

---

**ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ**  
*THE PROBLEM OF DEVELOPMENT*

---

## Развитие в контексте генезиса и отсылок к источнику. Перечитывая Л.С. Выготского

Д.М. Спектор\*

Институт художественного образования Российской Академии Образования, Москва, Россия,  
*daspektor@mail.ru*

---

То, что развитие личности включает развитие интеллектуальных и иных способностей, представляется аксиомой. Но если говорить о развитии эмоциональном, то понимание его необходимости не подкрепляется теоретически, поскольку речь идет ни о предмете эмоций, ни об их специфических формах (в частности, не принято в такой связи рассматривать «развитие эмоциональных способностей»). Таким образом, «эмоциональное развитие» лишается онтологической поддержки и, вместе с тем, критериев, инструментария и пр. Критика распространенных теоретических представлений, в частности, положений психоанализа и принципов теории культурно-исторической школы, а также авторские реконструкции филогенеза, позволяют уточнить содержание «эмоциональной сферы». «История детства» пересмотрена с точки зрения фундаментальных метаморфоз, включивших детство как разовый переход-инициацию; прообраз «детства», как период одушевления; сформированное (в век Просвещения) полноценное «детство» с приматом игры и интеллектуального созревания. Впервые рассмотрены внутренние метаморфозы мотиваций и условия их инициации в этом ракурсе. Противопоставление природы культуре, освятившее историю педагогической рефлексии, осмыслено в свете «двух природ»: обращенной к беспрецедентному, обусловленной согласованными спонтанными реакциями, и основанной знанием и алгоритмическими реакциями, параллельно развиваемыми и лишь в своем контакте обретающими эффективность. Их соотношение (Л.С. Выготским мыслимое как отношение мысли и аффекта) спроецировано в плоскость фундаментальных аппроксимаций мировосприятия.

**Ключевые слова:** трансцендентальность, трансцендентность, эмоциональная сфера, интеллект, природа и культура, инстинкт, спонтанность.

---

### Вступление

Представления о современном образовании сложились под воздействием ряда идей, среди которых главенствует идея развития, наследующая традиции, ее представляющей как *путь восхождения*, опорным понятием которого выступает *перерождение*, *отрицание страха смерти*, приобщающее к «*высшему началу*». Исторически подобные традиции (и им соответствующие практики) наследуют древнейшему ри-

туалу инициации, в ходе которого умирало начало «земное», что обеспечивало *перерождение* «дважды рожденного».

Углубленная рефлексия не выступает сугубой прерогативой традиционных учений. Вместе с тем, критерий *перерождения* вполне выпукло обозначает свой предмет: это семя высшего (духовного), погруженное в брненное тело, но несущее *пред-назначение*. Его можно (и должно) пробудить, после чего оно становится способным к росту при условии должно-

**Для цитаты:**

Спектор Д.М. Развитие в контексте генезиса и отсылок к источнику. Перечитывая Л.С. Выготского // Культурно-историческая психология. 2015. Т. 11. № 1. С. 24–33.

\* Спектор Давид Михайлович, кандидат архитектуры, старший научный сотрудник, лаборатория изобразительного искусства, Институт художественного образования Российской академии образования, Москва, Россия. *daspektor@mail.ru*

го культивирования — причем последнее обращено к сознанию проснувшегося; наиболее древние практики (инициаций) нацелены на разовое пробуждение (духа). Раздел и сепарация *духа и тела* и составляют содержание культовых практик. Развитие цивилизации, включившее длительный процесс секуляризации, имеет срединным пунктом «одушевление», межее пространство между неистовством (трансцендентного) духа и рутинной повседневности. «Одушевление», в отношении рефлексии выступившее слабей тенью одухотворения, включает видимые черты рождающегося *индивидуализма и имманентной заботы*, сочетаемые с трансцендентным водительство. Покаяние и отпущение грехов привносят в обмирщение дополнительные штрихи, означая пути проникновения суверенности в повседневность, между тем инквизиция все более погружается в практики *дознания*, послужившие матрицей современного знания («Процедура дознания... получила особое развитие с реорганизацией Церкви и ростом числа княжеств в XII—XIII столетиях... Фактически дознание было начальным, но основополагающим элементом формирования эмпирических наук... юридически-политической матрицей экспериментального знания...» [11, с. 330—331]).

В констатациях «эпох», набивших оскомину со времен Конта или Спенсера, раскрываются обстоятельства известные и все же *практически не осознанные*. В них принято выделять ростки рационального (в том числе его внешнего выражения и опоры в лице институтов законности), и игнорировать существо оставляемого в прошлом, силы горнего, «*иллюзорной*», но неплохо справляющейся с делами, и суверенности *сакральной*, постепенно распространяющейся на повседневность. Вместе с тем, очевидно, что история человечества включает несколько различных эпох, смена которых во многом и характеризует его развитие: «первобытность», в которой жизнь поделена на несопоставимые фрагменты пафоса «одухотворения» (инициируемых ритуалом), и повседневность с доминированием рефлексорных реакций; проникновение «духа» в повседневность; последовательное (с Нового времени) утверждение рационального начала (обусловленное и сопровождаемое тотальным перестроением доминирующих мотивов и институций суверенного контроля).

Отстраняя предрассудок, относящий «развитие» к монополю прерогативе становящегося разума (и в фило-, и в онтогенезе), «прочее» же (ритуалы, магию, мифы, культы, религии) отмечающий клеймом «побочных эффектов», следует констатировать вполне очевидное обстоятельство: в истории наличествуют этапы качественно различных маркеров (оснований) человечности (дух, душа, разум), сменяющие друг друга в качестве субститутов суверенности; констатацию этого обстоятельства можно считать трюизмом, но именно сведение подобных эпох к стадиям становления интеллекта (сменившегося ранее монополю становление духа) не позволяет проникнуть к пониманию фактической стороны

развития, не говоря уже о его осмыслении, поскольку третирует его основание — дух — вместо его понимания подставляя глухое отвержение (скепсис; характерно, что духу при этом приписываются вовсе не свойственные ему — познавательные — притязания, с необыкновенным остроумием развенчиваемые).

