

С. А. СМИРНОВ

**КУЛЬТУРНЫЙ ВОЗРАСТ ЧЕЛОВЕКА
ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ПСИХОЛОГИЮ
РАЗВИТИЯ**

Новосибирск
ЗАО ИПП «Офсет»
2001

УДК 1018+316.3
ББК 87.61
С50

Издание осуществлено в рамках исследовательского проекта Российского гуманитарного научного фонда (№ 98-0608226)

Смирнов С. А.

Культурный возраст человека: Философское введение в психологию развития. – Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2001. – 261 с.
ISBN 5-85957-017-1.

Книга посвящена философскому анализу проблем культурного развития и культурного возраста. Работа может считаться философским введением в педагогику и психологию развития, а также относиться к направлениям, получившим названия философской, культурной, социальной антропологии.

Книга предназначена для философов, психологов, педагогов, аспирантов, студентов.

Ил. 24. Табл. 2. Библиогр. 300.

ISBN 5-85957-017-1

© Смирнов С. А., 2001
© ЗАО ИПП «Офсет», 2001

Упадет моя тоска,
Как шиповник спелый,
С тонкой веточки стиха,
Чуть заледенелой.

На хрустальный, жесткий снег
Брызнут капли сока.
Улыбнется человек,
Путник одинокий.

И мешая грязный пот
С чистотой слезинки,
Осторожно соберет
Крашеные льдинки.

Он сосет лиловый мед
Этой терпкой сласти.
И кривит иссохший рот
Судорога счастья.

Варлам Шаламов. Лиловый мед

ОТ АВТОРА

Читать книгу и пытаться понять ее автора – все равно что вспоминать вчерашний день его жизни. Впрочем, можно и по-другому. Выражаясь высоким слогом, книга, как и любой другой артефакт, это некое изделие, «пойэма», как говорили древние греки, – это то, что выделяет автор собой и из себя. Это его новый культурный орган, новая оболочка, вырастающая на его смертной плоти.

Если же выражаться простым грубым слоганом, то тексты – это буквально отбросы, экскременты, которые остаются от праведных трудов. Копаться в них – занятие не самое лучшее, поскольку автор сих драгоценных даров уже далеко ушел (вперед или назад – дальше, по лабиринту души своей).

Сказав это, я вынужден признать, что гипотетический читатель этой книги – для меня фигура загадочная. Врут те пишущие, которые говорят, что знают своего читателя. Это чистейшей воды нелепость – знать Другого. Во-первых, Другого никогда не знаешь, поскольку он никогда не предзадан. Во-вторых, на него пальцем не ткнешь – вот он!

Твой читатель, собеседник, соавтор – это тоже Некто, кто продевывает на себе некий читательский опыт и тем самым меняется сам в процессе чтения.

Поэтому нельзя сказать, что это книга для какой-то группы читателей. Для философов? Для психологов? Для каких философов и психологов? Для какого конкретного читателя?

Для какой такой читательской публики пишется нечто?

Может, для последователей Льва Семеновича Выготского? Но многие из них, возможно, будут плеваться и ругаться последними словами, читая некоторые страницы данного опуса.

Может, для последователей М. М. Бахтина, И. Канта, К. Маркса, М. Фуко и т. д., и т. д.? Но с ними возможна та же история.

Или же так: гипотетический читатель данной работы – тот, кто занимается проблематикой культурного развития и культурного возраста.

Но что значит «занимается»? Скажем, такие авторы, как М. Фуко и Р. Барт, занимались структурами сознания, но они – авторы весьма различные.

А можно и так. Читатель мой – это тот, кто пытается понять современную социокультурную ситуацию как неклассическую, в рамках

которой складывается новая идея человека, переживающего смерть старой идеи, и который (читатель) ведет поиск новой неклассической антропологии через конструирование новых культурных практик.

Длинно? Да. И витиевато.

В общем, не знаю я своего читателя-соавтора. И обещать ничего не могу. Так что если у кого еще осталось желание читать и дальше – счастливого пути!

В заключение хотелось бы поблагодарить старших коллег, обогативших мою жизнь и сделавших ее полнее и содержательнее.

Я благодарен Владимиру Петровичу Зинченко, Борису Данииловичу Эльконину, Борису Сергеевичу Братусю, Виталию Львовичу Махлину, Ангелине Анатольевне Правоторовой за ту роскошь общения, которой они меня одарили и без которой книга была бы неполной.

17 августа 1999 г.

Вместо предисловия Неклассическая ситуация в культуре

Только на первый взгляд кажется, что название данной работы относится к области психологии. Вопрос о культурном возрасте я отношу прежде всего к тому типу вопросов, который задавал в свое время Б. Пастернак:

Какое, милые, у нас
Тысячелетье на дворе?...

Исследователь, пишущий о культурном возрасте, сам должен понимать, в какой ситуации он находится, точнее, какие рамки культуры он себе ставит, среди какого окружения он собирается говорить о данном вопросе (или вообще о любом вопросе, касающемся «первой философии»). В этом смысле мы должны понимать и помнить, что, к примеру, семинар-диалог в Давосе между М. Хайдеггером и Э. Кассирером уже состоялся – это было в 1929 г. [187].

А книга М. Хайдеггера «Бытие и время» увидела свет в 1927 г. [243].

К этому времени были изданы два тома «Философии символических форм» Э. Кассирера и вышел доклад М. Шелера «Положение человека в космосе» отдельным изданием – в 1928, в котором заявлена идея философской антропологии [88, 255].

В это же время у нас в России в рукописи лежит уже написанная работа М. М. Бахтина, получившая позднее название «К философии поступка» (написана в 1922-1923 гг.) [11]. А в 1924 г. Л. С. Выготский защищает диссертацию по «Психологии искусства». Еще раньше, в 1915 г., он же пишет свою дипломную работу «Трагедия Гамлета» [36].

Тогда же о. П. Флоренский написал наброски по своей философской антропологии, своей «Антроподице», которые потом будут изданы («У водоразделов мысли», 1918-1923 гг.) [225, 226]. Еще раньше, в 1905 г., он напишет интересную работу «Гамлет» [224].

К чему я это все говорю? К тому, что после всех этих событий говорить о культуре и писать философский текст так, как будто ничего не произошло, уже просто нельзя. Именно в данных работах был совершен «коперниканский переворот» в начале века, который в свое время Ф. Ф. Зелинский назвал «Третьим Ренессансом» [129]. Проницательный исследователь В. Л. Махлин подчеркивает эту

мысль и утверждает, что после М. М. Бахтина философия должна быть просто другой. М. М. Бахтин, Л. С. Выготский и другие авторы осуществили прорыв в неклассическую парадигму в культуре в целом и в философии в том числе [128-130].

Но меня не покидает ощущение двойственности. С одной стороны, вроде бы очевиден (теперь уже) сдвиг в иную парадигму, совершенный через ряд прецедентов в лице М. М. Бахтина, Л. С. Выготского, М. Хайдеггера. Добавим и тех, кого можно считать предтечами этого сдвига, – Ф. Ницше, С. Киркегора, К. Маркса. На фоне этих авторов даже Э. Кассирер кажется старомодным и слишком неокантианцем, а М. Шелер – слишком моралистом. Но тем самым, говоря об эпохах в философии и в целом в мышлении, о переходе в настоящее время в иную эпоху, мы допускаем саму идею о некоем движении от одного пункта к другому. Мы признаем идею развития, внутри которой зачинатели чего-то не поняли, а их последователи оказались умнее. В этом смысле мы допускаем идею прогресса, которая, как мне кажется, является губительной для культуры.

С другой стороны, меня не оставляет мысль, что идея прогресса в искусстве и философии так же невозможна, как она невозможна, скажем, в любви. Она, эта любовь, либо есть, либо ее нет.

Философия как опыт мышления о границах, как мышление о бытии и небытии (что, собственно, и есть метафизика) осуществляется в разные времена и проявляется в разных именах. В таком случае глупо говорить – здоров человек или болен (человеческий род), чем озабочен, к примеру, М. Шелер в работе «Человек и история» [255].

В изначальной экзистенциальной ситуации человек пытается совершил опыт вопрошания о собственных пределах и поставить (от «постава»: см. у М. Хайдеггера [237]) свой метод движения по этим пределам (т. е. это и есть, собственно, «метод – как «запуть», «межпутье» – движение к пределам, от «*μετα*» и «*οδος*»).

Поэтому М. К. Мамардашвили брал классические образцы (Р. Декарта и И. Канта) и строил свою реконструкцию философствования, проделывая свой Путь исцеления и спасения [115]. А А. М. Пятигорский брал еще более старый в хронологическом смысле опыт – опыт Асанги и Бхагаватгитты. И они, странным образом договариваясь, выстраивали свой опыт совместного вопрошания в работе «Символ и сознание» [119].

Таким образом, та самая идея развития, которая заменяется в «школьной философии» (по И. Канту) идеей прогресса, должна пониматься по-другому. Идея развития мировой философии не должна

пониматься в дурном смысле – как передача школьного знания и движение накопления знания, в котором предыдущие всегда будут глупее последующих. Здесь имеется в виду гораздо более сложная работа: когда один философ по отношению к другому ставит собою, своим опытом вопрошания, онтологическую веху. И каждая новая веха есть новая онтологическая идея, обрамляющая ставший опыт и выводящая мышление за его границы. К примеру, так делал И. Кант своей «Критикой» – ставил онтологические пределы существующей до него метафизике. Такую же работу позже проделывали М. М. Бахтин, М. Хайдеггер. И эти рамки по отношению друг к другу соотносятся как вехи, раздвигающие и меняющие онтологический горизонт. Развитие философии (и в целом идея развития) в этом смысле выглядит как смена онтологических рамок, их раздвигание и перемещение.

Культура философии, ее рефлексия, в таком случае заключается в способности видеть эти рамки, соотносить их, удерживать пределы каждой рамки, понимать их смену и тем самым удерживать движение предмета метафизики, или «первой философии».

В этом смысле я, пишущий по юлианскому календарю в 1998 г. от Р.Х., должен знать и понимать и как-то удерживать (как?) эти разные онтологические рамки и их смену и через это (через смену) понимать движение философского мышления.

Тогда Э. Кассирер не будет выглядеть таким уж старомодным. Тогда И. Кант, Р. Декарт и другие будут выступать как определенные образцы той самой работы по выстраиванию (всякий раз заново) предмета философии через определение ее онтологических рамок.

Тогда кажущаяся революционная сторона новой парадигмы не будет казаться слишком «левой», а философ не будет выглядеть просто реформатором, а будет выступать как новая онтологическая веха на фоне предыдущих, иных вех. Любой философ, особенно тот, который выступает как реформатор, проделывает все ту же работу – самим собой, на самом себе, на теле своей личности (скигая при этом свое первое тело как необходимое для работы топливо) осуществляет новый (очередной) прецедент выстраивания предмета первой философии, или иначе – он строит онтологию, т. е. ставит онтологические рамки.

Но при этом один философ их ставит в пределах, уже ранее поставленных, в пределах уже осуществленного метафизического опыта, не выходя за его рамки, а повторяя его (как это делает Э. Кассирер вслед за И. Кантом), а другой ставит новые границы, заглядывает за пределы предельного. И эти пределы, естественно,

не видны из ставшего опыта. Чтобы их увидеть, надо выйти. Так делает М. М. Бахтин по отношению ко всей предыдущей метафизической традиции. Так делает Л. С. Выготский по отношению ко всей предыдущей науке и философии.

Итак, как утверждает В. Л. Махлин (и не только он), в течение последних 150 лет действительно осуществился переход к новой парадигме культуры. И в настоящее время мы (кто?) находимся в межпарадигмальной, неклассической ситуации. Да, все так.

Но понимая это, ты всякий раз ловишь себя на простой мысли, высказанной уже неоднократно, – даже зная об этом переходе, ты в нем еще не находишься, ты к нему не имеешь никакого отношения, пока... Пока сам не совершишь этот самый переход, пока сам не начнешь ставить онтологические вехи. Пока ты сам не начнешь как бы все сначала. И через это заново не начнешь порождать новый мир.

И всякий раз ты должен осуществить какой-то иной, диагональный ход. Диагональность хода заключается прежде всего в преодолении крайностей субъективизма и объективизма, в преодолении рецидивов парного, баррикадного мышления, в попытке снять синдром идеологического, натуралистического сознания.

Тем самым сверхзадача данной работы заключается в том, чтобы построить на своем специфическом материале предварительную схему того, что может пониматься как онтология культуры, точнее, онтология культурного развития человека. То есть дать предварительный ответ на вопрос – как может быть обоснована действительность культурного развития человека? Еще точнее – как она возможна? Но способ такого обоснования должен быть иной, неклассический, поскольку мы оказались в неклассической ситуации.

В связи с этим необходимо понять, в чем эта «неклассичность» заключается. Покажем это *sub specie humanitatis*, перефразируя известное выражение. Нам важен, прежде всего, неклассический взгляд на человека, а через него, как через медиум, можно понять всю специфику ситуации в культуре в целом.

Можно сказать, сейчас ситуация запредельная, или неклассическая. Ситуация, по поводу которой В. Шаламов сказал: «После ГУЛАГА писать нельзя». Ж.-Ф. Лиотар называл такую ситуацию подобным образом: «После Освенцима» [104]. То есть после того, как человек попал в запредельные, немыслимые горизонты, когда рухнули все представления о добре и зле, о человеке и Боге. После всего этого писать, как Л. Н. Толстой, нельзя. Вообще писать нельзя, т. е. сочинять, литературствовать. Тем самым В. Шаламов фиксирует

предельную ситуацию – ситуацию полного кризиса всего предшествующего опыта культуры. Человек тем самым попадает в пространство НИЧТО, то самое, когда все рушится, когда опускаются руки, когда человек смотрит в глазницы небытия, черноты и немоты. Не просто смерти, хотя это аналог предельной ситуации в индивидуальной жизни каждого. Но в случае с культурой это прежде всего попадание в ситуацию «культурного героя» – Адама и Гамлета. Это изменение метафизической позиции, всего устройства космоса.

Такую предельную ситуацию одним из первых описал С. Киркегор [91]. То есть отрефлексировал ситуацию, в которой оказался Адам. Для датчанина это была не просто библейская история. Он сам на своей биографии описал ситуацию попадания в Ничто и изживания экзистенциальной муки. Он ввел в культурную действительность такие феномены, как экзистенция и возможный человек.

С. Киркегор тем самым предвосхитил смену парадигм, переживаемую в настоящее время в культуре. Он сам попал в ситуацию Адама и описал ее, сделав ее действительной, поскольку в обыденной реальности ее как таковой просто не бывает.

Сам прецедент С. Киркегора становится образцом. Он фиксирует принципиальную ситуацию, в которую попадает каждый субъект развития. Но, попадая в нее, он всякий раз падает в обморок, в «обморок свободы», поскольку не выдерживает такой метафизической возможности стать в бытии (или не стать!). У него нет готовых костылей и подпорок, помогающих сразу осуществить акт второго рождения. Он захлебывается от воздуха свободы, той метафизической, запредельной возможности состояться.

Если раньше эту ситуацию пережил и отрефлексировал С. Киркегор, то потом это пережила европейская культура. Разница лишь в масштабе субъекта развития.

В этом состоянии обморока субъект начинает нервно дергаться, искать пути спасения. Но наработанных культурных практик у него еще нет. Вчерашний опыт не помогает. Более того, вчерашний культурный опыт подвергнут категорическому отрицанию, что делают модерн и постмодерн. И он (новый субъект культуры) либо начинает в конвульсиях лихорадочно перестраивать мир – и тем самым наступает эпоха деконструкций и всеобщего нигилизма, либо пытается осуществлять конструктивную работу по выстраиванию новой онтологии, новой действительности культурного развития, т. е. начинает запускать новый культурный цикл, начинает с нового мифа. То есть либо отрицательная «энергия заблуждения» порождает постмодерн,

либо положительная энергия второго рождения порождает новую архитектонику мира.

Но парадокс заключается в том, что энергия отрицания культуры перерастает в энергию самого субъекта отрицания. Это отмечает в своих работах В. Л. Махлин [128]. Постмодерн начинается с отказа от модерна, от исходных идей начала века, от революционных программ преобразования. Это приводит ко всеобщей деконструкции, к разлому любой конструктивной здравой идеи. Начинается всеобщая шизофrenия, шизоизация сознания. Отсюда идеи «смерти автора», «конца истории», «смерти Бога» и проч. «Чреватое утверждением» абсолютное отрицание становится нигилистическим отрицанием по принципу, абсолютным Ничто, убивая и самого субъекта отрицания.

Но наряду с постмодернистским субъектом-деконструктивистом рождается субъект культурного развития, т. е. личность.

Что это значит? Один из прецедентов неклассического философствования осуществили (каждый по-своему) М. М. Бахтин и Л. С. Выготский. Они пытались предметно выстраивать действительность того, что называется личностью. В отличие от религиозных русских философов, писавших и творивших рядом с ними и не задолго до них по поводу той же личности, М. М. Бахтин и Л. С. Выготский не просто были еще одними философами диалога, или философами личности. Они попытались зафиксировать онтологический сдвиг (что пытался по-своему делать и М. Хайдеггер). И для фиксации сдвига М. М. Бахтину необходимо было конструктивное понятие личности. Не оценочное, не морально-назидательное, а культурное – т. е. понятие, обозначающее особое культурное образование, неорганическую целостность, органами которой являются особые «культурные» органы-орудия (те самые число, знак, слово и проч.). Бахтинские «паратермины» (В. Л. Махлин), или «метакатегории» личности – это ответственность, событие, поступок, архитектоника. Л. С. Выготский выстраивал действительность личности через понятия овладения, культурного средства-орудия, опосредования.

Фактически с разных сторон оба автора проделали работу по выстраиванию новой действительности личности. Но они сказали об одном и том же – о том, что человек понимает не натуральным органом, а «культурным органоном».

Имеем ли мы представление о том, каким органом мы понимаем? А каким органом мыслим? С помощью чего вступаем в диалог?

От натурального, эмпирического индивида нельзя требовать понимания и диалога. Он безответный и безучастный. Не ставший, не

образовавший себя, т. е. не сложивший тела личности, не построивший свое культурное тело. Глупо вещать в обыденном мире, в эмпирической реальности среди натуральных существ об ответственности, о культурном кризисе или культурном развитии. В натуральной реальности нет культуры и нет личности.

Отвечает, т. е. становится ответственной, не индивидуальность человека, а его личность, которая еще должна быть выстроена. Здесь главное сказал Л. С. Выготский. Каким органом человек понимает? Как отвечает, с помощью чего он отвечает? Каким органом поступает? Он этот культурный органон вырабатывает, выстраивает на основе культурных практик.

