# Homo vita, или апология страсти

"Главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти подготовляют его тело".

Р. Декарт.

"Под аффектами я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний".

Б. Спиноза.

1. Homo machine vs homo vita.

Итак, логика дальнейшего изложения подталкивает автора к аналитике эмоций. Но такого рода намерение сталкивается с двумя существенными ограничениями: отсутствием в современной психологии сколь-нибудь законченной, общепринятой их теории, а также вынужденной краткостью обзора сложившихся трактовок в рамках данной статьи.

С учетом подобных ограничений автор решил приступить к рассмотрению эмоций, сосредоточившись на прочтении достаточно нетривиальной работы, с одной стороны, уже ставшей достоянием истории – с другой, и психологической, и философской по своему духу, вследствие не утратившей актуальность и в настоящее время.

Речь идет о работе Л. Выготского "Учение об эмоциях", работе, ближайшим своим предметом имеющей "органическую теорию эмоций" Джемса-Ланге, но критикой данной теории не ограничивающейся, затрагивающей философию страсти (теория Джемса-Ланге широко известна; в двух словах, речь идет о "коперниканской революции" в психологии: утверждается, что не переживание вызывает определенные физиологические реакции, но, напротив, последние, воспринимаясь, порождают эмоции).

К числу прямых предшественников данной теории Выготский относит Декарта, но вместе с тем указывает и на предшественником ложных – к таковым Выготский относит Спинозу, внимательное чтение которого позволяет выявить альтернативный органической теории взгляд на природу эмоций (разумеется, блестящая работа Выготского включает в себя рассмотрение многих иных "линий" развития психологического учений о страстях; какие то его мысли, представляющие безусловный интерес для дальнейшего изложения, будут приведены).

Начнем с достаточно пространной выписки: "Он более охотно ссылается, – говорит Дюма о Ланге (одном из авторов "органической теории эмоций, Д. С.), – на французских приверженцев механистического мировоззрения, и в самом деле, он их позднейший ученик. Разложение радости и печали на двигательные и психические явления, устранение призрачных сущностей и неясно определенных сил– все это сделано по традициям Н. Мальбранша и Спинозы" ... Э. Титченер констатирует, что "было бы совершенно неверно –адля Джемса и Ланге это было бы небольшим комплиментом – предположить, что эта теория представляет собой нечто совершенно новое" (1914, с. 163). Указания на органические составные части эмоций в действительности так же стары, как и систематическая психология. Титченер разыскивает их, начиная с Аристотеля и кончая Г. Лотце (G. Lotze, 1852, S. 518) и Г. Маудсли, т.е. современников Ланге и Джемса". [1]

Итак, в различные эпохи, в различной стилистике, органические теории воплощали вдохновенные попытки научно-рационального осознания и упорядочивания аморфной и неопределенной сферы, ко всему прочему претендующей (в редакциях гуманитариев и к ним примыкающих мистиков) на роль "сущности человека".

Перед нами, прежде всего, тотальная попытка исчерпания ее скрытности и таинств.

На смену не доступным наблюдению переживаниям в рамках органических теорий приходят вполне доступные измерению (физиологические) процессы; дело, однако, вовсе не сводится к изменению способа наблюдения; пафос органических теорий заключается в утверждении того, что именно такие процессы и есть сами эмоции, т.е. их почва и основа; в их восприятии (процессе вторичном и не принципиальном) существо эмоций заключено целиком и полностью.

Именно этот пафос, это предощущение революционного переворота, после веков темноты и забвения наконец выводящего "природу человека" на свет научной истины, и вдохновляло авторов "органических теорий".

Выготский приводит следующие мысли Декарта, о которых нам ещё предстоит вспомнить: "...Ланге и Джемс почти дословно повторяют Декарта, который за 300 лет до них говорил то же самое о всей предшествующей истории этого учения. Он говорил: "Нигде нельзя видеть так отчетливо, как в трактовке страстей, как велики недостатки наук, переданных нам древними" (1914, с. 127). Учения древних о страстях казались ему до такой степени скудными и в большей своей части до такой степени шаткими, что он видел себя "принужденным совершенно оставить обычные пути, чтобы с некоторой уверенностью приблизиться к истине. Я принужден, – говорил он, - поэтому писать так, как будто я имею дело с темой, которой до меня еще никто не касался" (там же, с. 127): но объективности ради стоит заметить, что таков общий стиль великого философа.

Итак, что же представляют собой эмоции (страсти) в свете классической традиции?

Пафос аналитики Выготского в данном случае достаточно разнонаправлен.

С одной стороны, классическая традиция действительно несет в себе некий заряд "разумеющегося" взгляда на страсти, прочно связующий их с "естественностью", иначе, животной стороной человеческой природы, в таком отношении противопоставляющий их "духу" как квинтэссенции человечности (Выготский между делом отмечает тесную связь некоторых эмоций с естественным их, инстинктивным основанием, упоминая знакомого нам Мак-Дугола; такие констатации достаточно принципиальны, в какой связи позволим привести их: "Ключ к объяснению биологического значения всех этих явлений Кеннон справедливо видит в старой мысли, снова высказанной в последнее время Мак-Дауголлом, о взаимоотношении инстинкта бегства с эмоцией страха и инстинкта драки с эмоцией ярости. В естественных условиях за эмоциями страха и гнева может последовать усиленная деятельность организма (например, бегство или драка), которая требует продолжительного и интенсивного напряжения большой группы мышц... Обобщая эти данные, Кеннон предлагает рассматривать все реакции организма, вызванные болевым раздражением и эмоциональным возбуждением, как естественно возникающие защитные инстинктивные реакции").

И все же подобного грубого противопоставления "страсти" - "духу" недостаточно в плане более детальной аналитики "классической традиции".

В частности, внимание Выготского сосредоточено на, с одной стороны, фиксации и аналитике связи учений Декарта и Джеймса-Ланге, с другой, на различии учений Декарта и Спинозы.

В процессе подобной аналитики Выготский рассматривает в том числе различные, не связанные прямо с "органической теорией", подходы, в частности, теории, основанные "синкретизмом" примитивных реакций, их "недифференцированностью", и предстающей "существом эмоционального" (страсть + "неразвитая", "слепая" интеллектуальность, т.е., с одной стороны, аффективность как инстинктивная активность (чистая потребность), с другой – рефлексы и инстинкты как ее же иное, еще не отделенное в качестве функции "обеспечение"; собственно, инстинкт и представляет синкретичное единство потребности и мехнизмов ее удовлетворения).

"Общей для большинства современных психологических направлений является мысль, что в начале развития мы встречаем не отдельные элементы развитой психической жизни, но целостные недифференцированные образования, которые только на высших ступенях развития начинают дифференцироваться на более или менее самостоятельные и определенно очерченные роды, виды и классы психических процессов. ... Чем ниже мы спускаемся в мир примитивного, тем больше психические целостности как в их общей форме, так и в их строении приближаются к самой сущности чувства". ... "Для примера можно было бы указать только на положения, развиваемые современной структурной психологией, которая устами К. Коффки заявила, что на ранних ступенях развития предмет для сознания является в такой же мере страшным, как и черным, и что первые эмоциональноподобные восприятия (которые, разумеется, и "инстинктоподобны", иначе, в подобном сопоставлении природа эмоций уже предопределена, Д. С.) должны считаться действительным исходным пунктом всего последующего развития" (Т.е. синкретичная реакция целиком инстинктивна – и, в таком отношении, целиком "эмоциональна"; она, следовательно, не подвержена и, в том числе, "развитию", передаваясь непосредственно-генетически: "Аффективность не нуждается ни в каком содержании, ни в каком материале извне, опыт дает в переживаниях только повод к продуцированию аффекта", утверждал в такой связи Э. Блейлер; именно эту линию он наследует у Декарта, именно ее пытается преодолеть Спиноза).

Отсылка к "синкретизму" как общей почве "рефлекса" и "рефлексии" безусловно справедлива – и, тем не менее, не упраздняет задачи определения почвы их возможного и в истории осуществленного (следовательно, необходимого) размежевания.

В частности, истоки последнего регулярно усматриваются в том различии "чувств", которое определяется, в свою очередь, различением реакций на внешний стимул (более или менее механических, рефлексивных, с более или менее очевидной направленностью биологической эволюции от "механицизма" и "врожденных механизмов инстинктивных реакций" к "органике" и "научению"), и собственной (внутренней) активности организма, с ее стратегиями и тактиками, внешние реакции провоцирующими. "Однако, как бы то ни было, психизм распадается... аналогично совокупности биологических функций (выделено мною, авт.) на какое-то целеустремленное движущее начало, количественно динамическое (влечения, воля, инстинкты...) и на какое то приспособляющееся начало, рассуждающее, указывающее пути к общей цели..." (все же подобной отсылки очевидно недостаточно: необходимо понять (или предпослать ей) также различие между "влечением, инстинктом, волей", с одной стороны, и "началом рассуждающим, указывающим пути к общей (?) цели..."; несложно увязать эти рассуждения с различением "принципа удовольствия" от "принципа реальности", также опираемого на "обще-биологические" доводы; См. Bleuler, Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens, Jul. Springer, Berlin, 1921).

Иначе, первичное (синкретичное) чувство вмещает в себя два "комплекса": один представлен "желанием", другой – способностью ее удовлетворения; это первичное, тем самым, "естественное", различие, со временем эксплицируется, породив ту пропасть, что разделяет паразитический "принцип удовольствия" и его обслугу, пролетарский "принцип реальности": первому "соответствуют" аффекты, второму – разум.

Но.

"Целеустремленное... начало" и "начало приспособляющееся, рассуждающее", при всей логичности подобного захода, разделить оказывается вовсе не просто: прежде всего, они связаны "интенциональностью"; всякое "приспособление" выступает функцией цели в ее предметной форме, как и всякое целеполагание – функцией приспособления.