Один из исходных путей западной цивилизации ознаменован окончательным *разделением светского и духовного образования*. Рефлексии, отсылающие к некоей естественности постепенного накопления знаний и дисциплинарным практикам, минуют внутреннюю обусловленность преобразований. К ней следует причислить по крайней мере два ключевых пункта: отмеченное Хейзинга умирание боевого духа, его последовательное вытеснение новым духом логистики и дисциплин и прорастание в ткани мирной жизни незримых нитей (одушевляющих) инициатив, вскормленных упомянутыми опытами средневековья («В конце XV появляются ландскнехты с огромными барабанами... (они) знаменуют разительный переход от эпохи рыцарства к милитаристскому духу нашего времени: это один из элементов *процесса механизации войн*» [12, с. 108]). Более значимы глобальные преобразования суверенности, покрытые тенью научно-технического прогресса: переход к Новому времени ознаменован не прокламируемой, но чрезвычайно существенной «сменой вех» идеологии. В тени наступающей рациональности и скрыт переход от господствующей идеологии бессмертия с ею унаследованным аристократизмом к идеологии смерти, сублимирующей мотивы ужаса, наживы и похоти.

В центре новой идеологии стоят знания и предметно выраженные умения (подразумевается знание процессуальное, опытно-предметное, верифицируемое). Смещение акцентов к практике (материальному плану) прикрыто отсутствием за ним осмысленной идеологии. Его следствия (дискредитация духа и одушевление, маразматическое сведение личного плана жизни к наличным ее аспектам) не прокламируют своей связности и общей направленности; вместе с тем научность как дух эпохи берется направлять редакции, подводящие под «человека» все более наличные (биологические) обоснования. Психологическое учение не может в такой связи не рассматриваться в качестве симптома, указывающего на новые ориентиры «научности», подчиняющие человека «реальности».

Новое время, в лице Декарта констатирующее дуализм человеческого бытия, фактически освящено новой идеологией рабства, камуфлируемой монополизмом тела в его обособленности и «реальной» атомарности. Поскольку же все новое суть хорошо позабытое старое, в этой матрице бытия угадываются стержневые мотивы контролируемого изнутри подчинения, подлинно прорастающие на почве (намеренно культивируемой) обособленности и («естественных») потребностей, как альтернатив прежним (духовным) водительствам.

Ключи к современности заключены уже в архаичном рабстве, обогатившемся двумя новациями: пря-

мое принуждение дополнено и во многом заменено мягкой силой символической власти, обернувшей кнут в шелковые пелена; «пряник» же вследствие прогресса обеспечивает сытое существование большинства (вдобавок убежденного в единственной реальности хлеба насущного).

«Человек», выпестованный веками суверенных усилий, сформировавших из свободных общинников атомы нового общества, в свете якобы независимо от них развивающейся науки с начертанными на ее скрижалях заветами знания и опыта, предстает аналогом всякого иного предмета, манипуляции с которым призваны выявить и установить его свойства, из которых в процессе осмысления извлечена сущность (закон), скрытая наносами явлений. Это кредо погружает на первый взгляд независимую аналитику в аксиомы, среди которых следует акцентировать понимающийся союз научности с естественностью, вне зависимости от нюансов *преобразующий человека в животное*, ведомое *естественными потребностями* (инстинктами), необычно удовлетворяемыми (сознательно, сиречь целесообразно и в *предвидении последствий*).

Дело усугубляется еще и тем, что «развитие» (онтогенез) выступает сферой преимущественно психолого-педагогической рефлексии, если и способной дать достаточно детальный анализ наличных форм, методологически никак не готовой соотнести его с существенными движениями *идеологической власти* и порядком ею утверждаемых (и камуфлируемых под природные) «законов».

Вместе с тем, педагогические теории (следующие общему духу научности) не отвергли соблазна выстраивания универсальных стратификаций, основанных на гипотезе наличия *универсальной логики онтогенеза*. Распространение получили в такой связи представления об онтогенезе как столкновении и взаимодействии «культуры и природы», со времен С.И. Гессена усматривавшие задачи развития в «превращении природного человека в культурного».

Архаичные концепции рекапитуляции (Э. Геккель, С. Холл) утверждали, что развитие ребенка воспроизводит генезис рода человеческого (внутриутробное его развитие повторяет эволюцию всего живого). Утверждение было неоднократно опровергнуто в своем буквализме и регулярно возрождалось в «расширительном» смысле. Отгалкиваясь от буквальной редукции к наследственным факторам (Г. Бейлин, Дж. Брунер, И. Вулвилл, Л.А. Гезелл, М. Лорандо и пр.), теории далее находят все большее число факторов «культуры», развитие предопределяющих. В бихевиоризме развитие растворяется в материальных аксессуарах «среды» (Н. Миллер, Б. Скиннер, Дж. Уотсон, К. Халл). Упомянутые теории удовлетворялись эмпиризмом исходных определений; в их поле зрения попадала, с одной стороны, «природа» в форме организмов, предназначенных к росту, с другой — культура, приспособленная к *коррекции природной грубости*, трансляции обретенных в истории знаний, умений и навыков. Культура при-

звана природу облагораживать, основываясь не на предрассудках (в том числе религиозных), но на разуме. Культуру и представляла *нормативно-дисциплинарная* функция, призванная *изменить* обремененное пороками лениности естество во имя «идей прогресса» (что означало, в частности, подчинение эмоций — аффектов — сознанию и интеллекту как навыкам *внутренней дисциплины*, разумеется, весьма тесно связанной с общими дисциплинарными практиками и нуждами нарождающейся промышленности).

Позитивистская матрица, таким образом, выступая методологической предпосылкой изучения процессов развития, фактически предопределяет итоги, редактируя их в направлении натуралистических аналогий; выход за подобные рамки требует от исследователя специальных усилий, разделяющих «факты», предопределенные аксиоматикой «научной парадигмы», и за ними скрытую реальность.

## 1. Натуралистические и культурные измерения развития

Связь природы и культуры представлена и в психоаналитической теории (З. Фрейд, К. Юнг и пр.), *усилившей* их дихотомию, обосновавшей природу (либидо) связью с могучим инстинктом, подавляемым и вытесняемым инстанцией Сверх-Я, культуру олицетворяющей. Поскольку в системе биологического априоризма культура констатируется, но не поясняется (если не принимать за ее обоснование анекдот, согласно которому братья убивают отца и в такой связи обзаводятся совестью), ей можно приписывать функции произвольно, в частности, видя в ней источник и воплощение викторианской морали. Следует заметить, что природа в образе сублимации довлеет над поведением в форме мотивационного регулятора.

