нибудь впечатление, идущее от головы, бровей, горла и носа» (Выготский 1982а). Не другой ли это способ сказать, что ум познает себя лишь в процессе восприятия впечатлений своего тела, в данном случае даже больше — впечатлений, которые отсылают не к каким-то внешним объектам, а к самому собственному телу? Продолжает Выготский цитатой из заключительной части знаменитого эссе Джемса «Существует ли “сознание”?»: «“Что касается меня, то я убежден, — говорит Джемс, — что во мне поток мышления [...] лишь легкомысленное название для того, что при ближайшем рассмотрении оказывается в сущности потоком дыхания. “Я мыслю”, которое, по Канту, должно сопровождать все

¹⁵ Мы используем здесь термин «трансперсональное» в смысле «трансиндивидуального», чтобы различить мышление, понятое в самом себе, как субстанциальный либо динамический атрибут производства идей (мышление, которое не принадлежит никому, *безличное мышление*), и мышление, понятое в своем отношении к людям, которое никогда не принадлежит одному индивиду на правах собственности, не относясь одновременно и к другим индивидам (*трансперсональное мышление*).

¹⁶ Ив Кло похожим образом формулирует то, что он называет «загадкой» сознания: «Вот загадка: сознание не существует, несмотря на то что оно вполне реально на другой лад» (Clot 2003: 11).

мои объекты, не что иное, как “дышу”, сопровождающее их на самом деле [...] Мысли [...] сделаны из той же материи, что и вещи» (Выготский 1982а). Эта оглядка на Джемса позволяет Выготскому настаивать на реальном тождестве между сознанием и вещами, между психической деятельностью и физическими впечатлениями, между потоком сознания и телесным потоком дыхания.

Однако Выготский также анализирует особенность сознания как структуры поведения и усматривает в нем феномен удвоения. Начинает он с указания на конфликтное измерение отношений между рефлексам, ¹⁷ на их возможное затормаживание или возможную победу: это дает ему право сказать, что «все поведение есть ни на мигнуто не утихающая борьба». Но что производит эта борьба рефлексов в теле? Одни рефлексы оказываются «побежденными», то есть остаются неосуществившимися, несбывшимися — возможными, если угодно, но в смысле какой-то замороженной, заторможенной реальности, ¹⁸ другие, напротив, побеждают, вступают друг с другом в связь и складываются в некую «систему рефлексов». Некоторые рефлекс, таким образом, переходят из одной системы в другую; другие, являясь реакциями, становятся раздражителями других рефлексов — ассоциация рефлексов оказывается, стало быть, также и каузальной связью. «Вой волка, — пишет Выготский, — вызывает во мне как раздражитель соматические и мимические рефлекс страха; измененное дыхание, сердцебиение, дрожь, сухость в горле (рефлекс) заставляют меня сказать или подумать: “Я боюсь”. Здесь передача с одних систем на другие» (Выготский 1982а: 88). Именно эта цепочка телесных рефлексов, переходящих из одной системы в другую, взаимно раздражающих друг друга, позволяет объяснить поступательный рост сознания — мы говорим «поступательный», потому что для Выготского существуют ступени, или степени, сознания: никакое сознание, как мы увидим, не бывает всевластным, прозрачным для

¹⁷ «В организме всегда возникает борьба за общее двигательное поле, за обладание одним рабочим органом между различными рецепторами. Исход этой борьбы зависит от очень сложных и многообразных причин. Таким образом, выясняется, что всякая осуществленная реакция, всякий победивший рефлекс возникает после борьбы, после конфликта в “пункте коллизии” (Ч. Шеррингтон, 1912)» (Выготский 1982а : 86). Это выделение конфликтного измерения поведения — еще одна точка соприкосновения между Спинозой и Выготским, для которых тело — это настоящее поле битвы между рефлексам или впечатлениями, а сознание — психическое выражение этого соматического конфликта.

¹⁸ «Осуществившееся поведение есть ничтожная доля возможного. Человек всякую минуту полон неосуществившихся возможностей» (Выготский 1982а: 87). Возможности эти — не столько чистая ирреальность (что-то, что могло бы быть, но не существует в действительности), как несбывшаяся реальность — «совершеннейшая реальность, такая же, как и восторжествовавшие реакции» (Выготский 1982а). См. также (Clot 2003: 22).

себя самого, оно может быть и довольно смутным, соседствуя с бессознательностью вследствие поражения либо нерешительной победы соответствующего рефлекса, или куда более ясным, живым, если оно сопровождает рефлекс с ярко выраженным двигательным характером.

«Бессознательное, психическое, — уточняет Выготский, — и означает рефлексы, не передающиеся в другие системы. Возможны бесконечно разнообразные степени сознательности, т. е. взаимодействия систем, включенных в механизм действующего рефлекса. Сознание своих переживаний и означает не что иное, как имение их в качестве объекта (раздражителя) для других переживаний. *Сознание есть переживание переживаний, точно таким же образом, как переживания просто суть переживания предметов*» (Выготский 1982а: 88–89; курсив мой. — П. С.).

Сознание и переживание

«Сознание есть переживание переживаний» — утверждение фундаментальное, и нам следует его оценить в полной мере. Оно приводит в действие центральное понятие Выготского — понятие переживания.¹⁹ Что включает это понятие и как понять, что сознание может отождествляться с переживанием «в квадрате» — переживанием, имеющим объектом другие переживания (Выготский 1982а: 89)?²⁰ Один из текстов Выготского, переведенный на английский

¹⁹ В оригинале здесь и далее используется именно русский термин (в транслитерации *perezhivanie*), глоссируемый французским выражением *expérience vécue*. — *Примеч. перев.*

²⁰ Анализ идеи сознания у Выготского стал предметом важной статьи Е. Завершневой (Zavershneva 2014). Мы, впрочем, не согласны с рядом выводов этой работы, и вот по каким основным моментам. Завершнева выделяет три модели выготсковской теоретизации сознания: во-первых, модель сознания как рефлекса рефлексов (1924–1926); во-вторых, модель сознания как системы вторичных связей между высшими психическими функциями (1927–1931); в-третьих, модель сознания как динамической и семантической системы (1932–1934). Анализируя эту последнюю модель, Завершнева утверждает, что начиная с 1933–1934 годов Выготский уже не рассматривал сознание через категорию «смысла» (или значения слова — а смысл, по словам Завершневой, есть результат операции, опосредуемой знаком, [*sign-mediated operation*]), но стал делать это при помощи новой особой единицы, а именно «переживания». Однако, как мы покажем, категория переживания используется уже в первых работах Выготского («Сознание как проблема психологии поведения» датируется 1925-м). Да и сама Завершнева, проанализировав первую модель сознания, приводит выдержку из «Методики рефлексологического и психологического исследования» (Выготский 1982b). Но она забывает отметить, что отрывок этот, где сознание определяется как система механизмов передачи рефлексов на другие рефлексы, появляется