Примерно об этом говорил М. К. Мамардашвили, когда приводил пример с телескопом Г. Галилея [116, с. 306]. В отличие от Д. Бруно у Г. Галилея был телескоп. Он не просто доказывал священникам, что Земля находится в центре мироздания. Он это мог показать. И мог рассчитать математически. Но у священников было другое зрение, точнее, умо-зрение. Они видели другими «глазами», т. е. имея вроде бы те же глаза, они видели другими представлениями о мире. Им телескоп и математика были не нужны. Это не их «культурные орудия», не их культурный органон.

А теперь необходимо обозначить изначальный контур всего дальнейшего изложения. Он задает необходимый контекст понимания всего последующего развертывания материала.

Данная работа – нечто вроде оправдания человека в культуре, доказательство его бытия, антроподицеза.

Задача столь же отчаянная, сколь и нахальная. Поскольку придется стараться избегать крайности морально-назидательного понимания культуры, с одной стороны, объективистски натуралистического – с другой, и метафорического квазихудожественного – с третьей.

Поводом к написанию послужили длительные и постоянно возобновляющиеся разговоры среди научной и оклонаучной публики о разных версиях образования и культуры, которые (версии), надо думать, не объясняются узкопсихологическими настроениями и капризами, они укоренены онтологически. То есть речь, похоже, должна вестись о разных действительностях культуры и о допущении некоего своеобразного культурного мира.

Поэтому задачей работы является попытка представить то, в каких действительностях существует культура и какова она в своей исходной антропологической заданности.

Но прежде чем говорить о разных действительностях культуры, требуется выделить некий ее инвариант, присутствующий в ней по своей онтологической природе. То есть выделить метафизику культуры, ее за-предельный план, ее архетип. Иначе говоря, необходимо поставить предельную рамку разговора.

М. К. Мамардашвили признавался, что он узнал про феноменологию не из Э. Гуссерля. А последний писал, что он отмечал на полях текстов древних греков: «Я это уже видел».

Что это значит? Это значит, что действительность мышления, действительность культуры устроена архетипически. Если мы действительно мыслим, то мыслим топологически архетипично, по какому-то инварианту, онтологически укорененному. Проделывание пути человеческого, культурного рождения осуществляется разными людьми в принципе схоже, по одинаковым культурным ходам, внешняя языковая схожесть, выразимость которых бывает настолько поразительна, что возникает ощущение скрытой цитаты. Последнее встречается часто в случаях демонстрации эрудиции. Но я о другом. О попытке представить действительность культуры как некую «топологию пути» (М. К. Мамардашвили), т. е. структурно устроенное движение человека в актах второго рождения как неорганического культурного существа.

Такая предварительно заданная рамка содержит в себе ряд моментов, которые придется удерживать в течение всего последующего разговора и проделывая которые как отдельные ходы, такты мы совершим свой путь изложения.

Эти моменты следующие.

1. Образование человека – это культурный акт, акт рождения в культуре. В этом смысле образования человека. Объектно, натурально культура не существует.

2. Этот культурный акт осуществляется на границе, как акт перехода от первого рождения ко второму. Культура в этом смысле – всегда на границе, как пограничное состояние, как трещина между небытием и бытием. Данная работа – попытка представить этот акт перехода, придерживаясь прежде всего логики мысли К. Маркса и школы Л. С. Выготского.

3. В этой пограничной ситуации человек пребывает в особом экзистенциальном состоянии. Это ситуация, описанная в культуре на материале ситуаций культурных героев – Адама, Эдипа, Тезея, Дон Кихота, Гамлета и др. Они выступают как сценарии-архетипы, в которых описано онтологическое самоопределение человека. При этом акт перехода понимается не как субъективное волевое усилие

и желание индивида, а как онтологически укорененное качество культуры. Оно – в исходном бытии человека, в его «онтологической жажде». Это качество объясняется онтологическим самоопределением человека, его жаждой состояться в бытии, стремлением стать, пребыть.

Грань, рождающая культуру, – это грань между двумя актами рождения – натуральным и культурным. Отсюда две линии развертывания: натуральный рост и культурное развитие. В этом смысле культура – не одна из половинок традиционного деления (природа и культура, общество и культура), а всегда акт на грани, всегда переход, совершающийся как «прыжок» (С. Киркегор).

Это всегда событие, фиксирующее акт второго рождения, который я называю попаданием в ситуацию Гамлета и изживанием синдрома Адама.

То есть культура пребывает в действии перехода. В ней, в отличие от объектов внешней природы и социума, можно лишь пребыть как субъекту перехода, но описать, находясь внутри ее, нельзя. Для описания собственного опыта перехода надо выйти из этой ситуации и удерживать ее мета-физически, т. е. буквально быть на пределах бытия.

4. В ситуации Гамлета человек изживает собственное небытие, онтологическую ущербность, в которую вверг себя, попав до этого в ситуацию Адама. Содержанием этой практики изживания является практика культуры в разных формах философии, искусства, религии и науки, точнее, в разных жанрах культурных практик. Результатом этого изживания являются выработанные в этих практиках особые «единицы». Они заданы внешнему наблюдателю в натуральной, превращенной форме как результаты опредмечивания. Эти единицы – понятие, имя, образ, символ, миф, орудие, число.

5. Акт культуры понимается в этом смысле как единство практики опредмечивания и распредмечивания, преодоления человеком отчуждения от натуральных, превращенных форм.

6. Иными словами, культура – это феномен самого сознания человека, понимаемого как акт осмыслиения им, человеком, своей ущербности, потерянной целостности.

Культурный акт – это осознание необходимости воскрешения утраченной целостности, восстановление порядка, строительство космоса из хаоса, преодоление отчуждения человека от самого себя.

7. Повторяю, это расщепление и его преодоление не дано натурально, эмпирически, в так называемой реальности. В последней мы все существуем как довольно случайные и конечные эмпирические существа.

Акт культуры начинается с осознания разницы двух актов рождения. Первое, натуральное, рождение не делает из человека человека. Рождение человеческого в человеке задает зазор, трещину, которая проходит через его сердце и делает из него поэта и философа. Он попадает в ситуацию Гамлета - быть или не быть. Второе рождение, начинающееся в этой экзистенциальной ситуации выбора, задает акт перехода. В этом акте как факт, свидетельство второго рождения, и появляется феномен культуры, феномен ухода, заботы человека о себе, возделывания себя, иначе – образования.

8. В данном случае я пока не обсуждаю масштаб субъекта, который совершает акт перехода (отдельный индивид, группа, социум). Я пока веду разговор по принципу. Ведь и Гамлет – не конкретный человек, а миф, культурный герой, некий архетип, так же, как и Адам или «блудный сын».

9. Под натурой я имею в виду не только так называемую внешнюю природу, отдельную от индивида, не просто ту самую субстанцию, *natura*, объективно заданную и независимую, но и всякий ставший опыт, унаследованный от предыдущих поколений и оседающий в натуральных, превращенных формах, которые даны не в представлениях и головах людей, а вне отдельных индивидов, в особой реальности, которую предстоит распределить и сделать действительной.

10. Таким образом, культура имеет особую действительность, не заданную в эмпирической реальности. Она рождается в экзистенциальной ситуации и оседает в натуральных формах. Между этими двумя пространствами (экзистенции и натуральной формы) – зияющая пропасть, которую и предстоит каждый раз перепрыгивать в актах второго рождения, точнее, наводить между ними мосты в качестве культурных практик. Мосты эти действительно искусственного происхождения. Строительным материалом для них служат как раз те самые единицы культурных практик – понятие, символ, образ и др.

11. Понятно, что жанр осуществления акта перехода может быть представлен именно как жанр философского мышления, художественного творчества, религиозного откровения и научного открытия. Этот переход и рождает пророков, поэтов, проповедников и ученых.

Жанры эти осуществляются в разных действительностях. Представление о разных действительностях культуры разговор особый и требует специального места. Мы же в данной работе пока обозначим принципиальную схему «большого» культурного цикла, в котором сменяют друг друга четыре действительности культуры – мифологическая, искусственно-техническая, естественнонаучная, техническая.

12. Внутри каждой действительности человек, субъект перехода, осуществляет свой «малый» культурный цикл, цикл культурного развития, овладевая своим поведением. Овладевает при этом не индивид, а сообщество. То есть натурально – это коллективный субъект («группа», «город», «этнос»). Как в любви – для начала нужны как минимум двое.

Здесь, в духе Л. С. Выготского, мы говорим об овладении человеком самим собой и о построении через это овладение с помощью культурных средств структуры личности. Последняя представляет собой систему культурных образований, упомянутых единиц, из них состоит архитектоника личности – это понятие, имя, символ, образ.

13. Таким образом, «история культуры» – фраза условная. Это описание истории или хроники попыток, прецедентов осуществления этих актов перехода, актов овладения. Это галерея разных версий перехода, версий излечения, исцеления. Это история болезни, анамнез человека, история изживания синдрома Адама. В этом смысле культура – не болезнь, а лекарство, точнее, средство и процесс исцеления.

Здоровый – значит цельный, исцелившийся. История культуры – это история одновременно смертей и воскрешений, история нарушения целостности и ее восстановления.

14. Понятно, что сам опыт таких прецедентов представлен другим, новым поколениям как ставший, а значит, натуральный, в превращенной форме, как «равнодушная природа». Обычно этот опыт люди привыкли именно брать, чтобы поиметь, в натуральной форме, без собственной практики распредмечивания и исцеления. И ничего, кроме эрзац-культуры, не получают, поскольку в натуральной форме культура отсутствует как особая действительность. Сама по себе натурально культура не представлена. Поэтому необходимы искусственно созданные институты.

15. Поэтому для передачи и специальной работы в пространстве перехода создается институт посредничества – «школа», место встречи «взрослого» и «детского» сообществ, встречи тех, кто имеет

опыт культурного развития, и тех, кто его не имеет. Так рождается социальный заказ на институт образования, т. е. на место, в котором человек специально учится совершать акты перехода. Здесь место педагогу как учителю, который этому учит, который ставит практику культурного развития.

16. Но при этом очень важно – сам акт перехода, преодоления ущербности мира, восстановления целостности осуществляет каждый человек. Я сам своею жизнью, самим собой преодолеваю эту ущербность. Гамлет этим и был озабочен. Мир раскололся – и я сам должен восстановить его!

Это то самое «неалиби в бытии», о котором говорил М. М. Бахтин. У меня нет алиби в культуре, я не могу выдать себе индульгенцию на право не состояться, не пребыть, не совершить акт исцеления.

Это не значит, что кто-то меня толкает и я зажат в тиски. Как раз только с актом перехода я получаю первый глоток свободы. Я его получаю не в ситуации голода, нищеты и социальной неустроенности, а в ситуации немоты и темноты душевной. Онтологическая жажда толкает меня на самоопределение в бытии.

Введение

Что такое Просвещение? Проблема свободы и онтологическое самоопределение человека

В 1784 г. И. Кант написал небольшую статью – ответ на вопрос газеты «*Berlinische Monatschrift*» «Что такое Просвещение?» («Was ist Aufklärung?») [84, т. 6]. Этот текст всем известен. Но при всей кажущейся ясности и понятности он таит в себе ряд принципиальных моментов.

Я попробую не просто взять из этого текста некую мораль о необходимости пользоваться собственным умом (что уже само по себе никому не навредит), а поставить вопрос, стоящий за текстом, используя при этом великолепный и имеющий самостоятельную ценность комментарий, который дал к этому тексту М. Фуко ([235]; см. также [135]). Фактически я попытаюсь рассмотреть этот текст как конспект всей антропологии И. Канта.

Интересно прежде всего уже то, что *Aufklärung* И. Кант понимает не как определенную эпоху, не как исторический период, а как некий акт субъекта, усилие человека – его попытку выхода из состояния несовершеннолетия.

Эта метафора вполне содержательна. Согласно ей человек до сих пор находится в состоянии несовершеннолетнего ребенка, он периодически впадает в детство. И он в этом состоянии детства виноват сам – он сам позволяет руководить своим рассудком со стороны, Другому. Причина несовершеннолетия, по И. Канту, заключается не в отсутствии самого рассудка, а в отсутствии у человека решимости и мужества пользоваться собственным умом без руководства Другого (кого? Бога? Власти? Родителей? Все это на одном уровне. – С.С.).

Исходя из этого И. Кант формулирует девиз Просвещения: имей мужество пользоваться собственным умом! [84, т. 6, с. 27]

И. Кант, кстати, на примерах показывает, когда человек находится в состоянии несовершеннолетия: когда книга заменяет рассудок, когда духовный наставник заменяет совесть, когда врач определяет больному его режим жизни. М. Фуко замечает, что эти три примера являются продолжением трех «Критик» И. Канта. И это принципиально.

Тем самым необходимо изменить, по И. Канту, это состояние. Вместо авторитета книги – собственный разум. Вместо авторитета доктринальной веры – собственная моральная вера. Вместо авторитета чужого знания о человеке – собственные правила жизни, выраженные на максимах личностного законодательства.

Итак, получается, что И. Кант поставил вопрос о Просвещении как вопрос о человеке с точки зрения его онтологического самоопределения как совершенолетнего существа, субъекта собственной деятельности. И этот вопрос И. Кант поместил в сердцевину своей антропологии. Я так и понимаю И. Канта: его проблема совершенолетия – это проблема становления субъектности в человеке. И она легла в основу его прагматической антропологии.

Ответом на главный вопрос «Что такое человек?», к которому сводятся все остальные вопросы трех «Критик» («Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?»), может быть ответ самого И. Канта из этой статьи: совершенолетний субъект, осуществляющий критику самого себя и тем самым переходящий из состояния детства в состояние культурной взрослости.

В то же время необходимо заметить, что не случайно речь идет о Критике. Что значит – человек осуществляет критику (именно в лице самого И. Канта!)? Это означает, что он ставит онтологические границы своему бытию. Он осуществляет онтологическое самоопределение – через задавание базовых вопросов ставит рамки,

вопрошают о самой возможности человеческого бытия и мышления. Критика у И. Канта суть исследование онтологических границ действительности самого человека как существа трех миров – природы, свободы и способности суждения (последнее, впрочем, является не миром, объективно положенным, а собственно антропологической способностью соединять первые два мира и тем самым создавать, строить зону перехода из мира природы в мир свободы).

Фактически получается, что в этой статье И. Кант дает положительный ответ на свою критическую часть работы. В «Критиках» И. Кант установил условия, необходимые для применения рассудка в области знания (первая «Критика»), в области действия (вторая «Критика»), в области веры («Религия в пределах только разума»). Третья «Критика» уже есть начало положительного учения. Но это в сторону.

М. Фуко делает в итоге вывод, что «Критика» в эпоху Aufklärung становится своего рода бортовым журналом разума, и наоборот, Aufklärung есть эпоха критики.

Надо сказать, что текст И. Канта довольно странный. В нем И. Кант не анализирует, казалось бы, социокультурной ситуации в обществе, хотя и обращается к ней. Он не обобщает данные эпохи, хотя направлен к читающей публике как специальный ответ на вопрос газеты. Это не дневниковые записи. Это публичный текст, не записки на память. Но возникает ощущение, что это некое публичное самоопределение самого И. Канта, некое нравственное правило, которое И. Кант формулирует для самого себя.

Кстати, М. Фуко замечает, что этот текст – «рефлексия Канта по поводу актуальности его собственной работы» [235, с. 47].

Но М. Фуко делает комментарий одновременно и к своей работе и идет в нем дальше от И. Канта, выстраивая как бы программу исторических исследований, собственную археологию (см. подробно об этом у самого М. Фуко [232, 233]).

С свое время М. Фуко писал специальную диссертацию для защиты – «Генезис и структура Антропологии Канта». Он потом запретит публиковать ее, но целые части данной работы войдут в «Слова и вещи» [232]. Так вот, смысл и пафос философского бунта М. Фуко против идеи человека, выдвигание им идеи «смерти человека», критика «антропологической иллюзии» заключаются фактически в том же утверждении – в установлении им предельной рамки опыта, которая делала бы возможным появление новых культурных форм бытия, новых способов бытия и мышления. М. Фуко восставал про-

тив готовых моделей человека, которые сформировались в господствующих течениях и учениях – экзистенциализме, феноменологии (последние стали школьной философией). Но он пытался осуществить некую археологию, т. е. выведение самих возможностей нового опыта, его метафизических, онтологических границ и пределов. Философия М. Фуко – анализ возможности Быть Другим. Тем самым опыт у М.Фуко – это задавание предельной рамки всякому конкретному опыту [233].

Мне же важно следующее. «Критика» И. Канта устанавливает онтологические рамки действительности бытия человека как автономного, совершеннолетнего субъекта. Границы эти ставятся через задавание вопросов трех «Критик» и всей «Антропологии».

Но самое сложное дальше – возможно ли этому субъекту, который должен стать совершеннолетним, удержать эти вопросы? Какие возможны ответы? Что позволяет ему эти вопросы задавать и главное – удерживать их тяжесть и запредельность? На языке М. Фуко это звучит так – как возможно удержание рамки предельного опыта?

Во второй «Критике» И. Кант ответил, что для Просвещения требуется только одно – свобода, причем самая безобидная (?!), а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом [84, т. 6, с. 29].

Такая свобода, конечно, вещь не безобидная. И. Кант тем самым поставил метафизический (и главный!) предел человеку как автономному существу. Это основная онтологическая граница и одновременно начало его, человека, онтологического самоопределения. Свобода (как и Бог, и бессмертие души) у И. Канта – это три идеи разума, существующие за пределами опыта. Что это значит? Это значит, что они находятся за пределами мира природы, понимаемой как совокупность предметов опыта. Они не могут быть предметами ощущений и познания с помощью категорий рассудка. То есть они, и прежде всего свобода, за-пределны, буквально мета-физичны. Они за границей этого природного, натурального, опытного мира. В этом смысле они не доступны так, как может быть доступна любая предметность этого мира. Но именно с познания свободы начинается совершенолетие человека, а не с познания природы.

Другими словами, находясь в природном мире, человек, будучи сам природным существом, дитем этого мира, не имеет готовых способов, с помощью которых можно было бы быть свободным, у него нет готового «органа», который отвечал бы за осуществление

этой самой свободы. А если так, то где же он его возьмет? С чего тогда надо начинать его формировать?

Итак, вернемся к началу. Теперь становится понятно, почему данное исследование начинается с такого введения.

Для нас то, что называется культурным возрастом, не является еще одним узкопсихологическим интересом. Проблематика, связанная с культурным развитием и культурным возрастом, родилась в русле философской антропологии, предмет и рамки которой были поставлены задолго до Л. С. Выготского. Последний сформулировал эту проблему на языке своей «вершинной», «неклассической» психологии.