Но обоснование природной, в отсутствие культурного обоснования, матрицы развития включает семена мистики, давшие побег в учении о «самости» К.Г. Юнга [14]. Старый анекдот Фрейда в этой связи весьма характерен: натурные корни бытия уходят в глубины истории и запечатлены в строении представителей данного вида вплоть до генотипа. Безупорность культуры в свете доминирующей матрицы биологизма обуславливает ее трактовку в качестве «сбоя программы», ее объяснения через роковой прецедент, странным образом усвоенный (предками, не обладающими прежде ее зачатками) и сохраненный. Психоанализ выпестован просвещенческой матрицей, выступая ее новым кумулятивным обоснованием, в «естественных позывах» усматривающим монополярный источник инициатив, и в культуре видящим исключительно охранительные функции. Мистика безупорной культуры естественным образом переносится на сознание, утрачивающее в такой связи ранее делегированные ему (Кантом) функции спонтанности и сводимое к контролю и ограничению (нормированию) естественных порывов.

Л.С. Выготский же убежден, что высшие психические функции возникают вследствие усвоения и присвоения приемов коллективных действий в процессе *сотрудничества с другими* людьми.

Культурно-историческая теория Выготского выделяет в процессе развития линии созревания и культурного становления как овладения инструментарием управления поведением, мыслью и чувствами: «В развитии поведения ребенка следует, т.о., различать две основные линии. Одна — это линия естественного развития поведения, тесно связанная с процессами обще-органического роста и созревания ребенка. Другая — линия культурного совершенствования психологических функций, выработки новых способов мышления, овладения культурными средствами поведения» [5, с. 5]. Л.С. Выготский полагал, что история культуры суть «снятая» история развития знаковых систем — регуляторов поведения (к числу важнейших относя речь и язык). Последователи Выготского (Л.И. Божович, А.В. Запорожец, П.И. Зинченко, А.Н. Леонтьев, Д.Б. Эльконин) развили и углубили представление о связи общей активности ребенка и эмоциональной окраски его поведения с развитием.

Широко известны труды Д.Б. Эльконина, рассматривающего операции с вещами и эмоционально-окрашенные отношения, прежде всего с «близкими взрослыми», в качестве взаимосвязанных условий развития [13, с. 130 и далее]. Первичный смысл предметного действия в его интерпретации заключен в *обращении к другому*, ожидании эмоциональной поддержки, опосредуемых орудиями и знаками, при помощи которых обращение осуществимо. Разрыв с генотипическим монизмом, таким образом, углубляет и значимость *социальных факторов взросления*. Но, при всем новаторстве, «натура» сохраняется в «процессах обще-органического роста», отделенных от «линии культурного совершенствования психологических функций, выработки новых способов мышления, овладения культурными средствами поведения» в виде лакуны, оставляющей возможность произвольного заполнения (в том числе природой в ее психоаналитической трактовке). Констатируя, «что культурное развитие заключается именно в овладении ... вспомогательными средствами поведения... какими являются язык, письмо, система счисления и др.», Л.С. Выготский отделяет техническое сопровождение развития от его «содержания», какое и представлено мотивами. Вне и помимо такого «содержания» развитие невозможно; но «природа эмоций» сохраняет дух отвергнутой рефлексологии, встраиваясь в развитие в форме системы стимулов-поощрений, выступающих оборотной стороной социальной коммуникации. Вне этой откровенно подсобной функции эмоции не обретают самостоятельности, что придает им облик элементов дрессуры, адаптированных к социальному контексту [3].

Под воздействием подобных идей возникает представление об общей логике онтогенеза, или возрастной периодизации. Поскольку «развитие» вклю-

чает деятельность двух типов, связанную с общением (прежде всего с окружающими взрослыми) прямо (мотивационно-потребностную) и некое ее инструментальное сопровождение (операционно-технические возможности ребенка), само развитие приобретает циклично-импульсивный характер. Его стабильные фазы (в которых доминирует интеллектуально-познавательная деятельность и «инструментальное освоение») сменяются кризисами возраста, в которых выдвигается на первый план поведение аффективное (связанное с неудовлетворенностью мотивов). Этот «колебательный контур» представляется следствием эмпирических наблюдений, но при внимательном взглядывании раскрывает умозрительные априори, в нем скрытые: поскольку «аффект» изначально сопровождает (мотивирует) общение, в его объяснение не могут прорваться иные мотивы, помимо помех развития такого общения. «За» развитием ребенка (логикой онтогенеза), таким образом, высвечивается основа и подлинная его почва: развитие общения (социализация) и развитие личности по его следам. В конечном счете, над этим процессом довлеют формы (общения), выступающие предметом психологического наблюдения (между тем его стержень в лице ведущего мотива изменений не претерпевает: это стремление к взрослому, сопровождаемое поощрениями (признанием) и на пути обрастающее побочным инструментарием культурных приемов и навыков).

Эмоции, безусловно, *сопровождают* значимые поступки и инициативы; но вместе с тем эмоции и воплощают глубинные мотивы поведения, окрашивая его «изнутри» ценностными ориентациями. Эту, вторую, сторону эмоционального не удается вобрать в теорию вопреки интуициям ее основателя.

В такой связи проясняются черты, связующие культурно-историческую школу с психоанализом: проращенные из различных оснований (природы и культуры), они в конечном счете не могут соединиться в теоретическом поле. Вследствие и эмпирические наблюдения ведут к предустановленному результату: скрытой рефлексологии, природе, лежащей в основании, начале начал, и «надстроечной» культуре, являющейся (в построениях Фрейда более явно, у Выготского, вопреки многим констатациям, оставшимся декларативными), из ниоткуда, из странного прецедента (убийства) или интеллекта как аккумулированного историей опыта (совместной) реализации (природных) мотивов.

Оттого местом сличения данных учений и вместе с тем их критики выступает вопрос *о движителе развития и его источнике*.