язык под заголовком “The problem of the environment” (Vygotsky 1995)²¹, точный и на редкость полезный анализ которого дает Николай Вересов (Veresov 2014), без сомнения, позволяет пролить свет на понятие переживания.²² Тезис Выготского в этом тексте следующий. Чтобы понять влияние социальной среды на психологическое развитие ребенка, нужно рассматривать не одну только эту среду как некую абсолютную причину, дающую на выходе ребенка в виде чистого результата, — нет, нужно обратить внимание на отношение, которое завязывается между средой и ребенком. Причина, определяющая

в статье, датированной 1926 годом, и предшествует отождествлению сознания с переживанием переживаний, что в значительной мере повторяет формулировки «Сознания как проблемы психологии поведения» (1925): «Да и самую сознательность, или сознаваемость нами наших поступков и состояний, следует, видимо, понимать прежде всего как правильно функционирующую в каждый сознательный момент систему передаточных механизмов с одних рефлексов на другие. Чем правильнее всякий внутренний рефлекс в качестве раздражителя вызывает целый ряд других рефлексов из других систем, передается на другие системы, тем более мы способны *отдать отчет* себе и другим в переживаемом, тем оно переживается сознательнее (чувствуется, закрепляется в слове и пр.). Отдать отчет и значит: перевести одни рефлексы в другие. Бессознательное психическое и означает рефлексы, не передающиеся в другие системы. Возможны бесконечно разнообразие степени сознательности, т. е. взаимодействия систем, включенных в механизм действующего рефлекса. Сознание своих переживаний и означает не что иное, как изменение их в качестве объекта (раздражителя) для других переживаний; сознание есть переживание переживаний точно таким же образом, как переживания просто — суть переживания предметов. Но именно способность рефлекса (переживания предмета) быть раздражителем (предметом переживания) для нового рефлекса (нового переживания) — этот механизм сознательности и есть механизм передачи рефлексов из одной системы в другую» (Выготский 1982b: 50 [вся цитата приводится автором в английском переводе, в котором выделяется использование *experienced* и *experience* для передачи «переживания». — Примеч. перев.]). «Сознание есть переживание переживаний»: эта формула нам уже встречалась (Выготский 1982a: 89). Таким образом, на наш взгляд, определение сознания исходя из идеи переживания не является поздней разработкой в трудах Выготского: не верится нам и в то, что Выготский «меняет» свое определение (или свою «модель») сознания между первыми и последними своими трудами. Скорее, мы думаем, что от сочинения к сочинению Выготский углубляет одно и то же определение, перерабатывает и модифицирует его в соответствии с вопросами, которые перед собой ставит, и контекстами, в которых оно появляется.

²¹ В переводе используется русское издание (Выготский 2001), однако сохранены приводимые автором выражения из английского перевода данной работы. — Примеч. перев.

²² “The problem of the environment” — поздний текст (относится к 1933–1934 годам): согласно [английским. — Примеч. перев.] издателям, он составлен по записям студентов, сделанным на лекциях Выготского (т. е. написан не самим Выготским).

развитие ребенка, — не среда как таковая, но способ, каким эта среда испытывается ребенком: ребенок — вовсе не инертный, точечный результат средовой детерминации; он сам участвует, отталкиваясь от детерминирующего влияния среды на себя, в причинно-следственном определении своего собственного развития. Развитие ребенка, таким образом, определяется способом, каким социальная среда изменяет самую деятельность ребенка — в зависимости от его возраста и его способности понимать, что с ним происходит.

Чтобы продемонстрировать это, Выготский приводит пример с тремя детьми, доставленными в его клинику из одной и той же общины для всех троих травматичной среды: им пришлось жить с депрессивной матерью-алкоголичкой, в обстановке жестокого насилия (она имела обыкновение бросать их на пол и избивать, а однажды даже пыталась выбросить одного из детей в окно). Но ведут они себя в схожих обстоятельствах по-разному: младший, формируя невротические защитные симптомы, совершенно подавлен ужасом ситуации, у него развиваются приступы паники, энурез и проблемы с речью; второй ребенок поглощен сильнейшей аффективной амбивалентностью в отношении матери: он и ненавидит ее до крайности, и в то же время сильно к ней привязан; наконец, у третьего, старшего ребенка (лет 10–11), поведение оказывается совершенно неожиданным: пусть и недалекий с точки зрения интеллекта, он явно уже понял ситуацию и выступает в семье в роли защитника — в отношении как братьев, так и матери.

Выготский задается вопросом: как объяснить, что одна и та же среда оказала на троих детей столь различное влияние? Его ответ, на первый взгляд, мало что проясняет, он попросту тавтологичен: все дело-де в том, что каждый из этих детей имел отличное от других отношение к ситуации. Ну разумеется, можно на это возразить — почему все-таки у каждого из троих обнаруживается столь разное поведение? Выготский настаивает: потому что каждый из них переживал эту ситуацию по-разному — *experienced* английского перевода передает «переживал» русского оригинала, как подсказывает нам Николай Вересов.²⁵ Итак, дело в различном переживании каждого из троих детей, очутившихся в одной и той же среде, — именно им объясняется относительное своеобразие их поведения. Как же понимать это «переживание»? Ряд переводчиков, начиная с Франсуазы Сэв, напоминают, что данный термин, очевидно, представляет собой русский эквивалент немецкого *Erlebnis*, от глагола *leben*, «жить». «Переживание» — это уникальный жизненный опыт каждого из детей, только ему одному присущий «эмоциональный опыт». Но, как

²⁵ Н. Вересов отмечает, что в данном параграфе «глагол “переживать” повсюду» (Veresov 2014: 221, n. 34).

указывает Вересов, напоминая о различных толкованиях этого понятия, «переживание» имеет не только эмоциональное измерение, но и когнитивное; оно безусловно охватывает способ чувствовать или ощущать среду, но также и способ представлять ее себе, отдавать себе в ней отчет. «Переживание» обозначает, как не раз повторяет Выготский в своей работе о «Проблеме среды» и как отмечает также Н. Вересов, именно ту «призму», свою у каждого из детей, где преломляется социальная среда, с которой этот ребенок связан. Воспользовавшись Спинозовским понятием, которое нам представляется здесь вполне уместным, мы бы сказали, что «переживание» обозначает «модификацию», которую вызывает в ребенке среда и объяснение которой, конечно же, зависит от конститутивных факторов этой среды, но также и от самого ребенка как существа.

