

Выготский, Ильенков, Мамардашвили: опыты теоретической рефлексии и монизм в психологии.¹

Николай Вересов

В сокращении впервые опубликовано: *Вопросы философии*, 2000, № 12, стр. 74-88

Новое понимание фактов может возникнуть только через критическое рассмотрение результатов предшествующего развития мысли...

Э. В. Ильенков

Похоже, что в наши дни (так и тянет сказать – «на грани веков») психология довольно редко обращается к *рефлексии* собственных мета-эпистемологических оснований. «Побольше экспериментальных фактов, поменьше теории!» – эта установка не стала еще тотальным принципом, но все более отчетливо выступает как сознательно принятая исследовательская позиция. «Главное – экспериментальные данные, а подходящую теорию – подберем!» – ведь «рынок» теорий, и даже философий настолько велик (что не означает – богат), что выбор «подходящей» теории становится лишь делом вкуса исследователя. Теоретический анализ полученных данных, их теоретическое обобщение уже воспринимается не как необходимость, а как дань академической традиции, не как обязательное условие, а, скорее, как некоторое «излишество», придающее «солидность» полученным данным.

В такой ситуации, кем-то очень точно названной «методологической передышкой», обращение к *старым именам* – Декарту, Спинозе, Канту, Гегелю, Марксу и др. – и вовсе выглядит чем-то архаичным и старомодным. И действительно, как может *современный* исследователь обобщать данные, полученные экспериментально, на основе какого-то там Декарта или Канта? Решительно невозможно!

Но вот что удивительно. Оказалось, что очень многие проблемы, впервые поставленные и решенные этими «старыми» мыслителями, совершенно неожиданно стали чрезвычайно актуальными для естествознания конца 20 века благодаря развитию самого же естествознания. Мудрый В. Гейзенберг писал об этом так: «Мы должны помнить, что то, что мы наблюдаем, - это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов» (Гейзенберг, 1989, с. 27).

Не могу в этой связи не процитировать еще одного мыслителя: «Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди...и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу...Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что захочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы». Да, это Иммануил Кант (Кант, 1964, с. 85-86). Великий немецкий мыслитель, похоже, переоценил проницательность *современного ему* естествознания, но в остальном он был, безусловно, прав. Прав настолько, что В. Гейзенбергу не осталось ничего, как повторить на *современном нам* языке ту же мысль, полностью тем самым солидаризируясь с Кантом.

Кто-то может сказать, однако, что это, мол, физика. Гуманитарные же науки (те, которые о человеке) – это совсем другое дело. Что ж, обратимся, например, к истории, которую определяют как науку о человеке и его времени. По мнению Марка Блока, «тексты или археологические находки, внешне даже самые ясные и податливые, говорят лишь тогда, когда умеешь их спрашивать... Всякое историческое изыскание с первых же шагов предполагает, что опрос ведется в определенном направлении. Всегда в начале – пытливый дух» (Блок, 1973, с. 38).

Что же получается? А получается вот что. Классики философии – они потому и классики, что не столько обобщали данные отдельных наук и исследовали природу полученных экспериментальных фактов (ответов), сколько *исследовали природу и принципы постановки вопросов*. Анализ принципов суждения (И. Кант), анализ способов постановки вопросов (В. Гейзенберг), пытливый разум (тот, что *в начале!*) (М. Блок) – а вовсе не банальное «обобщение данных» (то, что *потом*) есть *теоретическая рефлексия*. Так что между теоретической рефлексией (без которой невозможна никакая теория), и «теоретическим обобщением экспериментальных данных», – как говорят в одном южном городе, – две большие разницы.

И пусть для современной психологии так называемое теоретическое обобщение данных не является более необходимостью. Пусть. Но анализ способа постановки вопросов, – теоретическая рефлексия, – необходим совершенно. Необходим, чтобы на веки-вечные не остаться «школьником, которому учитель показывает все, что он (учитель) захочет...».

А коли так – никуда не деться от Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля, Маркса...

А коли так – то тем ценнее для нас и наследие тех мыслителей, которые проделали опыт живой теоретической рефлексии в психологии именно в диалоге с великими философами, ибо развитие психологии видели они не столько в совершенствовании способов добывания научных фактов, сколько в изменении самих способов постановки вопросов, формулирования *проблем*.

Одна из таких проблем, интересовавшая, как я думаю, героев моей статьи, есть проблема *монизма* в психологии; иначе говоря, проблема возможности монизма как методологического принципа для построения психологической теории. И здесь-то выясняется одно немаловажное обстоятельство. А именно: едва ли возможно правильно понять некоторые психологические теории 20 века в их исторической перспективе, без анализа того, какой тип (форму?) монизма приняли они в качестве своей методологической основы.

Этим утверждением я обозначаю сразу два тезиса. Тезис первый: попытки построить психологические теории на основе монизма именно как принципа познающего разума, как способа постановки вопросов, не только желательны, но и неизбежны. Второй тезис: с этой точки зрения (то есть с точки зрения анализа их как *монистических*) некоторые концепции, традиционно считающиеся близкими друг другу (например, идеи Выготского и Ильенкова) оказываются существенно различными в своих основах. И наоборот, теории, считающиеся различными (например, Выготского и Мамардашвили), оказываются существенно близкими друг другу именно с точки зрения опыта теоретической рефлексии, представленного в них. И это обстоятельство становится очень важным, когда речь идет о дальнейшем развитии психологии и о возможности адекватной философии психологии. Данная статья представляет собой попытку обоснования этих двух тезисов.

Монизм в психологии, или Ох уж эта res extensa...

Гегель сказал однажды, что любое серьезное философское теоретизирование должно начинаться со Спинозы, то есть с монизма. Что это означает для психологии, которая собственно была изначально построена на Декартовой идее субъективного (внутреннего) и объективного (внешнего) как двух взаимосвязанных, но отделенных друг от друга миров? Этот радикальный дуализм, укорененный в истории психологии, очень часто рассматривается как нечто бесспорное и самоочевидное. Но, как показывает история науки, даже самоочевидные принципы могут изменяться со временем.

Например, средневековая астрономия была основана на очевидной идее о двух типах механики, небесной и земной, управляемых различными законами. Гелиоцентрическая модель, которая может рассматриваться как монистическая, радикально изменила классическую «самоочевидную» ситуацию.

Я не стал бы обращаться к хрестоматийному примеру с астрономией, если бы не одна важная вещь. «Неклассическая» модель Коперника не была основана на здравом смысле и эмпирическом опыте, но исходила из простой идеи о том, что физический мир – один (а, следовательно, един!).