Психоанализ, например, отвечает на вопрос об источнике развития, на первый взгляд, совершенно недвусмысленно: развитие обусловлено присущим человеку *естественным стремлением к удовольствию*, наиболее универсальной формой выражения которого служит Эрос, с которым культура (также в каждом человеке представленная инстанцией Сверх-Я) оперирует, сублимирует, перенаправляет по кана-

лам культурного удовлетворения. Не было бы этого мощного движителя — не было бы деятельности, от самых примитивных ее форм до рафинированно-культурных. Этот тезис звучит настолько убедительно и психологически достоверно, что представляется незыблемым постулатом, догмой, вобравшей неисчислимое море прочных, научноустановленных фактов. Но при несколько более пристальном всматривании подобное «объяснение» предстает завуалированным трюкачеством *qui pro quo*.

В самом деле, «энергия движения» черпается из естественного и очевидного источника. Но фокус в том, что к развитию, собственно, этот источник отношения не имеет, объединяя в естественности всех представителей фауны. Объяснение развития должно было заключаться в экспликации механизма действия *запруды*, преобразующей напор желания в культуру, *противоестественного препятствия*, не опертого на инстинкт, не просто запретительного, но трансформационного, *похоть необузданного желания могущего преобразовать в нечто принципиально иное*. Если на месте такого *x* представители психоанализа подставляют «Сверх-Я», требуется, *не впадая в искус мистицизма*, объяснить, как подобный *x* возник в глубинах истории, во времена *безраздельного господства инстинктов*.

Когда и если они направляются по такому пути, то неизбежно падают в яму (из которой и принуждены выбираться при помощи анекдотов); но монополю во главе истории стоящая животная потребность неспособна на перерождение; иной же почтенные психоаналитики не обнаруживают.

Но и культурно-исторический подход *не решает этой проблемы*. Общность бытия и использование орудий, по К. Марксу, служили исключительно *средством* удовлетворения базальной потребности выживания (преодолению нужды).

Такие потребности, в соответствии с его теорией, *целиком естественны*. Тут на месте половой потребности поставлен голод — впрочем, при несравненно иных усилиях экспликации механизма его трансформации в культуру. С первых шагов и это учение направляется по тому же порочному пути скрытого биологизаторства, в целях «научной достоверности» опирая человека на животную потребность с тем, чтобы при помощи ухищрений делегировать ему изоощренные средства такой потребности удовлетворения (непосредственно-общественную природу человека и орудийный характер ее реализации).

В этом Выготский целиком на стороне Маркса и сосредоточен на *культурных орудиях* управления поведением, *внутренней опосредованности как основы культуры*.

Но ни одно животное не «развивает» свои естественные потребности до того порога, за которыми начинается их (культурное) перерождение. И использование орудий, и интеллект, и стадность ему в этом *не способствуют* — поскольку орудия и инструменты и изменяются *вслед за потребностью*, не удовлетворяемой более традиционными средства-

ми. Именно она и развивается прежде всего с тем, чтобы спустя тысячелетия после своего возникновения породить речь и сознание, и в опоре на такого рода инструменты развивать последнее, в том числе в применении к орудиям и техническим средствам (выращивая на почве культуры технологии и техники институты управления и прочие элементы цивилизации).

Вместе с тем и человек (в реальной, а не умозрительной истории) начинается не с мыслительных манипуляций (каковые и спустя многие тысячелетия рождают на свет достаточно бессмысленные с точки зрения прагматизма мифы, начинаясь с еще менее прагматических кровавых ритуалов и магических обрядов), но с уже упомянутого культивирования экстатического состояния, переживания, вносящего в его существование новое присутствие (духа). И такое состояние естественно — но не в том отношении, в котором естественны половой, пищевой инстинкты или еще более довлеющий инстинкт самосохранения — скорее, оно в естественности своей им *противоположно*, поскольку инициирует самоотверженность, обращая особь (исключительно на время проведения ритуала и ограниченный срок после него немедленно начинающегося «остывания») в общественное существо (кроме того, подобный инстинкт не оперт на арсенал рефлексов, о чем подробнее ниже).

Далее мы будем исходить из того, что именно подобное состояние воплощает «человечность» (выступает ее исторически исходной клеточкой), в интересующем же нас отношении представляет то «третье», что в недрах природы представляет будущую культуру; здесь важно акцентировать то, что строители проходят мимо этого краеугольного камня *природного основания культуры* [10, с. 50—59]).

Между природой и культурой продолжает зиять роковой пробел. Ни Фрейд, ни Маркс не очерчивают названного третьего, что и обуславливает все слабости вырастающих на подобной почве теорий. Ни Фрейд, ни Маркс не могут указать на *основание человеческой мотивации*, в своем становлении преобразующее и самое себя, и средства своего выражения (формально, в схожем направлении движется и мысль Б.Ф. Поршнева, отталкивающегося от логической необходимости «третьего», или естественного основания культуры, и утверждающего его в интердикции; не вдаваясь в подробный анализ его взглядов, заметим, что переработка и аналитика значительного массива фактов антропологии, сочетаемая с экскурсами в область психофизиологии, соседствовала у него с игнорированием ряда этнографических и в общем лежащих на виду данных [6]).

Именно это основание осталось в тени упомянутых (как наиболее весомых) теорий (речь не идет о взглядах (от Спинозы к Шелеру), делегирующих человеку некую гипотетическую способность к совершенствованию, научению и пр.; речь о достоверной картине антропогенеза, в рамках которой первые шаги культуры *не отделены от инстинктов и ситуаций, их регулярно инициирующих*).

Подведем черту под сказанным. Принципиально верные акцентуации роли общения в развитии ребенка, выдвигание на первый план эмоциональной сферы, через которую ребенок «руководит» взрослыми как своими дистанцированными органами — не преломляются в общую теорию, оставляя «развитие» на откуп подретушированной рефлексологии. Противопоставление культуры и природы оставляет между ними нейтральную полосу «аффектов» (эмоций), гипотетически наследующих «природе» и вместе с тем выступающих ее проводниками в мир культуры.