Если опереться на онтологию силы-могущества (*puissance*), лежащую в основе Спинозовского понимания человеческой природы, — т. е. применив здесь философскую антропологию Спинозы, — можно сказать, что средовая детерминация есть модификация силы жизни ребенка, модификация, которая выражает одновременно каузальную силу среды и каузальную силу самого ребенка. Иначе говоря, детерминация, производимая средой, зависит от детерминации, присущей ребенку, от его собственной детерминирующей силы: причинность здесь, стало быть, взаимная, раз причинность среды зависит в известной мере от причинности результата (т. е. ребенка); влияние среды в смысле внешней причинности производит в ребенке некий результат (какое-то переживание) лишь постольку, поскольку действует заодно с присущей самому ребенку силой (*force*) жизни либо против нее (заодно или против — но в любом случае она модифицирует это влияние). Короче говоря, та *модификация*, которой оказывается переживание, — это не только модификация, производимая в ребенке средой, но и модификация средовой причинности деятельностью самого ребенка.

Но если переживание есть способ, каким «элементы» среды модифицируются в психофизической индивидуальности ребенка, если переживание есть эта когнитивно-эмоциональная модификация, которой сила внешних причин выражается в силе ребенка и через нее, тогда можно утверждать, что это переживание есть способ, которым «нужда выкручивается в добродетель» — добродетель, правда, порой ущербную, довольно бессильную, как в случае младшего из детей, или же добродетель куда более действенную, куда более сильную, как в случае старшего. И главное, если переживание есть эта когнитивная и эмоциональная модификация, которой сила среды выражается в индивиде или задает направление силе самого этого индивида, тогда переживание весьма точно соответствует тому, что подразумевает Спиноза под категорией *affectus*. Переживание — это аффект в Спинозовском смысле.

Что же такое аффект для Спинозы? Это модификация силы-могущества действия индивида, подразумеваемая одновременно и причинностью чего-то внешнего (среда, окружение ребенка), и причинностью того, кто подвержен воздействию этой внешности, аффектируется ею (в данном случае — ребенка).²⁴ Аффект (*affectus*), таким образом, есть некая перемена силы (психической и физической) действовать, некий переход своей силы действовать (от низшего к высшему состоянию либо в обратном направлении), вызываемый столкновением с внешней причинностью.²⁵ Тогда спинозовский аффект, как и переживание Выготского, представляет собой «призму» или «модус» (модификацию), благодаря которым внешнее выражается во внутренности аффектированного субъекта и через нее; как и переживание, он есть опыт вариации силы-могущества — эта идея «перехода» скрыта в самом термине «переживание»²⁶; и, как и переживание, спинозовский аффект — не только какой-то эмоциональный опыт, но представляет собой целостное психофизическое явление, охватывающее также и когнитивное измерение. Аффект есть идея (понятая как модальность силы психики) и даже идея объекта, представление какой-либо схваченной вещи («воображенной», по выражению Спинозы) как причины аффекта: «Такие модусы мышления, — утверждается в аксиоме 3 второй части “Этики”, — как любовь, желание и всякие другие так называемые аффекты души, могут существовать только в том случае, если в том же самом индивидууме

²⁴ Определение, которое мы здесь приводим, в точности соответствует определению аффекта как страсти, т. е. тому типу аффекта, который чаще всего испытывается людьми. Но даже в случае аффекта как действия (аффект, заставляющий индивида действовать, а не претерпевать), т. е. даже в случае аффекта, для которого адекватной, или тотальной, причиной служит сам индивид, внешность (среда) продолжает оставаться определяющей. Здесь мы не можем подробнее задержаться на этом решающем моменте, но вернемся к нему в нашей ближайшей работе (такое присутствие внешней причинности даже в адекватной причинности мы уже исследовали в нашей книге [Sévérac 2005]). Об адекватной и неадекватной причинности, о действии и претерпевании, а также о природе аффекта см. три определения третьей части «Этики».

²⁵ Согласно определению 3 третьей части «Этики»: «Под аффектами я разумею впечатления тела, которые увеличивают или уменьшают силу действия самого тела, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих впечатлений. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих впечатлений, то под аффектом я разумею действие, в противном случае — страсть» (Спиноза 1957а: 456).

²⁶ На это указывает Ив Бонен, французский переводчик статьи Н. Вересова: «“Переживание” [...] По-русски этот термин наводит на мысль о некотором “перерыве”, “переходе”, при котором на субъекта воздействует некое *внешнее* событие» (Veresov 2014: 210, п. 4). В самом деле, мы встречаем приставку “пере-” в целом ряде терминов: «переход», «пересечение», «перелет» и др.

существует идея вещи любимой, желаемой и т. д. Но идея может существовать и в том случае, если бы никакой другой модус мышления и не существовал» (Спиноза 1957а: 403). Аффект, таким образом, — доподлинно настолько же когнитивный опыт, предполагающий другие психические функции (память, воображение, внимание...), как и опыт эмоциональный.

Спиноза идет еще дальше: аффект есть преимущественно то, что судит, то, что оценивает. В самом деле, его когнитивная сила выражается уже в том, что аффект, выступая сознанием объекта, есть некое оценочное суждение: неудовольствие заставляет вещь представлять дурной, удовольствие — хорошей.²⁷ Кроме того, здесь сказывается и грандиозная идея спинозизма, что не оценочное суждение как таковое движет желанием, но само желание утверждает оценочное суждение.²⁸ Точно так же переживание, как говорит нам Выготский, — это некое истолкование, «понимание» среды (Выготский 2001: 81), т. е. некая аффективная оценка ситуации в терминах добра и зла, хорошего и дурного.

Итак, раз мы отождествили переживание с аффектом в спинозовском смысле, становится возможным новое прочтение переживаний, описываемых Выготским в связи с историей с тремя детьми, — на сей раз мы отталкиваемся от спинозовского анализа некоторых аффективных конфигураций.

Так, переживание младшего, слагаемое из подавленности и замыкания в себе, можно отождествить с аффектом *consternatio* (возможные переводы — «оцепенение», «смятение», «испуг»). Согласно определению 42 в конце третьей части «Этики», *consternatio* говорится «о том, чье желание избежать зла сдерживается тем, что он восхищается злом, которого страшится» (Спиноза 1957а: 517).²⁹

²⁷ «Удовольствие» и «неудовольствие» — не совсем точный, но вполне уместный перевод спинозовских терминов *laetitia* и *tristitia* в русском тексте «Этики» (Спиноза 1957а). — *Примеч. перев.*

²⁸ См. четвертую часть «Этики», теорему 8: «Познание добра и зла есть не что иное, как аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы сознаем его» (Спиноза 1957а: 532). О грандиозной идее, что это аффект производит оценочные суждения, см. схолию к теореме 9 третьей части «Этики»: «Мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его» (Спиноза 1957а: 464); см. также схолию к теореме 39 третьей части «Этики».