Попробуем теперь вообразить, что астрономы и сегодня все еще следовали бы здравому смыслу и продолжали поиск взаимосвязей между небесной и земной механиками, потому что это соответствует нашему опыту. Какую картину мы имели бы в результате? Огромное количество данных, которые они получили бы, делало бы все более и более сложной картину взаимосвязей между этими двумя механиками. Чем более сложной становилась бы картина этих взаимодействий, тем больше появлялось бы новых

объяснительных принципов. А поскольку каждый объяснительный принцип имеет тенденцию превращаться в теорию, то в результате мы имели бы массу теорий о взаимодействии земной и небесной механик.

Не напоминает ли это в точности ту картину, какую видим мы в современной психологии? Действительно, очень похоже. Любые полученные данные интерпретируются только и исключительно на основе оппозиции «внешнее – внутреннее», как само собой разумеющейся. Да и теорий, описывающих с разных сторон законы взаимодействия «внешнего» и «внутреннего» – хоть пруд пруди... Но возможны ли иные подходы? Во всяком случае, думается, предположение о возможности «психологического гелиоцентризма» не может сразу же отбрасываться как не соответствующее здравому смыслу и принципам «классической психологии» при обсуждении перспектив развития этой науки.

Еще сто лет назад Дж. Дьюи описал эту ситуацию весьма ярко, говоря, что «старый дуализм между ощущением и идеей повторен в современном дуализме между периферическими и центральными функциями и структурами. Старый дуализм между душой и телом находит современное эхо в дуализме стимула и реакции» (Dewey, 1896, p. 357-358). Вот попытка теоретической рефлексии, предпринятая, заметим, в то время, когда «научная психология» только начинала свою историю. Попытка пусть робкая, но оттого не менее ценная – в «новой» психологии обнаружить отголоски «старых», классических идей... Все та же «*res cogita*», пусть названная «реакцией», и все та же «*res extensa*» под именем «стимул». Но ведь сто лет уже прошло, а изменилось ли что-нибудь?

В истории психологии 20 века есть ряд имен, научное наследие которых не позволяет говорить, что со времен Дж. Дьюи ничего не изменилось. К этому ряду, несомненно, принадлежат герои моей статьи – Л. С. Выготский, Э. В. Ильенков и М. К. Мамардашвили.

Л. С. Выготский и неклассическая философия психологии

Лев Выготский хорошо известен нам как психолог, автор культурно-исторической теории развития высших психических функций, и методолог науки. Однако его философские взгляды остаются не так хорошо известными. И это порой затрудняет адекватное понимание его *психологических* идей и концепций.

Д. Б. Эльконин определял теорию Выготского как «неклассический подход к психологии сознания» (Эльконин, 1989, с. 478). Но что же выступало в качестве теоретического основания для этого неклассического подхода? Представляется, что в работах Выготского мы можем найти то, что могло бы быть определено как «неклассическая философия» для «неклассической психологии». Как я попытаюсь показать ниже, эта неклассическая философия связана с проблемой монистического подхода к анализу человеческого сознания.

Не только марксизм был основанием философских ориентаций Выготского. Он ни в коей мере не был одиноким мыслителем или «марксистским мессией» в психологии. Лев

Семенович был сыном «серебряного века» российской культуры. Язык того периода, то есть язык искусства, театра и поэзии был тем языком, который Выготский очень хорошо знал и на котором мыслил и писал. А. Потебня и В. Гумбольдт, Р. Декарт и Б. Спиноза, Г. Шпет и П. Блонский и многие другие (а не только Маркс и Павлов) составляли его социальную и культурную среду и таким образом участвовали в научных диалогах с Выготским.

Давайте посмотрим, что представляла собой «неклассическая психология» Выготского с этой точки зрения.

Наибольший интерес в этой связи представляет «Исторический смысл психологического кризиса», работа, по мнению многих, не уступающая глубиной знаменитой «Структуре научных революций» Т. Куна. Вчитаемся: «...во всяком непосредственном, самом эмпирическом, самом сыром, единичном, естественнонаучном факте уже заложена первичная абстракция» (Выготский, 1982, с. 313). И в другом месте, но по этому же поводу: «...установление научного факта есть уже дело мышления, т. е. понятий» (там же, с. 314).

Подобного рода утверждение кажется тривиальным, если бы... Если бы не следующие за ним нетривиальные выводы. «Есть один факт, который закрывает глаза всем исследователям на истинное положение дел в психологии. Это эмпирический характер ее построений. Его, как пленку, как кожуру с плода, надо сорвать с построений психологии, чтобы увидеть их такими, какие они есть на самом деле. Обычно эмпиризм принимают на веру, без дальнейшего анализа, и трактуют все многообразие психологий, как некоторое принципиально осуществленное научное единство, имеющее общий фундамент... Но это ложная мысль, иллюзия. На деле эмпирической психологии как науки, имеющей хотя бы *один* общий принцип, нет, а попытка создать ее привела к поражению. И банкротству самой идеи создать только эмпирическую психологию» (там же, с. 377).

Здесь – *начало* неклассической психологии, сформулированное, правда, пока еще как *ее необходимость*, как задача. Выход из кризиса, который Выготский определял как кризис *методологический*, искался Львом Семеновичем отнюдь не в изменении способов анализа *уже* полученных данных. Необходимость новой теории была обоснована до появления самой теории, то есть именно как результат теоретической рефлексии. Культурно-историческая теория самим фактом своего появления превратила эту необходимость в *возможность*.

Здесь же в самом общем виде обозначены два принципиально важных методологических аспекта этой неэмпирической психологии. И первый из них – необходимость *генетического* (не в смысле генов, а в смысле генезиса, социогенеза) анализа психологических феноменов. Эмпирический характер психологических теоретических построений уже потому должен быть сорван как кожура с плода, что изначально имеет дело с наличными формами психической жизни, игнорируя при этом их развитие, без которого наличные формы понять невозможно. Очень хорошо об этом сказал Ф. Т. Михайлов: «Психолог в одном, и только в одном случае имеет дело с реальностью психики, когда, попутно освобождая себя от пут эмпиризма, **преображающим**

пониманием своим (то есть – истинно *теоретически*) раскрывает для себя процессы *становления* и *формирования* сил души человеческой... психика человека всегда процесс, всегда становление, само её «наличие» есть акт выхода из наличности: *здесь и теперь себя творение.*» (Михайлов, 2000). Именно такое понимание собственного предмета, человеческого сознания, было реализовано в теории Выготского, и реализуется ныне всеми теми, кто относит себя к числу представителей культурно-исторической школы.

Но есть еще один аспект в неклассической психологии Выготского, обозначенный в его работах, может быть, не столь явно, как аспект генетический (а потому и не так отчетливо прочитанный...). Это – *монизм*, как методологический принцип построения теории развития психики.