\*

Далее Выготский возвращается к существу вопроса о природе страсти, рассмотрев его на примере понимания страсти Спинозой – в отличие от трактовки страстей Декартом:

"Если у Декарта проблема страстей выступает прежде всего как проблема физиологическая и проблема взаимодействия души и тела, то у Спинозы эта же проблема выступает с самого начала как проблема отношения мышления и аффекта, {166} понятия и страсти". ... "В этом отношении учения Декарта и Спинозы полярны. Они действительно представляют собой два противоположных полюса единой проблемы, которые, как мы увидим дальше, всегда противостояли друг другу, на всем протяжении истории психологической мысли. Такая же поляризация научных идей составляет и основное содержание современной борьбы психологических направлений в учении о страстях".

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

Итак, перед нами наконец предстало искомое, биологическая машина, прозрачная и представшая перед исследователем всеми своими потрохами.

Но это, как будто, не все? Где-то осталась неприкаянная, т.е. неприкованная ещё к этому механизму, душа, которую нужно вновь вдохнуть в рефлекторно подергивающийся организм, жертву аналитического расчленения?

"...что же произойдет с деятельностью этого механизма, если присоединить к нему душу? ... Оказывается, рассмотрев физическую сторону страсти, мы исчерпали тем самым почти все ее содержание. Присоединение души не вносит ничего существенно нового, как следовало бы ожидать, в кругооборот страстей, в деятельность эмоционального механизма. ... Основным для Декарта остается его собственное положение, что страсти возникают в душе таким же образом, как и объекты, воспринимаемые внешними чувствами, и точно таким же способом осознаются ею".

Подводя итоги органической теории эмоций, Выготский среди прочего замечает: "Ланге должен был сдаться на милость победителя–Канта и признать вслед за ним, что аффекты являются не чем иным, как болезнями души (Ланге начинает свою аналитику с критики этого утверждения, Д. С.). Джемс также склоняется к рассмотрению аффектов в качестве патологических явлений, вредных для существ, испытывающих их. Ланге меланхолически повествует о судьбе вымирающего племени страстей. Джемс также вынужден рассматривать их в качестве рудиментарных остатков, которые первоначально были полезными, но выродились в ходе развития, превратившись в ненужные, бессмысленные придатки нашего психического аппарата, никак не связанные с остальной его деятельностью. Кто начал с принципиального обессмысливания эмоций, тот в результате неизбежно должен прийти к признанию бессмыслицы единственным правом их на существование".

"Эмоции, таким образом, по смыслу основного положения теории должны быть отнесены к самому отдаленному доисторическому, дочеловеческому периоду психической эволюции. У человека они выступают только в роли рудиментов, бессмысленных пережитков темного наследия животных предков. В истории человеческой психики не только невозможна никакая перспектива развития эмоций, но, напротив, они осуждены на последовательное регрессирование и в конечном счете на умирание.

Телесные проявления, образующие сущность эмоций, неизмеримо богаче, ярче и осязательнее у животных, чем у человека; у примитивного человека – чем у культурного; у ребенка – чем у взрослого. О каком же развитии, как не об обратном, не о свертывании, может идти речь по отношению к эмоциям? Их эволюция есть не что иное, как инволюция. Их история есть история их отмирания и гибели".

Человек – существо, реагирующее на внешние воздействия тем образом, который Декарт первоначально приписал исключительно животным механизмам, инстинктивным; именно данная реакция свойственна всем животным и, равно, нашим животным предкам; она и определяет "механику страсти", т.е. внутреннее восприятие подобной "автоматики"; в системе представлений Декарта такого рода образ полностью исчерпывает и понимание "страстей человеческих".

Для того, чтобы такая "картина мира" обрела законченность, страсти в конечном счете необходимо из нее исключить: существует "внешний мир", существуют механизмы на него реакции; страсти – некий эпифеномен, нечто несущественное, "сопровождение", в своей незначительности допустимое, и в своей гипертрофии попросту опасное, Кантом в силу того и названное "болезнью души".

Декарт совершенно последователен в своей конструкции – и предопределяет саму душу и тело к тому дуализму, из которого он, собственно, и исходил; в этих целях он дает человеку не просто "тело" как некий конгломерат органов, но тело "живое", сиречь, некое тело-животное, достаточно автономный автомат, который – теоретически (и, в некоторых и не столь редких случаях, практически) способен действовать целиком механистически, в систематике рефлексов; такое живое существо – человеческое животное – и выступает тем основанием, которое необходимо и достаточно для понимания "страсти".

\*

Следовательно, "картина мира" Декарта насквозь механистична? Напротив, именно осуществленная им редукция эмоциональной сферы позволяет возвеличить ей иное, как в том числе "душу" (или, в более узком смысле, "волю"): "Самая локализация источника эмоций, из которого берет начало специфическое качество чувства, вне мозга, на периферии, уже предполагает выключение аффектов из всего того комплекса связей, из всей той системы отношений, из всей той функциональной структуры, которые составляют истинный предмет психического развития человека (назначение человека, т.о., заключается в "обуздании страстей"; мысль, что говорить, далеко не новая; собственно, и Спиноза в этом отношении продолжает Декарта; вопрос заключается в том, где проходит граница между душой и ее страстями: вовне, в теле, и в таком случае борьба со страстями может состоять только в подавлении последних, либо в самой душе – в таком случае игра страсти развертывается в сфере духа, а задача его состоит в "воспитании чувств", Д. С.)".

"Основная идея Декарта, задающая тон всей музыке его учения о страстях, состоит, таким образом, в признании абсолютной власти нашей воли над страстями... Положение о безусловном и абсолютном господстве воли над страстями говорит как раз... о том, что натуралистический принцип в объяснении страстей целиком подчинен абсолютному богоподобному произволу духа. Уже по одному этому законы природы оказываются раз и навсегда нарушенными... Сверхъестественное распоряжается естественным, и принцип натурализма оказывается окончательно скомпрометированным.

Именно против этого пункта направляет Спиноза всю силу своей критики...".

Подводя итоги, Выготский замечает: "Дуализм мышления и протяжения, чистый и последовательный параллелизм сказал в этом пункте свое последнее и решительное слово. Есть телесные страсти, и есть духовные страсти. Невозможна никакая страсть, которая была бы одновременно и телесной, и духовной, в которой было бы возможно действительное общение, действительная связь между духом и телом, как невозможно, чтобы что-либо протяженное мыслило, а что-либо мыслящее было протяженным" (стоит заметить, что Выготский попросту проходит здесь мимо утверждаемой Декартом "страсти духовной", возможно, в угоду чистоте противопоставления его позиции позиции Спинозы; но именно "духовная страсть", или, выражаясь несколько более современным языком, не раз упомянутые "высшие эмоции", и вступают, по Декарту, в столь деятельные отношения с "разумом", и именно такое отношение и предопределяет устроение "души"; следует все же заметить, что именно эти страсти Декарт предает забвению).

"Вся современная психология эмоций, без преувеличения ровно в такой же мере, как и картезианская, есть или психология страстей бездушного автомата, или психология независимых эмоций безжизненных духов. Вся современная психология эмоций поэтому может быть признана всем чем угодно, но только не психологией человека".

Иными словами, Выготский не слишком высоко ценит и программу описательной психологии. "Коротко проследим путь, ведущий к другому тупику – к отказу от всякого причинного объяснения и к признанию абсолютной безжизненности чувства, т.е. путь описательной психологии эмоций. Описательная психология эмоций начинается с вопроса о природе высших чувствований. Представляют ли высшие эмоции сложные комбинации и модификации элементарных или нечто новое, что требует совершенно особого научного подхода? Описательная психология (в отличии от "объяснительной", "наследующей" Декарту, по мысли Выготского, тятотеющая к Спинозе, Д. С.) принимает в качестве основной предпосылки вторую часть дилеммы, выдвигая интенциональность высших чувствований, их направленность, их осмысленную понятную связь со своим объектом как главнейшее отличительное свойство. Без осмысленной связи с объектом, непосредственно переживаемой нами, высшее чувствование перестает быть самим собой".

"Интенциональными в строжайшем смысле, как указывал уже Ф. Брентано, являются любовь и ненависть. Мы любим не о чем-либо, а что-либо".

И первое, и второе направление в их абстрактности представляются Выготскому от реальности оторванными и последней противопоставленными.

"Признание механистической причинности единственно возможной категорией объяснения психической жизни, ограничение причинного объяснения психологии узкими пределами сократовской пародии - тот общий пункт, в котором встречаются и совпадают новая и старая психология".

"На поставленный перед современной психологией вопрос, который мы рассматриваем как прототип всех основных проблем, требующих причинного объяснения, на вопрос, почему Сократ сидел в афинской темнице, теория Джемса - Ланге отвечает ссылкой на растяжение и ослабление мускулов, сгибающих члены, а теория Шелера – указанием на то, что пребывание в темнице имело целью удовлетворить высшее чувство ценности... совершенно бесспорно и очевидно, что решение Сократа оставаться в темнице было связано с преследованием определенной жизненной цели и удовлетворением определенного чувства ценности. Но тот же целевой и ценностный характер имело бы и противоположное по смыслу событие–его бегство".

Надежду на подлинное обновление психологии эмоций Выготский связывает с тем в учении Спинозы, что не сумела в полной мере использовать "описательная психология": "У Спинозы сторонники нового направления находят не только номенклатуру и классификацию страстей, но и некоторые основные отношения, проходящие сквозь всю жизнь чувств и побуждений, имеющие решающее значение для уразумения человека и составляющие темы для точного описательного метода. Таково, например, основное отношение, заключающееся в том, что и Гоббс, и Спиноза обозначали как инстинкт самосохранения или роста "я": стремление к полноте духовных состояний, к изживанию себя, к развитию сил и побуждений".

Иными словами, Выготский предлагает дополнить "интенциональность" Брентано наличием "внутренней интенционности", обуславливающей некие душевные склонности, или "эмоциональные матрицы", априорные в отношении предметных форм восприятия (и, вместе с тем, он явно склонен к отрицанию картезианского дуализма страсти и души, и к принятию того специфического монизма Спинозы, в рамках которого противопоставление "аффектов" "интеллекту" осуществляется в самой душе и как продуктивное для самой же души противопоставление, упомянутое "воспитание чувств"; но чувства "воспитываются" прежде всего иными, более сильными и высокими, чувствами же, "вытесняющими" более примитивные и низменные; в такой связи понимание "высших эмоций", их природы, сути и причин появления на свет становятся во главу угла новой психологии).