²⁹ “*Consternatio dicitur de eo, cupiditas malum vitandi coërcetur admiratio mali, quod timet*” (Spinoza 1925: 364). Это определение само отсылает к другим фигурам аффективности, а именно *admiratio* и *timor*. *Admiratio*, или восхищение, в языке XVII века обозначало изумление, замешательство, и вот как оно определяется Спинозой в 4-м определении из концовки третьей части «Этики»: «Восхищение есть воображение какой-либо вещи, приковывающее к себе ум вследствие

Объяснение, которое приводит Спиноза для этого определения, уточняет, что *consternatio* рождается из двойного страха: страха перед одним злом настолько сильного, что он не дает уму мыслить, ввергая его в то состояние разрыва, ментального отключения, которое называется восхищением (в нашем случае речь идет о восхищении материнским насилием); и страха перед другим злом, которым может оказаться, к примеру, средство избежать первого (это может быть исчезновение матери или даже расставание с ней). И вот, в объяснении к определению 42 третьей части «Этики» Спиноза так разъясняет *consternatio*: это «страх, до того овладевающий замешавшимся или колеблющимся [*stupefactum aut fluctuantem*] человеком, что он не в состоянии отворотить от себя зло. Я говорю замешавшимся, если его желание отворотить зло сдерживается восхищением; колеблющимся — в случае, если это желание ограничивается страхом перед другим злом, одинаково его ужасающим, вследствие чего он и не знает, которого из двух ему избегать» (Спиноза 1957а: 517–518). В случае младшего из детей нет даже уверенности, что у него достанет психической силы хотя бы вообразить себе расставание с матерью, удаление или исчезновение причины его несчастья. Одного только пронизанного ужасом восхищения материнским насилием хватает, чтобы усыпить в нем любую мысль о возможности бегства: и даже не страх принять решение его сковывает, а сама неотвязная сила ситуации, в которую он погружен. Можно сказать, что его страх, т. е. желание избежать этого большего зла при помощи меньшего, едва оформлен — в той мере, в какой у него нет силы вообразить то другое зло, которое для него и не может показаться меньшим. Если *consternatio* сковывает «замешавшегося или колеблющегося» — и допустив, что в этой формуле вычи-

того, что это единственное в своем роде воображение не имеет с другими никакой связи» (впрочем, о нем следовало бы говорить скорее как о фигуре пассивности, нежели аффективности, поскольку, как поясняет Спиноза, восхищение, будучи остановкой, а не переходом, аффектом, собственно, не является). Что касается *timor*, которое можно перевести как «страх», то это, согласно определению 39, «желание избежать большего зла, которого мы боимся [*quod metuimus*], при помощи меньшего» (Спиноза 1957а: 517). Стало быть, Спиноза различает страх (*timor*) и боязнь (*metus*), которая представляет собой не желание, но неудовольствие (по определению 13, «боязнь есть непостоянное неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся» (Спиноза 1957а: 511), т. е. не до той степени, когда неудовольствие может быть компенсировано удовольствием от надежды, даже если во всякой боязни есть надежда, а во всякой надежде — боязнь). (В старом русском переводе (Спиноза 1957а) лат. *admiratio* (= фр. *l'admiration*) передано как «поглощение внимания», *timor* (= фр. *la peur*) как «трусость, боязнь», *metus* (= фр. *la crainte*) как «страх». — Примеч. перев.).

тывается альтернатива,³⁰ — тогда ребенок испытывает не столько колебание между двумя мыслями о зле, сколько замешательство от ужаса перед единственным злом. Его переживание в таком случае точь-в-точь соответствует первой характеристике *consternatio*, даваемой Спинозой в схолии к теореме 52 третьей части «Этики» (т. е. раньше определения названного аффекта, приводимого в приложении к третьей части, к которому мы обратились ранее): определив восхищение как «впечатление ума или воображение единичной вещи, поскольку оно одно только и находится в уме», Спиноза уточняет: «Если оно возбуждается объектом, которого мы страшимся, оно называется оцепенением [*consternatio*], так как восхищение каким-либо злом так приковывает человека [*hominem suspensum tenet*] к созерцанию одного только этого зла, что он не в состоянии думать о чем-либо другом, посредством чего он мог бы избежать его» (Спиноза 1957а: 497).

Такова ситуация, в которой находится младший из детей: он совершенно задавлен сценами материнского насилия, и его неспособность связать воображение своего несчастья с воображением средства избежать его несомненно усиливается и даже полностью детерминируется его слабой когнитивной развитостью. О таком переживании можно сказать, что это некая модальность одержимости, заточения в собственной печали: это ужас, ограниченный одним-единственным воображением, притом весьма смутным, переживаемого зла. Ребенок бессилён прикинуть способы отделаться от него, еще меньше — понять пружины подобного ужаса: он совершенно подавлен (*overwhelmed* в английском переводе текста Выготского), ослеплен подобным переживанием. Отсюда и крайне слабое сознание ситуации, и крайне слабая способность воздействовать на нее: ребенок глубоко удручен, испытывает проблемы с речью, порой просто молчит. Он заикается, и, как подсказывает нам Выготский, такое заикание — это что-то вроде физиологического перевода «повторения повторения», т. е. повторения, которое не производит никакого действия, никакого поступка, имеющего целью самоутверждение, но означает повторение по кругу, отсутствие перехода к чему-то другому, тупик, в который упирается сила действовать.³¹ Иногда даже,

³⁰ Это представляется вполне возможным, поскольку в латинском словосочетании *stupefactum aut fluctuantem* используется *aut*, которое чаще всего имеет разделительное значение, а не уточняющее (в противоположность *sive*).

³¹ Выражение, которое мы здесь используем, «повторение с повторением», противопоставляется термину Н. А. Бернштейна, которым он определяет удавшееся повторение, а именно «повторение без повторения» (выражение, которое так дорого Иву Кло, см., например [Clot 2003; 2008]). Для Бернштейна приобретение телесной ловкости достигается путем повторения какого-либо движения, и это повторение, поскольку оно позволяет нам мало-помалу научиться

уточняет Выготский, ребенок и вовсе забывает, как говорить, у него пропадает голос (*he looses his voice*) — эта утрата и служит «выражением» оцепенения, запрета обращать мысль, а значит, и переходить к чему-то другому.

В итоге младший ребенок совершенно неспособен перейти к переживанию в квадрате — переживанию, имеющему объектом свои собственные переживания, т. е. к аффективному сознанию, берущему за объекты свои собственные аффекты страха: он не переходит к чуть более ясному сознанию ситуации, которое вместе с тем оказалось бы возможностью утвердить над ней власть. Его желание перечеркнуто, его способность оказывать и воспринимать воздействия-аффекты целиком и полностью поглощена его ужасом; его рефлексы — начиная со словесных — застыли, окостенели: в лучшем случае они могут лишь повторяться, но бессильны сменить систему, бессильны объединяться, бессильны означать. Он, таким образом, не имеет иного аффективного сознания ситуации, кроме того, что попало в западню его собственного переживания, в тупик его *consternatio*.