Думается, есть смысл остановиться на этом подробнее.

Создавалась ли культурно-историческая теория как монистическая? Конечно да, иначе как понять мучительные поиски Львом Семеновичем исходной «клеточки», или «единицы анализа сознания»? Ведь в том, что эта «исходная клеточка», «единица анализа» существует и будет рано или поздно найдена, он был уверен. Поиск возможности неэмпирического (то есть не дуалистического, а последовательно монистического) подхода к проблеме человеческого сознания был в центре его исследований (см. Veresov, 1999). Посмотрим, как этот принцип был реализован.

В современной литературе неклассическая психология Выготского зачастую связывается с идеей социальных источников человеческого сознания и с принципом знакового опосредствования высших психических функций. И это совершенно справедливо. Однако исчерпывается ли только этим вся глубина культурно-исторической теории?

«Все высшие психические функции суть интериоризированные отношения социального порядка, основа социальной структуры личности. Их состав, генетическая структура, способ действия - одним словом, вся их природа социальна» (Выготский, 1983, с. 146). Едва ли найдется хотя бы одна статья о культурно-исторической теории без этой или подобной, цитаты. Развитие есть процесс социокультурный. Этим (хотя и не только этим) зачастую определяют главную, фундаментальную отличительную черту психологической теории Выготского. Но с точки зрения философской перспективы мы едва ли находим здесь что-либо новое или неклассическое. Так, еще В. Вундт настаивал, что высшие психологические процессы могут быть исследованы только через историческое изучение социокультурных феноменов - сказок, языка и обрядов и т.д. Дж. Г. Мид, Д. Дьюи, Э. Дюркгейм, Э. Кассирер и многие другие исходили из предположения, что природа человеческого сознания определена социокультурными факторами (я не говорю уже об этнопсихологии Г. Шпета). Даже Ж. Пиаже, которому Выготского часто противопоставляют **именно на этом основании**, не отрицал влияния социальной и культурной среды (подробнее об этом см. Cole & Wertsch, 1996).

Дело заключается вовсе не в признании или непризнании ведущей роли социокультурных *факторов* в развитии, которое равным счетом ничего не меняет в классической картезианской схеме. Подход Выготского заключается совсем в ином. Социальное

(внешнее) не противостоит индивидуальному (внутреннему) – социальное и индивидуальное есть две формы существования одной и той же высшей психической функции: все высшие функции первоначально существуют как социальные отношения (не в *социальных отношениях*, а именно как *эти самые* социальные отношения). И это есть то, что действительно является фундаментальной отличительной чертой, основной методологической, и монистической по сути, предпосылкой концепции Выготского.

То же самое в полной мере относится и к идее опосредствования высших функций. Все высшие психические функции имеют опосредствованный характер. Основной компонент их структуры есть использование знаков – психологических орудий особого рода. В этом очень часто видят опять-таки отличительную черту культурно-исторической теории. И действительно, говоря о теории Выготского, едва ли можно обойтись без упоминания о «знаковом опосредствовании». И не нужно быть особенно проницательным, чтобы увидеть, что принцип опосредствования наносит удар «под дых» классической схеме «стимул-реакция».

Но и здесь все не так просто. Идеи о роли культурного знака и знаковом опосредствовании широко обсуждались в российской философии начала XX столетия.

Например, П. Сорокин прямо говорил о том, что «знаковое окружение формирует типологию того или иного поведения» (Сорокин, 1920, с. 184). У Г. Шпета читаем: «Сфера этнической психологии априорно намечается как сфера доступного нам через понимание некоторой системы *знаков*, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков... Другими словами, мы имеем дело со знаками, которые служат не только указаниями на вещи, но выражают также некоторое *значение*. Показать, в чем состоит это значение, и есть не что иное, как раскрыть соответствующий предмет с его содержанием, т.е. в нашем случае это есть путь уже к точному фиксированию предмета этнической психологии" (Шпет, 1989, с.514). Нельзя не упомянуть и отца Павла Флоренского, называвшего символы «органами общения с реальностью» (Флоренский, 1990, с. 344), а *слово* определявшего как то, что «соприкасает с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний» (Там же, с. 280), или, в другом месте, как «амфибию», поскольку оно является *посредником* между миром внутренним и внешним.

Так что, если смотреть в историко-философской перспективе, то ничего принципиально нового в идее о знаковом опосредствовании не обнаруживается. И дело, разумеется, вовсе не в том, что Выготский придал психологическое содержание философским идеям старших своих современников – совсем не о заимствовании идет речь. Речь идет о том, что для Выготского было принципиально важно показать теоретически и доказать экспериментально, что высшие психические функции, все до одной, имеют не только единую (общую) природу, но и единую (общую) структуру. Знаковое опосредствование есть важнейший компонент этой общей структуры.

И если правда, что «на деле эмпирической психологии как науки, имеющей хотя бы *один* общий принцип, нет, а попытка создать ее привела к поражению», то новая, неэмпирическая, психологическая теория была основана именно на *одном* общем

принципе. И принцип этот гласит: все высшие психические функции, как бы ни выглядели их наличные формы, на самом деле имеют единую природу (происхождение), единую структуру и единый закон развития. Вчитаемся в классическое определение основного закона культурного развития, как он был сформулирован Выготским: «...всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва - социальном, потом - психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая». И далее, что не менее важно (но очень часто выпускается при цитировании): «Это относится одинаково к произвольному вниманию, к логической памяти, к образованию понятий, к развитию воли» (Выготский, 1983, с. 145).

И если «за покровом эмпиризма всегда продолжал существовать скрытый дуализм» (Выготский, 1983, с. 15), то за основным генетическим законом культурного развития отчетливо видится фундаментальный монистический принцип. Выготский ясно утверждает, что, во-первых, *социальное* есть не просто среда, но *источник* развития, но только в том смысле, что любая высшая психическая функция первоначально выступает не в (внутри) некоего социального отношения между людьми, но является *этим самым отношением*. Во-вторых, общий закон, по Выготскому является единым законом развития любой высшей психической функции (обратите внимание на слова «это относится одинаково» в формулировке закона), именно *единым* законом развития таких разных, с точки зрения традиционной эмпирической психологии процессов, как произвольное внимание, память и т. д. Иными словами все эти процессы, несмотря на различия их наличных форм, развиваются не по разным, а по одному закону.

И, наконец, последнее, без чего эти «во-первых» и «во-вторых» вообще не имеют смысла. Реализация генетического подхода к анализу психологических функций, то есть реализация идеи развития невозможна без последовательного монизма, принятого как методологический принцип. «Искусственный дуализм среды и наследственности уводит нас на ложный путь; он заслоняет от нас тот факт, что развитие есть непрерывный самообуславливаемый процесс, а не марионетка, управляемая дерганием двух ниточек.» (Выготский, 1932, с. 5).