Увы, Выготский не развил эту часть своей аналитики, и мы может лишь строить по такому поводу различные догадки – однако, вне всякий сомнений, пафос построений, если судить по последним его высказываниям, состоит во вникании в самостоятельную роль и функцию эмоций, в признании за ними конституционной функции интеллекта, разума или рассудка в их отношении к аффектам и "высшим эмоциям".

\*

2. Произвольность и "интенциональность" чувственности.

"Мы будем называть эмоцию внезапным падением сознания в магическое. Или, если хотите, эмоция имеет место, когда мир (связанных причинными отношениями) средств внезапно исчезает, а на его месте появляется магический мир".

Ж.П. Сартр.

Итак, эмоция (или аффект) суть нечто, на нас воздействующее ("Я рассматриваю эмоцию как аффект, эмоция – это нечто такое, что воздействует на вас (af fects you). Такое вмешательство что-то делает с вами". К. Юнг). Но что в нас и нами не являющееся может на нас воздействовать? Воздействует ли на нас, допустим, не эмоция, но воля? Здравый смысл? "Другой"? Если на нас воздействует что-то из перечисленного, дефиниция Юнга утрачивает всякую определенность (сознание, принимающее решение, гарантированной автономией не обладает; в конечном счете, его решения суть выбор того конкретного влияния, которому оно считает разумным подчиниться).

Т.е., формулируя подобные тезисы, необходимо располагать критериями оценки; в самом деле, отчего "человека" представляет именно его "сознание"? Только потому, что в нем человек максимально доступен "самому себе"? Но пассивное сознание – созерцатель происходящего с человеком, сознание – фиксатор и архивариус, выступает все же тяжким наследием века Просвещения; вернее отвести подобную роль силе, человека ведущей и направляющей – будь то инстанция божественная, или "дьявольская гордость духа его" ("Самость есть образ Бога или соответственно нечто от него неотличимое", - оттого и противопоставленное Я-сознанию, Юнг, Эон [2]), или, наконец, известная необходимость, которой повинуются боги и смертные (которой, в соответствии в том числе со Спинозой, разумный человек следует с наслаждением; античностью и схоластикой божественное в мироздании и в человеке сводится к "отделенному от всего, бесстрастному, ни с чем не смешивающемуся разуму"; теперь божественное безусловно воплощено "самостью", но разум нисколько не пострадал: он стал ещё ближе к "нам", "нас", собственно, воплощая в своей от всего отстраненной, инструментальной рациональности осознанного выбора, уж ничего общего с "божественным", разумеется, не имеющего).

Но здесь и дает о себе знать дьявольская мистика, не преодоленная экзорцизмом психонализа: Я-сознание, Я-инстанция классического "созерцания", в конечном счете, Я – душа, происходящее "воспринимающая", "принимающая" и "понимающая", вынуждена соседствовать в человеке с инстанцией иной, инстанцией действия (как беспрецедентное обремененной злом), причем эта инстанция не есть инстанция понимания и "собственно-Я", поскольку подразумевает институт желания, потенциально осознаваемого, но вовсе не сознательного (психоанализ, тем не менее, в отношении "заговаривания" подобной инстанции сделал чрезвычайно много, сведя ее к "животному низу", который и был им отлучен от прямой связи с тварностью; импульсы "энергетики" животных позывов в его интерпретации монопольны, но обретают креативность, лишь будучи "сублимированы" и пройдя чистилище сверх-Я – по крайней мере, "в норме"; но беда в том, что и низменные страсти и сами перверсивны: от сравнительно невинных сексуальных шалостей до суровых позывов к "власти", "подчинению" и пр., позывов, не желающих "редуцироваться" к повинному лишь в естественности "либидо"; их почва таинственно-неживотна; общность их целиком апофатична и состоит в негации естества).

Дьявол загнан в подполье и просвечен лучами истины; его материя – эгоистическая природа желания, не желающего по природе своей сообразовываться с реальностью, и в силу того реальностью же загоняемого в подполье (умеренности), в котором и обретается его, уже истинно-бесовская, природа (иными словами: реализуя свои желания; я не знаю – и не хочу знать – как они согласуются с желаниями другого; на этом незатейливом, но все же прочном фундаменте возведено все здание "греховности естества"; поскольку же я все же решаюсь озаботиться заботой других, я должен прежде всего узнать, чего они хотят и как отнесутся к моей активности; так в рассуждениях всплывает разум – столь же просто и незамысловато, сколь непоколебимо; все это, разумеется, сплошная "робинзонада", столь же устарелая, сколь и неискоренимая, столь же наивная, сколь агрессивная).

В недрах психоанализа дремлет старая христианская апологетика: "активность" по природе своей суть порождение Зла (желания, страсти, животной природы); смирение – та добродетель, которая, отражая природу Блага, преломляет энергию агрессии, направляя ее на добрые поступки; остается помирить смирение с креативностью, изгнав бесов из такого их, последнего, пристанища; естественно-научная трактовка человеческой психики свою исходную аподиктику находит в христианской доктрине, будучи не в силах ни принять ее целиком, ни целиком отринуть, и изолирует ее в инстанциях сверх-Я, самости и пр., где та и пребывает в своей "локализованной мистичности".

И подобная незавершенность биологизаторской редукции неслучайна.

В ее форме возрождается дуализм "изначальной природы человека": разумного, но вместе с тем и животного по своей природе. Но, первое:

Человек ведом по жизни не разумом, но некой силой, убеждением, которое разуму лишь поставляет материал для конкретизации.

И, второе:

Уж если отдавать предпочтение силе, человека ведущей, то сам человек остается в подвешенном состоянии, так или иначе ей всего лишь (извечно) подчиняясь (уже "на заре истории" его подчиняет некая безличная магическая сила, далее – божественное безумие, затем – законы природы, позднее – устроение общественно-экономической формации со своими законами – каковые, вкупе с законами природы, суть вотчина знания; "смирение", т.о., достижимо на разных путях – преклонения перед Богом – или разумом, который при известных усилиях может быть представлен в качестве "собственного"; "собственность" разума парадоксальным образом не противоречит его универсальности, но в ней именно и обретает опору – как обретала она ее прежде в величии силы или глубине благости).

Природа направляющей человека силы пребывает в неясных отношениях с тем, что принято называть его "собственной природой"; классическое наследие в общем, традиция Просвещения в частности, сделали многое для того, чтобы подобную природу утвердить в разуме, понимаемом как инстанция страдательная, созерцательная, претерпевающая – иначе, внемлющая закону (природы и социума). "Смирись, гордый человек", и пр.

Но человек, несмотря на подобные дефиниции, суть существо деятельное. Однако его активность, возводимая к собственному источнику, в связи с упомянутыми рамками в значительной степени неизбежно выносится за его пределы (разум априори постигает не этого человека, но "человека вообще, как такового" (всеобщность закона, но не произвол случая – или индивида); установка разума, его аподиктика не может не сводить человека к чему-то, за ним стоящему (общему); возведение единичного к общему конституирует сам разум; но в отношении индивида подобная конструкция выступает способом низведения индивида к заповеди, задаваемым конституционной систематикой господства).

Аналитика (разум) и (беспрецедентная) активность – две вещи несовместные.

Поиск источников силы и обретение опор оправдания – также весьма различные по природе своей основания жизненной позиции; но альтернативы приобщенности полагают выбор в растворении в- (трансперсональном) или обретении (в нем) "себя" (самости).

Вместе с тем, в плане "чистой аналитики":

Определяет ли действия человека безличная сила ("мана"), разлитая в природе, Бог или законы природы (Природа), "власть", "законы общественного взаимодействия" или, в более профанном изложении, законы социума, во всех случаях человек остается пунктом восприятия внешних воздействий, "точкой претерпевания", и даже "волю" Шопенгауэра в его недра оказывается инкорпорировать затруднительно: она также оказывается штучкой мировой, человека подчиняет и пр. (сознание частично реабилитирует свои позиции, ставя себя в центр подобного воздействия, утверждаясь именно в качестве инстанции разумно-реалистичного выбора).

Итак, при определении "природы человека" речь априори идет о природе внешней в его отношении силы, его подчиняющей и направляющей; суета царит вокруг понимания ее природы.

\*

Мы помним рамки классической (метафизической) дилеммы, в которую погружено ведущее "Я" начало: либо это начало, воплощенное инстинктом, в "инстинктоподобную эмоцию" трансформируемым, либо – некое "сверх-начало", "супер-эго" (образ Бога – или инстанцию общности), воплощающее пропедевтико-синтетические усилия разума (то есть "смутное движение духа в себе", по Гегелю; нуминозное Юнга, ограничевшее монополию "Оно" на генерацию желаний, представляет и образец реакции на "панлогизм" Гегеля, и Дух в его "натуральном состоянии"; но если "тело" с ему присущими "аффектами" суть зло, лишь "животное наследие", "душа" может затеплиться в этой обители исключительно милостью Божией; более широкую почву для фантазии представляет интеллект; он может быть животным, он постепенно развивается в рамках биологической эволюции; он может – с такой точки зрения – составить "телу" (страстям) альтернативу и постепенно их вовсе вытеснить; такая именно аподиктико-логическая линия составляет почву убедительности современных эволюционных (рационалистических) взглядов).

В рамках подобной дихотомии возникает некая интеллектуальная альтернатива, в самых общих чертах рассмотренная ранее: либо человек есть homo sapiens, и его эмоции (вне различия рефлексов, драйвов, собственно эмоций и эмоций "высших") представляют древнюю и уходящую натуру, вытесняемую (с первых шагов истории человека и на всем ее протяжении) рацио, либо человек есть нечто иное, а ход истории подчинен "страстям", и именно их неистовство влечет развитие "инструментов осуществления желаний": наук, разума, техники, технологии и пр. атрибутов человечности (наряду со многими иными, в числе которых стоит упоминуть рабство, войны, эксплуатацию, принуждение и пытки, или садизм и надругательство, т.е. черты, присущие исключительно человеку; хорошо было бы отнести их чохом к животному наследию – но ни в чем подобном, увы, уличить невинное животное не удалось; ни Бог, ни Разум, понятно, не желают перенимать ответственность за подобные проделки, чем и обусловлен лихорадочный поиск независимого источника; но, покуда разум помещает причины Зла в Природу, христианское учение удовлетворено своевременно прозвучащим прямым указанием на источник грехопадения).