В частности, опыт философствования, проделанный и описанный И. Кантом и М. Фуко, демонстрирует свои версии понимания культурного возраста – как всегда открытой проблемы, причем проблемы экзистенциальной и онтологической прежде всего. Причем, замечу, она была поставлена именно в современном залоге и прежде всего в качестве сердцевины всей антропологии и как констатация антропологического кризиса. Если выражаться языком М. Фуко, то это проблема заботы о себе и задним числом описания «техник себя». Это проблема понимания того, как возможно удержание Просвещения не как этапа, а как «установки-предела», предельной рамки, благодаря которой возможно осуществление всяческого опыта по изменению и трансформации человеком себя, или «история субъективности» (см. [233, с. 438-440] и др.).

Через эту идею Просвещения человека, понимаемую как идею постоянного взросления автономного существа, осуществляемого через свободу, И. Кант вышел на всю онтологическую и антропологическую проблематику, ставя Критикой онтологические границы бытия человека. Границы эти задавались через базовые вопросы трех Критик. А это означает одновременно проблему удержания этих вопросов, этих онтологических рамок. У первой природы нет таких подпорок, готовых образований, позволяющих человеку удержать саму мысль о бытии, удержать метафизическую проблему Бога, свободы и бессмертия души, точнее, этих подпорок нет как натурально готовых и данных человеку. Если так, то возникает необходимость «формовки» у человека его особых культурных органов, помогающих ему удерживать эту проблему, т. е. пребывать в пространстве свободы, точнее, мочь осуществлять акты свободы (поскольку только в этих актах свобода и существует). Тем самым фактически и ставится проблема культурного развития человека, в от-

личие от его природного, натурального роста. Недаром И. Кант говорит все время именно о способностях человека как об особых культурных образованиях, совокупность которых составляет особый культурный органон.

Отметим, что залог онтологической «Критики» И. Канта, разумеется, рефлексивный. Сам человек, субъект развития, автономный субъект осуществляет критику собственного бытия, ставит себе онтологические рамки и через особую (какую?) культурную практику осуществления свободы проделывает тот самый выход-трансценденцию (понимаемый как переход) из одного состояния несовершеннолетнего культурного ребенка в другое – совершенно-летнего культурного взрослого.

Тем самым, забегая вперед, мы можем обозначить первый, рамочный смысл проблемы культурного возраста. Он обозначает сложное, комплексное представление о достижении субъектом развития определенного состояния, которое характеризует определенную степень развитости, сформированности определенных культурных качеств, точнее, «культурных органов», позволяющих ему быть субъектом развития, т. е. задавать и удерживать метафизические, экзистенциальные вопросы, первым из которых является, по И. Канту, вопрос о свободе. Иными словами, культурный возраст – это полнота «культурной формы», освоенной субъектом и ставшей частью его неорганического тела, тела личности. Или еще короче: культурный возраст – это возраст свободы.

Тем самым мы обозначаем первые проблемные рамки дальнейшего изложения. Они могут быть сформулированы в следующей редакции.

1. Каким образом в природном, смертном существе формируется тело личности, которое я называю культурным органоном, позволяющим человеку быть субъектом развития и через это делающим его совершеннолетним (независимо от паспортного возраста!)? С чего начинается эта формовка? С какой такой стартовой ситуации? Что это значит – выдержать эту ситуацию, выжить в ней и выйти из нее другим, заново рожденным? Связана ли с этим проблема «второго рождения», известная в культуре? Видимо, связана, но тогда вопрос – в каких культурных практиках воплощается феномен второго рождения?

2. Что это за особые сформированности, образования в теле личности, или культурные формы? Как они устроены? Какова их природа?

3. Какой осуществляется базовый, формообразующий процесс, позволяющий проделывать эту формовку культурного органона, что это за Gestaltung, как сказал бы Э. Кассирер, т. е. формообразование и оформление?

4. Какие у человека есть средства (а если их нет, то что значит – их разработка?), позволяющие удерживать и ухватывать эту самую полноту сформированности культурных форм в культурном органоне? То есть что означает ухватывание того самого культурного возраста, к которому сводится вся проблематика данного исследования? Можно ли набросать некий верстак таких культурных средств, которые могли бы быть использованы как средства диагностики культурного возраста? И что она означает – такая диагностика? Чем она отличается от привычной фиксации симптомов?

ГЛАВА 1

Культурное развитие и культурный возраст как проблема в психологии и педагогике развития

1.1. Проблема исследования

Фактически проблема нами, можно сказать, поставлена. Теперь попробуем ее сформулировать.

На первый взгляд, обилие возрастных концепций и периодизаций, включение их в учебники, разработанность разного рода тестов для диагностики тех или иных способностей у детей разного паспортного возраста говорят о процветании возрастной психологии. С одной стороны, да. Но сразу же отметим, что предмет данного исследования лежит не в рамках возрастной и детской психологии. Точнее, материал может черпаться откуда угодно. Но речь (пока, во всяком случае) будет идти не об эмпирических детях и эмпирических взрослых.

Проблема, по существу, сводится к следующему: каким это образом человек, от рождения (от первого рождения) будучи существом натуральным, природным, конечным и смертным, умудряется становиться существом культурным и в этом плане бессмертным?

То есть проблема культурного возраста должна решаться, разумеется, прежде всего в пределах философской антропологии, философских оснований психологии и педагогики развития и затем разворачиваться в конкретных научных исследованиях. Тем самым, не выстраивая базового проекта о человеке, нельзя ничего сказать о его культурном возрасте. Это во-первых.

Во-вторых, проблема культурного возраста должна рассматриваться в рамках более общего понятия культурного развития. Тем самым мы заходим в область особого предмета – в действительность культуры. Точнее, мы вынуждены выстраивать идеальную действительность культурного развития, внутри которой субъект развития умудряется осуществлять некие акты развития и проходить какие-то стадии и как-то укладывать свои культурные формы (полно-та которых, как я уже сказал, и есть показатель определенного культурного возраста).

В-третьих, мы должны поставить рамку более предельную – рамку развития – и понять последнее как постоянную, открытую проблему для человека. Фактически дать ответ – что есть развитие,

что есть развивающийся объект и что есть развивающийся субъект? Более того, можно ли в принципе мыслить развитие как объект? Или мы только приписываем по естественнонаучной привычке неким натуральным, ставшим образованиям такой процесс, как развитие, а на самом деле (опять отрыжка натурализма!) развития за пределами нас самих просто нет, а есть субъект, говорящий об этом. И только в момент своего акта развития и рефлексии по поводу этого он и может его как-то зафиксировать. Как?

Но все по порядку. Как термин и как проблема в психологии развития понятие культурного возраста было введено Л. С. Выготским. Пожалуй, впервые оно появилось в 1931 г. в его работе «История развития высших психических функций» [35, т. 3]. И самое интересное – как термин (не как понятие и проблема) в его работах он больше не встречается.

Разумеется, проблема интеллектуального возраста, социального возраста, отличных от паспортного, была известна до Л. С. Выготского и независимо от него (в той же французской социологической школе). Но дело не в этом. Дело в том, как Л. С. Выготский ставит проблему и как пытается ее решить. Речь идет не о первенстве, а о принципе. Содержательно более подробно о вкладе Л. С. Выготского см. ниже (п. 1.4.), а пока зафиксируем на его материале данную проблему.

Л. С. Выготский назвал культурный возраст «стадией культурного развития ребенка, которую он примерно достиг» [35, т. 3, с. 305].

Проблема культурного возраста вводится Л. С. Выготским в рамках его общих представлений о развитии человека, о его культурном развитии, которое понимается как овладение субъектом культурных средств, данных вне его, существующих вне его как индивида, но порожденных другими людьми. Отсюда проблема интериоризации как вращивания культурных средств в индивида. В этом процессе культурного развития, иначе – овладения культурными средствами, субъект находится на разных стадиях. Поэтому стадия на пути культурного развития и стала называться культурным возрастом. И главной стала проблема диагностики, проблема «поиска средств для определения культурного возраста» [35, т. 3, с. 305].

Если бы я назвал данное исследование так – «Проблема поиска оснований для диагностики культурного возраста в психологии развития», то название соответствовало бы существу проблемы, поскольку диагностика культурного возраста – самое слабое и сложное место в данной проблеме.

Но дело в том, что проблему культурного возраста как самостоятельную проблему фактически отодвинули после Л. С. Выготского на задний план, на периферию психологии развития. По вполне понятным причинам: мало кто мог удерживать «неклассичность» психологии, которую задал Л. С. Выготский. То есть причина не в том, что некому, некогда, что есть разные интересы и проч. Удерживать надо было исходное – онтологические рамки! Удерживать надо было антропологию, т. е. исходный проект человека, его идею! И уже внутри ее заниматься конкретными изысканиями. Но коль скоро эти основания уплыли из-под ног последователей и соратников Л. С. Выготского (не у всех и не совсем – об этом ниже), данная проблема затерялась на фоне других проблем. Она фактически долгое время просто не разрабатывалась.

Только в поздних заметках Д. Б. Эльконина она снова стала проявляться. И лишь в последние годы в работах Б. Д. Эльконина, В. И. Слободчикова, К. Н. Поливановой, Г. А. Цукерман и других культурный возраст как проблема снова встал в ряд принципиальных проблем психологии развития (см. [15, 158, 189-191, 251, 252, 281-284]).

Итак, я считаю, что проблема возраста вообще, особенно культурного возраста, является центральной для психологии и педагогики развития, поскольку она фактически стягивает все остальные проблемы и весь предмет психологии развития в единый узел. Так же считал и сам Л. С. Выготский: «Проблема возраста не только центральная для всей детской психологии, но и ключ ко всем вопросам практики» [35, т. 4, с. 260].

Но потом эта проблема нивелировалась, перешла в разряд одной из тем и ответвлений общей и возрастной психологии. По понятным причинам: сама психология развития как особое направление стала формироваться только в последние годы после большого перерыва.

Мы должны понимать, что, с одной стороны, есть общая психология, а с другой – психология развития. У них разные предметы. Вопрос состоит не в том, чтобы построить так возрастную периодизацию, чтобы более-менее правдоподобно выглядел ответ на вопрос – к какому паспортному возрасту индивид овладевает числом, в каком он играет и в каком овладевает понятием.

Кстати, сам Л. С. Выготский периодически впадал в стихию эмпиризма, поскольку так до конца и не вышел из пут бихевиоризма. Но это в сторону.

В данном случае нас не интересует вопрос о новой возрастной периодизации. Мы не собираемся строить еще одну наряду с уже имеющимися и ставшими классическими (см. об этом у Д. Б. Эльконина, Э. Эрикsona, В. И. Слободчикова).

Важно понять механизм культурного взросления (сиречь развития), понять, в какой идеальной действительности происходит феномен культурного развития и как она устроена, эта действительность, поскольку только потом внутри ее можно осмысленно отвечать на вопрос о культурном возрасте субъекта развития (не индивида!).

Эта позиция объясняется тем, что у нас есть серьезное подозрение, что все эмпирические периодизации, насыженные на хронологический возраст, – это большой миф, точнее, фундаментальное допущение натурального сознания, его стереотип. В этом признавался и Л. С. Выготский: «Легко понять, что как два взрослых человека, так и два ребенка одного паспортного возраста и одного интеллектуального возраста могут принадлежать к различному культурному возрасту». «И наоборот, – продолжает Л. С. Выготский, – два человека, у которых культурный возраст совпадает, могут отличаться возрастом интеллектуальным и паспортным» [35, т. 3, с. 303].

Но уже эти цитаты подтверждают, что стереотипы натурального сознания довлеют и над Л. С. Выготским. Он применяет к культурному возрасту такие же представления – будто он может быть так же дан, так же вычислен. Просто он какой-то особый, как особыми являются социальный, психический, физиологический возрасты. Но проблема в том, что, как уже было отмечено выше, культурный возраст есть возраст личности (или, на языке И. Канта, возраст свободы, возраст субъекта), а эти возрасты есть понятия культурные, не натуральные, т. е. их объекты отсутствуют в готовом натуральном виде и обозначают определенный «режим жизни» (Б. Д. Эльконин). Но это означает то, что культурный возраст невозможно замерить по той же аналогии, что и паспортный возраст. То есть его нельзя остановить и зафиксировать как готовую сформированную способность. В этом смысле культурный возраст – это, пардон, не стадия, не период. Его нельзя отложить в виде отрезка на хронологической прямой. Точнее, эти отрезки надо еще придумать как идеальные категории – в каких мерках можно будет выразить этот культурный возраст и на какой такой прямой. А пока их нет, этих мерок, то мы откладываем на этой прямой все, что угодно, только не культурный возраст.

Итак, проблема не в самих по себе возрастных периодизациях, а в том, чтобы представления о возрасте (в данном случае – о культурном возрасте) были сами средствами и основаниями для осмысленной практической работы. И мы утверждаем, что таковые основания и средства для работы по выстраиванию именно культурного возраста и его диагностике в психологии и педагогике развития еще не выстроены. Данное исследование есть скромный вклад в решение этой проблемы.

Признавая сказанное, мы думаем, что будет мало продуктивным построение неких средних периодизаций, если при этом не будет понятен механизм культурного развития, не понятно его устройство и не положена сама действительность культурного развития, внутри которой только и может быть понята проблема культурного возраста.

Фактически мы должны построить действительность культуры, состоящей из идеальных, культурных форм (у Л. С. Выготского – культурных средств-артефактов, у Э. Кассирера – символьских форм), которыми овладевает субъект развития, и в ней отдельно положить действительность этого пространства развития и овладения. Именно этому посвящено данное исследование. Примерно представив устройство, идеальную действительность культурного развития, можно описывать внутри его акт развития субъекта как овладения собою с помощью культурных средств.

Если мы вслед за Л. С. Выготским признаем, что собственно развитие человека и есть его «врастание в культуру», культурное развитие, заключающееся в овладении культурными формами, то и сам возраст человека есть возраст этих культурных форм, т. е. их сформированность. Их существование не может быть эмпирически представлено и хронологически положено. Здесь необходимы иные меры и средства для маркировки Пути культурного развития. Меркой здесь может быть только сама культурная форма. Внутри ее должен быть заложен ключ для ее собственной диагностики.

Сползание же в хронологию возникает по ряду причин.

1. Теряется предмет самой психологии развития, которая ориентирована не на изучение готовых, натурально данных объектов, а на понимание актов развития субъектов, никак натурально не положенных.

2. В связи с этим путается другой предмет – кто? О ком идет речь? Чей культурный возраст? Возраст индивида? Субъекта развития? Личности? Конкретно Ивана Петрова из 10 класса?

Во времена Л. С. Выготского данный вопрос не был проработан. Таким он остался и поныне. И сам Л. С. Выготский проводил рискованные заходы, ставя, например, вопрос о формировании воли как культурной способности через понятие свободы (со ссылкой на Б. Спинозу) у эмпирического ребенка. Риск состоял в том, что при этом Л. С. Выготский периодически сводил эту метафизическую проблему (см. наше предисловие) к хронологической трактовке и пытался ответить на вопрос – когда?

Лев Семенович, да может, и никогда! Заход-то, конечно, верный. С формирования этой метафизической возможности по имени свобода все и начинается, с нее и надо начинать говорить о том, когда ставится проблема культурного возраста. Но пока мы не выстроили онтологию культурного развития, пока не наполнили ее эмпирическим материалом и не выстроили, исходя из этой онтологии, действительность социальных институтов, с помощью которых должен запускаться механизм культурного развития, до тех пор мы можем только строить догадки и предположения. Ведь, как было уже сказано, речь идет не об эмпирическом индивиде «в штанах», а о субъекте культурного развития. И вопрос о том, каков культурный возраст, это не вопрос о том, сколько кому лет и кто умный, а кто не очень, кто быстро считает, а кто нет, кто хорошо читает текст, а кто нет. Культурный возраст – не про это. Перемешать данные феномены – значит не видеть разницы между натуральным, ставшим качеством, и всегда актуальным актом культурного развития. Это все равно, что спросить, например, сколько лет символическому мышлению у данного индивида.

Можно только косвенно, переходя уже к определенным образовательным моделям внутри социума, говорить, как институирована та или иная культурная форма, когда в целом, в наиболее массовом порядке она может воспроизводиться и в каком хронологическом возрасте она может воплощаться.

Итак, настоящее исследование к конкретным учащимся конкретной школы никакого отношения не имеет (пока!). Его нельзя взять и приложить к эмпирическому материалу. Нельзя сказать, что вот у Васи такой-то культурный возраст, а у Пети – такой. Можно сказать, что одному 8 лет, а другому 10. Но это ровным счетом ничего не значит. И то, что говорят и фантазируют специалисты по возрастной психологии, имея на руках разные тесты и данные наблюдений, никакого отношения к культурному развитию и культурному возрасту также не имеет, поскольку (еще раз!):

– культурное развитие осуществляется не эмпирический индивид, а субъект развития, рождающийся в индивиде и проявляющийся в нем и через него;

– годы, тесты, наблюдения не могут быть сами по себе адекватными средствами для диагностики культурного возраста, поскольку он не может быть увиден глазами, ибо главный показатель культурного возраста – полнота культурной формы, ее сформированность. А надо еще понять – что это значит? Иметь в этом случае особое представление о норме культурного развития, о самой культурной форме. А культурная норма не может быть выражена среднестатистически.

1.2. Цели и задачи исследования

Ход изложения будет следующим. В первой главе дан обзор проблемы, изложена проблемная, «критическая» часть исследования. Описано рождение проблемы в работах Л. С. Выготского и ее развитие в работах Д. Б. Эльконина, В. И. Слободчикова и Б. Д. Эльконина. Также в этой главе заданы онтологические рамки предмета исследования и введены базовые понятия и различия (большой частью в критическом, проблемном изложении), такие как развитие, культурная форма, превращенная форма, действительность культурного развития, детство, взросłość.

Во второй и третьей главах изложена «положительная» часть исследования. В них автор предлагает свое понимание того, как устроена действительность культурного развития и как в ее рамках может пониматься культурный возраст.

Что здесь самое главное?

1. Главное – само понятие действительности культурного развития. Здесь важно понять вопрос об онтологических рамках исследования, что равносильно вопросу об онтологических рамках действительности, которые кладет исследователь. Что значить ставить эти рамки? Откуда они берутся?

2. Внутри действительности культурного развития важно понять, как она развертывается, какие этапы своего становления проходит. Здесь вводится понятие о типах действительности. Вводится представление о четырех действительностях – мифологической, искусственно-проектной, естественнонаучной, технической. Движение по этим мирам предполагает разворачивание всей действительности культурного развития. Смена этих миров есть первое понимание

культурного возраста, т. е. каждому типу соответствует свой культурный возраст (например, возраст мифа). Тем самым вводится понятие о большом культурном цикле, по которому проходит субъект развития.