Второй ребенок пробует другое переживание. Или, точнее, он испытывает другую форму *consternatio*: страх, который структурирован уже не оцепенением, как у его младшего брата, но колебанием. А значит, призма, через которую жестокость ситуации выражается в нем (и им самим) — не того же самого рода: если переживание

лучше выполнять данное движение, — это не пассивное, рабское повторение, но повторение преобразующее, которому удастся изменить повторяемое движение. В конце очерка 6 («Об упражнении и навыке») Бернштейн пишет: «Если учащийся все время повторяет свои неумелые, неправильные движения новичка, значит упражнение не приносит ему никакой пользы, так как вся суть и цель упражнения в том, чтобы движения улучшались, т. е. изменялись. Следовательно, правильно проводимое упражнение есть, в сущности, повторение без повторения» (Бернштейн 1991: 241). Бернштейн выступает против идеи, будто приобретение двигательного навыка может быть достигнуто чисто механическими средствами, «повторением и запечатлением следов» по той простой причине, что тот, кто учится осуществлять какое-либо движение, изначально не умеет его делать: значит, тут нет никакого повторения пройденного, тем более никакого запечатления следа от неумелых и неловких первых движений. Повторение здесь относится не к средствам решения некоторой двигательной проблемы, но к процессу ее решения, включающему преобразование и улучшение средств: «Все дело в том, что при правильно поставленном упражнении учащийся повторяет раз за разом не то или иное средство решения данной двигательной задачи, а повторяет процесс решения этой задачи, раз от разу меняя и улучшая средства. Совершенно очевидно, что теория повторения и запечатления следов бессильна объяснить закрепление такой вещи, вся суть и вся ценность которой в том, что она меняется. Думается, что взгляды, изложенные в этой книге, гораздо правильнее объясняют, в чем заключается и как происходит построение и закрепление двигательного навыка» (Бернштейн 1991: 241).

младшего сосредоточено на единственном неудовольствии, а именно на страхе, он зациклен на восхищении злом, то переживание среднего, которое, конечно, тоже складывается из неудовольствия (причиной которому — идея матери: ребенок испытывает к своей матери неизмеримую ненависть), но в то же время проникнуто удовольствием: действительно, средний ребенок, который превосходит младшего по умственному и аффективному развитию, видит в своей матери *также* источник помощи и, возможно, поддержки — стало быть, причину удовольствия, т. е. объект любви. А значит, мать для него не сводится к одному только источнику насилия; она, несомненно, воспринимается так же, как та, кто одаривает его некоторой заботой, вскармливает его и порой, несмотря ни на что, доставляет удовольствие — следовательно, так или иначе, любит его. А раз так, аффективный опыт второго ребенка — это опыт внутреннего раздора, психического конфликта, амбивалентности, которая толкает его одновременно и к глубокой привязанности к матери, и к глубокому же ее отторжению: любовь и одновременно ненависть к матери, напряженное балансирование между двумя противоположными аффектами. Такое переживание на языке Спинозы называется «колебанием души» (*fluctuatio animi*), которое в схолии к теореме 17 третьей части «Этики» определяется как «состояние ума, возникающее из двух противоположных аффектов» (Спиноза 1957а: 470). И этот ребенок тоже, стало быть, сталкивается с препонами для своей силы действовать, тоже живет в своего рода заторможенности мышления, испытывает, в точности как и его младший брат, подвешенность (*suspension*) своей силы: эта подвешенная приостановка силы-мощи действовать и мыслить, однако вызвана не одним-единственным аффектом, структурированным восхищением, но, скорее, раздором между двумя противоположными аффектами. Эта приостановка, таким образом, не адмиративная, но флуктуирующая, которая заставляет его хотеть то, чего он не хочет, и не хотеть то, чего хочет.³² Пьер Машре называет (на наш взгляд, совершенно справедливо) такую аффективную конфигурацию страха-*timor* «тревогой [*angoisse*]»

³² Ср. конец схолии к теореме 39 третьей части «Этики»: «Тот аффект, который располагает человека таким образом, что он не хочет того, чего хочет, или хочет того, чего не хочет, называется *страхом* [*timor*], который поэтому есть не что иное, как *боязнь* [*metus*], поскольку она располагает человека избегать предстоящего ему, как он судит, зла при помощи зла меньшего [...]. Если же стремлению избежать нависшего зла противодействует страх перед каким-либо другим злом, так что человек не знает, которое из них предпочесть, тогда боязнь эта называется *оцепенением* [*consternatio*], особенно когда оба зла, которых он страшится, принадлежат к числу весьма больших» (Спиноза 1957а: 488). Эта цитата из «Этики» позволяет нам констатировать, что Спинозу чрезвычайно интересовал анализ этого аффективного опыта *consternatio*.

(Macherey 1995: 280, 404). Это как раз то, что описывает Выготский, когда рассказывает, как второй ребенок, доставленный в институт, требовал, чтобы его немедленно отправили домой, и выражал ужас, как только об отправке заходила речь: *consternatio* у него проявляется в колебании между двух зол, одновременно в высшей степени желанных и устрашающих, — присутствием матери и ее отсутствием.

Выход же из этой цепящей скованности (вызванной восхищением либо колебанием) находит третий, старший ребенок: Выготский говорит о нем, как мы уже упоминали, что по уму он недалек — легко можно представить себе, что и усилия его матери для его интеллектуального пробуждения заходили недалеко, — однако он выказывает раннюю для своего возраста зрелость, проявляющуюся в серьезности и заботливости. В действительности, он уже понял ситуацию, а значит — он переходит от опыта *травмы* (если вообще ситуация когда-либо была для него травматичной) к опыту возможного воздействия на ситуацию: он приходит на помощь своим братьям, испытывает жалость к своей матери и пытается сгладить разрушительные последствия ее поведения. По сути, он осознал, что она больна и потому может быть опасна как для своих детей, так и для себя самой: ненависть к ней, стало быть, не сможет изменить ситуацию надлежащим образом; куда больше шансов преуспеть в этом, если проявить сочувствие. Каково же переживание этого ребенка? На языке Спинозы оно может быть названо «благоволением», т. е., согласно определению 35 в конце третьей части «Этики», «желанием делать добро тому, кого нам жалко» (Спиноза 1957а: 517). Старший, вне всяких сомнений, понял, чего требует подлинная зрелость, а именно тот «принцип жизни», который так прост и тем не менее настолько трудно реализуем: что надлежит «побеждать ненависть любовью и великодушием, а не отплачивать за нее взаимной ненавистью» (Спиноза 1957а: 597).³³