И если мы всерьез хотим понять, в чем-же именно состоит суть и сердцевина «неклассической» психологии Выготского, то этого почти невозможно сделать, если не принять во внимание последовательный монизм, как общий методологический принцип, лежащий в основе культурно-исторической теории. И идея социальной обусловленности сознания человека, и идея о знаковом опосредствовании высших психических функций есть результат реализации *монистического* подхода к анализу общепсихологических проблем. Выготский не был первым из психологов, кто говорил о социальной природе сознания и о роли знака в психическом развитии – но он был первым из психологов XX века, кто подверг критическому анализу сам способ постановки вопросов в традиционной психологии, то есть провел опыт теоретической рефлексии над самими глубинными, самоочевидными и, казалось бы, несомненными принципами построения любой психологической теории. Заслуга Выготского состоит в том, что он был первым, кто сделал это, решительно отказавшись иметь дело с современной ему эмпирической, картезианской по сути, психологией. Без ясного понимания этого обстоятельства мы едва-

ли сможем понять неклассическую философию, на которой строилась культурно-историческая теория.

Утверждая это, я вовсе не стремлюсь приписать Выготскому то, чего у него на самом деле нет (как это часто бывает с подобными «культовыми» именами) – это совсем не тот случай, когда каждый видит только то, что он хочет. Более того, мне представляется правомерным сказать и о противоречиях в реализации монистического принципа в построении психологической теории у Выготского. Я имею в виду противоречие между *задачей* создания *монистической* теории развития психики и исходным *дуалистическим* постулатом о существовании двух систем или миров – социального (внешнего) и индивидуального (внутреннего). Не случайно Л. С. Выготский рассматривал интериоризацию (как переход из внешнего во внутреннее) в качестве основного механизма развития.

Результат теоретической рефлексии вступил в явное противоречие с классическим картезианским постулатом о существовании двух систем, на котором строились все без исключения психологические теории того времени. Весь трагизм ситуации состоял в том, что по сути дела сохранить монистический принцип можно было лишь через отказ от фундаментального постулата о существовании двух различных (хотя и взаимосвязанных) миров – социального (внешнего) и индивидуального (внутреннего). Есть основания думать, что Выготский прекрасно понимал суть этого противоречия – его обращение к Спинозе в последние годы не было случайным. И все-же этот радикальный шаг сделан не был и нам остается лишь предполагать, был бы он сделан или нет, не уйдя Выготский из жизни так рано... Можно сказать, что для Выготского-методолога в споре со Спинозой Декарт все-таки устоял.

Ильенков: деятельность – субстанция

Психологическую теорию деятельности очень часто и уже традиционно относят к научной школе Выготского, и для этого, вероятно, есть веские основания. Э. В. Ильенков, который, как известно, поддерживал эту теорию, в современной литературе представляется как «философский представитель школы Выготского» (Bakhurst, 1991, p. 61). Таким образом, теоретическое единство Выготского и Ильенкова кажется очевидным. И разве не о сходе взглядов свидетельствует, например этот фрагмент из Ильенкова:

« «Психологические» определения человека имеют свою действительность, свое «бытие» не в системе нейро-динамических структур коры головного мозга, а в более широкой и сложной системе – в системе отношений производства предметно-человеческого мира и способностей, соответствующих организации этого мира» (Ильенков, 1984, с. 240).

Что ж, тем интереснее поговорить о принципиальных различиях в их подходах.

Да есть ли они, эти принципиальные различия? Я смею утверждать, что есть. И связано это именно с тем, что концепции Выготского и Ильенкова построены на различных (хотя в обоих случаях *монистических*) принципах.

Рассмотрим, в самом кратком виде, основные понятия, используемые Э. В. Ильенковым. Одно из них – понятие «органического целого» или «органического единства», разработанное, как известно в немецкой классической философии, и получившее очень глубокое развитие у Ильенкова. Понять явление, предмет – значит понять способ его происхождения и развития, понять закон, в силу которого этот предмет возникает с необходимостью – не устает повторять Ильенков. А это совершенно невозможно сделать, если не воссоздать, не реконструировать систему, то «органическое целое» внутри которой это явление с необходимостью возникает (Ильенков, 1960, с.177).

Что-же, однако, выступает в качестве такой системы, такого «органического единства», когда речь идет о происхождении и развитии такого явления, как человеческое сознание? Таковой, по Ильенкову, является система представленная у Маркса через понятие «неорганического тела индивида» (Ильенков, 1991, с. 392-396). «Неорганическое тело индивида» есть «тело» общественное, то есть природа, преобразованная человеческой деятельностью, человеческим трудом, с воплощенными в предметах (опредмеченными) человеческими способностями, опредмеченным общественным сознанием (Ильенков, 1964, с. 235). Именно эта система внутри себя порождает человеческое сознание.

Таким образом, мы имеем дело с тремя фундаментальными категориями («органическое единство», «неорганическое тело человека», «деятельность»), задающими методологические рамки и логику анализа. И это совершенно очевидно опрокидывает классическую субъект-объектную дуалистическую модель. Мысль Ильенкова (надеюсь, что я не слишком упрощаю) точно фиксирует *проблему*, ставит вопрос именно там, где для традиционной классической картезианской психологии никакой проблемы и никакого вопроса нет и быть не может. Да, говорит Ильенков, допустим, что существует субъект (мыслящее тело) и существует объект (тело протяженное), но вся проблема заключается вовсе не в том, чтобы постулировать наличие некоторого взаимодействия между ними в качестве некоего исходного эмпирического и самоочевидного факта. Ведь (и это тоже, если хотите, факт эмпирический) мыслящее тело действует и мыслит не вне а *внутри* мира объектов и поэтому объяснять *природу мышления* через описание взаимодействий субъекта и объекта как *двух систем* становится занятием бесперспективным.

Мышление, говорит, вслед за Декартом традиционная психология, возникает в голове субъекта в результате взаимодействия с окружающим миром объектов – мышление, говорит Ильенков вслед за Спинозой и Гегелем, с *необходимостью возникает* внутри органической системы, в которую отдельный индивид изначально вписан, а не противопоставлен ей. «А посему ты должен исследовать вовсе не анатомию и физиологию мозга, а «анатомию и физиологию» того «тела», деятельной функцией коего *на самом деле* является мышление, т. е. «неорганического тела человека», «анатомию и физиологию» его культуры, мира тех «вещей», которые он производит и воспроизводит своей деятельностью. Единственное «тело», которое мыслит с необходимостью, заключенной в его... природе, - это вовсе не отдельный мозг...С необходимостью мышлением обладает...лишь субстанция.» (Ильенков, 1984, с. 54).