3. Далее надо понять механизм опосредствования развития через культурные формы. Что это значит? Какие это культурные формы? Можно ли составить примерный список этих форм в качестве оптимального набора, из которого и состоит собственно тело культуры (например, как это сделал Э. Кассирер, описавший развитие человека через набор символических форм – науку, миф, религию, искусство, философию)? Предлагается такой набор культурных форм-артефактов, идеальных образований, смена которых представляет собой уже малый культурный цикл развития. Это такие образования, как вещь, имя, образ, понятие, символ. Овладение этими формами означает второе понимание культурного возраста – например, возраст имени или возраст понятия, но уже в рамках малого культурного цикла.

4. Данный мир культурного развития находится между двумя другими – миром экзистенциального самоопределения человека и миром превращенных, натуральных форм. Все три мира составляют всю полноту пространства культуры. И важно эти миры увязать. Все начинается с экзистенциального и онтологического самоопределения человека. То есть с ситуаций, которые мы называем ситуациями Адама и Гамлета, в которые попадает смертное существо. Здесь впервые рождается проблема культурного возраста. Когда человек начинает изживать синдром Адама и в нем начинает рождаться Гамлет, он испытывает ситуацию «второго рождения».

5. После этого субъект и переходит в пространство собственно культурного развития. Но здесь перед ним встает проблема превращенных форм, ставших, натуральных результатов человеческой деятельности. И человек всякий раз испытывает искушение взять культуру как натуральную форму, как готовый результат. То есть пойти в культуру прямым лобовым ходом, а не косвенно, через лабиринт двух культурных циклов. Надо описать это пространство превращенных форм, понять, как оно устроено. Как субъект развития должен действовать, чтобы осуществлять процесс распредмечивания этих форм и включения их в процесс овладения?

Итак, мы вводим ряд базовых представлений о культурном возрасте.

Культурный возраст в рамках большого цикла. Это понятие возраста в рамках четырех действительностей. Соответственно мы

выделяем четыре возраста: мифологический, искусственно-проектный, естественнонаучный, технический.

Культурный возраст в рамках малого цикла. Мы говорим о возрасте как о полноте культурных форм. Соответственно мы говорим о другом понимании возраста – о возрасте вещи, имени, образа, понятия, символа. И как итоговый – возраст личности.

Разумеется, данное исследование имеет философско-методологический, а не конкретно-научный характер. В этом смысле построенное понятие идеальной действительности культуры и внутри ее – действительности культурного развития – выступает как:

- 1) методологическое основание для построения дальнейших конкретных научных психолого-педагогических исследований и разработок;
- 2) объяснительный принцип для построения онтологий и идеальных действительностей в рамках других научных предметов;
- 3) методологический инструментарий при проведении определенных исследований по диагностике культурного возраста у разных субъектов развития;
- 4) онтологическая база для проектирования и конструирования искусственных ситуаций развития в образовательной деятельности.

1.3. Метод. Предмет исследования. Основные понятия. Проблема развития. Детство и взросłość

То, что заявлено в данном исследовании, является предметом не столько психологии, сколько философской антропологии, а точнее, философии психологии развития, т. е. находится в рамках философских оснований той самой «неклассической» психологии, пионером которой был Л. С. Выготский. И предметом ее является не столько сам эмпирический индивид, «двуногий и без перьев», с его ассоциациями, страстями, страхами и прочими психологизмами, сколько те самые «объективные мыслительные формы», культурные, данные вне и независимо от индивида, но которыми он овладевает и с их помощью овладевает своими натуральными процессами и далее из них, как из кирпичиков, выстраивает свое новое негорическое тело личности.

В этом, собственно, заключается предмет данного исследования, и в этом состоит его объективность. Об этом писали М. К. Мамардашвили и В. П. Зинченко [78]. Что это значит? Это значит, что именно объективные, вне индивида положенные культурные формы-

артефакты и овладение ими субъектом развития и есть предмет той самой неклассической психологии развития.

В свое время именно Л. С. Выготский ввел представление о том, что метод должен соответствовать предмету исследования. Этот принципиальный ход сохраняется в данном исследовании. В чем он заключается? Он заключается как раз в том, чтобы построить, положить перед собой идеальную действительность культурного развития и постараться увидеть в ней ее же механизм развертывания. Л. С. Выготский, пытавшийся изучать предметно механизм опосредования поведения знаковыми средствами, сам со своими коллегами и исследовал этот механизм.

Таким образом, методом в данном случае является способ разворачивания онтологии действительности культуры, состоящей из выкладывания онтологических рамок миров и культурных форм. Это метод полагания культуры как некоего действительного мира, действительность которого пребывает не натурально как нечто внешнее и заданное индивиду, а лишь в актах развития субъекта.

К примеру, как писали А. М. Пятигорский и М. К. Мамардашвили, проблема, которую ставит философ, состоит в самом философе, в его ситуации развития в отличие от некоей анонимной философии, становящейся идеологией [119].

Если угодно, данная работа – это ситуация ее автора и вариант его самодиагностики собственного культурного возраста.

А такой заход, в свою очередь, означает следующее: развитие где-то далеко, натурально и в некоем объекте не существует. Человек как субъект развития дан только в этом акте развития. Я сам как субъект развития дан себе как предмет и с помощью механизма, отвечающего за осуществление акта развития, только и могу что-то понять про себя, про свой акт развития, а значит, и про этот акт.

Кстати, впервые осмысленно и с серьезной долей рефлексии процесс развития пытались построить в Московском методологическом кружке. В работах Б. А. Грушина, Г. П. Щедровицкого, О. Г. Генисаретского прослеживаются попытки построить некие идеальные действительности как развивающиеся объекты [55, 261, 262, 263, 268].

Можно зафиксировать ряд положений, резюмирующих эти поиски.

1. Развитие есть смена следующих друг за другом состояний системного объекта.

2. Последующее состояние по своему строению связано с предыдущим генетически. Последующее выводится из предыдущего.

3. Развивается не часть объекта, а объект в целом. Части целого объекта формируются в зависимости от изменения всего объекта.

4. Чтобы «увидеть» качественные, генетически обусловленные изменения в структуре целого объекта, необходимо иметь систему эталонов, по которым можно судить о шагах развития и как-то адекватно их маркировать.

5. С помощью этих эталонов исследователь получает определенное знание об изменениях в объекте, т. е. такое знание, которое говорит о приращениях в объекте, о качественных сдвигах во внутренней структуре объекта.

6. Это знание о развитии зависит от того, что является объектом (сам предмет исследования, знаковая форма или средства и процедуры измерения), от того, с помощью каких эталонов и методов анализа описывается объект, и далее – от того, как интерпретируются и как применяются полученные знания при переходе от моделей к практической деятельности и к эмпирическому материалу.

Фактически в рамках содержательно-генетической логики в Московском методологическом кружке пытались построить идеальную действительность развивающегося объекта, под которым имелось в виду особое деятельностное образование, фактически субстанция деятельности. Позднее – мыследеятельности. О ней единственной можно говорить как о саморазвивающейся субстанции. Таков был заход Г. П. Щедровицкого. Фактически он пытался осуществить сдвиг в новую парадигму, поставить новую онтологическую веху. Поэтому вслед за ним Петр Щедровицкий утверждает, что развитие есть сдвиг онтологических рамок, или смена онтологической идеи.

При этом у них были разные задачи. Г. П. Щедровицкий пытался строить идеальные объекты (но не натуральные, а мыследеятельностные!), выражать их в адекватной знаковой форме (отсюда принципиальная проблема схем и схематизаций), выделяя в объектах прежде всего базовые процессы. К ним относился и процесс развития.

Но позже исследователи пришли к парадоксу: объект и субъект развития существуют в одном лице! П. Г. Щедровицкий выражается еще резче. Он задает вопрос – к каким объектам можно не противоречиво приложить схему развития? И отвечает – ни к каким! Таковых объектов нет [268]. Развитие вообще не может быть объективировано. Это принцип-рамка, выступающая как требование к мышлению.

Но при этом надо договариваться. Развитие в виде объекта, некой натуральной формы в данном случае отсутствует как единственная и адекватная форма. Но есть субъект развития. И про развитие

этот субъект может говорить только в момент самого акта развития. И более того – задним числом и с помощью тех же самых натуральных форм, т. е. результатов своей деятельности.

П. Г. Щедровицкий дает свою версию: в качестве объекта развития выступает само развитие типа абсолютного духа Г. В. Ф. Гегеля или коммунизма К. Маркса. Ребенок же не является развивающимся объектом, поскольку механизм его изменений лежит вне его [268]. В этом смысле речь должна идти о развивающейся субстанции мыследеятельности.

Дополню. Этот механизм лежит вне индивида как эмпирического существа, но внутри его же субъектности, которая формируется внутри этого существа.

Да, развитие не может быть объективировано. Принцип развития выступает здесь своего рода основой, онтологической идеей, требованием к любому исследователю, претендующему осуществить акт мышления как акт развития.

В силу этого мы говорим не о некоем готовом натуральном развивающемся объекте, а о пространстве культурного развития как о действительности, внутри которой развитие понимается как конституирующий принцип организации этого пространства, которое выстраивается самим субъектом развития. Поэтому мы приписываем развитие этой идеальной действительности, точнее, это приписывание осуществляет не натуральный индивид, а тот же субъект развития.

В этом смысле П. Г. Щедровицкий говорит о том, что развитие – это не сугубо логическая или научная проблема. Это проблема фундаментальной онтологии, или, если угодно, религиозной философии [268]. Реализация этого принципа развития воплотилась в философской антропологии М. Шелера и шире – в философско-антропологическом проекте начала века, который стал разверткой принципа развития.

Именно это мы уже отмечали во введении. На нашем языке это называется онтологическим сдвигом, или переходом в новую парадигму культуры. Тогда развитие субъекта есть переход от одной онтологической рамки к другой.

Итак, развитие есть смена онтологической идеи, сдвиг онтологических рамок. Надо иметь представление о том, что это значит, и попробовать эти рамки поставить применительно к данной действительности – действительности культурного развития. Этим мы будем заниматься во второй главе.

Теперь о другом проблемном узле, относительно которого хотелось бы зафиксировать свою позицию. Это соотношение понятий идеальной и реальной, культурной и натуральной форм.

Важно зафиксировать следующее (то, что лежит в основе всей концепции Л. С. Выготского и что пытаются удержать его последователи – Д. Б. Эльконин, Б. Д. Эльконин и др.).

1. Результатом деятельности людей являются порожденные ими культурные формы. Они объективируются и натурализируются, превращаясь, буквально выворачиваясь наизнанку. Социальная, культурная сила превращается в вещную, положенную вне индивида. Не ведая ее устройства, индивид придает ей объективную, не понятную ему, а потому мистическую силу. То есть деятельность сущность определяется и превращается в натуральную форму.

2. Данные формы предъявлены последующим поколениям в вещном материале со скрытой в нем идеальной формой.

3. Акт развития заключается в акте распределяемания данного натурального материала и в овладении идеальной формой.

4. Культурная форма есть в таком случае некое единство натурального материала (ее вещный, т. е. ставший, натурализованный опыт) и идеальной формы (т. е. идеальный замысел, сценарий, образец действия, идея).

5. Идеальная форма выступает в качестве средства, которое оформляет материал. Это оформление направлено не на преобразование и познание мира, а на преобразование субъектом себя, структуры собственного поведения, собственной территории личности. Овладевая орудием или понятием (или иной культурной формой), субъект овладевает и управляет собой, своими натуральными процессами, и тем самым у него формируется феномен субъектности – как способность управлять собственным поведением, т. е. разного рода активностью своей натуры, и способность строить себя, выделять из себя иное существо. Субъектность тем самым – не данное человеку натуральное качество, не унаследованное свойство. Она формируется и демонстрируется в поступках-актах, прецедентах по овладению стихией натуральных процессов. Как пишет Б. Д. Эльконин, понятие субъекта указывает не на индивида (или группу индивидов), а на его (их) способ («режим») жизни [280].

6. Как результат подобной практики овладения у человека складывается особая структура – структура личности, т. е. собственно его «культурное тело», культурный органон – совокупность культурных «органов».

7. Определенная форма этого тела, сформированность и структурированность культурных органов этого тела, полнота его формы означают культурный возраст личности.

Так понятый и описанный процесс культурного развития и встроенный в него феномен культурного возраста и есть предмет психологии развития, предмет данного исследования.

Предметом же педагогики развития является особая практика создания искусственных образовательных ситуаций развития, внутри которых взрослый педагог-посредник помогает индивиду (разного паспортного возраста) проделывать эту работу по овладению культурной формой (понятием, орудием, образом и проч.). Педагогика развития не исследует сами по себе культурные формы и процесс овладения ими. Она призвана разрабатывать искусственные средства и методы для создания таких образовательных ситуаций (например, метод генетического моделирования, чем был всегда занят В. В. Давыдов [59]). Такие педагогические, искусственные средства выступают в качестве вторичных психологических орудий, воздействующих не на самого индивида, а на образовательную, развивающую ситуацию с точки зрения повышения ее эффективности.

На примере изложенного выше становится очевидной наша точка зрения относительно таких понятий, как индивид, субъект, личность. Это одно из болевых мест в психологии развития. Здесь необходимо сказать, что в рамках эмпирически и натуралистически ориентированной науки, в рамках этнографии и социологии данный проблемный узел развязать в принципе невозможно.

К примеру, И. С. Кон в своих работах также затрагивает проблему возраста. Он в целом правильно говорит о сложности данной категории, о том, что представление о возрасте зависит от разных систем отсчета [92, 93].

1. Индивидуальное развитие зависит от биологического возраста (развитие организма), от социального возраста (освоение социальных норм поведения и социальных ролей), от психического возраста (умственное, эмоциональное и прочие формы развития), от субъективно переживаемого возраста.

2. Социальное развитие зависит от социально-возрастной стратификации (отсюда представления о разных возрастных группах, поколениях, нормах, ролях).

3. В культуре зафиксирован феномен возрастного символизма, находящий свое выражение в ритуалах, обрядах, традициях.

И. С. Кон выводит сводную таблицу «процессов развития разных субъектов» [92, с. 75]:

- процесс онтогенеза – это развитие организма;
- процесс жизненного цикла – это развитие индивида;
- процесс жизненного пути – это развитие личности.

В каждом процессе необходимо выделять возрастные процессы (изменения), возрастные свойства (различия) и возрастные стадии (периоды жизни).

Данное представление о развитии и возрасте было бы неплохим конфигуратором в дальнейшей работе. Но этому мешает (у И. С. Коня прежде всего) следующее.

1. Данный автор работает в русле сравнительной и эмпирически ориентированной этнографии и социологии. Он берет материал, впервых, зарубежных этнографов и социальных антропологов. А во-вторых, материал этот касается только архаических культур. Тем самым, на нашем языке, мы остаемся только в рамках понимания возраста мифа.

2. При конкретном обсуждении теряется конфигуративный потенциал этой схемы. Она перестает работать. То есть И. Кон ее просто не использует как инструмент. Теряется различие между базовыми понятиями индивида, субъекта и личности. Более того, в рамках таким способом ориентированной этнографии данные понятия становятся, по существу, лишними.

3. В работах И. С. Коня путаются базовые процессы. Поскольку онтогенез, социализация, адаптация, культурное развитие – это разные процессы, отвечающие за складывание в человеке разных начал и структур, то, стало быть, они по-разному устроены. Их надо разлеплять и выкладывать разные идеальные действительности этих понятий, а потом их конфигурировать.

Итак, в данном случае мы ведем речь о субъекте развития, формирующем в себе особую культурную организованность по имени личность, обладающую определенной структурой и выступающую особым культурным органоном по отношению к процессу управления субъектом натуралистических, естественных, стихийных процессов.

В этом смысле мы говорим только о процессе культурного развития и о субъекте развития и лишь задним числом – о личности. Мы не затрагиваем процессы социализации, онтогенеза, адаптации, не имеем в виду индивида, конкретного ребенка или взрослого. С этим же связано и представление о таких базовых и привычных понятиях в возрастной психологии и педагогике, как детство и взросłość.

В нашем исследовании речь идет об особом смысле этих понятий, точнее, именно о понятийном, концептуальном смысле данных терминов, которые также применяются излишне эмпирически.

На примере идеи М. Мид о трех типах культур можно говорить о разных типах взаимоотношения мира детства и мира взрослости [132]. М. Мид увязывает тип культуры и тип отношений между предыдущими и последующими поколениями.

1. Постфигуративная культура. Это такой тип социокультурных отношений, в котором потомки учатся у предков, дети – у взрослых. Так устроены все традиционные общества. Они ориентированы на традиции, на прошлое. Это взрослоцентрические культуры. Причем важно отметить, что речь идет не об опоре только на взрослых. Речь идет о том, что модели поведения, вырабатывающиеся у предков, становятся преобладающими, принимаются за образцовые. В известном смысле это мифологические культуры, ориентированные на образцовые, архетипические структуры поведения, независимо от того, в какой эпохе, в каком обществе, в какой стране такая модель воспроизводится. К примеру, современная массовая школа в нашей стране, естественно, построена на постфигуративной модели, хотя мы вроде бы и не считаем нашу культуру мифологической. В такой модели культурный взрослый совпадает с паспортным взрослым.

2. Кофигуративная культура. Данная модель строится по принципу: сверстники учатся у сверстников. То есть преобладающей моделью поведения является модель, вырабатывающаяся в пределах нового одного поколения, у которого нет образцов для подражания, взятых у предыдущих поколений. Такая ситуация характерна как раз для тех обществ, которые начинают как бы с нуля – для культур иммигрантов, переселенцев (ситуация культур США, Израиля). Это нечто вроде горизонтальной культуры, ориентированной на настоящее. В данной модели культурный взрослый и культурный ребенок выступают как бы в одном лице, ибо сверстники учатся у сверстников.

3. Префигуративная культура. В такой модели взрослые учатся у детей. Современные тенденции, современная культура считаются более важными и весомыми при формировании приоритетов. Такая культура ориентирована на будущее. Она характерна для обществ, строящихся на основе мировых глобальных, информационных сетей. При такой модели функцию культурного взрослого выполняет молодое поколение, ибо эталоном поведения в социуме выступает форма жизнедеятельности молодых.

Тем самым можно представить три типа социума, в которых доминирует определенная модель поведения (рис. 1).