В итоге старший достигает переживания своих переживаний — формы высшего сознания ситуации, отстранения от среды, получая в результате возможность не «залипать» в ней, сам того не ведая, но действовать, быть по-настоящему активным. Его развитие тем не менее не лишено трудностей, как сообщает нам Выготский; это ребенок совершенно особого типа — несомненно, уже не вполне ребенок с обычными интересами и повадками. Он слишком быстро, как говорится, созрел; в любом случае он стал «старшим» в семье (*the senior member of the family*), приняв в большей или меньшей степени роль матери для своих братьев и матери же — для своей матери. В этом

³³ Схолия к теореме 10 пятой части «Этики». Уточним, что если мы отвечаем на ненависть великодушием (*generositas*) (рациональным, согласно Спинозе, аффектом), тогда речь тут идет о форме благоволения, которое не рождается от жалости (ведь жалость — это неудовольствие, а значит, страстный аффект).

смысле настоящее переживание этого ребенка 10–11 лет — сложный аффективный, когнитивный и эмоциональный опыт, который заставляет его перекочевывать — постепенно, но радикально — из детства в совершенно другой возраст.³⁴

Заключение

Из этого анализа выготскианского «переживания» сквозь призму спинозовской понятийной схемы аффективной жизни можно извлечь ряд уроков относительно взаимосвязи между сознанием и аффективностью.

1. Во-первых, констатируем, что переживание — это нечто в равной степени и определяемое, и определяющее, и конституируемое, и конституирующее: с одной стороны, оно выражает социальную ситуацию в отдельно взятой индивидуальности, но с другой стороны, оно само есть та сила (вредоносная либо благотворная), которая структурирует будущее поведение индивида. Причем настолько, что то или иное переживание, вообще говоря, может быть аффектом мимолетным, скоротечным — или же длительным, постоянным, — до тех пор пока какое-то новое переживание не положит ему конец или, скорее, не задаст ему новое направление. Потому что никогда не следует забывать, что выготскианское переживание, совсем как спинозистский аффект, не сводится к простому выражению социальной среды в психологической индивидуальности: переживание — не только способ, каким среда изменяет индивидуальность, но и способ, каким среда изменяется в индивидуальности и через эту индивидуальность. Аффектированный индивид — всегда по меньшей мере частичная причина своих собственных аффектов, даже тех, что обрушиваются на него, даже тех, что делают его в высшей степени пассивным. В способе, каким индивид аффектируется весом давящей на него социальной среды, всегда присутствует некий минимум жизненной активности. Именно в этом смысле причинность, исходящая от социального к индивидуальному, или от интерпсихического к интрапсихическому, никогда не бывает чисто линейной, но

³⁴ Разумеется, мы имеем в виду не биологический, а психологический возраст. Таким образом, в переживании этого ребенка разыгрывается, как мы думаем, подлинное психоаффективное преобразование (в смысле перемены природы, а значит, своего рода саморазрушения, медленного, но тотального): так на непрерывную линию биологического развития накладывается ломаная линия психологического преобразования, уловимая в том, что говорит попутно Выготский: «В результате весь ход его развития резко изменился. Это не был живой ребенок соответственно возрасту, с живыми, простыми интересами, с живой активностью. Это был ребенок, резко изменившийся в своем развитии, ребенок другого типа» (Выготский 2001: 74).

должна восприниматься в виде причинности взаимной или рекурсивной: результат (индивид) сам принимает участие в способе, каким причина (социальное окружение) в нем отражается; результат сам определяет способ (переживание, аффект), каким причина в нем выражается.³⁵

2. Вот почему в определении сознания как «социального контакта с самим собой» (Выготский 1982а: 96) характеристика «социального» настолько же важна, как и привязка к «самому себе». Потому что сознание, определяемое как удвоение переживания, как рефлексивность аффекта есть выражение одновременно и социальной среды — «точно определенной», как сказал бы Спиноза, или «ситуативной», как сказал бы Выготский, — и психологической индивидуальности — тоже, конечно, определенной, но вместе с тем и определяющей. Иными словами, сознание есть разом то, что структурирует переживание, и то, что им структурируется. Выготский неоднократно указывает в «Проблеме среды», что влияние среды на развитие ребенка зависит от того, насколько тот понимает эту среду, от его способа ее истолкования, его «степени сознания» соответствующей ситуации: когнитивная сила ребенка, таким образом, оказывается определяющей в производстве переживания, испытываемого в отношении жизненной ситуации.³⁶ Как мы увидели, не бывает аффекта без той или иной идеи вещей, в отношении которых этот аффект испытывается; а раз не бывает идеи без идеи идеи (коль скоро всякая идея объекта есть одновременно сознание некоей вещи), то и аффекта не бывает без сознания, т. е. без оценки объекта, с которым соотносится аффективный опыт. В этом смысле любое переживание, будь то простое либо сложное (переживание ситуаций либо переживание переживаний), производится определенной степенью сознания переживаемой ситуации: оно, это переживание, само по себе является идеей идеи, сознанием, пусть и очень частным, социального мира. Понимание (*understanding*) и сознание-осмысление (*awareness*) видятся Выготскому структурирующими элементами аффективного опыта ситуации: от них зависит переживание, которое, таким обра-

³⁵ Ср. также то, что говорит Ив Кло о психической витальности, которая «объясняется, таким образом, лишь вопреки любой механической причинности. Динамическая основа этой витальности изменяется по ходу развития, потому что причина и следствие тоже меняются местами. История субъекта и его тела — это история результата, который становится причиной, причины, изменяемой результатом. Вот почему у эмоций есть будущее. И поэтому взамен объяснений, исходящих из механической причинности, следует продвигать то, что Выготский называет «историческими объяснениями»» (Clot 2003: 34).

³⁶ «...та или иная ситуация, ее влияние зависят не только от содержания самой этой ситуации, но и от того, насколько ребенок понимает или осмысляет эту ситуацию» (Выготский 2001: 78).

зом, имеет не только эмоциональное измерение, но также и когнитивное, а порой даже — пусть не пугает нас это слово — интеллектуальное. Дело в том, что у Выготского, совсем как у Спинозы, нет никакой несовместимости между разумной и аффективной сферами, между пониманием ситуации и эмоцией, испытываемой по отношению к ней; совсем напротив: чтобы эмоция была соотнесена с ситуацией — чтобы она была аффектом или переживанием по отношению к определенному окружению, — необходима известная степень сознания, а значит, и разумения, ситуации.