## 2. Знание и эмоциональные настройки

Дальнейшее продвижение опирается на тот потенциал, который культурно-исторической школой очерчен достаточно отчетливо и для раскрытия которого не достало одного шага, связавшего природные истоки культуры, представленные эмоциями, с их *культурным предназначением*. Аналитика подобных истоков и начинается Выготским с очерчивания *назначения* эмоций, которое он вслед за Рибо и Вундтом усматривает в *синтезе образов* (косвенно опираясь на Канта). Прежде всего (и именно в противовес Канту), Выготский (следуя за Рибо) вычленяет в процессе восприятия *два способа синтеза* — ассоциативный (по сходству и смежности) и эмоциональный: «...впечатления или образы, имеющие общий эмоциональный знак, т. е. производящие на нас сходное эмоциональное воздействие, имеют тенденцию объединяться между собою, несмотря на то, что никакой связи ни по сходству, ни по смежности между этими образами не существует налицо» (со ссылкой на Рибо) [4, с. 13–14]. Симптоматично то, что данные формы жизненно-наивной абсорбции реальности рефлексией во внимание не принимаются. Здесь, кажется, распаивается бескрайнее поле, ждущее еще своего Аристотеля. Но очертить эту *параллельную линию восприятия* оказывается непросто. Трудности связаны с тем недоумением, которое не в силах соединить «сходное эмоциональное воздействие» с объективным денотатом; если такая связь и утверждается, она необъяснима.

Выготский не спешит с окончательным выбором, не удовлетворяясь ни одной из версий, и продолжает феноменологию в сфере творческого воображения. «Все формы творческого воображения, — говорит он (т.е. Рибо), — заключают в себе аффективные элементы». «Всякое господствующее чувство (или эмоция) должно сосредоточиться в идею или в образ, который бы дал ему плоть, систему, без чего оно остается в расплывчатом состоянии... Таким образом, мы видим, что эти два термина — господствующая мысль и господствующая эмоция — почти равноценны друг другу потому, что и тот и другой заключают в себе два неотделимых элемента и указывают лишь на преобладание того или другого» [4, с. 15]. Но это уточнение едва ли облегчает задачу, поскольку равноценность чувств и мыслей обостря-

ет вопрос о природе их различия и причинах столь странного дублирования восприятия (забегая несколько вперед, заметим, что навязчивое и на первый взгляд целиком очерченное эмпирическим наблюдением дублирование все же обусловлено установкой, априори закрепляющей за каждой способностью предметно очерченную (адаптивную) функцию; подобная установка не способна и на мгновение допустить возможность вне-предметного назначения эмоций; она столь суетливо спешит привязать их к «реальности», что скорее готова допустить родственность сознания и рефлекса (в обусловленности реакции предметом), чем в эмоции усмотреть допредметное конвенциональное условие настройки; тайна подобной косности заключена в априоризме сознательного действия и априорной его бессмысленности (не-эффективности) вне схематизма плана и предметной аппроксимации). Вопрос об упомянутом существе эмоционального воздействия, способном объединить внешне не связанные элементы реальности, остается тем самым открытым.

Для его разрешения следует уточнить, как и под воздействием чего возникает это «господствующее чувство»? Если его истоки естественны, подобное чувство суть *инстинкт*, априори располагающий *предметом удовлетворения*. Голодное животное «знает», чего хочет, как знает это животное, испытывающее воздействие полового инстинкта. Ничего смутного их потребности не заключают. Но если его основания заключены в культуре, истоки «расплывчатости» рассматриваемого не могут попросту дублировать «реакцию». Они фиксируют иное ее основание, если и опираемое на эмоции и воображение, то в неких специфических целях, каковые и следует установить (именно их инаковость обуславливает иные по отношению к сознательному восприятию приемы и орудия идентификации реальности).

Во всяком случае, «господствующая эмоция» первична, отражает владеющий субъектом мотив и переходит в «господствующую мысль» как свое *предметное выражение*. Но если данное выражение (представление) выступает прерогативой сознания, то что, собственно, выступает предметом эмоции (если не ограничивать ее содержание не раз упомянутой «смутностью»)? Если сознание трансформирует «смутный позыв» в предметную форму, то «эмоция» как чистая интенциональность исполняет некую предварительную работу, без осуществления которой сознание не имело бы для представления материала (и не могло бы опереться на схематику синтеза, если допустить, что трансцендентализм последней не универсален, но в ситуации обретает спонтанную определенность); но что это за работа?

Выготский особенно обращает внимание на то, как «воображение становится действительностью». Но прежде действительностью (воображения) вынуждены становиться сами эмоции. Не выступает ли само воображение *предметным представлением эмоций*, в свой черед выступающих внутренними предметами, или опорными пунктами кристаллизаций

«синтетичного представления» [4, с. 17]? В этом пункте Л.С. Выготский (следуя Рибо) нащупывает сокровенный пункт эмоциональной тайны — за порогом внешней предметности. «Но что представляет собой до-предметная форма эмоций? Потребности и желания сами по себе ничего создать не могут. Они являются только стимулами и движущими пружинами. Для изобретения необходима, кроме того, личность еще и другого условия, а именно: самопроизвольного воскрешения образов. Самопроизвольным воскрешением я называю такое, какое происходит внезапно, без явных вызывающих его причин. Причины эти фактически существуют, но их действие облекается в скрытую форму мышления по аналогии, аффективного настроения, бессознательной мозговой работы» (со ссылкой на Рибо) [4, с. 24].

Иными словами, «потребности и желания» по прежнему принимаются за монополярные «стимулы и внутренние пружины». Человечность действия столь же традиционно обусловлена их интеллектуализацией, при помощи добавления «потребности изобретения» как надстройки, не изменяющей существа (цели) потребности, но делающей ее более эффективной (культурной). Спонтанность «самопроизвольного воскрешения образов» сохраняет значение сердцевинной эмоциональной деятельности; но при всей «внезапности» причины ее вполне рациональны (не совсем понятно, что подобная внезапность объясняет и отчего самопроизвольность и внезапность связываются с объяснением «изобретения»).

Однако подразумеваемые «фактически существующие причины» не названы — вдобавок размышление Выготского, оттолкнувшись от факта самостоятельности эмоций, сбивается на наезженный тракт «мышлений по аналогии» и в итоге закрывается в привычной среде «бессознательной мозговой работы».