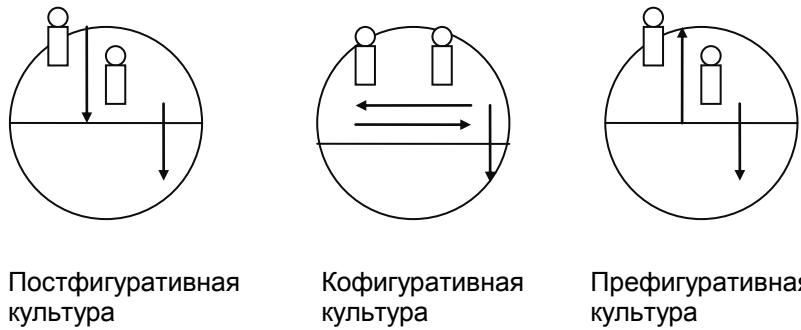


Рис. 1

В каждом социуме (в данном случае представлены три типа – в зависимости от типов культур) доминирует вполне определенная модель поведения, точнее, модель взаимодействия разных поколений (предыдущего и последующего). В зависимости от этого складывается вполне определенный вариант понимания процесса развития, взросления, движения поколения из одного состояния (детства) – в другое (взрослости).

Эти модели (все три) существуют в каждом социуме. В зависимости от социокультурной ситуации на первое место выдвигается какая-то одна. За недостатком места я зафиксировал в каждой культуре одну модель.

В результате выходящий на первое место тип взаимодействия поколений спускается в общество (стрелка вниз) как сценарий, как доминирующая модель поведения. В верхней половине круга откладываются в архиве культуры те или иные модели социального взаимодействия. И затем они спускаются вниз, в пространство актуализации.

Таким образом, в разных культурах детский и взрослый миры понимаются по-своему. И сам процесс взросления строится по-разному. Детство и взрослость – понятия культурные, не натурально фиксированные. Внутри их взросление и культурное развитие понимаются в зависимости от того, какой тип взаимодействия между поколениями взят в качестве доминирующей модели.

Если же учитывать все сказанное выше про базовые понятия культурного развития, то взросление в рамках данного исследования понимается как овладение культурной формой. Детство и взрос-

лость присутствуют внутри каждой культурной формы. Взросление – это, по сути, второе рождение, то самое обретение совершенолетия, о котором писал И. Кант.

В свою очередь, детство и взросłość есть в каждой культурной форме – в мифе, в символе и т. д.

В целом детство и взросłość – это, скорее, не понятийное, а общекультурное обозначение в пространстве развития двух миров, двух эпох, двух состояний, между которыми своеобразная зона перехода, которую надо пройти вновь появившемуся человеку.

Первый мир – это начало, первое рождение.

Второй мир – созревание, расцвет, становление культурной формы.

Междуд ними – переход, шаг развития, собственно взросление.

Тем самым взросление находится не внутри детства и взрослоти как таковых, а наоборот. Детство и взросłość находятся внутри каждой культурной формы, у которой есть свой процесс взросления, т. е. культурного развития.

При этом, если использовать язык М. Мид, внутри каждой культурной формы возможны три модели взаимодействия между поколениями.

Итак, после того, как мы описали основную проблематику, обозначили границы исследования, узловые понятия и описали метод, перейдем к следующему разделу нашего изложения. Мы опишем существующие варианты концепций развития на материале работ Л. С. Выготского, Д. Б. Эльконина, В. И. Слободчикова, Б. Д. Эльконина. И еще раз, но на другом языке, опишем собственную концепцию.

1.4. Постановка проблемы Л. С. Выготским. Попытка преодоления натурализма и психологизма. Заявка на «неклассическую психологию»

Мой рассказ о постановке проблемы Л. С. Выготским будет похож на своего рода рефлексивный комментарий на полях текстов Л. С. Выготского. Пересказывать его бессмысленно и невозможно, цитировать опасно, поскольку зачастую его цитаты в разных местах противоречат друг другу. Л. С. Выготский – разный в разных текстах. Поэтому понимать и удерживать надо не столько цитаты, сколько тот антропологический метаплан, который на самом деле выстраивал Л. С. Выготский. То есть видеть базовый проект человека, внут-

ри которого задается исходный онтологический вопрос – что есть, собственно, человеческое в человеке и что значит его развитие?

Все началось с Гамлета. Проблема культурного возраста осознается Л. С. Выготским, конечно, не в 1931 г., а в 1915, в дипломной работе о Гамлете. Л. С. Выготский вырос на немецкой философской классике и русской литературе. Проблему рождения культурного героя и тему черного человека он хорошо знал. Именно ему принадлежит идея борьбы двух Гамлете (см. подробно в нашей работе [195]).

У нас нет возможности останавливаться на этом подробно. Проблему Гамлета мы опишем ниже (см. 2.2).

Здесь же отметим, что на материале Гамлета Л. С. Выготский поставил проблему культурного развития, которое понималось им как овладение героем своим поведением, формирование в этой практике овладения субъекта развития и образование (formation, что, собственно, и является образованием человека) особой личностной структуры, состоящей из интериоризированных культурных средств.

Но данное положение есть некий результат, к которому мы приходим, комментируя Л. С. Выготского. Как он пришел к этому выводу? И с чего он начал? Что он делал, занимаясь психологией? Рассмотрим эти вопросы подробнее.

Как нам представляется, Л. С. Выготский пытался изменить сами основания, на которых базировалась современная ему психология. Его прежде всего не устраивали методология и философия психологической науки. Выражаясь по-другому, он пытался поставить новые онтологическую и антропологическую рамки. Он отмечал недостатки всей предыдущей психологии.

1. Психология берет не сам опыт развития, а готовые формы поведения. Исследуется не генезис формы, а ставшая, натуральная форма.

2. Из этого следует механистическое приложение результата к натуральному (паспортному) возрасту. Например, когда говорят, что отвлеченное понятийное мышление формируется к подростковому возрасту (13-14 лет) [35, т. 3, с. 8].

3. Именно такая исследовательская установка, направленная не на анализ процесса развития, а на описание готового результата, и задает специфику всей психологии (и субъективной, и объективной – неважно). То есть вся психология, независимо от своей ориентации, была натуралистической. И такая установка – своего рода

онтологическая рамка, мешающая самой психологии развиваться и исследовать развитие как процесс.

4. Следствием все того же натурализма был упор на раннее детство, в котором преобладают натуральные процессы в более явной видимой форме, преобладает натуральная сторона в развитии высших психических функций [35, т. 3, с. 11]. Фактически это психология элементарных процессов, говорит Л. С. Выготский.

Это очень спорное суждение, которое разделял и сам Л. С. Выготский. Получается, что чем ребенок взрослеет по паспорту, тем он «культурнее». То есть с возрастом в индивиде все более преобладают процессы овладения, все больший масштаб приобретает субъектное начало. Впрочем, об этом – чуть ниже. Что здесь важно? Л. С. Выготский прежде всего пытается сменить онтологическую установку. Он ищет рамку, ставит новую онтологическую веху, обсуждая главную антропологическую проблему: человек как родовое существо от первого рождения органически слабо развит. Он гораздо менее приспособлен к жизни, чем муравей, чем любое животное. В шесть месяцев он беспомощнее цыпленка, в десять месяцев он еще не умеет ходить, но именно в этом возрасте он впервые берется за орудие [35, т. 3, с. 33]. То есть человек по природе своей от первого рождения – органический инвалид, ему предстоит сразу же, с рождения заботиться именно о своем культурном развитии, поскольку если он будет уповать только на свое органическое созревание, то не выживет. Культурное развитие – это естественная, даже витальная проблема для человека, это не плод его фантазий и изысков. Тогда проблема культурного развития становится центральной проблемой всей психологии. Психология культурного развития становится стержнем всей психологии по исходной, антропологически укорененной причине – причине выживания.

Итак, что значит – чем взрослеет, тем культурнее? Это означает, что в самой культурной форме необходимо выделить процесс и результат. В процессе формирования культурной формы в паспортном раннем детстве доминирует натуральный материал, индивид зависит от натуральных процессов. Но чем дальше развертывается процесс развития, тем более индивид эмансипируется от натурального материала, точнее, тем более усложняются процессы культурного развития и культурные формы (забегая вперед: от вещи – к символу).

Всякая культурная форма представляет собой соединение натурального материала (исходного, заданного, готового опыта в виде

ставшей формы) и идеальной формы (идеи, цели, идеала, образца). Если представить себе две пересекающиеся сферы (одна – пространство натурального, другая – пространство идеального), то находящаяся между ними территория – это пространство культурной формы (рис. 2).

Чем взрослеет в культурном смысле субъект, т. е. чем более выражено в его действиях субъектное начало, тем больше выражено пространство культурной формы.

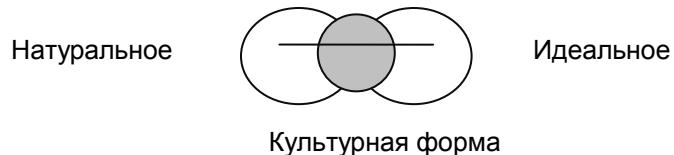


Рис. 2

По линии связи между сферами происходит становление всякой культурной формы в ее единстве натурального и идеального.

По мере усложнения культурной формы происходит сближение двух сфер и движение уже не по горизонтали конкретной формы, а по вертикали культурного развития. Между натуральным и идеальным строится пространство культурной формы (рис. 3).

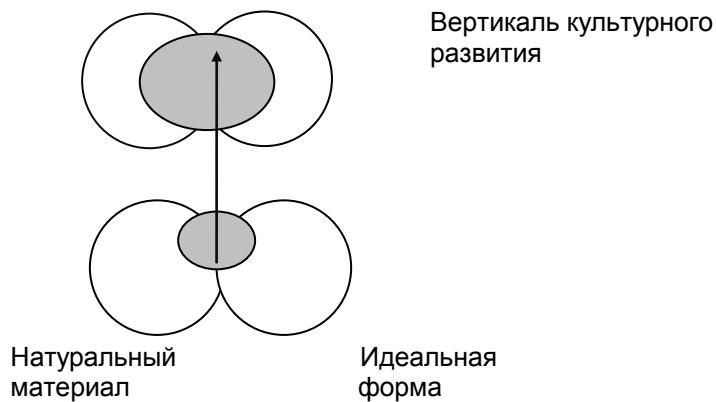


Рис. 3

Вся предыдущая (и нынешняя, натуралистически ориентированная) психология (как объяснительная, естественнонаучная, каузальная, так и описательная, или психология духа) зашла в тупик по следующей причине.

Высшие психические функции (или культурные формы жизнедеятельности человека) либо объясняются природой натурального материала, т. е. эти функции ставятся в один ряд с физиологическими, органическими процессами, либо уводятся в царство идей, мир духа (чистой идеальной формы). Но акт становления культурной формы не ловится, не удерживается. В противоположность этим двум психологиям (которые высшие психические функции объясняли одинаково натуралистически – культурная форма берется либо натурально, как готовая вещь, вне исследования акта развития, либо идеально, как результат некоего озарения), Л. С. Выготский разрабатывает новую психологию, которую называет по-разному (генетическая, психология высших психических функций, психология личности, вершинная, психология культурного развития). В ней он пытается в единстве понять две вещи – процесс развития культурных форм и процесс овладения субъектом этими формами (например, язык, письмо).

Отсюда – проблема поиска метода. Каков более адекватный метод исследования и описания этого двойного процесса? Бихевиористская схема S – R здесь не подходит. Метод должен соответствовать объекту исследования [35, т. 3, с. 41]. То есть метод в психологии развития тем самым должен быть методом моделирования и конструирования ситуаций овладения и опосредования. Это метод проектирования ситуаций развития и затем рефлексивного описания этих ситуаций самим субъектом развития, попадающим и выходящим из этих ситуаций.

Самым важным и одновременно слабым местом здесь является, по мнению Л. С. Выготского, проблема воли. С ней он связывает проблему овладения субъектом своим поведением с помощью психологического орудия.

Об этом Л. С. Выготский говорит особо. И увязывает проблему воли с проблемой свободы. Фактически в глубинном плане он сближается с И. Кантом. Вспоминая сказанное нами в предисловии, отметим, что культурный возраст – это возраст свободы. То есть по принципу, методологически, Л. С. Выготский прав. Но когда дело доходит до конкретных описаний и примеров, он излишне приземляет проблему. Он приводит примеры сrudиментарными формами пове-

дения, с бросанием жребия, гаданием на картах и проч. Для него это первые культурные формы овладения поведением. Например, его ссылка на литературный образ: Пьер Безухов разложил пасьянс, чтобы решить, уезжать ему из Москвы или оставаться. В ситуации буриданова осла, отмечает Л. С. Выготский, человек прибегает к помощи искусственно вводимых вспомогательных средств и с их помощью овладевает ситуацией.

Должен заметить, что овладения здесь не происходит. Человек передоверяется чужой, слепой силе. Сам же субъектом, т. е. лицом, принимающим автономное решение, не становится. По принципу Л. С. Выготского, конечно, прав. Но примеры он приводит не вполне адекватные. Материал, к которому он обращается, сопротивляется. Гадание, жребий и прочее – это всеrudиментарные формы ритуального мифологического действия. И никакого отношения к проблеме овладения по большому счету они не имеют.

Фактически Л. С. Выготский здесь не преодолел бихевиоризма. Вместо двух составляющих в схеме S – R он вставил третью – психологическое орудие, с помощью которого человек выходит из ситуации буриданова осла (рис. 4). На человека с одинаковой силой давят два стимула:

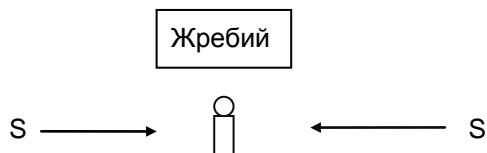


Рис. 4

В такой ситуации у человека возникает торможение. Л. С. Выготский и говорит, что в данной ситуации индивид использует искусственные средства-стимулы, с помощью которых он овладевает ситуацией. Да, Л. С. Выготский прав по принципу. Человек фактически выстраивает рядом с натуральной искусственную, по сути, знаковую ситуацию, идеальную модель, через которую он выходит из ситуации буриданова осла. В этом искусственном (игровом!) плане он выстраивает сценарии своего поведения, как бы репетирует то, что ему предстоит сделать в реальности.

Итак, в отличие от принципа условного рефлекса Л. С. Выготский на данных примерах вводит новый принцип – сигнификации, создание знаков и управление поведением и своим телом с их помощью. Основной деятельности для человека как для существа культурного

становится тем самым деятельность по сигнификации. Фактически человек – это существо знаково-символическое. Л. С. Выготский, не ведая того, сближается с Э. Кассирером.

Но что же дальше? А дальше – естественное продолжение заявленного хода. В человеке выделяются два плана – низший и высший, натурально детерминированный и культурно (знаково-символически) опосредованный и выстроенный. Для одной формы характерна полная определяемость поведения внешней стимуляцией, для другой существенной чертой является автостимуляция, создание и употребление искусственных средств-стимулов и определение с их помощью своего поведения.

В таком случае в самой структуре психики выделяются, как минимум, два плана. Первые структуры – низшие, примитивные, натуральные, естественные, обусловленные биологическими особенностями психики. Вторые – высшие, те, что возникают в процессе культурного развития через акты овладения.

Тем самым через акты овладения человек становится субъектом развития, перестраивая свою естественную структуру.

Но, желая удержать методологический план, Л. С. Выготский все же при этом остается конкретным психологом. Его интересует конкретный индивид, ребенок. Как в плане естественного, натурального поведения, так и в плане культурного развития его предметом остается индивид. Но проблема в том, что они в этих разных планах – разные. У него же фактически тот же эмпирический ребенок и овладевает ситуацией с помощью стимула-средства.

Л. С. Выготский утверждает, что мы исходим из того, что процессы поведения (!) представляют собой такие же естественные процессы, подчиненные законам природы, как и все остальные. Человек, подчиняя своей власти процессы природы и вмешиваясь в течение этих процессов, не делает исключения и для собственного поведения [35, т. 3, с. 120].

Отсюда – мы, говорит Л. С. Выготский, выдвигаем на первое место вопрос о средствах, с помощью которых совершается овладение поведением. Как и овладение тем или иным процессом природы, овладение собственным поведением предполагает не отмену основных законов, а подчинение им. Мы знаем, что основной закон поведения – закон, описываемый по схеме стимул – реакция. Поэтому мы не можем овладеть своим поведением иначе, как через соответствующую стимуляцию. Ключ к овладению дает проблема овладения стимулами. Вот мы и приехали.

Л. С. Выготский вышел в культурную психологию из бихевиоризма и реактологии. Поэтому родимые пятна («стимулы», «поведение») остаются. Осталась и принципиальная схема стимул – реакция, в которую встроен промежуточный член – стимул-средство. Вместо прямой линии получился треугольник, внутри которого главным является ход по овладению собой через акт опосредования. Это принципиальное место потом будет использовать Д. Б. Эльконин в своей концепции.

Но важно то, что высшие культурные формы (не поведения, а мышления и деятельности!) Л. С. Выготский насиживает на того же индивида. Вопрос же заключается в том, что та самая личность, к проблематике которой он пришел, как-то устроена, а именно – она устроена из культурных форм. И обустраивает это как субъект развития, а не индивид.

Об этом как о принципиальной ошибке Л. С. Выготского постоянно говорит П. Г. Щедровицкий [269, 270]. Последний считает, что Л. С. Выготский всегда оставался немножко бихевиористом. Треугольник опосредования Л. С. Выготского являлся следствием того, что в качестве базовой, предельной онтологии для него выступала онтология поведения, вставленная потом в рамки более объемлющей – онтологии личности, заявленной в «Трагедии Гамлета». Это парадокс, говорит П. Г. Щедровицкий. Но Л. С. Выготский не успел построить новую культурную антропологию, так и оставшись в рамках классической схемы. Отсюда его, Л. С. Выготского, утверждение, что мыслит не мышление, мыслит человек, взятое у Л. Фейербаха. В противоположность этому тезису методологи утверждают другое – мыслит мышление, а не человек, играет игра (см. работы Г. П. Щедровицкого).

В чем заключается смысл позиции Л. С. Выготского? Он взял эти слова у Л. Фейербаха, который спорил с Г. В. Ф. Гегелем, пытаясь преодолеть его односторонний объективизм, его анонимность и безадресность. «Человека забыли!» – вот пафос Л. С. Выготского. И человек им берется, что называется, по принципу, а не конкретно-эмпирически. Ему важно было ввести в психологию субъекта, т. е. положить в психологию антропный принцип, принцип активного субъекта развития. В этом смысле вклад Л. С. Выготского нужно оценивать не по его терминологии (с его «реакциями» и «функциями»), а по тенденции, по стратегии поиска.

Тем не менее проблема была поставлена и было показано ее решение. И здесь уже полшага до проблемы культурного возраста.

Поскольку культурное развитие – это особый тип развития, процесс «врастания» человека в культуру, то в этом процессе он проходит некие этапы. Стадией культурного развития и является культурный возраст [35, т. 3, с. 303-305].

Но в таком случае мы попадаем в ловушку. Если культурное развитие мы будем понимать как некую линию с этапами, а культурный возраст – как стадию, то тем самым мы сильно натурализируем данную проблему, опускаем опять на некие вещественные, натуральные формы.