Человек – животное, развившее в себе разум и вследствие переставшее животным быть (отвергшее, "подавившее, вытеснившее и сублимировавшее" свою чувственность) – или человек – животное, переставшее животным быть (изменившее свою чувственность) и вследствие развившее в себе (в том числе и) разум.

Так выглядит альтернатива в наиболее общих своих чертах.

И именно в рамки сей альтернативы мы и собираемся поместить нашу проблему.

\*

Мы, разумеется, не можем вдаваться здесь в сколь бы то ни было детальный разбор теорий эмоций и эмоционального поведения; укажем все же на то, что значительное число тем и расхожих примеров, кочующих от одной работы по психологии эмоций к другой, кажутся довольно выморочными: к примеру, Сартр вслед за Жане разбирает случай, при котором невозможность решения той или иной проблемы (лабороторной задачи) вызывает гнев и – или – истерику. На таком основании делается заключение о том, что эмоция выступает некой "стратегией бегства" или "уклонения" от жизненных решений, в таком отношении может быть противопоставлена "сознательному поведению" и пр. (Сартр в конечном счете достаточно пафосно заключает: "Теперь мы можем понять, что такое эмоция (ну-ну). Это превращение мира (и во что же?). Когда намеченные пути становятся слишком трудными или когда мы не видим пути, мы не можем больше оставаться в этом мире, столь требовательном и трудном. Все пути перекрыты, однако нужно действовать. Тогда мы пытаемся изменить мир, т.е. пережить его, как если бы отношения вещей к их потенциальным свойствам регулировались не детерминистскими процессами, а магией". SartreJ. PEsquissed'unetheoriedesemotions, Paris, 1948; вообще говоря, странно, что версия "редуцирования" все же обрела такое распространение; но она, как мы убедились, продолжает вполне почтенную традицию. Магическая интерпретация эмоций суть все же наиболее значимая часть сартровской концепции, хотя в силу начальных установок она и психологична, и в рамках такой психологии связана прежде всего с переживанием ужаса (критику взглядов на эмоции-"уклонения" см., в частности, в Leeper R. W. The motivational theory of emotion. – In: StaceyC. L., De Martino M. F. (eds.) Understanding human motivation, Cleveland, 1963, pp. 657-665). Заметим, до чего странно, мимоходом, интерпретируется у Сартра и магия; и она признается "стратегией уклонения", и ничем более; так, разумеется, может охарактеризовать ее человек, знакомый с ней по бульварным изданиям; но ведь и эмоции трактуются Сартром лишь как истерические реакции – и именно опираясь на таковые, прожило человечество начало своей истории, в себя включившее тысячелетия борьбы за выживание).

В том же ключе высказывается и Жане: "Эмоция представляет собой существенное изменение уровня психического, приводящее не только к потере синтетической функции и сведению поведения к автоматическому, что ярко видно в случаях истерии, но и к подавлению высших форм поведения и снижению психического напряжения до уровня низших реакций" (Janet, Obsessions, I, p. 523; Ср., например, с позицией Юнга: "Аффекты, как правило, разражаются в местах наименьшей адаптации, заодно раскрывая причину ее снижения, а именно определенную неполноценность и определенное понижение уровня личности. На этом более низком уровне, которому свойственны с трудом или вообще неконтролируемые эмоции, человек ведет себя более или менее как дикарь... падающий безвольной жертвой своих аффектов...". Эон, [3]; дихотомия "сознания" и животной страсти достаточно явственна; Юнг на время забывает о тех эмоциях, которые в рамках его же экзерсисов обряжались в архетипы коллективного бессознательного, выступающие фундаментом "нуминозности", в которой автор (и достаточно справедливо) усматривает опорные пункты возвышения, но никак не понижения "уровня личности"; Юнг разделяет в этом вопросе забывчивость Декарта, отделившего "страсти" от "страстей души", и весьма благоразумно оставившего вторые вне рассмотрения).

Но, поскольку подобные суждения высказываются не газетными репортерами, но признанными теоретиками психологии и философии, рассмотрим их чуть подробнее.

\*

Итак, аффект – нечто заведомо низкое. Аффект – типическая реакция истерички на сложные ситуации, или дикаря, к реакциям более разумным не приспособленного – т.е. выражение слабости, безумия, беспомощности, в самом общем виде, активность, ситуации неадекватная (мы вновь оказываемся перед знакомой трактовкой, обертываемой в рамках различных теорий столь различными, и все-таки столь схожими сторонами: "...Ибо душа сама по себе бесстрастна, но, выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, подвергается страстям...", и пр.; к такому обращению душа, разумеется, не готова, и сразу же это подтверждает, начиная совершать несусветные глупости; однако "чистота души" вне столь привычного субстантивирования неотличима от банальной ее инфантильности).

Страсти – печать зла, материи, душевных терзаний, от телесных неотъемлемых, то именно, от чего освободится душа по расставанию с телом, и пр. (душа опекаема Богом и в случае достаточной смиренности обретает надежды на "спасение"; но дух для подобных подачек слишком горд, вечно норовит "сдать билет" и пр., т.е. ведет себя неприлично и к спасению неприспособлен в силу своей активности, т.е. гордости или гордыни, и слишком ценит страсти, которые претерпевает, порой себя с ними отождествляя (возводя "жизнь" к переживанию, и на его фундаменте утверждаясь: "Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать", и пр.). "Интересное наблюдение делает Ориген в отношении конфликта между плотью и духом, который проявляется в Гефсимании: В тех местах из Евангелия, которые касаются души Спасителя, можно заметить, что некоторые люди обращаются к ним, упоминая о душе, тогда как другие упоминают о духе. Когда в Писании существует некоторая надежда определить любое страдание или несчастье, которому он подвергался, это происходит с употреблением слова "душа", например, когда он говорит: "Се душа Моя тоскует", и "Душа Моя скорбит, предвкушая смерть", и "Никто не отнимет Мою душу, она сама отойдет от Меня". С другой стороны, он предает "в руки Отца своего" не свою душу, а свой дух; и когда он говорит о "слабости плоти", он говорит не "душа" "желает", а "дух", из которого это желание появляется, как будто бы душа представляет собой нечто наподобие посредника между слабой плотью и духом, полным устремлений"; Э. Эдингер. Христианский архетип).

В более приземленной редакции:

Альтернатива аффективной реакции – реакция разумная, "сдержанная", основанная редукцией страстей. Усмиренная страсть именно и торит дорогу со-знанию, чудесный свет коего рассеивает мглу телесной слабости (этот невечерний свет противостоит страсти, по Декарту, или образумливает ее, по Спинозе, изнутри освещая, и преобразуя в блаженство страсти осознанной, от которой рукой подать до кантовского долга; осознанность во всех редакциях европейской классики самодостаточна, в указаниях страсти нужды не испытывает – да и какие указания может получить интеллект от страсти? Разум и необходимость, свобода как необходимость осознанная – кредо и закон цивилизации и европейски-образованного человека).

"Intellectus substandam esse omnio ab anima separatam esseque unum in omnibus hominibus" (разум есть совершенно от души отличная субстанция и тот же у всех людей), в редакции, исходящей ещё от Аристотеля; страсти индивидуальны и индивидуализируют самих страстотерпцев.

Ergo: страсти разобщают, замыкают индивида в темнице его эго, сковывают волю и (см. выше) "воздействуют на нас"; общество же не в силах стерпеть "произвола" норова, основано общим принятием ряда ограничений, "духом законов" с их общей же почвой – разумом. Законотворчество суть нормотворчество; все страсти в отношении "политикума" разрушительны, т.е. (см. выше), в конечном счете, гибельны (бунты, революции – взрывы – или прорывы – страсти, будь они "объективно обусловлены" или "спонтанны"; иными словами, общество безусловно "воздействует на нас", но с благими намерениями: уберечь от страстей "других", и, паче чаяния, от соблазна поддаться собственным, "возжечься").

Мало того, что страсть подавляет "адекватную реакцию"; она вдобавок отрывает индивида от общности, замыкает в его слепой монаде (общую почву обоих грехов можно усмотреть во все том же неразумии, ярко являемом в безумии толп).

\*

Но странна подобная убежденность, человека "естественного" повергающая тьме и скрежету зубовному полного душевного мрака. Все страсти души, о которых мистически забывает ещё Декарт, все устремления к возвышенному, рожденные вместе с человеком и разуму на многие тысячелетия предшествующие, словно подвергаются "вытеснению", той странной стеснительности, которой "научное воззрение" окружает все "высшие эмоции", каковые якобы составляют со всеми прочими (страхом, яростью) единый род (помянутая странность, впрочем, легко объяснима неустанной заботой "общества" (в лице его власти, разумеется) об убережении индивидов от их (гибельных, порочных) страстей, воспитании нравов во имя общего спокойствия, понятно, вполне совместимого с "преклонением перед законом" и его представителем; совместимо подобное убережение и с вмененнными им заповедью грехами: "Потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею" (Рим. 7, 11)).

Но ведь этому предрассудку противоречат элементарные "факты сознания".

Прежде всего, если не "общество", то общность значительно старше разума – и, в полном несоответствии с выше приведенными соображениями, архаическая общность, не на разуме, но на родстве, культе и ритуале основанная, значительно более едина, нежели индивидуализированная общность разумных индивидов. Разум не выступает ни гарантом, ни фундаментом общественного единства – ровно напротив, разумно организованное со-общество основано (атомизированными) индивидами, "образумленными" в отношении их "социализации" как предваряющей дрессуры "одномерности".

Некоторые страсти разрушительны в отношении общности; но страсти обладают и потенциалом ее единения; существует, следовательно, различие родов страсти, борьба и столкновение страстей "в душе человека" (и в намерениях власти; увы, но такую страсть, как "патриотизм", приходится культивировать, не считаясь с издержками ее неразумия).