Однако переживание ребенка — это не только то, что зависит от разума или сознания ребенка; переживание есть также и то, что производится, когда само производит в конечном счете какую-то новую форму сознания вещей. Ведь на самом деле возможно, что сознание расширяется, отражается — а не остается замкнутым в себе самом, на ступени слабого, смутного сознания: от страха перед материнским насилием к полному уразумению ситуации, делающему возможным благоволение к ближним; налицо переход от сознания, полностью захваченного восхищением злом, к сознанию, берущему объектом свои собственные аффекты, их понимающему и способному, как следствие, воздействовать на ситуацию.³⁷ Налицо переход от переживания простого, скованного оцепенением либо колебанием — от пассивного сознания, слишком слабого, почти ничтожного понимания себя и мира, к переживанию своих переживаний — к сознанию активному, ясному и отчетливому пониманию своей силы действовать в мире. В статье «Сознание как проблема психологии поведения», где сознание определяется как переживание переживания, Выготский говорит, по существу, об этой высшей форме сознания — той, что сопутствует активности, той, что через *аффект* не только имеет объектом ту или иную социальную ситуацию, которую оно оценивает, но имеет также объектом и сами свои *аффекты* в отношении этой ситуации, причем не просто, а с целью изменить ее в нечто новое, иное. Итак, особенность сознания, понятого как переживание переживания, — это то, что оно имеет объектом не любую жизненную ситуацию, но саму реальность (*le vécu*) этой ситуации — реальность, которая благодаря такому осознанию реорганизуется, перестраива-

³⁷ Разные степени сознания ситуации у троих детей формулируются следующим образом: «Один ее переживал как *неосмысляемый, непонятный ужас*, который ввергал его в состояние беспомощности. Другой переживал ее осмысленно, как столкновение острой привязанности с не менее острым чувством страха, ненависти и злобы. И третий ее переживал *до известной степени, как может переживать уже мальчик 10–11 лет*, как несчастье, которое свалилось на семью и которое требует того, чтобы все отложить в сторону и как-то стараться смягчить это несчастье, помочь и больной матери, и детям» (Выготский 2001: 74–75; курсив мой. — П. С.).

ется так, что она уже не просто пассивно переносится, но становится средством для воздействия на ситуацию и ее изменения. «Переживаемый опыт переживаемых опытов», если воспользоваться формулой Франсуазы Сэв, есть сознание сознаний, рефлексивное сознание рефлекторных сознаний, ставшее адекватным сознанием опытов, которые поначалу лишь смутно ощущались: переживаемый опыт (переживание) становится полностью живым опытом (переживанием переживания).³⁸

3. В настоящей работе мы сосредоточились на связях между сознанием и аффективностью (переживанием) — и тем самым меньше внимания уделили вопросу о со-причастности сознания и слова, а между тем именно эта идея обеспечила в значительной степени известность психологии Выготского. Конечно, мы не предполагали отрицать роль знакового опосредования в формировании индивидуального сознания: если сознание обладает социальной природой (как у Выготского), то именно в силу своей лингвистической или, лучше сказать, психолингвистической природы. Нам показалось крайне важным проследить здесь перспективы, намечаемые в самом конце «Мышления и речи» — работы, которая все еще недостаточно изучена в исследованиях, посвященных изучению психологии Выготского, и в которой, помимо прочего, слышатся некие отзвуки спинозистской мысли — а именно в том, что касается аффективной подоплеки сознательного мышления: «Нам остается, наконец, сделать последний, заключительный шаг в анализе внутренних планов речевого мышления. Мысль — еще не последняя инстанция в этом процессе. 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 мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. Только она может дать ответ на последнее “почему” в анализе мышления. Если мы сравнили выше мысль с нависшим

³⁸ Мы не будем здесь развивать идею Выготского о переживании как базовой «единице» сознания (именно «единице», а не «единстве» всего комплекса, согласно разграничению, проводимому в первой главе «Мышления и речи»). Вересов в заключительной части своей статьи возвращается к этой характеристике переживания как единицы и рассматривает ее возможные последствия (Veresov 2014: 229–233). Мы же в своей ближайшей работе постараемся показать, каким образом эта базовая «единица» Выготского перекликается со спинозовским «всеобщим свойством». А пока отметим лишь то, что эта «единица» не является каким-то элементом, обладающим иными свойствами в сравнении с целым, часть которого она составляет; напротив, она имеет те же характеристики, что и единое целое, к которому она принадлежит. Иными словами, всякое переживание как единица сознания включает в себя известную степень сознания; но лишь в качестве переживания переживания, в качестве активного аффекта сознание это становится полным и цельным.

облаком, проливающимся дождем слов, то мотивацию мысли мы должны были бы, если продолжить это образное сравнение, уподобить ветру, приводящему в движение облака» (Выготский 1982d: 357).

4. В заключение задержим внимание еще на одном утверждении, на котором настаивает сам Выготский, объясняя социальную природу сознания, и которое позволяет в ретроспективе по-новому взглянуть на спинозовское учение, а именно на то, что *рефлексивность*, характерная для сознания, должна пониматься исходя из *обратимости*, характерной для определенного типа рефлекса (или, на языке Спинозы, телесного впечатления). Выготский иллюстрирует эту идею динамикой речи, которая в порядке вещей становится у ребенка все более сознательной по мере того, как слова возвращаются к тем, кто их сначала произнес.

Ведь если речь эта, как, например, у глухонемых, не развивается, если она «застывает на стадии рефлекторного крика», то происходит это «не потому, что у них поражены центры речи, а потому, что из-за отсутствия слуха парализуется возможность обратимости речевого рефлекса. Речь не возвращается как раздражитель на самого же говорящего. Поэтому она бессознательна и несоциальна» (Выготский 1982a: 96).³⁹ Таким образом, ключевая задача образования людей с дефектами (чтобы их дефект не перерос в социальный гандикап) — найти средства реанимировать нарушенную обратимость рефлексов. О том же самом, несомненно, идет речь и в случае с младшим из братьев, чей дефект (заикание и даже полная неспособность говорить) имеет причину не физиологическую, но аффективную.

Именно при этом условии сознание себя и других, а значит, и известное владение собственным поведением, могут развиваться. Но подобная перспектива, которую можно было бы назвать этической или этико-социальной, может быть обнаружена и у Спинозы — там, где он рассуждает об идеи соразмерности амплитуды сознания в уме и амплитуды аффективной способности в теле. Действительно, высокое сознание себя, Бога и вещей, которому придается большое значение в концовке «Этики», зависит от высокой активности тела, которое, как говорит нам Спиноза, опирается на силу своей *обрати-*

³⁹ Как подсказывают Ж.-П. Бронкарт и Ж. Фридрих (Bronckart, Friedrich 2010), этот отрывок следует сопоставить с концом «Мышления и языка», где Выготский одновременно утверждает социальное бытие слова в сознании и сопричастность слова и сознания: слово на самом деле и есть социальный элемент сознания («Слово и есть в сознании то, что, по выражению Л. Фейербаха, абсолютно невозможно для одного человека и возможно для двух. Оно есть самое прямое выражение исторической природы человеческого сознания» [Выготский 1982d: 361]); в то же время все сознание целиком отражается в слове (оно «отображает себя в слове, как солнце в малой капле воды» [Выготский 1982d]).