Но соль в том, что культурный возраст – это особый возраст, который нельзя отложить на линии как отрезок, как веху. Это возраст свободы. Это такое состояние, которое позволяет субъекту выдерживать экзистенциальные ситуации максимальной возможности быть. И личность, позволяющая человеку это выдержать, не может быть эмпирически описана и ухвачена.

Таким образом, устоявшегося языка Л. С. Выготскому уже не хватало. Он всякий раз быстро вырастал из коротких штанишек предыдущей психологии.

Но далее он отходит и от своих базовых идей. Придя к идеи личности, он все больше обсуждает проблему новообразований, не обсуждая уже понятия культурной формы. И теперь его интересует ключевая идея – развивается прежде всего целая личность.

В рамках формирования личности в каждом возрасте мы находим центральные новообразования. С ними мы связываем и центральные линии развития в данном возрасте.

В качестве «интегрального выражения» высших, наиболее существенных особенностей структуры личности Л. С. Выготский берет понятие сознания. Последнее есть «отношение к моей среде» (по К. Марксу).

Л. С. Выготский развивался. В последние годы жизни он уже больше уделял внимание проблеме сознания, смысла, личности. Он говорит уже не о высших психических функциях и культурных средствах-стимулах, а о новообразованиях в области сознания. Его теперь интересует структура сознания.

И здесь главное – это то, что при переходе от возраста к возрасту происходит перестройка структуры сознания, при которой меняются местами центральные и побочные линии развития.

Тем самым он поменял акцент. Его интересует уже не культурный возраст отдельной высшей функции поведения, а возраст личности в целом. Он пытается понять интегральный механизм, увязывающий личность в культурное целое.

Но фактически понятие новообразования занимает место культурной формы. Только речь идет о постоянной смене их местами – в разных возрастах разные культурные формы занимают разные места – то центральные, то побочные.

В понимании личности для Л. С. Выготского главным было понятие социальной ситуации развития. Последнее есть отношение личности и среды (опять отрыжка бихевиоризма!). Смена возрастов индивида объясняется сменой социальных ситуаций развития. Отсюда главный вопрос диагностики – анализ таких ситуаций, всего образа жизни индивида, его социального бытия.

В заключение хотелось бы добавить следующее.

Сам Л. С. Выготский быстро и сильно развивался. Брать из его концепции одно место – значит ничего не понять. Когда он говорит о знаке как о средстве, как о психологическом орудии, то это один его период – 1925-1931 гг. Этим он заканчивает работу «История развития высших психических функций». В «Инструментальном методе в психологии» он эту идею блестяще изложил.

Но соль в том, что проблема не в самом по себе знаке (см. об этом и в работе Б. Д. Эльконина [280]).

Л. С. Выготский позже переходит к проблематике значения и смысла, сознания, игры, личности. Значение – это внутреннее строение знаковой операции. Через знак-средство субъект отделяется от «видимого поля» значением, т. е. содержанием деятельности, и с помощью этого содержания он переструктурирует, организует ситуацию, преобразует ее.

И сама видимая ситуация является частью более сложного смыслового поля, отмечает Л. С. Выготский [35, т. 1, с. 264-265]. Тем самым субъект освобождается от непосредственного восприятия, строит смысловое поле.

Здесь и обозначается Л. С. Выготским прорыв в план субъектности из узких рамок индивида. Это смысловое поле строит уже не эмпирический индивид, а субъект развития, управляющий ситуацией. В этом плане уместно говорить, что сознание действительно имеет смысловое строение как свою внутреннюю форму.

Понятно, что не само по себе психологическое орудие опосредует и действует, оно действует через свое значение, свое деятельностное содержание. И оно – в руках конкретного субъекта развития.

А это требует отвлечения от конкретной эмпирической ситуации, в которой пребывает индивид. Тем самым последний переходит (не сам по себе, он перестраивает) в иное смысловое поле, становясь

субъектом развития, в котором формируются уже особые качества культурного существа.

И далее. Если раньше у Л. С. Выготского акцент ставился на том, что с помощью знака-орудия индивид управляет своим поведением и преобразует его, то позже он говорит об индивиде, который выходит в смысловое поле и его преобразует, его делает прежде всего предметом управления. То есть предметом его субъектности становится действительность культуры, культурная форма.

И это закономерный ход. Это индивид управляет собой. А субъект в смысловом поле – уже не индивид, и его задача – не он сам как индивид, а овладение культурной формой и ее воссоздание. Для Л. С. Выготского важно не овладение собой, а «овладение миром».

И эти пространства (по сути, натуральное и культурное) – разные. Одно дело говорить, что индивид берет орудие и управляет собою. При этом как бы сохраняется идея, что это эмпирический индивид, находящийся в ситуации видимого поля (ребенок в песочнице с игрушками). Другое дело – когда мы говорим о том, что через знак-орудие индивид управляет собой и одновременно высвобождается из видимого поля, как бы отходит от него, создавая рядом, над ним, новое пространство смыслового поля, собственно пространство культурного развития, в котором он уже – культурный субъект. И только через это пространство культуры, пространство действия с культурной формой, и можно говорить о действительном управлении (собою и миром).

Отсюда Л. С. Выготский приходит к идеи игры, в которой главное – создание «мнимой ситуации», т. е. смыслового поля, которое видоизменяет поведение играющего, заставляя его определяться в своих действиях и поступках только мнимой, только мыслимой, не видимой ситуацией [35, т. 1, с. 287]. А содержание этих мнимых ситуаций всегда указывает на то, что они возникают из мира взрослых (Там же). Фактически отсюда пошла концепция Д. Б. Эльконина.

Тем самым необходимо зафиксировать ряд принципиальных идей:

- значение придается, оно не лежит натурально;
- значение придается взрослым;
- в этом приданном значении ребенок определяется как свободное существо, освобожденное от видимого поля – в смысловом, игровом поле;

- тем самым пространство между миром детским и миром взрослым по существу своему – игровое;
- таким образом, по принципу пространство перехода к новой культурной форме есть зона перехода, есть зона игры.

То же самое Л.С. Выготский осмысливал и описывал при работе с умственно отсталыми детьми (явление деменции при болезни Пика и др.), а также в последних главах «Мышления и речи».

Известный пример с рисованием. Чтобы задать дополнительный стимул отсталому ребенку, ему необходимо дать вместо простого карандаша цветной. Нормальному ребенку необходимо изменить ситуацию, смысл которой заключается в следующем: нарисовал для себя – нарисуй для мамы. Тем самым ребенок меняет роль, его интересует смысл ситуации, а не субстрат действия, не натуральный материал. Средством, медиатором, становится не вещь-карандаш, не вещь-артефакт, а роль-артефакт, которая не видима, но придает иной смысл всей ситуации. И именно ею ребенок учится управлять, и это главное в игре – строить роль, правила и отношения с партнером, а не сами по себе игрушки [125, 193, 201].

И это на самом деле не тривиально, поскольку переносит акцент исследования с субстрата деятельности на смысловое строение психики, сознания, на существование культурной формы, которое заключается не в веществности, натуральности (вещность вещи, знака, орудия, книги, картины в музеях и проч.), а в идеальности, воплощенной в нормах, ритуалах, принципах, ценностях. И само культурное развитие, его периодизация тогда выстраиваются не по линии усложнения предметного действия отдельного эмпирического индивида в видимом поле (как у Ж. Пиаже) или его аффектов и переживаний в сенсорном поле, а по линии усложнения и набирания полноты культурной формы, которая одновременно воплощается в вещественном, натуральном субстрате, но главное в ней – то, что она объективна и идеальна, дана вне индивида и строится вне его, но им же самим осваивается и строится, только как другим существом – субъектом развития.

В этом вопросе хромают все периодизации. Они натурализируют индивида, считая, что развивается вот этот, двуногий и в штанах. Оказывается, развивается и строится нечто особое – культурный органон, некое культурное тело личности, никак не равное эмпирическому индивиду.

И мы снова приходим к проблеме свободы, о которой говорил И. Кант (см. наше введение). Л. С. Выготский постоянно на этом

настаивает – действие человека как существа культуры есть действие свободное, т. е. оно выводит его из непосредственной видимой ситуации в будущее [35, т. 6, с. 85].

И именно обитание в этом смысловом поле, бытие свободным, становится главным в человеке. Развитие есть развертка этой свободы. А культурный возраст – возраст свободы.

Подводя итог, отметим следующее.

1. Говоря о пространстве культурного развития, необходимо иметь в виду как минимум два поля – натуральное и культурное, видимое и смысловое.

2. В натуральном поле действует индивид, овладевающий с помощью знака-средства своим поведением.

3. Через эти акты овладения индивид постепенно надстраивает над натуральным полем другое – смысловое. В нем вырабатывается качество субъектности.

4. Результатом такой практики управления является складывание субъектом личности – особого неорганического образования.

5. Субъект управляет ситуацией с помощью овладения культурными формами.

6. Культурная форма – это единство натурального материала и идеальной формы. Культурность понимается как постоянный транзит из поля натурального в поле смысловое, и обратно, от полюса индивида в полюс субъекта. Сколько культуры у субъекта? Столько, сколько степеней управления субъектом своего транзита.

7. Культурный возраст – понятие, описывающее и в своем строении удерживающее степень полноты той или иной культурной формы.

1.5. Проблема возраста и детского развития в работах Д. Б. Эльконина. Проблема идеальной формы

Целью данной работы не является пересказ полного содержания той или иной концепции. Поэтому мы ограничимся теми аспектами теории возрастного развития Д. Б. Эльконина, которые как-то развивают заявленные изначально идеи Л. С. Выготского. Прежде всего нас интересует механизм, лежащий в основе развития, и то, как он понимается и описывается тем или иным исследователем.

Идеи Д. Б. Эльконина мы постараемся выстроить в некий ряд суждений-положений [278, 279].

1. Для понимания механизма детского развития и овладения ребенком культурным средством недостаточно говорить о знаке-средстве, т. е. недостаточно выделять аспект отношений ребенок – предмет (вещь). Необходимо рассматривать отношение ребенок – взрослый – предмет.

2. Ребенок осваивает предметную деятельность через освоение образца, носителем которого является взрослый («культурный взрослый»).

3. Освоение всякого предметного действия начинается с освоения «мотивационно-потребностной» стороны (ребенок – взрослый), затем переходит на освоение «операционально-технической» стороны (ребенок – предмет). Д. Б. Эльконин тем самым видоизменяет базовый треугольник Л. С. Выготского. От идеи о посреднической функции знака он переходит к идеи о взрослом-посреднике. Появляется пара (ребенок и взрослый), а не один «ребенок-робинзон». И между ними – предмет. Но векторы действия выделяются разные: ребенок – через взрослого – на предмет, ребенок – через предмет – на взрослого (рис. 5).



Рис. 5

Этот базовый треугольник потом, много позже возьмет М. Коул, модифицируя и используя при обучении детей «умному чтению», чтению с вопросами. Но об этом мы здесь говорить не можем. Сошлемся на опубликованные работы [95, 203].

4. Вся периодизация детского развития строится Д. Б. Элькониным по логике векторов базового треугольника. Сначала идет период освоения мотивационно-потребностной стороны предметной деятельности (работа со смыслами). Потом – период освоения операционально-технической стороны предметной деятельности. Эти стороны доминируют в разных возрастах. Они периодически меняются

местами. Тем самым выстраивается базовая таблица периодизации возрастов.

Д. Б. Эльконин указывает, что разные учения в психологии каждое по-своему разрывали этот базовый треугольник на части. Мотивационно-потребностную часть исследовал З. Фрейд. Операционально-техническую часть исследовал Ж. Пиаже. Это связано с тем, что психологи выделяли разные доминирующие процессы. Ж. Пиаже разрабатывал предметную сторону деятельности, выделяя механизм адаптации ребенка прежде всего к миру вещей. З. Фрейд разрабатывал аффективно-потребностную сферу, выделяя механизм адаптации ребенка к миру людей.

5. Усвоение смысла деятельности происходит как усвоение образца, который демонстрирует взрослый в конкретной ситуации развития.

6. С определенного момента формируется ситуация, когда ребенок – это всегда два человека: он и взрослый.

7. Тем самым все многообразие деятельности можно разделить на два типа.

Мотивационно-потребностный тип. Это деятельности, внутри которых идет ориентация на смыслы, нормы, ценности отношений между людьми. Это деятельности в системе ребенок – общественный взрослый.

Операционально-технический тип. Это деятельности, внутри которых происходит усвоение общественно выработанных способов действий с предметами. Это деятельности в системе ребенок – общественный предмет.

8. Таким образом, развитие происходит по циклам. Возрасты сменяют друг друга в зависимости от доминирования типа деятельности (вводится тем самым понятие ведущего типа деятельности).

В разных хронологических (паспортных) возрастах выделяется определенный тип деятельности. В разных типах деятельности – разный тип опосредования. В одних типах, как уже было отмечено, отношения между людьми опосредуются предметом, в других отношения человека и предмета опосредуются людьми.

Итак, Д. Б. Эльконин выделяет ведущие виды деятельности, каждая из которых относится либо к первому (мотивационно-потребностная группа), либо ко второму (операционально-техническая группа) типу деятельности:

- непосредственно-эмоциональное общение (1-я группа),

- предметно-манипулятивная (2-я группа),
- ролевая игра (1-я),
- учебная деятельность (2-я),
- интимно-личностное общение (1-я),
- учебно-профессиональная деятельность (2-я).

Выстраивается возрастная периодизация, о которой подробно говорить не имеет смысла, она всем известна. Отметим следующее.

9. На примере игры Д. Б. Эльконин показывает значение идеальной формы, представление о которой ввел Л. С. Выготский. В игре ребенок берет на себя роль взрослого и через это преодолевает центрацию. Идеальная форма в этом смысле – это взрослый человек, несущий для ребенка образец действия. Отсюда ориентация ребенка на образец, на конкретного взрослого. И только внутри этой ориентации ребенок ориентируется на свойства предмета.

Таким образом, в неявной форме здесь присутствует понятие культурного возраста – как степень усвоения ребенком обеих сторон предметной деятельности через «совокупное действие» со взрослым. Две руки у человека – это как два человека. Это и есть то интерпсихическое, о котором писал ранее Л. С. Выготский. В ребенка вращивается Другой. Само совокупное действие и есть единство аффекта и интеллекта. Через аффект ребенок ориентируется на Другого, через интеллект – на предмет.

Поэтому ребенок – это всегда два человека, он и Другой в виде образца.

10. На этой основе строится периодизация и выделение возрастов. Стабильные возрасты ориентируются на овладение образцом. Критические возрасты (переходы) ориентируются на появление новых образцов. Ведущая деятельность есть форма усвоения образца.

Д. Б. Эльконин приводит дополнительную схему отношений:

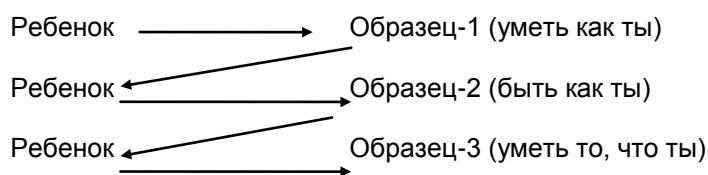


Рис. 6

Усвоение образца, по Д. Б. Эльконину, это и есть форма взаимодействия между реальной и идеальной формами. Образец – это не объект, не нечто чисто внешнее. Это форма его (ребенка) сознания Другого в себе. Ребенок осваивает самого себя через Другого и осуществляется через это собственное пошаговое развитие.

В свое время Д. Б. Эльконин первый указал на то, что Л. С. Выготский создал основы «неклассической психологии». Б. Д. Эльконин ссылается на отрывок из записей Д. Б. Эльконина, в котором тот говорит, что Л. С. Выготский уже при анализе произведений искусства в «Психологии искусства», в ранних своих работах заложил основы неклассической психологии, суть которой состоит в том, что «первоначальные формы аффективно-смысовых образований человеческого сознания существуют объективно вне каждого отдельного человека, существуют в человеческом обществе в виде произведений искусства или в других каких-либо материальных творениях людей, то есть эти формы существуют раньше, чем индивидуальные или субъективные аффективно-смысовые образования... Я называю это неклассическим подходом в психологии...» [282, с. 57].

Тем самым речь идет как раз об идеальных культурных формах, артефактах, которые объективны и надиндивидуальны. И ими как-то овладевает этот конечный, эмпирический индивид! В том и соль, что этот индивид через другого культурного взрослого-посредника, овладевая культурной формой, встраивает ее в себя, но не в себя индивидуального. У него там просто места нет. Он надстраивает над собой, выстраивает новую неорганическую структуру личности, которая и помогает ему идти дальше и овладевать другими формами.

Поэтому хотя мы и говорим в эмпирическом плане про Васю и Петю, про Ивана Ивановича, все же действуют с культурной формой не Вася и Иван Иванович, а рождающийся в них субъект развития, больший, чем они сами.

Итак, Д. Б. Эльконин предложил очень разумную версию возрастного развития, в которой продуман механизм, на основании которого развертывается тот или иной возраст. Но те же замечания, которые мы делали в адрес Л. С. Выготского, могут быть обращены и в адрес Д. Б. Эльконина.

Кто развивается – индивид или субъект развития? О каком взрослом идет речь? Чем отличается культурный взрослый от паспортного взрослого?

Просто необходимо оговориться. Наш предмет исследования несколько иной – не проблема психического развития индивида, а само устройство культурной формы и проблема формирования с ее

помощью субъекта развития. В этих рамках и понимается проблема культурного возраста, ибо последний есть характеристика не индивидуального развития, а полноты сформированности культурной формы, наложенной на субъекта развития.

Тем самым мы говорим не столько о ребенке и взрослом, сколько о разных этапах становления субъекта развития – носителя культурной формы.

1.6. Карта общего развития в концепции В. И. Слободчикова

Данная концепция, пожалуй, одна из самых проработанных авторских возрастных концепций развития. В ее основу положен антропологический принцип ([189-191]; см. также [251, 252]).

В. И. Слободчиков отмечает, что до сих пор нет психолого-педагогического понятия возраста, не зависимого напрямую от школьной и социальной стратификации. В настоящее время до сих пор отмечается поразительное однообразие сложившихся представлений о возрасте. Все классификации тяготеют к существующим временным членениям человеческой жизни. При этом в детской психологии номенклатура возрастов зависит от исторически сложившихся систем образования и воспитания. Но после школьной жизни, отмечает В. И. Слободчиков, критерии возраста просто отсутствуют. Впрочем, периодизации З. Фрейда, К. Юнга, Э. Эриксона (особенно последнего) явно присутствуют в подходе В. И. Слободчикова, на что он сам и ссылается.