Остальные разумеющиеся доводы адептов животности страсти не более вески.

И "удержание себя в руках" связано вовсе не с безразличием к происходящему, естественным, или автоматическим образом открывающим простор для "вмешательства разума", но с удержанием контроля над эмоциями, их сдерживанием до поры – и отнюдь не умом, но волей как "энергетически заряженным напряжением", родственным скорее страсти, нежели интеллекту (воля дирижирует страстями, аранжирует силу тона и общую их гармонию, их "энергетику и синергетику", рождая эмоцию – как отложенную реакцию, в себя уже включившую многообразие ре-акций (re-agieren) возможных; "высшая эмоция" заключает в себе схему их аранжировки, ритм чередования и пр.); с такой точки зрения ум выступает эвфемическим замещением сдерживающей и контролирующей инстанции, чью чужеродность эмоциям следует ещё доказать, и чье единство с переживанием-чувством выражает архаичный человеческий "дух" (впрочем, ощущение подобного единства не оставляет и философов современных: "Эти странные создания, которые одновременно и плоть и в то же время прозрачной плотью представленная мысль, относятся не к тому, что мы называем ощущениями, а к новым чувствам. Это новое чувство... является, по словам Арто, завоеванием духа, совершенного им над самим собой, и оно не устранимо разумом". [4]).

Альтернативу страсти составляет вовсе не разум (сознание), но нечто иное, некая инстанция, на время отменяющая непосредственную реакцию (страстный порыв), дающая "уму" паузу, предназначенную для размышлений, "проработки" ситуации – но упомянутая инстанция не есть ум (сознание), это его работодатель, прежде именуемый "духом" (и дух этот знает, что паузы для работы ума может и не случиться, и готов к этому; его гордость не может не заключать такую готовность, не перерастая в самонадеянность, а сама такого рода готовность суть "бытие-к-смерти", после-бытие перенесшего символическую смерть воина – или стоицизм подлинного философа).

\*

"Торможение", осуществляемое по отношению к непосредственной реакции, таким образом, может быть объяснимо по крайней мере двумя весьма различными причинами: с точки зрения традиционной, оно обусловлено "рефлексией", предваряющим реакцию про-игрыванием в ней (и в предстоящем действии) таящихся возможностей; предположение в самом деле весьма обоснованное, но вместе с тем гипостазирующее разум (сознание), с первых исторических шагов человека якобы готовый принять столь сложные функции, и, помимо того, достаточно слабо соответствующее фактам, настойчиво свидетельствующим о том, что представитель "примитивного общества" не выступает "существом разумным"; что его пресловутое мышление обладает "пралогическим" характером; он скорее склонен полагаться не на размышления, но на чувства и пр.; с иной точки зрения, задержка такого рода обусловлена некогда возникшей невозможностью непосредственной реакции на обстоятельства, связана с необходимостью обретения соответствий между ситуацией и ее "выражением" в переживании (поскольку последнее поставлено теперь во главу угла и обрело статус существенного).

Но человек прежде стал человеком, а потом уж принялся "развиваться" – никак не наоборот. Человек вынужден был воспринимать мир по иному (воспринимать иной мир), и уже в связи с таким реальным обстоятельством перестраивать механизм восприятия – в направлении все большей его сознательности ("Bewustsein uberhaupt").

Иными словами, логика происхождения, основанная последовательной эволюцией исключительно разума, очевидность, связующая вечно наличные, очевидные цели, себя в рамках инстинктивной программы намертво утвердившие, с беспричинным и вместе с тем перманентным совершенствованием механизмов их удовлетворения, выступает по сути не предметно-обоснованной логикой, но обычной имитацией причинно-следственной связи, потаканием "здравому смыслу", т.е. теоретической платформой весьма сомнительной.

Следовательно, если мы в подобной очевидности сомневаемся, если не принимаем ее оснований, мистического разума, обрушившегося на человека с небес на заре истории и сразу взявшего в свои руки бразды правления, мы обязаны предложить альтернативную трактовку помянутой задержки, обосновать ее назначение, причины замены эффективной в столь многих отношениях системы инстинктивных реакций иной. Именно в таких видах и следует разобраться в общих принципах человеческой реакции на мир и, в частности, в той роли, которая отведена такой реакцией эмоциям.

\*

Нельзя не сказать в такой связи несколько слов и о пресловутой "синтетической" функции эмоций (отчасти аналогичной их уже упомянутой "синкретической" функции).

Первые упоминания о подобном назначении эмоций восходят по крайней мере к Вундту. Согласно ему, эмоциональный тон ощущений, воспринимаемых одновременно ли, или непосредственно друг за другом, соединяет их во все более общие равнодействующие переживания, организуя в восприятии и сами эти "единицы" (ощущения, представления и т. п.). Только в силу такого слияния чувств мы воспринимаем не набор пятен или звуков, а пейзаж и мелодию, не множество интроцептивных впечатлений, а "тело" или "предмет". Таким образом, эмоциональные переживания выступают синтезирующей основой образа, обеспечивающей возможность целостного и структурированного отражения мозаичного разнообразия фактически действующих раздражений.

Эмоция – гармония, музыкальный тон "синтетической апперцептивности", в таком прочтении не универсальной, но многотональной, вариативной, "интенциональной" как во внешней, так и во внутренней конститутивности (эстетико-синтетическая функция эмоций в этом случае отнесена к восприятию, в отличие от ранее рассмотренной поведенческой ре-акции, но ее значение в деле "остановки" непосредственной (фрагментарной) реакции в системе стимул-реакция сохраняется; эстетическая функция (аналогично воле) начинает с подавления и отмены непосредственной реакции, "сохраняя" фрагментарные аффекты, их возрождая в ткани переживания-про-исходящего).

Вундту в определенной мере вторит и Ф. Крюгер."...В лабораториях тысячекратно наблюдался, хотя в большинстве случаев и в качестве побочного эффекта, тот факт, что малейшие изменения в какой-то части поля сознания осознавались "эмоциоподобным" образом задолго до того, как человек мог указать, "где" нечто изменилось и что именно".

Речь идет о непосредственном тождестве эмоциеподобного восприятия и предмета в его "объективной структурированности"; подобно тому, как человек реагирует на любые изменения собственной органичности мгновенно и непосредственно, не имея, возможно, ни малейшего представления о собственной анатомии и физиологии, столь же чутко он не может не переживать малейшие изменения в предмете эмпатического "восприятия".

Только в отношении подобной "остановки" сознание проявляет активность (будучи формой эмоциональной интенциональности), "промеривая алгеброй гармонию" и "целое" – напомним, целое эстетико-гипотетическое, вменяемое воспринимаемому – разрушая в реализованной интенциональности, в накоплении груза "несоответствий" данной, уже в точности установленной структуры, и аподиктически заданной формы ее "целого", иначе, форме ее (эмоционально-окрашенного, "мотивированного") восприятия (и если у кантовской "вещи самой по себе" существует реалистический коннотат, таковым и служит это гипотетико-эстетическое целое, предшествующее восприятию и делающее последнее возможным в процессе постоянной рационализации-осознания). Так что: "Действительно, рассудочное отношение в определенной мере нарушает... эмоциональное переживание, делает его менее выраженным и интенсивным... Мы можем сформулировать это в виде общего закона: любое расчленение, любой анализ целостности опыта является вредным для этой целостности... и находится по отношению к ней в состоянии функционального противоречия" (Ф. Крюгер).

Речь идет о пропедевтической функции "синтетической апперцепции"; характерно, что ряд ведущих психологов связывает ее именно с "эмоциональным тоном"; реальное, не связанное с аподиктическим вменением изучение такой связи выявляет, помимо прочего, и ее амбивалентность, заключенную в том, что наряду с "собственно эмоцией", эмоцией-"расширением поля внимания", имеет место прямо ей противоположная, связанная с поля внимания сужением, инициирующим, например, весьма специфическую "решительность" (агрессивность), характерную для переживаний чувства "гнева" и пр. (следует заметить, обращаясь к сказанному несколько выше, что "сужение поля внимания" характерно для всех случаев проявления "инстинктоподобных" эмоций; очевидно, именно этот признак и отличает их от эмоций "высших", "расширение поля внимания" сопровождающих).

Что возвращает нас к известной общности сферы эмоций и бессознательного.

Нечто в мире (сам мир) воспринимается и "ощущается" человеком, прежде всего в качестве части целого, "гештальта" и пр.; подобное ощущение "смутно", но вместе с тем и чрезвычайно тонко, "чувствительно" в отношении происходящих в нем изменений – и ориентировано на них общей "интенциональностью", которая, что после сказанного достаточно очевидно, не представляет собой универсального "эмоциеподобного" и в таком отношении монолитного комплекса, но скорее ряд характерных конфигураций – "партитур", задающих "характер" восприятия, его обосновывающие интенции и, в том числе, различные мотивационные схемы предстоящей активности (в их общественном, эмпатическом, срезе, в том "поле" сочувствия, которое уместно, и помещает данный случай в поле "пропедевтически-трансцендентного", расчищая дорогу реальному; по Юнгу, подобные "партитуры" и выступают архетипами коллективного бессознательного; но именно предметность нуминозного лишает действие необходимой универсальности в отношении многообразия возможных форм предметной реализации).

\*

Вернемся в такой связи к фундированию чувственности – удерживая ее синкретику, в том, по крайней мере, отношении, в котором восприятие-реакция не отделена (в целях удобства аналитики) от общей установки бытия-в-мире, производна от последней, причем не-функциональность их связи выступает, собственно, предопределением человека.

Зададимся в такой связи несколькими вопросами.

Не требует ли сознательное отношение к происходящему прежде всего мужества и хладнокровия? Не выступает ли непременным условием осознания происходящего само-отречение, позволяющее выйти за пределы единственно-насущной задачи само-спасения (ситуации паники), заглянув в лицо опасности, увидев ситуацию "со стороны", тем самым сделав первый шаг к рефлексии и "пониманию общего положения дел", т.е. первый шаг "осознания"? ("Человек, – пишет в "Логике" Гегель, – должен ... возвыситься до той отвлеченной общности, при которой ему действительно все равно, существует он сам или нет..."). Не выступает ли и само-отреченность непременным условием свободы мысли и знания, и не суть ли мужество, хладнокровие и самозабвение – эмоции (эмоциональные мотивы, в образе "коллективных установок" принимающие форму ценностей)?