Так появляется знаменитая ильенковская «деятельность-субстанция», и открывается горизонт для монистического подхода в понимании природы человеческого сознания.

Вернее сказать, пока только «субстанция», или говоря несколько упрощенно, субстанция мышления. Субстанция, как абсолютно необходимое условие «без допущения которого принципиально невозможно понять способ взаимодействия между мыслящим телом и тем миром, внутри которого оно действует». (Ильенков, 1984, с. 46). Обратите внимание, что Ильенков говорит о субстанции как об условии, как о принципиально необходимом допущении, или даже, можно сказать, как о некоем *постулате* который в отличие от традиционного классического постулата о существовании субъекта (мыслящего!) и объекта (немыслящего) как двух систем, позволяет *понять*, а не просто описать, происхождение мышления, а заодно и происхождение как «субъекта», так и «объекта». Ведь, «в понятии субстанции материя отражена уже не в аспекте ее абстрактной противоположности сознанию..., а со стороны внутреннего единства всех форм ее движения... включая сюда и гносеологическую противоположность «мыслящей» и «немыслящей» материи» (Ильенков, 1991, с. 342).

И вот здесь-то, в этом пункте появляется не просто «субстанция», а «деятельность – субстанция». Появляется абсолютно законно и абсолютно логично. Классическая картезианская психология, целиком и полностью строящаяся на идее о существовании «субъекта» и объекта» как двух взаимодействующих систем, и принявшая это как неоспоримый факт, совершенно не нуждается в допущении какой бы ты ни было субстанции – весь спор идет о том, *как именно* взаимодействуют субъект и объект. При этом, и субъект и объект принимаются как некая исходная данность – они просто *есть* и этим все сказано. Идея субстанции, напротив, ставит вопрос: а откуда, собственно говоря, появляется, возникает «субъект», оказывающийся способным воспринимать то, что определяется как «объект»? И, с другой стороны, что, собственно говоря, есть «объект», противостоящий субъекту, как некая данность, как, каким образом, благодаря чему и в каком виде он этому «субъекту» дан? «Деятельность – субстанция» дает ответ на оба эти вопроса, оформляя методологически результат теоретической рефлексии над фундаментальными основаниями психологии, проделанной Ильенковым.

Любой объект окружающего мира (да и сама природа, говорит Эвальд Васильевич) даны субъекту только и исключительно через призму человеческой деятельности, либо его собственной, либо опредмеченной в этом объекте (Ильенков, 1964, с. 42, Ильенков, 1991, с. 214). Любая вещь или предмет есть ни что иное, как «форма деятельности человека, зафиксированная как вещь» (Ильенков, 1974, с. 181). Я думаю, что нет необходимости подробно рассматривать весь корпус аргументов Ильенкова по этому поводу – они всесторонне обсуждены в литературе, посвященной его философским взглядам. Но я не могу удержаться, чтобы не процитировать И. Пригожина, в работе которого обнаруживается неожиданное подтверждение позиции Ильенкова. Обсуждая фундаментальные проблемы современной физики, Пригожин, в частности, говорит о том, что поскольку «мир предполагает конструкцию, в которую включен человек», то реальность, которая не определена нашей человеческой деятельностью, попросту невозможна (Prigogine, 1997, p. 78).

Что же касается субъекта, то понятно, что он может самоопределиться (как субъект!) только в мире объектов, предметно-чувственных человеческих вещей, то есть как субъект не взаимодействующий, а действующий по логике этих самых предметов, даны которые,

напомним, как формы деятельности. При этом «действительный состав человеческих действий... определяется вовсе не структурой и расположением частей тела и мозга человека, а только внешними условиями универсально-человеческого действия в мире других тел» (Ильенков, 1974, с. 53). Понятно, поэтому, что «субъект, наделенный сознанием и волей, т.е. личность, ... понимается как модус той же самой всеобщей субстанции... как ее представитель и лишь постольку – как субъект» (Ильенков, 1991, с. 343).

Таким образом, *монизм* Ильенкова есть совершенно отчетливо заявленный и последовательно реализованный принцип *субстанции*. «Мышление есть атрибут субстанции» (Спиноза). «Мышление есть атрибут (функция) предметно-человеческой деятельности» (Ильенков, 1991, с. 38).

Здесь, в этом важнейшем пункте, легко можно увидеть существенные различия в подходах Ильенкова и Выготского. И дело вовсе не в том, что поздний Выготский вплотную подошел к Спинозе, а Ильенков сделал следующий шаг (см. Новохатько, 2000, 293-307). Для Выготского (и «раннего» Выготского, и «позднего») понятия «объект» и «субъект» оставались незыблемыми. И уж конечно, размышляя о деятельности и ее роли в развитии высших психических функций, Выготский никогда не говорил о ней, как о «субстанции»; деятельность для него всегда выступала как один из видов взаимодействия субъекта и объекта, взаимодействия, опосредствованного орудиями. Более того, Выготский неоднократно подчеркивал, что слово, речь, общение есть источник развития, за что, кстати сказать, подвергался критике со стороны...А. Н. Леонтьева в середине 30-х годов (см. Леонтьев, 1983, с. 70). И Ильенков был абсолютно солидарен с этой критикой, называя «типично идеалистическими» представления о том, что «ведущим фактором развития человеческой психики является слово, речь, язык, а не предметно-практическая деятельность» (Ильенков, 1991, с. 39). Так что говорить о том, что Ильенков был представителем школы Выготского в философии (Bakhurst, 1991, p. 61) представляется не вполне правомерным. Скорее, и точнее, Ильенков был, в своих философских взглядах, представителем деятельностного подхода, принадлежность которого к культурно-исторической школе Выготского, в силу вышеперечисленных обстоятельств, не кажется абсолютно очевидной.

Казалось бы, в единстве, а точнее, в общности теоретических взглядов Э. В. Ильенкова и А.Н. Леонтьева трудно усомниться. Но, вместе с тем, вопрос о том, насколько адекватно и полно потенциал понятия «деятельность-субстанция» был использован в психологической теории деятельности, также имеет право на существование.

Что, собственно, означает исследовать мышление по логике субстанции? Это значит исследовать мышление по логике «субстанция – атрибут». Мышление есть один из атрибутов субстанции, генетически связанный со всеми другим атрибутами и их предполагающий (Ильенков, 1991 с. 342). Если субстанция – деятельность, то мышление есть атрибут деятельности. Когда же утверждают, что деятельность есть *фактор* развития мышления, то тем самым, предполагают, что одна система (мышление) *развивается под влиянием* другой (деятельность). А это уже совсем другая логика, к понятию субстанции отношения не имеющая. Понимание субстанции как фактора развития какого-либо из

своих атрибутов отрицает саму суть идеи субстанции. Можно, поэтому, сколько угодно повторять, что деятельность есть субстанция, но как только на общетеоретическом уровне деятельность начинает рассматриваться и анализироваться как *фактор развития мышления*, то от идеи субстанции ровным счетом ничего не остается и мы возвращаемся к «субъект-объектной», или «субъект-субъектной» логике анализа.