Да, В. И. Слободчиков, безусловно, прав, когда говорит, что эмпиризм, натурализм и метафоризация господствуют в наших представлениях о возрасте. Мы говорим о младенчестве, о расцвете, о зрелости, об увядании. Содержательно такие представления не могут быть понятиями. Тем более они (представления) не выстроены в культурно-исторической антропологии.

В. И. Слободчиков указывает, что Л. С. Выготский был первым, кто сделал попытку соотнести понятия возраста и развития. Но его попытка, считает В. И. Слободчиков, оказалась неудачной, поскольку Л. С. Выготский отождествлял ход развития ребенка и смену его паспортных возрастов. Об этом мы писали выше, по поводу натурализма и психологизма, до конца не преодоленных Л. С. Выготским. И на это В. И. Слободчиков также указывает. Он при этом признает оправданность такого хода – в рамках педагогии это было возможно.

Л. С. Выготскому необходимо было показать эпохи детства и на этой основе выделить возрасты.

Но понятие возраста (отметим – культурного возраста! – С.С.) на основе этого представления сформировать невозможно, утверждает В. И. Слободчиков, поскольку ни «детство», ни «ребенок» не являются психолого-педагогическими реалиями. Первое есть культурно-историческая категория (см. наш разбор «детства» и «взрослости» выше), второе имеет жизненно-бытийный смысл.

В. И. Слободчиков указывает, что в результате отождествления периода развития и возраста последний объективируется, обретает онтологический статус и становится объектом развития. Отсюда такой абсурд, как «возрастная периодизация», отождествляемая с периодизацией развития.

Но возраст как таковой не может развиваться. Он является не объектом, а меркой. Мы можем говорить об этапах развития, но не о возрастах, точнее – о возрастах как о средствах, мерках, с помощью которых исследуются периоды развития.

Возраст не является натуральным феноменом, утверждает В. И. Слободчиков. Он не дан. Он задан как норма, точнее, как культурная норма, как идеал. Тем самым возраст – не некий объект, который можно изучать. В том смысле, что он не является отражением чего-либо. Он не дан как готовое нечто.

Тогда никуда не годятся различные педагогические стереотипы об учете возрастных особенностей. Это на самом деле нонсенс, поскольку готового возраста как натурально зафиксированной данности просто нет. К возрасту идут, его строят.

Тем самым, заключает В. И. Слободчиков, в возрасте необходимо понять его метрику (длительность, стрела времени) и топику (роль среды, соотношение с другими возрастами).

Итак, необходимо прежде всего иметь представление о том, что есть развитие, понять его природу. А потом, внутри этого представления, говорить о понятии возраста. Последнее может быть выводимым из теории развития. Или скажем по-другому. Возраст – это форма развития, развитие оформляется в возрасте.

Из всего сказанного выше становится понятным заход В. И. Слободчикова на идею, согласно которой понятие возраста, как и понятие развития, конструируется. Их надо строить. Они имеют регулятивный статус (в отличие от конститутивных понятий, используя терминологию И. Канта).

Возраст – категория регулятивная и проектная. Она проектируется и конструируется, поскольку проектируется сам процесс разви-

тия во времени (этапы) и по своей структуре деятельности, своей морфологии.

Исходя из данных посылок, В. И. Слободчиков предлагает свою «карту изысканий», свою топографию развития, на которой нанесены как отдельные пустые места точки – отдельные возрасты. А конкретный индивид как бы гуляет по ней, точнее, с ее помощью можно отследить индивидуальные траектории развития конкретных индивидов [189, 190].

Как выражается В. И. Слободчиков (опираясь на Э. Эрикsona), его периодизация – это эпигенетический ансамбль, в котором одновременно соприсутствуют все возрасты. Ни один прожитый человеческий возраст не кончается в том смысле, что ни одно кризисное противоречие возраста не может быть разрешено окончательно при жизни. Это первое. И второе – последовательность возрастов не является чем-то непреложным для каждого человека. Это карта, с помощью которой можно выстраивать различные траектории для каждого индивида.

В качестве исходной единицы того, что развивается, В. И. Слободчиков взял становление разных форм человеческих общностей («форм со-бытийности»). Общность при этом представлена как минимум двумя индивидами. Развивается не индивид, а общность. По мере разворачивания, становления общности у человека образуются разные способности, позволяющие ему вступать в общности и выходить из них, т. е. быть само-бытным.

В основе своего развития данный автор положил тем самым предельную категорию «со-бытийной общности», внутри которой образуются человеческие способности. Корни этой теории, утверждает В. И. Слободчиков, уходят в религиозную традицию, связанную с именами М. Хайдеггера, М. Бубера, А. С. Хомякова.

Данную концепцию поддерживает исследователь Г. А. Цукерман [251, 252]. Она делает весьма важное для нас замечание с точки зрения антропологии. Она считает, что «в школе Выготского человеческие общности были осмыслены как живые органы психических способностей (Ф. Т. Михайлов), как каналы, связующие человека с теми пластами культуры, в которых данные способности определены. Если человек не попадает в определенную общность или выпадает (выпихивается) из нее, то у него не складывается или оказывается травмированным какой-то орган, связующий его с миром людей, с культурой, а потому не складываются и соответствующие способности, развитие которых обеспечивается через данный канал» [252, с. 54].

Подход В. И. Слободчикова и Г. А. Цукерман весьма плодотворен и методологически правомерен. Но для меня он проблематичен в главном – каков же механизм развития? Как разворачивается эта карта возрастов? Почему именно то или иное содержание указывается в очередном этапе развития, а не другое?

К примеру, в периодизации Д. Б. Эльконина принцип развертки возрастов понятен – это исходный треугольник отношений ребенок – предмет – взрослый (см. выше). С этим можно спорить, но подход понятен. Исходя из доминирования вектора отношений формируется ведущий тип деятельности – и соответственно индивид проходит определенный возраст.

Как разворачивается карта развития у В. И. Слободчикова – неясно. Она выкладывается как готовая. Точнее, источники ее понятны – это концепция Э. Эрикссона и методология Л. С. Выготского. Но теория Э. Эрикссона в принципе не может быть рассмотрена в рамках культурно-исторической концепции. Она страдает теми же натурализмом и психологизмом, и рождена она в недрах психоанализа.

Концепция В. И. Слободчикова – это попытка своеобразного синтеза идей Л. С. Выготского, Э. Эрикссона, христианской, православной психологии и антропологии и, как ни странно, классического естествознания.

В. И. Слободчиков опирается на исходный некий «общий закон развития живых систем», которые строятся и развиваются по своим законам. У них можно выделить этапы зарождения, созревания, расцвета и умирания – тем самым образуется замкнутый «жизненный цикл» (те же метафоры, против которых сам же В. И. Слободчиков и выступает).

Отсюда данный автор строит свою периодизацию по тому же принципу, соответствующему этим живым системам. Отсюда его понятие о жизненном цикле. Странным образом идеи деятельностного, проектного подхода у В. И. Слободчикова сочетаются с идеями натуралистической, объективистской ориентации.

Тем не менее представления В. И. Слободчикова о карте возрастов, о норме развития (как идеале, образце), о регулятивной роли понятия возраста чрезвычайно плодотворны. Добавим также, что фактически продолжением изысканий В. И. Слободчикова в данном направлении является его представление о смене парадигм в психологии [191].

В. И. Слободчиков (вместе с соавтором Е. Н. Исаевым) выделяет ряд базовых принципов, выступающих как парадигмы в психоло-

гии: натурализм, социоморфизм, культурализм, теологизм, гносеология, антропологизм.

В каждой парадигме выделяются свои соответствующие составляющие – структура объекта развития, предпосылки и условия развития, механизм развития, базовые процессы развития, детерминанты развития, результаты развития. В итоге получается общая схема-таблица парадигм [191]. Но в данной таблице опять трудно увидеть механизм ее саморазворачивания. Она выкладывается В. И. Слободчиковым шаг за шагом, но не по принципу содержательного выведения (как развивающаяся), а по принципу – и это есть, и это есть. Самы принципы-парадигмы и содержащиеся в них базовые понятия спорны. Но ведь дело не в спорности. Если бы был понятен механизм развертки, то хоть спорь, хоть не спорь – его можно было бы понять. Здесь не просто спорно – не понятно: почему так, а не так.

И очень спорна попытка В. И. Слободчикова объять все парадигмы одной – антропологией. В то время, как в каждой из парадигм свой вариант антропологии уже присутствует. Внутри каждой парадигмы есть своя антропология. И главное – по большому счету в разных парадигмах есть свои основания, свои исходные параметры, свои категории развития. Например, в рамках культурализма нельзя говорить о личности как об «объекте развития». А субъект развития вообще не выделен ни в одной из парадигм.

Тем не менее важно отметить следующее. В. И. Слободчиков, пожалуй, один из немногих (среди современных авторов) осуществил попытку составить интегративную карту развития, в которой показал, что такое объект, субъект развития, разные картины мира, разные парадигмы. И хотя он пытается сделать невозможное – их как-то объединить (это разные онтологии), эта попытка является принципиальным прецедентом (после попытки Ф. Е. Василюка выделить базовые общепсихологические категории, на основе которых представить некую единую психологию [29]; см. также работы Б. С. Братуся об идеях-образах человека в психологии [22]).

Но только в таких предельных рамках можно обсуждать проблему культурного развития и культурного возраста. Иначе мы всегда скатываемся в «фельдшеризм», натурализм, к оценкам, морали и прочим околонаучным и ненаучным материалам.

1.7. Введение в онтологию развития в концепции Б. Д. Эльконина¹

Исходный смысл и пафос концепции Б. Д. Эльконина заключаются в утверждении идеи, согласно которой классические опоры развития перестали существовать. Мы не можем опираться на некую культуру как на данность, как на некий остов. У нас нет единой идеи, нет Бога, нет Природы, нет Человека. Это все утеряно. Все старые онтологические идеи ушли как единственные и незыблемые. На этом фоне разворачивается кризис детства и взрослоти. Идея Л. С. Выготского о «врастании человека в культуру» остается красивой мечтой, точнее, утопической, поскольку некуда врастать, не на что ориентироваться. Нет явно выраженной культурной традиции и тенденций, в которую я мог бы врастать. А если так, то каждому новому поколению предстоит всякий раз заново на себе и собою воссоздавать эту культуру. Человек на себе должен воссоздавать культурную сферу и сам становиться ее «органом». И в этой постоянной практике воссоздания происходит становление субъектности.

Мы не «врастаем» в культуру. Мы сами есть эта культурная сфера, мы сами – ее «органы», ее живые «моторы». Тем самым онтологическая идея воссоздается как бы на теле новых субъектов. На них же воссоздается новая онтология развития, т. е. ее действительность, а не мнимость.

¹ Борис Данилович читал данную работу в рукописи. Он попросил меня о том, чтобы его идеи я постарался изложить, опираясь на его печатные работы, фактически на его монографию [280]. Его просьба была связана с тем, что я описываю в данной работе не только те идеи, которые излагаются в его монографии, но и те, о которых он говорит в своих лекциях в течение последних лет. У нас в научном сообществе не принято ссылаться на устный жанр. Я решил нарушить это правило. Во-первых, потому, что без замечательных и глубоких идей, изложенных Б. Д. Элькониным в лекциях, изложение его концепции будет неполным. Во-вторых, данные идеи я не украл и не взял с потолка. Они действительно есть. В-третьих, концепция Б. Д. Эльконина существует фактически на живых носителях и прежде всего на нем самом. В этом смысле форма концепции соответствует своему содержанию. Мне остается цитировать буквально самого носителя концепции, а не только его тексты. Я надеюсь, Борис Данилович поймет мой поступок. В конце концов ученики Сократа тоже были вынуждены ссылаться на устные высказывания своего учителя.

В основу новой онтологии Б.Д. Эльконин закладывает три базовые категории развития (которые разрабатывались в богатой традиции неоплатонизма, в частности в философии А. Ф. Лосева как культурной рефлексии мифа): понятия идеальной формы, события, посредничества [280].

Идеальная форма – это образ совершенного субъекта, образ совершенного, культурного взрослого, воссоздание которого является главным событием в культурном развитии человека.

Принципиальным для Б. Д. Эльконина, естественно, является не сама по себе констатация кризиса в культуре, а необходимость воссоздания идеальной формы.

Но все по порядку. Проделаем нечто вроде пошаговой реконструкции феноменологического сдвига, через который строится понятие акта развития в данной концепции.

Концепция Б. Д. Эльконина выстраивается по шагам феноменологического сдвига. Следуя образцам неоплатонизма, попробуем эти шаги воспроизвести (см. подробно [280-284]). Развертка его идей будет тем более понятна после изложенных концепций Л. С. Выготского и особенно его отца – Д. Б. Эльконина (см. выше).

1. Развитие – одновременно движение и удержание исходного состояния. Это соотношение реальной и идеальной форм. Это воссоздание исходного состояния.

2. Воссоздание исходного состояния означает воссоздание идеальной формы.

3. Идеальная форма есть образ идеи, образ состояния.

4. Состояние это – не состояние вообще. Оно воплощается в субъекте, в образе идеального субъекта, идеального, культурного взрослого.

5. Это воссоздание заключается в воссоздании состояния самочувствия, т. е. полноты собственной активности без предмета нужды, без необходимого стремления удовлетворить некую потребность. Предметом активности здесь является сама активность, т. е. полнота самочувствия. Достижение полноты заключается в вертикальной координации человеком своих горизонтальных разрывов, частей, рассогласований.

6. Главная работа воссоздания – это работа по координации разных частей (тела, психики), согласование рассогласованного. С этим связано становление произведения субъекта. Он произведен от этой работы.

8. Самочувствие суть переживание этой разницы разных действий и недействий. Это всегда ощущение перехода, переходности.

10. Культура – не протез, не мастерская запасных частей. Она не заменяет того, чего человек лишен от первого рождения. Это новый «функциональный орган», с помощью которого человек управляет своим поведением, осуществляет координацию частей тела и психики.

11. Через координацию действия и недействия осуществляется построение тела, точнее, всего телесного универсума – физического и психического, органического и неорганического.

12. Эта координация начинается с самочувствия – ощущения за- зора, перехода, обозначения пустых мест.

13. На границе, пустом месте, рождается игра как перенос «рискованной» ситуации в «нерисованную». Человек на себе воссоздает пограничное состояние перехода.

14. Субъект собой воссоздает пустые ситуации, которые движутся без ориентации на предмет нужды, они самоцельны, самодвижимы.

15. Через эти ситуации перехода, пустоты человек переходит как герой. Это героический переход, ибо ничто в этой ситуации не задано. Субъект собой претерпевает ее, становится героям мифа.

16. Тем самым культурным образцом жизни на переходе является мифологическая форма (ритуал, символ).

18. Идеальная форма, таким образом, это образ полноты самочувствия, образ перехода, ситуация перехода.

19. Идеальная форма свершается поэтому именно как событие.

20. Событие есть осуществление акта перехода.

21. Главная функция культуры в этом смысле заключается в обеспечении актов перехода. Культура – не идеал, положенный натурально как вещь. Это функция-замысел, предназначение человека – осуществиться как идеальной форме, пережить событие и через это превозмочь небытие, свою недействительность.

22. Событие тем самым – это осуществление перехода как героического усилия. Эта ситуация перехода не задана, она строится субъектом на себе и удерживается собой.

23. Идеальная форма в таком случае – это образ совершенного (т. е. того, кто совершается в событии и движется к совершаемому – идеалу-образцу) субъекта, символ совершенства.

24. Помогает выдержать и удержать эту ситуацию перехода посредник, культурный взрослый, носитель образца. Он становится «телом идеи», «причастной формой».

25. Посредник совершает действие перехода, задавая образец, и уходит, оставляя после себя культурный знак. Он совершает «открытое», незавершенное действие (см. у Д. Б. Эльконина – «свободное» действие). Чем более насыщен и полон знак, тем больше возможностей для ученика этого посредника.

26. Этот знак суть художественное произведение, которое уже самим собой научает, ставит слух, зрение. Мы видим не натуральными глазами, а культурными органами-знаками.

27. Своим знаком (культурным символом, мифом) посредник обозначает пустые места, пространства возможностей. Он не закрывает мир, а открывает Путь, обозначая траекторию движения неофиту.

28. Посредник приходит и уходит. Он должен создать ситуацию, в которой ученик может осуществлять переход и без него.

29. Переход этот проделывается через причастие и осуществление.

30. Причастие осуществляется через смысл, идею. Осуществление – через орудие и наличное бытие. Это два типа деятельности. Это две основные фазы цикла посредничества (см. о мотивационной и орудийной составляющих у Д. Б. Эльконина).

31. Это действие через причастие и осуществление, которое осуществляет посредник, и является единицей развития.

32. Единица развития – такое предметное действие, которое, будучи построенным, само меняет ситуацию, в которой оно строилось. Это действие направлено не на внешние вещи, а на саму ситуацию развития, оно переструктурирует эту ситуацию. В этом состоит существование посреднического действия.

33. Таким образом, человек, осуществляющий акт воссоздания идеальной формы на себе, одновременно является и субъектом развития, и органом, мотором культурного развития. Я и строю себя как субъект, и выступаю в качестве органа этого субъекта. Эти две формы субъектности постоянно меняются местами на этапах развития. Этот «челнок», смена форм субъектности, является принципом движения, по которому можно выстраивать периодизацию развития.

Итак, в онтологии развития Б. Д. Эльконина в качестве главной выступает идея воссоздания, возрождения субъектом исходного состояния, которое можно описать как пребывание в мифе. Ему, этому состоянию, должна соответствовать и форма воссоздания. В качестве

последней выступают образец и ритуал. Ключевой фигурой в этом акте воссоздания является посредник, носитель образца-архетипа, демонстрирующий, несущий на себе идеальную форму – как воплощение мифа.

В акте посредничества заключается главное событие субъектности.

Фактически каждый, претендующий на то, чтобы быть субъектом развития, должен стать посредником.

На этих актах воссоздания строится вся живая, дышащая онтология развития, которая и определяет новые ориентиры в новой культурной ситуации.

Тем самым Б. Д. Эльконин работает в действительности мифа. Для него культурным образцом жизни на переходе является миф. И это принципиально. Для нас концепция Б. Д. Эльконина становится наиболее разработанной концепцией развития в рамках действительности мифа – одной из действительностей культурного развития (см. об этом ниже).

Но если так, то мне хотелось бы обсудить один вопрос – каков механизм воспроизведения действительности мифа, что является культурной нормой действительности мифа, культурной единицей? Если мы работаем здесь в действительности мифа, то получается следующее.

1. Посредник действует как волшебный помощник, как чудодейственник – с помощью актов-заклинаний и иных волшебных средств. Каждый неофит, проходящий зону перехода, переживает ее через свой аффект.