Мышление – функция мужества; само-обладание порождает условия возможности (по определению независимой) рефлексии. Разделив в целях удобства аналитики "условия возможности" мышления и механизм его инструментальной воплощенности (как рассудок и разум), философия слишком увлеклась "чистым мышлением", воплотив его в логике и ее фигурах; но мышление всегда следует по чьим-то стопам, проторенному пути, который оно лишь делает общеупотребимым.

Разумеется, в качестве эмоции следует трактовать и истерию, в том числе эмоции, имеющей следствием и "подавление высших форм поведения, и снижение психического напряжения до уровня низших реакций". Ну и что? Не менее понятно и то, что различные ситуации, относимые к "критическим", действительно порождают и "взрыв эмоций", как в том числе причину поведения безумного, маниакального, бредового. И из этого вовсе не вытекают выводы, предлагаемые авторами: эмоции не продуцируют панику или истерию, они и есть паника или истерия как своеобразные аффекты; ровно также эмоции не могут "инициировать хладнокровия"; последнее представляет собой специфическую установку, стойкость, вне которой ни "разумное", ни "целесообразное" поведение невозможно (и к индетерминизму эмоциональной реакции в отношении к ситуации, ее (т.е. реакцию) якобы вызвавшей, относится весьма широкая сфера переживаний: "...как предупреждал Рильке: "Werkes sind keine Sentimente" (стихи вовсе никакие не переживания, не сентименты, то есть не выражение сентиментов). Странно. Что же он имел в виду? Он имел в виду, что стихи и есть то, после чего стали возможны мои чувства и представления". [5]).

И если "истерию" следует отнести к числу "аффектов, на нас воздействующих", то мужество, хладнокровие, чувство долга, собственного достоинства к таким воздействиям-аффектам отнести нельзя; это – не эмоции (сентименты), это – эмоциональные установки, ценности, эмоции продуцирующие, реализующие установки трансцендентные, драматику и стихию чувств выводящие из особенным образом интерпретированных ситуаций, в них и за ними усматривающих их интенциональность, улавливающих движение той общности-субъекта, которая угадывается "за" данным конгломератом явленности и в нем возникает, набирает силу и интенционируется (но ценностные комплексы не "воздействуют на нас", но позволяют "нам" на себя воздействовать).

Это – мы сами, или то, что делает нас людьми, существами "интенционирующими" и в различных сферах – общества (общности), природы и их отношения – улавливающими "силы", которым можно подчиниться и в себе их инициировать, ощущая родство с иными и на подобное способными людьми. Добро, истина, красота – родовые формы такого рода "интенционирований".

\*

Но между констатациями "мятежности духа" и аналитикой механизмов реакции не прослеживается пока видимого соответствия (и уж тем более необходимой связи).

В такой связи вернемся к нашим аффектациям. Итак, предварительно:

Эмоция – аффект, прошедший фильтр "само-обладания", как и самообладание, обретшее форму искусственно-интенционированного (отложенного) аффекта (или их синтетической связи, "аффективно-эмоционального комплекса").

Эмоция – то, что следует за "остановкой мира" (торможением реакции).

Эмоция – реакция не на непосредственную причину, которая включает спусковой механизм аффекта; эмоция выступает следствием включения контекста, чувством, более зрячим, нежели аффект, чувством, способным угадать в окружении то, что, очевидно, не обладает постоянством признаков – и, тем не менее (или именно в силу того) наиболее по отношению к угадыванию существенно, жизненно значимо, к опознанию предопределено.

Эмоция утрачивает характер непосредственности; интенционированность эмоций и означает прежде всего то, что в мире отсутствуют предметы, вызывающие однозначные (аффективные, "инстинктоподобные") реакции (отсутствуют "стимулы"); мир, на который ориентирована эмоциональная реакция, преображен из "естественного" мира в несколько иной, мир-калейдоскоп, который разбирается и собирается в различные картинки, и в их кружении, в сочетании такого рода узоров и вызывает реакции неоднозначные, готовые к внутреннему следованию за такого рода головоломками, внутреннему движению вслед – или к движению опережающему, в которых, собственно, и рождается "внутренний мир", "мир фантазии и воображения", вне которых "внешний мир", столь на первый взгляд ни- от-чего-независимо-существующий, невозможен (подобное преображение Сартр именует "падением в магическое").

И, поскольку из такого мира исчезают стимулы, эмоции наделяют субъекта неким их эрзацем, альтернативой – мотивом в мире-пребывания.

Вывод, из такого обстоятельства следующий, на первый взгляд очевиден:

Эмоция – осознанный аффект; сознательная реакция – осознанная эмоция.

Он, в свою очередь, задает и последующий:

Исчерпывающее знание ситуации именно и исключает эмоциональность, делает ее ненужной и попросту без-умной, т.е. опасной (соответственно, эмоция – некий "переход" от аффекта к сознательной реакции, уже упомянутое "смутное движение духа" и пр.).

Так именно разум (сознание) обосновывает свои позиции (ранее мы рассмотрели и истоки самонадеянности разума; вкратце, они рождены позитивным мировоззрением в той прежде всего его части, в которой предмет изучения закрепляется в своей неизменности, в совокупности исчерпаемых признаков; гуманитарная диспозиция отталкивается от иных и не менее настоятельных реалий; предмет субъект-субъектного отношения основан своей активностью и, в частности, переменой стратегий, тактик, материальной воплощенности и пр.; предмет познания первого рода суть феномен, второго – весьма своеобразный ноумен – монада, чья "неисчерпаемость" полагается её же активностью-экзистенцией; предметом таких родов познания выступают, разумеется, не только единичные "предметы"; и в таком случае предметом первого рода выступает "система", второго – "общность"; но что значит это различие? Далее мы развернем этот вопрос, но уже здесь отметим: то, прежде всего, что предмет восприятия "второго рода" неуловим при помощи обычного зрения, не "дан" в устойчивой совокупности признаков (которые и закреплены в инстинктивной реакции), и подразумевает иной род восприятия, предполагающий ряд "человеческих" признаков, в частности, "домысливание" (фрагментов до целого), гораздо большую внимательность к составу "признаков" (поскольку они не сложатся в целое-предмет автоматически и могут складываться в различные конфигурации), наконец, эмпатическое вычитывание ситуации, за ней полагающее наличие (гипотетической) связующей инстанции, душевной силы, как выразился бы представитель аналитической психологии, на ситуацию "проецируемой" и в ней обретшей облик маны, богов и демонов; несложно заметить, что вне тысячелетнего развития "познания второго рода" (чувственной интуиции) познание первого рода (рацио-в многообразии "фигур мышления") немыслимо).

И обоснование это на первый взгляд не вызывает никаких нареканий (в рамках уже обозначенного рода познания – но только в таких рамках).

Но такой вывод неверен, и именно это мы намереваемся доказать.

\*

Прежде всего, подытожим феноменологический обзор "эмоциональной реакции", и дадим картинку, представляющуюся (в свете здравого смысла) наиболее достоверной.

Эмоция – итог некоего предваряющего (ре-акцию) проигрывания ситуации, "сумма аффектов", вступивших "по поводу ситуации" в некое взаимодействие. Смысл удержания реакции – в таком предварении; оно же выступает эмпирическим обоснованием осознания как работы ума, подменяющего непосредственность реакций опосредованностью умных, в виду имеющих цель, последовательность и последствия, схем реагирования. В противном случае подобную задержку трудно объяснить и ещё труднее оправдать – в самом деле, она не может быть оправдана ничем иным, кроме как большей эффективностью в сравнении с реакцией инстинктивной; следовательно, "задержка" необходима исключительно в видах "анализа" ситуации; в противном случае "сознательная" реакция проигрывала бы реакции непосредственной, инстинктивной (а поскольку человек суть homosapiens, круг замкнут в абсолютной очевидности причинно-следственной связи; правда, впечатляющая на первый взгляд убедительность подобных доводов невольно вызывает мысли о подгонке, подмене реальной картины ее абстрактным суррогатом, например, готовой божественной машиной "адекватного реагирования", кантовскими Deus ex machina, ein hoheres Wesen).

Таким образом, пусть приведенная аргументация и звучит достаточно связно, но в ней проступают и узлы нестыковок. Например.

Выбор цели действия – дело инстанции, явно к разуму не относящейся. "Разум" не мог определять желание, исполнение которого он всего лишь оптимизировал, по крайней мере, на "заре истории" (чрезвычайно сомнительна его роль в этом деликатном деле и в настоящее время).

Но какова природа самого такого "желания" (насколько, например, оно разумно? И каковы критерии его разумности, если оно в онто- и филогенезе разуму предшествует, каковы причины эволюции разума, обслуживающего неразумные страсти, сокрушающие в понимании Спинозы сам разум и разве что только самим Спинозой и образумливаемые)?

Поскольку оно предшествует "разуму", оно не может не совпадать с "природой как таковой"; именно в силу того и Маркс (нужда), и Фрейд (подсознательное влечение) его, и вполне логично, мыслили как самою "естественность" (Маркс связывал "человечность" подобной "природы" с необходимо-общественным способом удовлетворения "нужды"; Фрейд противопоставлял ей достаточно мистическое "супер-эго", также олицетворяющее общественную природу человека).

Но и в конструкции Маркса (уже не говоря о Фрейде) Deus ex machina присутствует весьма зримо.

В самом деле, поскольку живое существо руководствуется в своих действиях их самым естественным основанием - инстинктом - оно подлинно знает, чего хочет, вместе с тем располагая готовым аппаратом удовлетворения своего желания; собственно, инстинкт по сути всегда представлен единством потребности и механизма ее удовлетворения; в нем нет разрыва между "принципом реальности" и "принципом желания" – и, следовательно, в нем не может возникнуть некоего потенциала "подтягивания" первого ко второму.