мой способности оказывать и равно испытывать воздействия-аффекты: ведь для Спинозы быть восприимчивым одновременно к большому количеству воздействий не значит быть совершенно пассивным (пассивность, напротив, заключается в редукции или заперении в себе аффективной чувствительности); чем больше тело способно допускать воздействие на себя множественных впечатлений в одно и то же время, тем более оно может сделаться активным и тем более способно само оказывать воздействия — воздействовать на другие тела, но вместе с тем воздействовать и на самое себя в рамках этой обратимости аффектата и аффектанта.

Тело активное есть тело, допускающее высокую обратимость своей аффективной способности, высокую вместимость для впечатлений, разом причиняемых и причиняющих, или, как выразился бы Выготский, — рефлексов, разом раздражаемых и раздражающих. Этими обратимыми рефlekсами тело в одно и то же время аффектируется и само аффектирует, и даже самоаффектируется и самоаффектирует — и такая обратимость телесного рефlekса с психической точки зрения представляет собой рефлексивность сознания — живого сознания тела, существующего в действии, которое испытывает и само оказывает воздействия-аффекты.

Выготский и Спиноза, каждый на свой лад, но двигаясь примерно в одном направлении, показывают нам, таким образом, путь *cogito* в развитии, *cogito* все более и более сильного: путь сознания, приобретающего индивидуальность внутри социального и через него — высшую, уникальную форму силы всеобщего в качестве рефлексивной идеи обратимого тела, тела аффективного, способного к воздействию на самое себя, раз оно в высшей степени способно к восприятию и причинению аффектов.

Перевод с французского Алексея Гараджи

Библиография

- Бернштейн, Николай (1991). *О ловкости и ее развитии*. М.: Физкультура и спорт.
- Выготский, Лев (1982а). «Сознание как проблема психологии поведения». В кн.: Выготский, Лев, *Вопросы теории и истории психологии*, в Выготский, Лев, *Собрание сочинений*, в 6 тт., т. 1. М.: Педагогика.
- Выготский, Лев (1982б). «Методика рефлексологического и психологического исследования». В кн.: Выготский, Лев, *Вопросы теории и истории психологии*, в Выготский, Лев, *Собрание сочинений*, в 6 тт., т. 1. М.: Педагогика.
- Выготский, Лев (1982с). «Психика, сознание, бессознательное». В кн.: Выготский, Лев, *Вопросы теории и истории психологии*, в Выготский, Лев, *Собрание сочинений*, в 6 тт., т. 1. М.: Педагогика.

- Выготский, Лев (1982d). «Мышление и речь». В кн.: Выготский, Лев, *Проблемы общей психологии*, в Выготский, Лев, *Собрание сочинений*, в 6 тт., т. 2. М.: Педагогика.
- Выготский, Лев (1982e). «Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование». В кн.: Выготский, Лев, *Научное наследство*, в Выготский, Лев, *Собрание сочинений*, в 6 тт., т. 6. М.: Педагогика.
- Выготский, Лев (2001). «Проблема среды в педологии». В кн.: Выготский, Лев, *Лекции по педологии*. Ижевск: Удмуртский университет.
- Декарт, Рене (1994). «Размышления о первой философии». В кн.: Декарт, Рене, *Сочинения*, в 2 тт., т. 2. М.: Мысль.
- Спиноза, Бенедикт (1957a). «Этика, доказанная в геометрическом порядке». В кн.: Спиноза, Бенедикт, *Избранные сочинения*, в 2 тт., т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы [цитируется со значительными изменениями].
- Спиноза, Бенедикт (1957b). «Приложение, содержащее метафизические мысли». В кн.: Спиноза, Бенедикт, *Избранные сочинения*, в 2 тт., т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Спиноза, Бенедикт (1957c). «Письма некоторых ученых мужей». В кн.: Спиноза, Бенедикт, *Избранные сочинения*, в 2 тт., т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Balibar, Étienne (1998). “Le traité lockien de l’identité”. In Locke, John, *Identité et Différence. L’invention de la conscience*. Paris: Points Seuil.
- Bronckart, Jean-Paul, and Friedrich Janette (2010). “Présentation”. In Vygotsky, Lev, *La signification historique de la crise en psychologie*, p. 15–59. Paris: La Dispute.
- Clot, Yves (2003). “Vygotski, la conscience comme liaison”. In Vygotsky, Lev, *Conscience, inconscient, émotions*, p. 7–59. Paris: La Dispute.
- Clot, Yves (2008). *Travail et pouvoir d’agir*. Paris: PUF.
- Cristofolini, Paolo (2012). “Une nouvelle édition critique de l’Éthique”. In *Spinoza transalpin*, eds. Chantal Jaquet and Pierre-François Moreau, p. 11–22. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Descartes, René (1983). *Œuvres de Descartes, Vol. VII: Meditationes de prima philosophia*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Gueroult, Martial (1974). *Spinoza. L’âme (Éthique, 2)*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Macherey, Pierre (1995). *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*. Paris: PUF.
- Sévérac, Pascal (2005). *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion.
- Spinoza, Benedictus (1925). “Ethica ordine geometrico demonstrata”. In Spinoza, Benedictus, *Opera*, 4 vols., Vol. 2, p. 41–308. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Toassa, Gisele (2014). “Creating a Materialistic Psychology – Sources and Influence of Spinoza in Vygotsky’s Works”. *International Journal of Liberal Arts and Social Science* 2.5: 83–94.
- Veresov, Nikolai (2014). “Émotions, perezhivanie et développement culturel: le projet inachevé de Lev Vygotski”. In *Sémiotique, culture et développement psychologique*,

Сознание и аффективность. Спиноза и Выготский

- eds. Christiane Moro and Nathalie Muller Mirza, trans. Yves Bonin, p. 209–235. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Vygostky, Lev (1995). "The Problem of the Environment". In *The Vygotsky Reader*, eds. René Van der Veer and Jaan Valsiner, p. 338–354. Oxford: Blackwell.
- Zavershneva, Ekaterina (2014). "The Problem of Consciousness in Vygotsky's Cultural-Historical Psychology". In *The Cambridge Handbook of Cultural-istorical Psychology*, eds. Anton Yasnitsky, René van der Veer and Michel Ferrari, p. 63–100. Cambridge: Cambridge University Press.