Я специально акцентирую внимание именно на этом, ибо именно здесь наиболее ярко и отчетливо проступают некоторые парадоксы и противоречия психологической теории деятельности, если рассматривать ее в качестве общетеоретического выражения идеи деятельности как субстанции.

Вспомним: психологическая теория деятельности создавалась как реальная альтернатива тем подходам в психологии, которые описывали психическое развитие через «взаимодействие сознаний», через общение. Проблема состояла в том, чтобы раскрыть то, «что лежит за процессом общения, за самим словом» (Леонтьев, 1983, с. 71). Возникновение слова в филогенезе психологически... должно быть понято из изменения реального отношения индивида к окружающей действительности, как результат развития лежащей за словом деятельности индивида» (там же, с. 72). Первым и основным тезисом А.Н. Леонтьева с самого начала было положение о том, что «за общением лежит развитие деятельности, организуемой специально» (там же с. 74).

Таким образом, ясно видно, что первоначально, в ранних (относящихся к середине 30-х годов) работах А. Н. Леонтьева деятельность совершенно очевидно трактуется как фактор развития, а не как субстанция. И это вполне понятно, ведь это положение было сформулировано задолго до появления работ Ильенкова о деятельности, субстанции и природе идеального. Однако позднее – в частности, в книге «Деятельность. Сознание. Личность» - А.Н. Леонтьев всесторонне обосновывает тезис о *деятельности как об источнике* развития психики, одновременно подвергая жесткой критике саму идею «факторного анализа» как таковую. Здесь позиции Ильенкова (деятельность-субстанция) и Леонтьева (деятельность – источник развития) оказываются почти идентичными. Почти, но не совсем.

По А. Н. Леонтьеву, «категория деятельности открывается... в своей действительной полноте в качестве объемлющей оба полюса: и полюс объекта, и полюс субъекта» (Леонтьев, 1975, с. 159). Тем самым задается иная, не традиционно классическая, а именно *монистическая* логика анализа. Но здесь же и противоречие. С одной стороны, мышление есть функция деятельности, ее дериват: сознание рождается в деятельности. С другой стороны, по А. Н. Леонтьеву, деятельность всегда осуществляется субъектом: деятельность предполагает субъекта, способного эту деятельность осуществлять (и уже обладающего способностью сознательно ставить цель, ведь деятельность есть по определению сознательное целенаправленное преобразование). Иными словами – деятельность предполагает сознание, которое, с другой стороны, должно *только появиться* в процессе этой деятельности как ее функция, как дериват.

Конечно, противоречие это легко разрешимо, если под первоначальным, исходным субъектом понимать «телесный, материальный субъект» (Леонтьев, 1975, с. 81). Именно

такой субъект активен и «вступает в практические контакты с предметным миром» (Леонтьев, 1975, с. 109). Освоение предмета, вещи, заключается в том, что субъект должен осуществить по отношению к нему такую практическую или познавательную деятельность, которая адекватна (хотя и не тождественна) воплощенной в нем человеческой деятельности (Леонтьев, 1983, с.113). Иначе говоря, субъект, как телесное, материальное существо, в процессе практических контактов с предметным миром, постепенно становится полноценным субъектом деятельности. И происходит это не иначе, как через воспроизводящую деятельность, адекватную общественным способам деятельности, воплощенным в предмете, иными словами *по логике предмета*. Воспроизводя эту общественную деятельность, человек, тем самым, воспроизводит исторически сформировавшиеся и выраженные в виде предметов человеческие качества, способности и способы поведения (Леонтьев, 1972, с. 113). Так что никакого противоречия здесь нет: индивид становится субъектом, овладевая деятельностью, а сознание есть дериват деятельности. Субъект воспроизводит общественные способы деятельности с предметом, и в силу этого деятельность *производит* изменения в сознании субъекта. Деятельность – источник развития.

Но противоречия здесь нет только в том случае, если деятельность рассматривать как деятельность *предметную*. Она и рассматривается именно так, ведь по А.Н. Леонтьеву, деятельность (и внешняя, и внутренняя, психическая) есть деятельность предметно отнесенная, предметная. Отсюда, в частности, следует знаменитое леонтьевское положение о предметности мотива и о предметности личностного смысла (как отношения мотива к цели).

Но в этом случае мы вынуждены признать, что предмет (общественный предмет) есть ни что иное, как источник самой деятельности – ведь он, предмет, есть *потенциальная* деятельность, которая должна быть субъектом *воспроизведена*. Настоящим источником развития, таким образом, оказывается не деятельность, а, как это ни парадоксально, именно предмет.

Отсюда – принципиальная двойственность (и, следовательно, неопределенность, размытость) самого понятия деятельности. На «полюсе субъекта» деятельность трактуется как источник, демиург сознания, но именно поэтому на «полюсе объекта» (предмета) она выступает как его, этого предмета, атрибут. Деятельность оказывается «встроенной» между субъектом и объектом, трансформируя тем самым классическую дуалистическую «субъект-объектную» схему, и превращая ее в динамическую схему «субъект – деятельность – объект – деятельность». И в этом – колоссальный шаг вперед по сравнению с классической дуалистической моделью, ибо в этом случае деятельность уже не может рассматриваться как банальный фактор развития. Но, с другой стороны, даже будучи трансформированной, эта новая модель взаимодействия субъекта и объекта, *остаётся по сути дуалистической (субъект-объектной)*, а, следовательно, принципиально несовместимой с монистической по сути идеей «деятельности-субстанции». Неопределенность, размытость и даже некоторая противоречивость понятия деятельности в теории Леонтьева, таким образом, проистекает из того обстоятельства, что оно используется одновременно как бы в двух логиках; деятельность как принцип легко «встраивается» в дуалистическую «субъект-объектную» модель, «деятельность-

субстанция» туда принципиально быть встроена не может. Именно это я имею в виду, когда говорю, что потенциал идеи «деятельность-субстанция» в общепсихологической теории деятельности оказался реализованным не полностью. Если у Выготского, «методологический монизм» (требование построения теории психического развития на монистической основе) вступил в противоречие с исходным дуалистическим постулатом о существовании двух систем («социальное» и «индивидуальное»), то ровно таким же образом идея Ильенкова о «деятельности-субстанции», на уровне общепсихологической теории оказалась в явном противоречии все с тем-же дуалистическим постулатом, правда представленном в виде «субъект-объектного» взаимодействия.