И вот именно это самое естественное знание животного сознание то начисто и исключает, иначе, попросту не востребует.

Поскольку животное знает, чего хочет, оно не может желать того, чего оно никак не в силах "знать"; у него нет никаких стимулов к развитию желания – и, вот странность, в силу того оно не развивает и инструментов его удовлетворения (между ними – желанием и инструментом его удовлетворения – попросту нет "зазора", в силу чего животное и не может преобразовать подобный "инструмент" в предмет своей деятельности; оно "и есть" такой инструмент, и сама деятельность – оттого именно эволюция живого связана с видо-образованием, но не с индивидуальным совершенствованием особи).

Все это вроде бы и достаточно понятно, но из такого рода предварений не делается естественно из них вытекающих выводов. А именно:

В человеке подобное единство нарушено; именно разрыв желания и возможности, реакции и ситуации в отношении человека оказался не только возможен, но и необходим – в противном случае природа вряд ли взялась бы за коррекцию столь эффективных своих механизмов. Человек прежде изменил природу собственного желания (свою природу), в силу чего и вынужден был осуществить столь существенную корректуру "механизмов его исполнения", механизмов, в том числе включающих в себя животный интеллект, в таких именно обстоятельствах вынужденный развиться в неестественной, внеприродной логике, иначе, вообще развиться, обслуживая обессмысленные, лишенные предмета, страсти, в целях ориентации в ином, "неправильном", мире, ставшими эмоциями, чувствами, не в привычных "данных" стимулах находящими опору для действия, но за ними, в узлах их со-четаний угадывающими свои новые предметы и из них собирающими новый мир – как единственный "мир" человека (единство и многообразие человеческих миров), вместе с тем со-обществом, которое готово восприятие такого мира "удерживать", тем самым придав ему устойчивость существования.

Но.

Человек неживотным образом реагирует на происходящее, и тем самым он лишен традиционных биологических стимулов действия; человек иначе стимулирован, вынужден создавать подобные стимулы самостоятельно (в форме мотивов), вводить их в мир как их (мотивов и ими рождаемых миров) собственное разнообразие.

В такой связи следует указать на то, что подобное "вменение сил" с последующим их использованием было бы неверно трактовать в качестве средства достижения неких и иных, и самостоятельных целей; именно отсутствие таковых, именно необходимость целе-указания и послужило причиной подобного преобразования, которое в такой именно связи следует рассматривать в качестве движения самодостаточного, самоценного, вместившего в себя "природу человека", преобразовавшего естественное средство приспособления в (искусственную) мотивацию своего бытия.

\*

Человек начинается с того, что его "природа" перестает определять его миры – его пресловутая "свобода" вне этого немыслима; человек именно "открепляется" от власти инстинктов, разрывая цепь, связующую цель с механикой ее достижения (начиная "желать странного"); собственно, все "истинно человеческие" желания-мотивы бесцельны, точнее, беспредметны: таковы странные мечты о Боге, сострадательность, представления о чести, славе, добре, его юмор и пр. Именно эти неясные мотивы постоянно "требуют" для себя некой "конкретики", и именно ее поиском занят разум (сознание) человека; помянутая же "конкретика" выступает непременным условием экспликации мотива, и его предъявления суду urbi et orbi в образе предметной цели; подчеркнем ещё раз: будь эти мотивы изначально предметны, они не обладали бы импульсом поиска, трансформирующего мир из совокупности средств удовлетворения потребности в совокупность предметов, которые лишь интенциально могут быть признаны целями и никогда не отвечают целиком своему про-образу; напомним и о том, что, вопреки Спинозе, помянутые "высшие эмоции" никак в своем возникновении и развитии с "сознанием" (как своей гипотетической причиной) не связаны; никакой, даже самый изощренный, разум, не в силах изобрести юмора, нежности или милосердия; упомянутые же про-образы в философской разработке обретают черты идей Платона, с им присущим "анамнезисом" (αν?μνησις) и пр.

Никакая человеческая цель не самодостаточна (в своем "пределе" беспредметна); подлинность цели в том, что она лишь средство замещения беспредметного мотива (и, если подобный тезис нуждается в символике, то его символом мог бы выступить тезис о том, что "цель – ничто, движение – все").

Цель – всего лишь эрзац, подмена, симулякр, ускользающая тень мотива, его пред-определенное раз-очарование.

Если мы уберем из "трансцендентности" все философские реминисценции, остаток обнаружит это сухое русло "реки жизни": вне-предметные (беспредметные) мотивы, коим нет места в "этом" мире, которые вечно ориентированы "странным", остранены от всего, данного "обычному восприятию", погружены в поиски Тулы или Авалона – и, что самое в этом странное и удивительное, обретают в этом тусклом мире подобия своих прообразов, ими лишь угадываемых, привносят в "этот" мир отблеск иного, поскольку этот мир также движется навстречу их сумасшествию, потакает ему и старается "отвечать" (как отвечает (порой) предмет любви любовной страсти); так "воодушевлению" человека соответствует "одушевление мира", "очарование" последнего и его над-предметная жизненность (ее то столь часто и проводят по разряду многообразной "эзотерики" (анимизма, язычества и пр.); в такой связи стоит напомнить о том, что видение "леса", отличного от "деревьев", в сущности и выступает одним из первых актов помянутой "очарованности"; современного эколога, изучающего экосистему лесного массива, и первого охотника, обратившегося к "духу леса", разделяет пропасть; но первый вне второго невозможен).

Именно необходимость видеть лес за деревьями тотально перестроила механизм человеческой реакции, вместе с тем и мотивационный комплекс, работу такого механизма запускающий (запускающий эмоционально-ориентированный поиск "души", или, в более исторически развитых формах, "сущности", "субстанции", "порядка" всякого данного, т.е. того в предметности окружения (того предмета в окружающем), инструмент обнаружения которого должным образом снаряжается самим человеком, возникает в нем в качестве его (возможное) наличие предваряющей силы (пред-чувствия); иначе, обнаружению "духа" в окружении (духа леса) должна предшествовать инициация подобного духа в реципиенте, как обнаружению "сущности" также должно предшествовать утверждение таковой – или ее метафизического аналога – в составе человеческой "самости").

Если бы подобная коррекция не имела места на заре истории, если бы желания человеческие сохраняли бы естественность (как утверждают апостолы естественности – и Маркс, и Фрейд, равно более мелкие адепты естественнонаучного знания), человек ничем бы от животного не отличался; только в силу того, что желания человека вступили с ним самим в существенное противоречие, иначе, в силу того, что страсти человеческие обрели новую (эмоциональную) природу (страстей души), противоречащую ветхой (страстям его тела, или аффектам), человек и вынужден был развиваться, разрывая душу и в этой работе на разрыв обретая человеческое свое назначение; оттого в человеке не "разум борется с телом", или его якобы воплотившей "страстью" и пр., и даже не "интеллект противостоит аффектам", но страсти "низкие" борются с "высокими", вооружаясь оружием мысли, или Дьявол ведет битву с Господом; и уж, разумеется, интеллект (вопреки мечте Спинозы), готов оказывать услуги всем желающим, но легче ему работается со страстью низменной – именно в силу того, что она более предметна, "прагматична", а рациональный человек, в отличие от мечтателя, знает, чего хочет, и, обладая таким знанием, без страха и сомнения берется за гегелевский труд "целеполагания".

Все это – достаточно "фактично", и феноменологически легко прослеживаемо.

В чем же дело? Откуда наплывает эта мистика разума, противодействующая более древней мистике, господству богов и демонов?

Все из той же, ранее уже выведенной на свет, причины.

Разум (в лице "здравого смысла") не в состоянии иначе заполнить нишу, остановку, паузу, ранее описанную: либо "программа инстинктов" замещается сознанием с ему столь присущим "естественным светом", происхождение которого если до конца не объяснимо, то априори "естественно", выступает следствием постепенного вызревания естественного же интеллекта, либо – воздействием потусторонним, Духом, низовой "дух человеческий", его "душу", подтягивающим до своего уровня (всезнания, всемогущества, света, в котором объединены благо, красота, истина, справедливость и пр. потусторонние идеалы, упавшие на землю с небес; так разум, по Спинозе, lucem divinam et donum maximum (божественный свет и величайший дар)).

Третьего – не дано. "Третье" мы и пытаемся сыскать, противопоставляя инстинкту с его программной слитностью "желания" и "механизма реагирования" эмоции с их бес-предметным беспокойством.

Для "эмоций" в сфере аподиктических уложений современного мировоззрения нет им соответствующей ниши – вследствие чего они вынужденно помещаются либо в сферу "инстинктоподобия" (тела), либо в сферу "разумоподобия" (духа, божественного ли – или интеллектуализируемого, но, так или иначе, предметно определенного).

\*

Но дело в том (и это автор показал в предыдущей статье), что такое положение не оправдано прежде всего фактически.

Чрезвычайно длительная эпоха человеческой истории (десятки тысяч лет) связана с тем способом организации жизни, который характеризуется в качестве культового, или же ритуально-магического.

И дело в данном случае даже не в том, что пресловутое "мышление" человека на всем протяжении этого периода имело "магический" ("пралогический") характер.

Гораздо более принципиально то, что мышление того времени не обладало властью определять поведение.

Именно мотивы "бытия в мире", способы инициации намерений и действий, пути и формы реализации инициатив (ре-акций) определялись не мышлением (сознанием).

Источниками человеческой активности выступали в те седые времена эмоции (как "высшие", так и вполне обычные, "инстинктоподобные" аффекты), как "растворенные" в ритуальных действиях, так последними и инициируемые (совершенно очевидно: ритуал и в те далекие времена, и во времена настоящие, вовсе не "смиряет страсти", но, напротив, их разжигает, распаляет, самое мирное свое разрешение обретая в оргии).