Таким образом, сохраняется антагонизм прокламируемой самостоятельности эмоций, их видимо главенствующей роли во внутренней жизни и ее мотивациях, более того, не менее очевидное первенство эмоций в формировании образов внешнего мира — иными словами, в основаниях представления «реальности», и невозможности связать их с «объективным», от восприятия независимым существом. Коллизия не обретает разрешения ни у Рибо, ни у Выготского, не имея возможности опереться на философский фундамент. Общий экскурс в механизмы воображения и их связь с эмоциями заканчивается триумфом связи творчества с социальными условиями и средой.

Но если интеллектуализм удовлетворяется предметно-объективным знанием, связывая эмоции с адаптацией к *органическим позывам*, то гуманизм не может не попытаться усмотреть в их развитии и, следовательно, в самом существе, того признака, который, обеспечивая пластичность человеческого восприятия, вместе с тем утверждает мотивы, не исходящие из естественных нужд. Эмоции не могут стряхнуть инерцию интеллектуализма, связавшего генез

механизмов адаптации с эволюцией *алгоритмов* (действия, восприятия, осознания) [1, с. 22]).

Проблема, следовательно, коренится в неверности исходных допущений, исходящих из объективно-предметного знания и манипуляций с наличными предметами как тех абсолютных, которые *безусловно подчиняют человеческое существование*. В свете подобной парадигмы и интеллект, и эмоции решают одну — общую — задачу, «отражая» объективный мир и к нему адаптируясь. Очевидно, интеллект с этой задачей справляется гораздо лучше. В таких обстоятельствах эмоциям не остается ничего иного, кроме как *дублировать работу интеллекта*, наследуя инстинкту в его определенности (сочетаемой со смутностью). Но стоит изменить исходные условия, допустив, что реальность включает, помимо опознаваемого, *ситуации беспрецедентные, не располагающие алгоритмами реагирования* (но в отношении адаптационных механизмов чрезвычайно значимые), как для эмоций и интеллекта находятся самостоятельные сферы применения.

### 3. Эмоции — настройки на спонтанно-согласованное действие

Разрешить таким образом означенное недоразумение способно лишь указание на *собственную задачу эмоций*, что, в свой черед, понуждает выйти за пределы эмпирических констатаций и обратиться к *существу* эмоционального отношения. Исторически исходным его пунктом выступает упомянутая ранее инициация экстатического состояния, характеризующего отрицанием привычных алгоритмов действия. Это состояние (*нафос*, одухотворение, священное безумие), предстает с точки зрения эволюционно-биологической явлением оборонительного инстинкта, на время проведения ритуала подчиняющего прочие [8].

Этот и подобные ему (игровой, поисково-ориентировочный) инстинкты плохо изучены, и препятствует этому уже знакомая позитивистская парадигма. Рефлекс как ее исходный пункт и кредо служит исходным пунктом понимания — но в этом случае ищут не там, где потеряно, но под светом фонаря. Но монополия «отбора эффективного» в сочетании с его «закреплением» игнорирует миллионы лет *спонтанной активности*, к совокупности рефлексов и их связям (как условным рефлексам) не имеющей отношения, вместе с тем отнесенной к пропедевтике, по мере становления фенотипа утрачивающей смысл и значение.

Сложность ее понимания связана и с тем, что в мире *до-человеческом* ее роль *чрезвычайно ограничена*. Но человека отличает от иных живых существ, прежде всего опора, на такие реакции [9, с. 75–79]. Востребованные ситуацией постоянных столкновений локальных сообществ, спонтанные реакции сообразили адаптационную значимость в связи с: а) спецификой предмета, на который они были направлены — иной общности, также действующей спонтанно (под воздействием аффекта), и б) с обретением воз-

возможности *согласования* собственной *спонтанной реакции*.

Секрет их эффективности заключен, таким образом, не в «логике следования предмету» (преимущественно отсутствующей), но в *общей настроенности* на предстоящее содействие, обретающей опоры в культе (вместе с тем именно в недрах подобного отношения (переживания) вызревают семена «эмоционального восприятия», не на абрис предмета (стимул) автоматически реагирующего, но формирующего образ как поле игры (спонтанных) сил, обретающих во внешнем облике предметное свое (эстетическое) выражение).

В основание вещественного отношения к миру положена *определенность и постоянство* того, что вследствие подведения подобных рамок и очерчивается в качестве «вещи». Это прежде всего бездушный предмет, материальный денотат, равный самому себе, предсказуемый и в силу того подводимый под категорию знания ( $A = A$ ; усложняясь, оно подставляет под предмет процессы и функции). Эмоциональное же восприятие ухватывает в видимом за ним расположенную сердцевину (харизму лидера), причем подобное улавливание вторично, первично в данном случае (трансцендентальное) настраивание на общность переживания (в отношении рассуждений Выготского эта гипотетическая харизматика выступает искомым стержнем «эмоционального воздействия», ядром вменяемой реальности *характерной схемы мотивационно-эстетического синтеза*, вполне откровенно проявляемой в древнем анимализме и анимизме).

Нисхождение архаичного «духа», оборачивается, таким образом, стороной содержания, в котором преобладают мотивы апофатического отвержения общности, само-исступленность, отдающая адепта (трансцендентному) родовому началу, и формы, представленной необходимостью, предваряющей представление согласованности — прежде всего, мотивов, в их гармонической связи преобразуемых в доступные для внешнего разделения образы.

Подобная со-настроенность на предстоящее и выступает ядром, из которого в течение тысячелетий формируются (специализированные) мотивационные (в том числе мотивационно-игровые) комплексы, синтезирующие волю (содержание) и ее мелодически-аранжирующие компоненты (формы), в специфические эмоции.

Возвращаясь из глубин истории, заметим, что даже к феноменологическому очерчиванию эмоций следует приступать, отталкиваясь от критики параллелизма и схемы «отражения» как его идеологического базиса (просачивающейся в самые современные реконструкции, скованные критериями адекватности); но свободное действие невозможно вне права на ошибку и обретает опоры прежде всего в себе (во вдохновении трансцендентного экстаза и красоте возникающего образа), а уже потом в действии (черпающем силы из того же трансцендентного источника); в такой связи информационная теория эмоций, акцентирующая их связь с мотивом и вероятностью

его осуществления, в конечном счете, все же проходит мимо столь тонкой специфики эмоционального, растворяя его в промежутке между мотивом и его рефлексивным сопровождением: «...информационная теория эмоций оказывается не столько объяснительным принципом, сколько методом исследования высших форм деятельности мозга, а регистрация эмоциональных реакций — технологией этого методического подхода» [7, с. 140–141]).