А это означает, что последовательная реализация принципа развития в психологии возможна только на основе **монистического** подхода. Но не в том смысле, что он должен быть каким-то образом «совмещен» с, казалось бы, самоочевидным дуалистическим (эмпирическим) постулатом о существовании объекта и субъекта, как двух взаимодействующих «миров» – такое совмещение оказывается абсолютно невозможным – а в том смысле, что сам этот дуалистический принцип должен быть радикально пересмотрен. Во всяком случае, он сам должен быть подвергнут анализу, теоретической рефлексии и не рассматриваться более как непреложный самоочевидный эмпирический факт, с признания которого, как некой аксиомы, начинается любая работа по построению психологической теории. Выготский и Ильенков вплотную подошли к необходимости этого. Но сделал этот радикальный шаг М. К. Мамардашвили.

Мамардашвили: сознание, символ, культура

То, что главной темой в философии М.К. Мамардашвили был феномен человеческого сознания – факт бесспорный. То, что его книги – о Канте, Декарте, Прусте или античных философах – менее всего представляют собой изложение их взглядов, доказывать нет необходимости. Эти книги не есть переложения, транскрипции Декарта или Канта – они представляют собой опыты теоретической рефлексии их автора, картезианские размышления, кантианские вариации о том, как возможно сознание в мире, в котором оно невозможно...

Многие исследователи обращают внимание, прежде всего, на *различия* в философских концепциях Ильенкова и Мамардашвили. Эти различия, безусловно, есть, и различия существенные. Едва-ли в работах Мамардашвили можно обнаружить что-то, хотя бы отдаленно напоминающее «деятельность-субстанцию», да и сам Мераб Константинович говорил о том, что взгляды Ильенкова вызывали у него интенсивное критическое отношение (Мамардашвили, 1990, с. 35). Однако здесь все не так просто. Дело в том, что в книгах Мамардашвили наличествуют некоторые сквозные мотивы, проходящие единой линией через все работы как инвариант, как внутренний каркас рассуждений, или, как говорил сам Мераб Константинович, «калька, наложив которую на текст, можно этот текст понять». Попробуем сначала восстановить этот каркас, и затем попытаемся соотнести логику размышлений Мамардашвили с темой, обозначенной в названии нашей статьи.

С самого начала в работах Мамардашвили, сознание как предмет анализа вводится через совершенно определенную ясно сформулированную гипотезу. И звучит она следующим образом: "Сознание – это не психический процесс в классическом психофизиологическом смысле слова" (Мамардашвили, Пятигорский, 1997, с. 43), то есть человеческое сознание это что-то кардинально отличное от психики. Поэтому "сознание может быть описано вне приурочивания этого сознания к определенному психическому субъекту, индивиду" (Мамардашвили, Пятигорский, 1997, с. 44). Возникает резонный вопрос: Что же является основанием для такого рода гипотезы? И зачем вообще необходимо описывать сознание не приурочивая его к индивиду, субъекту? По одной простой причине: "Мы вводим "сферу сознания" как понятие, разрешающее как раз те противоречия, к которым приводит применение понятия "субъекта" и "объекта". Противоречия, к которым приводит само различение объектной сферы как сферы натурально существующей - с одной стороны, и субъектной сферы как тоже натурально существующей, но имеющей какие-то психологические или псевдопсихологические качества и характеристики" (Мамардашвили, Пятигорский, 1997, с. 45).

Иными словами, по мнению Мамардашвили и Пятигорского, понятия субъекта и объекта и, соответственно субъект-объектная логика не просто дуалистичны, но изначально содержат в себе неразрешимые противоречия, делающие невозможным построение адекватного понятия сознания. И эти противоречия бессмысленно каким-то образом разрешать – необходимо просто вывести саму проблему сознания за рамки традиционной классической «субъект-объектной» парадигмы. Вывести онтологически (если не сказать *топологически*), обозначив иное, не субъект-объектное, пространство, в котором оно существует, отделив его от пространства, в котором оно не существует. «Человек... обладает сознанием. А это значит, что он имеет возможность переживать, испытывать как раз те вещи или состояния, которые естественным образом, в качестве продукта, скажем, какого-либо физиологического механизма, получить нельзя» (Мамардашвили, 1990, с. 43).

Но почему сознание невозможно в силу данных человеку естественных психических способностей? Потому, отвечает М.К. Мамардашвили, что «психические состояния *как таковые* («искренние чувства», «горе» и т.п.) не могут сохраняться в одной и той же интенсивности, рассеиваются, сменяются в дурной бесконечности, пропадают бесследно и не могут сами по себе, своим сиюминутным дискретным, конкретным содержанием служить основанием для явлений памяти, продуктивного переживания, человеческой связи, общения. Почему, собственно, и как можно помнить умершего, переживать человеческое чувство? Всплакнул, а потом рассеялось, забыл! Дело в том, что естественно забыть, а помнить – искусственно» (Мамардашвили, 1990, с. 88).

Таким образом, сознание определяется, во-первых, как особого рода *состояния*, и, во-вторых, как принципиально *искусственное* образование, невыводимое из данных природой человеку психофизиологических свойств и качеств, и не сводимое к ним. «Реактивность нашей психики – это одно, а ее проработка человеком в преднаходимых им общественных культурных предметах ... – другое...» (там же). Что же, в этом случае, актуализирует в человеке такие состояния? Как становятся они возможными? Сознание, продолжает Мамардашвили, есть состояния, которые сопряжены или совмещены в

человеке с *символами*, и становятся возможными у человека, попадающего «в поле их силовых линий» (Мамардашвили, 1990, с. 43).

Тем самым обозначается то пространство, в котором реализуются, актуализируются, только и могут существовать состояния сознания – пространство Культуры. «Те связи между людьми, которые возникают в соотнесенности с символом и потом – через него – друг с другом, есть особая социальная общность, которая природой и стихийным историческим процессом не рождается» (Мамардашвили, 1997, с. 111). Это пространство «силовых линий символа», то есть пространство *усилия* (или, в терминах Мамардашвили, среда *усилия*) и пространство *связности*, то есть человеческой размерности. Символ, таким образом, начинает выступать как нечто сопряженное с сознанием и одновременно с культурой. «Символы – орудия нашей сознательной жизни. Они – вещи нашего сознания, а вовсе не аналогии, не сопоставления, не метафоры» (Мамардашвили, 1990, 18-19). Символ как-бы задает пространство и направление возможного усилия, но само это усилие (или как говорил Мераб Константинович, *держание себя*) психофизиологическими механизмами не обеспечивается, и даже не вызывается, ибо реализуется в пространстве отнюдь не психологическом. У усилия, как состояния сознания, другой порождающий источник. Таким источником Мамардашвили, как известно, считал специальные формы искусства, называя их «производящими машинами», или «приставками». Эти специальные формы искусства (в широком смысле – от ритуала до художественного текста романа) организованы определенным образом. А именно: «своей организацией они вводят психического природного индивида в человеческое, в преемственность и постоянство памяти, в привязанности и связи, и это важно, потому что в природе не задан, не «закодирован», не существует естественный, само собой действующий механизм воспроизводства и реализации специфически человеческих отношений, желаний, эмоций, поступков, целей, форм и т.д. – короче, самого этого феномена как такового. Специальные продукты искусства – это как бы приставки к нам, через которые мы в себе воспроизводим человека» (Мамардашвили, 1990, 88).