А поскольку мы не относим подобные интенции к мистическому потустороннему влиянию на человека внешней силы, мы должны тут же указать их посюсторонние основы и причины возникновения подобных желаний – и им соответствующих способностей. Как мы уже имели возможность показать, к таковым относится тотальное изменение предмета человеческой активности – и такому изменению соответствует не использование орудий и даже не их изготовление, но то, что основным предметом внимания человека выступил не отдельный предмет (особь), но иная общность, которой он вынужден был противостоять, следовательно, опознавать, реагируя на активность, не сводимую к активности отдельных ее представителей, обращаться к той "силе", которая подобную общность воплощала, и вместе с тем активизировать подобную силу в рамках собственной общности (напомним в такой связи о том, что "на заре истории" индивид (индивидуальность) отсутствует, почему отдельный представитель той или иной общности выступает вместе с тем и типичным ее образчиком; ощутить логику его поведения можно, лишь ощутив дух им представленной общности, дух, своего представителя одушевляющий непосредственно; "человека" тех далеких времен характеризует не (неразвитый) "разум", но тотемическая принадлежность; он прежде всего "волк" или "красный попугай", а потом уже – отдельная особь с ее столь специфическими "повадками", определенными принадлежностью к тому или иному виду).

Ранее мы уже очерчивали контуры подобного исходного подчинения, полагая, что далее оно выступит предметом самостоятельного рассмотрения; здесь заметим только то, что речь, разумеется, не идет о неком особенном "всматривании" в окружение, в процессе которого взгляд наших далеких предков мистически обостряется; речь идет прежде всего об особенном – совместном – ритуальном действии, выступающем "порталом переноса" в особый мир (верхний, нижний), и наделяющий участников ритуала особой "силой", след воздействия которой позволяет им по новому ориентироваться и в мире профанном, иначе земном (сакральность архаичного пафоса родственна ярости; но именно различение их, "инстинктоподобного" аффекта – ярости, с одной стороны, и "божественного безумия" пафоса, с другой, и представляет актуальнейшую проблему теории эмоций; подобное различение вплоть до настоящего времени не произведено).

Наши далекие предки видели "иной мир", иначе, видели мир по-иному, не потому, что усваивали некую совокупность правил и знаний; они (в особенном состоянии) видели мир как волки или вороны и потому только в качестве таковых могли быть опознаны.

Наш – человеческий – мир, наследует именно такому, перверсивному, восприятию.

И именно становление эмоций (разумеется, "высших") обусловило как общий ход истории (эволюцию человечества), так и постепенное вызревание в ее недрах условий для деятельности, основанной "сознанием", в свою очередь, основанным возростающей само-стоятельностью человека – иначе, его индивидуализацией (все это подробно рассмотрено в предыдущих статьях; в них же показано, что причиной помянутых изменений послужило изменение предмета человеческой деятельности; таковым выступила иная общность, или общность иного, реальный нагуализм тотемических общностей, [6]).

Именно в силу тех же обстоятельств понять эмоции, основываясь исключительно на феноменологии современной эмоциональной сферы, невозможно (привычные эмоции сопровождают рациональную в сущности своей и в строе деятельность, прежние страсти ее предопределяли; современные эмоции преимущественно индивидуальны и определяют индивидуальность; прежние переживания прежде всего общи, эмпатичны, сакральны).

Эмоциональная сфера человека прошла длительный путь эволюции, связанной с развитием сферы магико-религиозного отношения к миру, со становлением сакрального, с первых своих и достаточно робких шагов противопоставленного иному миро-ощущению, обыденному или профанному, определяющему как способы миро-ориентации (отношения во времена мира), так и социальный строй общности.

Эмоции - способы мироориентации, основанные на улавливании несуществующего – и подчинении ему как созидающей интенции (всякого) "данного"; только в силу того и только в таком отношении эмоции и "интенциональны" (направлены не на сложившиеся и в мире существующие предметы, но следуют интенциям намеченных миром общностей, в мире и как мир их актуализируя, т.е. "осуществляя" и интенционируя).

Эмоции – проводники (в мир) бытия (несуществующей, отсутствующей) общности, интенциям ее существования подчиняющие субъекта действия и предметы его восприятия и лишь в силу того придающие несуществующему подлинность; чувства красоты, добра и истинности производны от сей исходной экстатичности, утверждающей в данном за ним стоящее-иное, его интенционирующую общность (общность "со-в-местной и у-местной чувственности" в природе, общности и их отношении).

И если "эмпатия" имеет реалистично-рациональное выражение, то таковым служит именно этот "настрой", или экстатико-трансцендентальная установка (остановка), строй и способ восприятия пред-определяющая в стилистике той или иной реалистичности.

\*

Заключение

В заключении озвучим ту "амбивалентность", которая пронизывает весь комплекс современных представлений о "сфере эмоций":

С одной стороны, эмоции – наименее человеческая сторона человека; в эмоциях (в такого рода построениях безусловно сближаемых с инстинктом) проявляет себя природа и биологическая предыстория человека; с господством эмоций (аффектов) оттого и связаны многообразные "уклонения", или "избегания" реальности, "понижение уровня личности" и пр.

Человек суть homo sapiens; все, что в нем воплощает его человеческую суть, так или иначе исходит из разума; эмоция – лишь пережиток, тяжкое наследие его "животного прошлого".

С другой, эмоция представляет собой существо человеческого способа отношения к миру; например, восприятие человека только в силу того человечно, что "синтетично", а его синтетические свойства определены "эмоциональным тоном" восприятия.

Но человек суть "человек эмоциональный" и в ином, более широком, аспекте.

Некоторые эмоции человека (бесстрашие, мужество, хладнокровие), определяют первичные "условия возможности" разумного отношения к миру; только эмоция способна преодолеть (подчинить) эмоцию; только хладнокровие способно подавить естественную истерическую реакцию на опасность и позволить человеку действовать по человечески, в том числе нравственно, возвышенно, истинно – и разумно.

Человек – существо эмоциональное; "человеческое в человеке" конституируется прежде всего эмоциями, ставящими перед интеллектом ими определенные цели (точнее, в своей последовательной специализации высшие эмоции обретают сознательный характер и преобразуются в том числе в интеллектуальные функции; разумеется, данная картина не предполагают новую механистичность человека, во главе реакций которого на этот раз в целях разнообразия поставлены "высшие эмоции"; последние не "управляют" разумом, не контролируют его и пр.; они, будучи интенциональными "в себе", рождаются в связи (или в отношении) к наступающему, которое только в их форме воспринимается (про-зреваясь) и, соответственно, обреает видимые контуры, осуществляется, и, по мере осуществимости, и осознается).

\*

Возьмем на себя смелость сделать предварительные выводы, вытекающие из уже рассмотренного материала, вместе с тем намечая пути преодоления ясно обозначенной и психологической рефлексией зафиксированной его "амбивалентности".

Прежде всего: очевидно, попытка приписать эмоции "вообще", всей сфере эмоций ту или иную сущность должны быть ограничены чрезвычайной абстрактностью подобного пред-определения; само различие эмоций (означенное настойчиво возникающей границей между "низшими" и "высшими" эмоциями, эмоциями, аффектами и драйвами) указывает на чрезвычайную абстрактность "эмоций вообще", заключающих в себе необъятную, по выражению Мамардашвили, "расширительную силу жизни", и вместе с тем многообразие конкретных "эмоциеподобных" функций, вплоть до их взаимной исключительности.

Метотодологически неверна, т.о., не "описательная или объяснительная" трактовка эмоций, но попытка подвести под все их типы общую методологическую платформу, т.о. установливающую "сущность эмоции самой по себе". Лишь различив эмоции и аффекты, можно попытаться определить существо собственно "эмоций".

Эмоция – "чистая интенциональность", которая вообще не может быть вычленена в мире биологического детерминизма и в "собственном своем облике" появляется на арене истории только вместе с человеком (хотя аналитически, "задним числом", может быть с такой точки зрения вменена царству всего живого в виде "абстрактного компонента", или "интенции", присутствующей в синкретизме инстинктивной реакции).

\*

Итак, контрапунктами дальнейшего выступают следующие утверждения:

1) Происхождение человека связано с фундаментальным преобразованием сферы мотиваций и механизма их осуществления; в процессе такого преобразования "инстинкт" утрачивает ранее присущую ему алгоритмичность и уступает место "чувственности", или, в более узком определении, "эмоциям"; формально подобное перерождение выражается в утверждении ритуальной магии в качестве орудия "принуждения к человечности"; такого рода констатации следует отнести, тем не менее, к "феноменологическим"; но понимание произошедшего требует все же более монистического связывания эмоциональной сферы с "интенциональностью", общей человеку, его окружению и его общности.

2) Сила, овладевающая человеком "на заре истории" не выступает его обыденным или рядовым "свойством", иначе, именно как homo natura ему не присуща; она возникает в некоторых весьма специфических обстоятельствах, самому человеку представляясь не его "собственной", но "внешней", от него независимой, силой, ему неподвластной, но его себя подчиняющей; история человечества с такой точки зрения и предстает историей этой силы, т.е., с одной стороны, ее собственной историей, с другой, историей интериоризации подобной силы, ее экспликации-представления (историей представления), генезиса "сил и способностей человека", сиречь, сил произвольных и "человеку" подвластных; механизм контроля и управления помянутой силы в ее интеръерном свойстве и выступает сознанием человека, как аналогичный экстериоризированный механизм представлен "общественным бытием" во всем многообразии культурных, социальных, государственных и прочих норм и канонов цивилизации.

\*

Бытие пишет на холсте реальности кровью сердца.

Сквозь дрему истории, сквозь перипетии ее событий и ситуаций проступает то, что неизменно: грусть и нежность, вера и милосердие, любовь и отчаяние, обретающие силу в собственной вне-предметности – сиречь, "колдовской силе", "мистичности", "романтике" и пр. исторических аксессуарах "собственно-истории", или "истории человека".

\*

Список литературы

Здесь и далее использована работа Выготского: Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование. – Л. С. Выготский. Собр. соч. Т. 6. М., 1984., СС. 91 – 319.

Юнг Карл Густав. Эон. Исследование о символике самости. – М., 2009., С. 33.

Там же, С. 18.

М.К. Мамардашвили. Эстетика мышления. – М. 2000. С.77.

Там же. С. 141.

Спектор Д. М. Homo sapiens и другие.