Обращаясь же к идеям культурно-исторической школы, следует, прежде всего, вернуться к исходному тезису Л.С. Выготского: «Кто оторвал мышление с самого начала от аффекта, тот навсегда закрыл себе дорогу к объяснению причин самого мышления, потому что детерминистский анализ мышления необходимо предполагает вскрытие движущих мотивов мысли, потребностей и интересов, побуждений и тенденций, которые направляют движение мысли в ту или другую сторону. Так же точно, кто оторвал мышление от аффекта, тот заранее сделал невозможным изучение обратного влияния мышления на аффективную, волевую сторону психической жизни, ибо детерминистское рассмотрение психической жизни исключает, как приписывание мышлению магической силы определить поведение человека одной своей собственной системой, так и превращение мысли в ненужный придаток поведения, в его бесильную и бесполезную тень» [2, с. 21–22].

Но если «Действительное движение процесса развития детского мышления совершается не от индивидуального к социализированному, а от социального к индивидуальному — таков основной итог как теоретического, так и экспериментального исследования интересующей нас проблемы» [2, с. 58], этот итог с точки зрения поставленной задачи нельзя признать удовлетворительным.

И дело даже не в формальной критике односторонности движение «изнутри — наружу» или «извне — внутрь»; достаточно понятно, что их невозможно изъять из общего контекста развития, что последнее обусловлено гигантским комплексом встречающих ребенка культурных форм, которые он не может освоить, если не совершает движения им навстречу, не развивает собственную мотивацию, вместе с тем ощущая потребность во все новых и новых формах ее удовлетворения, представляемых культурой.

Дело в том, что упомянутый «отрыв мышления от аффекта», каковые могут быть совмещены в поле внимания аналитика без заметных усилий, не преодолен изнутри, в сфере теории; дело в том, что «мотивация», не обретя теоретического выражения, сохранила отпечаток метафизической константы, маркирующей «путь влечения ребенка к внешнему миру», и прежде всего к «окружающим взрослым», в качестве неизбывного любопытства, обусловленного «природой человека» (в той редакции, которую придает ей психоанализ, культурно-историческая школа или иной) и вместе с тем подверженного воздействию социального окружения, среды и пр.



И если в такой связи рассматривать отношение значения и смысла, то при безусловной ценности аналитики развития отдельных значений, связываемой с развитием смыслового строения в целом, со ступенями, предшествующими более генетически ранним смысловым структурам, представленным значениями в форме конфигураций упорядочивания, Выготскому не удалось реконструировать внутреннего ядра «осмысленности» в его синтетической целостности и динамике становления. Различение мотива и смысла действия было продолжено А.Н. Леонтьевым, выделившим побуждающую, направляющую и смыслообразующую функции мотива. Решение поставленной Выготским задачи, таким образом, сохраняет свою актуальность.

Мы попытались внести в него свою лепту, которую в форме краткого резюме можно сформулировать следующим образом.

Онтогенез встроен в логику филогенеза точно так же, как и иные феномены культуры. Преодоление триумфа данного утверждения заключается в пересмотре «истории детства» с точки зрения отчасти фундаментальных метаморфоз, во главу угла ставящих (разовую) инициацию (духа); растягиваемое на период пра-детства одушевление (как преимущественное водительство духа, размыкающего тесную оболочку предельного экстагического переживания и обретающего форму «души» в многообразии эмоционально-мотивационных комплексов); сформированное (в век Просвещения) полноценное «детство» с приматом игры и интеллектуального созревания. Внутренние метаморфозы мотиваций и условий их инициации в этом ракурсе практически не исследованы.

Традиционное противопоставление природы культуре, освятившее историю педагогической рефлексии, следует переосмыслить в свете дихотомии «третьего пути», намеченной в статье, или «двух природ», параллельно развиваемых и лишь в своем

контакте обретающих наполненность. Их соотношение (подразумеваемое Выготским за отношением мысли и аффекта) следует спроецировать в плоскость фундаментальных аппроксимаций миро-окружности (внешней и внутренней) по линиям интеллекта, в (пусть чрезвычайно изошренной форме) nasledующего тем (рефлекторным и условно-рефлекторным) реакциям, которые основаны знанием и опознанием наступающего, и эмоций, вобравших тысячелетний опыт реакций по преимуществу спонтанных и в рамках культуры обретших второе дыхание ранее упомянутой согласованности (симфонической гармонизации чувств).

С такой точки зрения неизбежна и реформация сложившихся стратификаций. В них, помимо развития средств, следует усмотреть и становление мотивов; но за подобным становлением следует прежде утвердить их ядерную структуру, прежде встающую во главу угла синтетического согласования естественным образом, в единстве общинного культа (и его одухотворяющих прообразах — праотца, тотема и пр.) воплощенную; пройдя афористично обрисованный путь эволюции, такая структура: а) трансформировалась в плюралистическую россыпь сублимационных коридоров, утверждающих симулякры личности в ужасе, либидо, стремлении к накопительству и б) лишенная тем самым общезначимого фундамента, возникает (самопроизвольно) в качестве неожиданно открываемого «внутреннего» (духа) в различные моменты онтогенеза и на различных основаниях.

Последнее обстоятельство представляется наиболее деликатным моментом понимания «развития», требующим пропедевтического осмысления личности в ее представляющем ядре спонтанности и системы (культурных) средств инициации такового.

Представляется, что подобная аналитика только предстоит педагогике.

### *Литература*

1. Боас Ф. Ум первобытного человека / Пер. с англ. А.М. Водена. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. 153 с.
2. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. Проблемы общей психологии / Под ред. В.В. Давыдова. М.: Педагогика, 1982. 504 с.
3. Выготский Л.С. Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование // Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. (Акад. пед. наук СССР) / Под ред. М.Г. Ярошевского. М.: Педагогика, 1984. С. 189—318.
4. Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском возрасте: Психол. очерк: кн. для учителя. 3-е изд. М.: Просвещение, 1991. 93 с.
5. Выготский Л.С. Проблема культурного развития ребенка (1928) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1991. № 4. С. 5—18.
6. Поршнев Б.Ф. О началах человеческой истории (проблемы палеопсихологии). СПб.: Алтейя, 2007. 720 с.
7. Симзов П.В. Эмоциональный мозг. М., Наука, 1981. 216 с.