Обратим внимание на одно обстоятельство – Мамардашвили принципиально отказывается понимать сознание как совокупность некоторых наличных форм (памяти, мышления, и т.д.), а понимает его как *усилие*, как становление, иначе говоря, генетически. Генетический подход здесь со всей очевидностью противопоставляется подходу эмпирическому и без этого все основные понятия (сознание, символ, культура, усилие и т.д.) не имеют никакого смысла. И с этой точки зрения его позиция оказывается гораздо ближе и к Выготскому и к Ильенкову, чем это кажется на первый взгляд. Противоположность духа и тела, субъекта и объекта, стимула и реакции и т.д. и т.д. то есть то, что для классической эмпирической психологии *есть самоочевидный факт*, на самом деле *оказывается* исходной абстракцией, постулатом, который как любой постулат, не абсолютен. Он может стать предметом теоретической рефлексии, и пересмотрен. О том, как он был пересмотрен Ильенковым (и это - самое интересное в его философии для нас, психологов), мы уже говорили. А у Мамардашвили это выглядит следующим образом.

«...Духовное телесно. Оно имеет протяженность, объем, уходящий куда-то в глубины и широты. Это своего рода коллективное «тело» истории и человека, предлагающее нам определенную среду из утвари и инструментов души и являющееся антропогенным

пространством, целой сферой. Это среда усилия. Для того чтобы что-то создать, – любое, в том числе, и в сфере духа, – нужна работа, а работа всегда в конечном счете выполняется мускулами. Можно, если угодно, говорить о мускулах души, ума,... Поэтому в человеческой и исторической реальности внешнее и есть внутреннее, а внутреннее и есть внешнее» (Мамардашвили, 1990, 184).

Единственный, необходимый, по-видимому, комментарий может быть таким. Ни сознание, ни культура не могут быть поняты при помощи понятий «внутреннее-внешнее», «субъект-объект», сознание и культура есть единая (одна!) реальность, один мир, одна система и, следовательно, нет и не может быть никаких переходов из внешнего во внутреннее и наоборот. Так что если говорить принципиальных различиях в подходах к проблеме сознания у Ильенкова и Мамардашвили, то обнаруживаются они совсем не там, и не в том, в чем их обычно видят.

Итак, мы попытались показать, что преодоление эмпирического характера концептуальных построений современной психологии становится задачей чрезвычайно актуальной. Актуальной хотя бы потому только, что без этого оказывается совершенно невозможной последовательная реализация принципа развития, генетического подхода к анализу человеческого сознания. В свою очередь, преодоление эмпиризма невозможно на путях «теоретического обобщения» экспериментальных фактов – никакое теоретическое обобщение, даже самое предельное ничего принципиально не меняет. Эта возможность открывается только в результате теоретической рефлексии над фундаментальными основаниями современной научной психологии, основаниями, на которых и строится эмпирическая психология как таковая. Для построения иной, не эмпирической психологии нужны принципиально иные основания. Одним из таких оснований может стать принцип последовательного монизма. И здесь, именно в этом совершенно невозможно обойтись не только без таких «старых» имен, как Декарт, Спиноза, Гегель и Маркс, но и без имен Выготского, Ильенкова и Мамардашвили.

Литература

Блок, М. (1973). Апология истории, или Ремесло историка, М.

Выготский, Л. С. (1932). *Предисловие*. В: Гезелл, А. Педология раннего возраста. М; с. 5

Выготский, Л. С. (1982). *Собрание Сочинений*, т. 1, М:

Выготский, Л. С. (1983). *Собрание Сочинений*, т. 3, М:

Гейзенберг, В. (1989). *Физика и философия*. М.,

Ильенков, Э. В.(1960). *Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса*. М

- Ильенков, Э. В. (1964). *Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии*. Диалектика – теория познания. Москва. Политиздат, с. 21-54.
- Ильенков, Э. В. (1974). Диалектическая логика. М.
- Ильенков, Э. В. (1984). *Об эстетической природе фантазии*. Искусство и коммунистический идеал, М: с. 224-277
- Ильенков, Э. В. (1991). Философия и культура. М.
- Кант, И. (1964). Сочинения в шести томах, Т. 3, М.
- Леонтьев, А.Н. (1972). Проблемы развития психики, с. 113
- Леонтьев, А. Н. (1975). Деятельность. Сознание. Личность. М.
- Леонтьев, А. Н. (1983). Избранные психологические произведения. М.: т. 1,
- Мамардашвили, М.К., Пятигорский, А.М. (1997). Символ и сознание. М.
- Михайлов, Ф. Т. (2000). Креативность воображения. *Вестник развивающего обучения*. №; 7
- Новохатько, А. Г. (2000). Ильенков и Спиноза. Evald Ilyenkov's philosophy revisited. Helsinki. P. 293-307
- Сорокин, П. А. (1920). Система социологии. т.1. Пг.
- Шпет, Г. (1989). Сочинения. М., с.514
- Флоренский П. А. (1990). Сочинения. т. 2. М.
- Эльконин, Д. Б. (1989). Избранные психологические труды. М. Педагогика
- Bakhurst, D. (1991). *Consciousness and revolution in Soviet psychology; from the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge University Press.
- Cole, M., Wertsch, J. (1996). Beyond the Individual-Social Antimony in Discussions of Piaget and Vygotsky. <http://www.massey.ac.nz/~ALock/virtual/colevyg.htm>
- Dewey, J. (1896). The reflex arc concept in psychology. *Psychological Review*, 4, 357-370.
- Prigogine, I. (1997). The End of Certainty. N.Y
- Veresov, N. (1999). Undiscovered Vygotsky. Frankfurt am Main. Peter Lang.

В сокращении впервые опубликовано:

Вопросы философии, 2000, № 12, стр. 74-88

1 Статья подготовлена на основе доклада, сделанного на I Международном симпозиуме «Э.В. Ильенков и современная философия» в Хельсинки (Финляндия) 7 – 8 сентября 1999 г.