8. Спектор Д.М. Власть времени. М.: Социальный проект, 2009. 560 с.
9. Спектор Д.М. Практицизм культуры и идеология знания (к культурной идеологии образования) // Alma mater (Вестник Высшей школы). — 2014. № 8. С. 74—79.
10. Спектор Д.М. «Третий путь: между инстинктом и осознанием» // Культура и искусство. 2015. № 1. С. 50—59. DOI: 10.7256/2222-1956.2015.1.13538.
11. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. В. Наумова М.: «Ad Marginem», 1999. 480 с.
12. Хейзинга Й. Осень средневековья: пер. с нидерланд. Вступ. ст. и общ. ред. В.И. Уколовой. М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1995. 416с.
13. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды / Под ред. В.В. Давыдова, В. П. Зинченко. М.: «Педагогика», 1989. 560 с.
14. Юнг К.Г. Эон: Исследование о символической самости. М.: Академический проект, 2009. 340 с.

# Development in the Context of Genesis and References to Origin. Rereading L.S. Vygotsky

D.M. Spector\*

Institute of Art Education of the Russian Academy of Education, Moscow, Russia,  
daspektor@mail.ru

It seems axiomatic that personality development involves the development of intellectual and other abilities. However, if we speak about emotional development, its necessity cannot be supported theoretically since no object of emotions is involved or any of their specific forms (for instance, it is not common to consider "the development of emotional abilities"). Thus, "emotional development" is deprived of any ontological support as well as of criteria, tools etc. Critique of widespread theoretical concepts, in particular, those of psychoanalysis and cultural-historical theory, and reconstruction of phylogenesis enabled the author to propose a more precise definition of the content of "emotional sphere". "The history of childhood" is reviewed through the perspective of fundamental metamorphoses including childhood as a one-off rite of passage; the prototype of childhood as a period of animation; the modern notion of childhood (formed during the Enlightenment era) with its supremacy of play and intellectual development. For the first time the paper explores the inner metamorphoses of motivations and conditions required for their initiation. The core opposition between nature and culture that underpins the history of pedagogical thought is interpreted in the light of "two natures": one referring to the unprecedented, determined by coherent spontaneous reactions, and the other based on knowledge and algorithmic reactions, the two developing simultaneously and becoming effective only through their interconnection. The relationship of these two natures (conceptualized by L.S. Vygotsky as the relationship between thought and affect) is projected into the area of fundamental approximations of world perception.

**Keywords:** transcendentalism, transcendence, emotional sphere, intellect, nature and culture, instinct, spontaneity.

## References

1. Boas F. Um pervobytnogo cheloveka. [Mind of the primitive person] Moscow-Leningrad, Gos. Publ., 1926.
2. Vygotskii L.S. Sbornik sochinenii: V 6-ti t. T. 2. Problemy obshchei psikhologii [Problems of the general psychology]. Davydov V.V. (ed.). Moscow: Pedagogika, 1982. 504 p.
3. Vygotskii L.S. Uchenie ob emotsiyakh [The doctrine about emotions]. In Yaroshevskii M.G. (ed.) *Sbornik sochinenii v 6 t.* [Collected works in 6 Vol.]. Moscow. 1984. Vol. 6. 400 p.
4. Vygotskii L.S. Voobrazhenie i tvorchestvo v detskom vozraste: Psikholog. ocherk: Kn. dlya uchitel'ya [Imagination and creativity at children's age]. Moscow: Prosvetshchenie, 1991. 93 p.
5. Vygotskii L.S. Problema kul'turnogo razvitiya rebenka (1928) [Problem of cultural development of the child (1928)]. *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 14. Psikhologiya* [Gerald of Moscow University. *Serya 14. Psychology*], 1991, no. 4, pp. 5–18.
6. Porshnev B.F. O nachalakh chelovecheskoi istorii (problemy paleopsikhologii) [About the beginnings of human history (a paleopsychology problem)]. Saint Petersburg: Aleteiya, 2007. 720 p.
7. Simonov P.V. Emotsional'nyi mozg [Emotional brain]. Moscow: Nauka, 1981. 216 p.
8. Spector D.M. Vlast' vremeni [Time power]. Moscow: Sotsial'nyi proekt, 2009. 560 p.
9. Spector D. M. Praktitsizm kul'tury i ideologiya znaniya (k kul'turnoi ideologii obrazovaniya) [Practicalness of culture and ideology of knowledge (to cultural ideology of education)]. *Zhurnal Alma mater [Vestnik Vysshei shkoly]*, 2014, no. 8, pp. 74–79.
10. Spector D.M. "Tretii put': mezhdru instinktom i osoznaniem" [Third way: between an instinct and understanding]. *Kul'tura i iskusstvo* [Culture and arts], 2015, no. 1, pp. 50–59.
11. Fuko M. Nadzirat' i nakazyvat' [To supervise and punish]. Moscow: "Ad Marginem", 1999. 480 p.
12. Kheizinga I. Osen' srednevekov'ya [Fall of the Middle Ages]. Ukolova V.I. (ed.). Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress" – "Kul'tura", 1995. 416 p.
13. El'konin D. B. Izbrannye psikhologicheskie trudy [Chosen psychological works]. Davydov V.V., Zinchenko V.P. (eds.). Moscow, 1989. 560 p.
14. Yung K.G. Eon. Issledovanie o simvolike samosti [Eon. Research about egoism symbolics]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2009. 340 p.

### For citation:

Spector D.M. Development in the Context of Genesis and References to Origin. Rereading L.S. Vygotsky. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya = Cultural-historical psychology*, 2015. Vol. 11, no. 1, pp. 24–33. (In Russ., abstr. in Engl.).

\* Spector David Mikhailovich, PhD in Architecture, senior research fellow at the Laboratory of Fine Arts, Institute of Art Education of the Russian Academy of Education, Moscow, Russia. daspektor@mail.ru