2. Этот неофит должен повторить по принципу подражания образцовое действие посредника, надевая на себя идеальную форму, не распредмечивая ее, а буквально беря (как по мановению палочки на Золушку надевается платье на бал). Неофит берет эту форму сразу и целиком, причем чудесным образом, неосознанно.

3. Посредник действует своей харизмой, своей формой тела личности, демонстрируя (на, смотри!) собой образец открытого действия – как Иисус Христос действовал сугубо через аффект на толпу верующих, идя на крест, показывая пример.

4. Механизмом воспроизведения и трансляции культурной формы мифа тем самым является механизм подражания. Важно не путать его с другими механизмами в других формах действительностей культурного развития (об этом см. ниже).

Со сказанным связан и мой главный вопрос к Б. Д. Эльконину. Насколько осознанным является построение им концепции разви-

тия, укорененной в действительности мифа? Связано ли это с современной культурной ситуацией, в которой мы фиксируем проблематизацию всех доныне господствующих проектов и идей человека, или это связано с самим материалом (дошкольное детство во многом устроено по законам мифа)?

По сути, это один главный вопрос. Из него вытекают и все остальные. Я понимаю, что вопрос, скорее, риторический, на него придется отвечать всю оставшуюся жизнь и мне самому, в том числе и в этой книге. И сам Б. Д. Эльконин отвечает на него всей своей деятельностью. Но держать его как «всеобщую предпосылку» нам все же необходимо.

Необходимо также назвать работы отечественных авторов, чьи идеи так или иначе влияли на складывание концепции данной работы, прямо или косвенно помогали формировать позицию Б. Д. Эльконина. Среди них я бы хотел назвать работы Б. С. Братуся, В. В. Давыдова, В. П. Зинченко, К. Н. Поливановой, Г. А. Цукерман, Г. П. Щедровицкого, П. Г. Щедровицкого и др. [22, 23, 59-61, 75-78, 157, 158, 248, 251, 252, 261-270].

Данные авторы не писали специально по проблеме культурного развития и культурного возраста. Но они представляли и представляют собой профессиональное сообщество, создающее интеллектуальное поле, внутри которого рождаются и выращиваются плодотворные идеи.

Особо хочется отметить работы проницательного исследователя В. П. Зинченко [75-78]. В них авторrossыпью предлагает красивые идеи, обращая внимание на идею неклассичности психологии Л. С. Выготского. Он предложил разрабатывать «органическую психологию», в которой предметом будет являться становление духовного и душевного организма человека. Также В. П. Зинченко обратил внимание на проблему органопроекции, предложенную П. А. Флоренским (см. об этом в гл. 2). Особо В. П. Зинченко акцентирует свое внимание на проблеме культурных артефактов-медиаторов, выделяя среди них символ, миф, имя, образ. Л. С. Выготский в свое время специально работал с понятием, со знаком, со словом. Остальные оказались не проработанными. В этом смысле культурное развитие человека В. П. Зинченко понимает как полноту освоения им этих культурных медиаторов. Эта идея принципиально близка нам, и мы ее разрабатываем в данном исследовании, идя по следам В. П. Зинченко.

Так и хочется сказать словами классика – да, я карлик, но я сижу на плечах гигантов!

1.8. Проблема культурного развития в зарубежной антропологии и психологии развития

Есть большой искусственный интерес исследовать место проблемы культурного возраста и культурного развития во всех крупнейших зарубежных концепциях (З. Фрейда, Э. Фромма, К. Г. Юнга, Э. Эриксона, Ж. Пиаже). Но тогда работа становится необъятной и бесконечной. Есть риск утонуть в материале. Придется ее разбивать на части и этапы.

Здравый смысл подсказывает, что на данном этапе не обязательно «рыть» всю мировую психологию. Не обязательно всю мировую гуманитарную науку последних 100 лет впихивать в одно исследование, пусть даже и посвященное кардинальной проблеме. Тем более впрямую как таковой проблемой культурного возраста и культурного развития занимались далеко не все. Поэтому ограничимся рядом ключевых идей тех зарубежных авторов, которые близки к культурно-исторической теории Л. С. Выготского и разрабатывают эту теорию на своем материале.

К ним относятся M. Cole, W. Frawley, J. Wertsch, J. Valsiner, R. Van der Veer, A. Marjanovich-Shane, Y. Engeström и др. [32, 95, 96, 125, 203, 290-299].

Идеи этих авторов касаются не самой по себе проблемы культурного возраста – подобных исследований в зарубежной литературе я не нашел. Разве что можно условно назвать те работы, в которых обсуждались в целом проблемы возрастного развития, возрастной динамики, проблемы развития высших психических функций.

Но тем не менее я решил выбрать из всего массива исследований те, которые касаются главной общей проблемы – проблемы встречи культуры и человека. Именно с этой точки зрения мы не найдем ничего существенного ни у Э. Эриксона, ни у Ж. Пиаже. Но есть ряд ключевых моментов в работах М. Коула и других современных американских авторов – последователей Л. С. Выготского.

Остановимся на тех ключевых моментах, которые отмечают М. Коул и другие исследователи и которые могут быть весьма плодотворны при дальнейшем обсуждении проблемы культурного возраста и культурного развития.

1. Конкретный индивид при своем рождении попадает не в пустое пространство социальной жизни, а во вполне определенную культурную среду. Предыдущие поколения оставляют после себя среду, наполненную орудиями, искусственными средствами, приспособлениями, овеществленными в материальной форме (*artifacts*).

2. Культура – не просто некий бульон, состоящий из этих артефактов, обволакивающий каждого индивида. Культура определенным образом структурирована ими. М. Вартофский предлагает трехуровневую иерархию артефактов [298].

Артефакты первичного уровня – это конкретные вещи, предметы со своими функциями, используемые в производстве, в быту. Они используются как орудия труда, как функциональные вещи.

Вторичные артефакты – это описанные и закодированные способы, нормы использования этих первичных артефактов. В принципе это техники и технологии, различные «культурные схемы» и «модели».

К третичным артефактам относятся «воображаемые миры», миры возможностей, игровые формы, творчество человека в разнообразных формах.

3. Артефакты являются не просто некоторыми внешними по отношению к конкретному индивиду материальными носителями опыта, в которых тот закодирован определенным образом. Они являются культурными орудиями, определяющими поведение индивида, т. е. выступают в качестве «медиаторов», посредников. Это то, о чем говорят и наши отечественные авторы как о ключевой идее культурно-исторической теории (см. выше). То есть артефакты не просто вещи и знаки. Они превращаются в орудия, в средства культурного развития. При этом М. Коул утверждает, что первые теоретики культурно-исторической концепции «не установили связи между концепцией индивидуального опосредованного действия и культурой» [95, с. 7]. «Пытаясь выяснить эту связь, – пишет М. Коул, – я исходил в основном из американской культурной антропологии» (Там же).

4. Итак, культура – это не просто структурированная и иерархированная среда развития. В ней необходимо выделить те ключевые структуры и механизмы, которые определенным образом влияют на культурное развитие индивида. Р. Д'Андраде предложил выделить определенные культурные единицы организации всего культурного материала и называть их «культурными схемами» и «культурными моделями». Они являются образцами, которые воспроизводятся каждым индивидом. При этом он указывает, что артефакт воплощает в себе единство материального и идеального. Точнее, материальный объект есть воплощение идеи. Материальная культура – столы и стулья, здания и города – суть человеческие идеи, овеществленные в материальной форме [292]. Если вспомнить проблему единства натурального материала и идеальной формы в культурной

форме, которую мы обсуждали выше, то мы находим здесь явную перекличку. Фактически данное положение есть продолжение идеи Платона: в материальном орудии заключена *ιδεα*, т. е. образец, то, ради чего она и создана.

Один из видов культурных схем некоторые исследователи выделяют как особый – это «сценарии» (script). Исследователь К. Нельсон пишет, что сценарии – «обобщенные интерпретации событий», которые предопределяют поведение конкретных людей, их роли, последовательность их действий, их цели, результаты [295].

5. Имея богатый набор сценариев и моделей, культурных схем, можно максимально полно составить библиотеку траекторий развития человека, развития новых поколений. Этот набор культурных инструментов (или верстак сценариев) может обогатить арсенал прогнозов и диагностик культурного развития.

6. Тем самым задача культурного взрослого – задать этот верстак ребенку. А задача последнего – осуществлять выбор, решать, какую культурную схему и при каких обстоятельствах ему применять на себе в качестве сценария. Тем самым нам остается полшага до проблемы культурного возраста. Нельсон указывает, что дети вырастают внутри круга событий, контролируемых взрослыми, следовательно, среди «форматированной», происходящей в рамках взрослых сценариев деятельности. В этом смысле приобретение сценариев – наиболее важный момент для приобретения культуры и тем самым взросления, т. е. культурного развития.

7. Но в таком случае получается, что во взрослом формате жизни есть свой набор сценариев взрослого поведения. Освоение их есть взросление, т. е. вхождение во взрослое сообщество. Впрочем, мы тогда должны обсуждать базовые модели взаимодействия взрослого и детского обществ и сами понятия «взросłość» и «детство». Об этом отчасти мы писали выше в связи с типологией трех культур М. Мид [132].

Также мы пересекаемся здесь с концепцией Э. Берна, с его трансактным анализом [15]. Он оценивал трансакции между людьми с точки зрения модели Родитель – Взрослый – Ребенок, с точки зрения доминирования того или иного плана в поведении индивида, выделяя наиболее конструктивную трансакцию Взрослый – Взрослый. Критерием взрослоти является способность принять решение и нести за него ответственность. Также Э. Берн выделял во взаимоотношениях родителей и детей ряд сценариев как «экранов», которые родители надевают как колпаки или очки на своих де-

тей и которые определяют горизонт жизни этих детей. Например, такие сценарии, как Золушка, Красная Шапочка, победитель Дракона и др. Идеи Э. Берна плодотворны и давно применяются в трансактном анализе, на тренингах в психопрактике, но они сильно зауживают все многообразие культурной среды как среды развития. Более того, Э. Берн исходит из психоаналитической версии развития психики. С его точки зрения сценарии наследуются. О культурных орудиях, о феномене овладения Э. Берн не пишет.

8. Итак, за пределами конкретного индивида в культуре как бы лежат форматы и сценарии. И далее М. Коул вслед за Д. Дьюи переходит к проблеме контекста и ситуации.

Мы никогда не воспринимаем тот или иной предмет в общем виде. Мы взаимодействуем друг с другом всегда в конкретной ситуации, в контексте и понимаем друг друга ситуативно. Контекст, утверждает М. Коул, это «форма, в которой оформляется содержание». Это среда в отношении к конкретному событию, а среда – то, что окружает. Контекст – это то, что окружает, соединяясь в виде концентрических кругов и переплетаясь в живом событии, которое может быть описано в своем качестве и текстуре. В этом смысле контекст всегда больше своих составляющих, взятых в отдельности.

Тем самым идеи М. Коула пересекаются с идеями Т. ван Дейка, который занимается проблемой «прагматических контекстов», а также с проблематикой высказывания, события, диалога, которую разрабатывали еще М. М. Бахтин и другие «диалогисты», но вне проблематики культурного развития [11, 12, 25, 32]. На пересечении идей Л. С. Выготского и М. М. Бахтина специально останавливался Дж. Вертч [32].

9. Итак, в качестве единицы культуры выделяется артефакт-медиатор, идеально, т. е. знаково-символически, и материально выраженный предмет-орудие. Артефакты выступают именно как медиаторы, посредники между индивидом и миром культуры. Они, пишет М. Коул, не определяют мышление и деятельность, но они «обеспечивают полисемические ресурсы для процесса построения деятельности» [95].

10. Таким образом, индивид появляется в культурно структурированном (форматированном) мире, мире сценариев и моделей деятельности. Оседая во взрослом поведении, эти сценарии преобразуются в определенные культурные формы упреждающего поведения. К таковым наиболее всего и относятся сценарии, описанные Э. Берном. М. Коул называет такой механизм упреждающего,

предупредительного поведения механизмом «пролепсиса» (лат. prolepsis – упреждение), т. е. «представление о будущем акте развития как о существующем в настоящем».

Через пролепсис родители проектируют, планируют, буквально сценируют вероятное будущее своих детей, учителя – своих учеников. И все те, кто находится в функции обучающего, сценируют поведение тех, кого они обучают.

11. Также М. Коул распространил идею посреднической функции артефакта на обучение и разработал методику «умного опосредованного чтения с вопросами». Он со своими коллегами определяет «акт чтения как продолжение способности к опосредованию своего взаимодействия со средой путем интерпретации печатного текста». Эта методика переведена и опубликована отдельным изданием [203]. Рассказ о ней увел бы нас далеко в сторону. Но в ней использован модифицированный вариант треугольников взаимодействия Л. С. Выготского и Д. Б. Эльконина (см. выше). Это схема, объясняющая взаимодействие ребенка и взрослого, детей и мира через посредника. Функцию последнего выполняют тексты, сценарии, роли, которые на себя берут дети в процессе игрового обучения чтению.

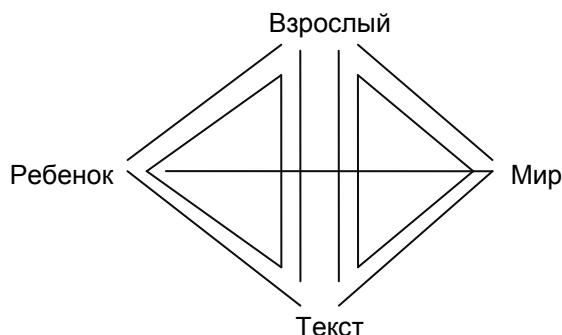


Рис. 7

Артефакты, роли, сценарии чтения составляют структурную среду развития чтения и одновременно выступают как инструменты, которые дети используют при обучении чтению.

Надо сказать, что М. Коул накопил богатый опыт кросскультурных исследований. Многие годы он занимался ими в Африке и Мексике, участвовал в ряде проектов в школах и колледжах США.

Вместе с коллегами он разработал проект «5-е измерение», осуществляя его на ряде образовательных площадок (см. подробнее [95]). В 1978 г. он основал Лабораторию сравнительного изучения познавательных процессов.

В заключение вернемся к серьезному тезису М. Коула о том, что культурно-историческая психология в лице ее основателей не преодолела разрыва между индивидом и культурой (см. выше). М. Коул пишет, что его обращение к разработкам американской культурной антропологии обусловлены тем, что «важный недостаток культурно-исторического подхода в настоящее время состоит в его неспособности дать адекватное описание того, как естественная и культурная линии развития, филогенез и история культуры, совмещаются и переплетаются в онтогенезе» [95, с. 208].

Это принципиальное замечание относится прежде всего к тем разработкам в отечественной детской и возрастной психологии, в которых, казалось бы, правильно и грамотно поставленные исследования, наблюдения за развитием детей в духе культурно-исторической теории рассматривают детей в их изолированных психологизмах и переживаниях. Культура при этом стоит отдельно, социальный контекст – отдельно. А индивид со своими психологизмами – отдельно. В этом смысле говорить о действительности культурного развития не приходится. А замечания некоторых исследователей относительно того, что человек и видит не так, и ест не так, как животное, что у него потребности являются социальными и культурными, – это общие фразы. Пока не будет выстроена единая карта культурного развития, которая могла бы стать конфигуратором развития любого субъекта (двух индивидов, социальной группы, этноса, цивилизации, неважно), до тех пор трудно говорить о культурном развитии и культурном возрасте.

Интересным и принципиальным заходом в этом смысле являются исследования и образовательные проекты Ю. Энгестрема из Финляндии [293]. Его работы базируются на ряде принципов и идей, которые мы считаем нужным перечислить.

1. Мы привыкли говорить о развитии индивида. В то время как необходимо говорить о зоне развития коллектива.
2. Мы привыкли говорить о том, что развитие – это позитивный процесс. На самом деле развитие включает в себя и разрушение, и конфликты.
3. Мы привыкли понимать развитие как вертикальное движение, движение снизу вверх, как бы по лестнице. Необходимо же

признать, что развитие есть лабиринт, зигзагообразное движение, в котором нет верха и низа.

4. Обычно считается, что акт развития заключается в присвоении культурных форм. Но развитие также предполагает и создание новых средств и инструментов, ранее нигде не существующих.

5. Мы говорим об опосредовании развития. Но посредник находится не просто вне ребенка. Необходимо преодолевать рецидивы парной педагогики. Есть целостный мир, который постоянно создается и пересоздается.

Пафос всех исследований М. Коула и его коллег заключается в следующем. Культура есть сад, в котором исследователь является садовником, ухаживающим за своими творениями. И этот сад, богатый, многообразный, исследователь должен создавать, творить. Он как готовый не существует. Исследователь практически создает эту культурную среду развития, конструирует ее. Она должна быть искусственно создана как многоуровневая, иерархированная, многоцелевая. И в ней самой исследователь живет со своими детьми и коллегами. Тогда только возможно преодоление разрыва между философией и психологией, филогенезом и онтогенезом, индивидом и культурой.

Итак, завершая первую главу работы, прежде чем переходить к собственно позитивной части, зафиксируем еще раз нашу задачу. Если пользоваться словами М. Коула, то она так и звучит – поставить культуру в центр. Об этом же постоянно говорит В. П. Зинченко [76]. В 20-х гг. подобная задача была лишь идеей. М. Коул считает, что эту идею так и не удалось перевести в рабочий план, т. е. не получилось соединения плана культуры и плана развития конкретного субъекта. Хотя, как нам кажется, концептуально эту идею Л. С. Выготский обосновал и показал ее развертку в «Мышлении и речи».

Итак, наш замысел дальнейшего изложения проблемы культурного развития и культурного возраста заключается фактически в попытке решения двух задач:

1. Чтобы действительность культуры стала предметом психологии развития, преодолев крайности натурализма и психологизма.

2. Чтобы культурный возраст человека понимался как масштаб его развития в качестве существа культуры.

Стало быть, необходимо проделать двойную работу. Нужно одновременно строить действительность культуры и действительность психического, понимаемых одинаково не классически, друг через друга: действительность культуры выстраивается, становится в актах развития субъекта, в результате чего образуется новая действи-

тельность – личности, культурного органона, т. е. действительность культурного психического.

Что у нас получится – посмотрим. Наверное, мы придем не туда, запутаемся в лабиринтах нашей идеи-фикс. Но выбирать не приходится. Надо идти.

ГЛАВА 2

Введение в онтологию культурного развития человека

2.1. Действительность культуры и натуральная реальность

С чего начинается культура, точнее, действительность культурного развития человека? Повторим основные тезисы (см. предисловие).

Сначала ряд предварительных положений, имеющих рамочный статус.

1. Для меня культура и человек не существуют отдельно. Культура есть действительность, сугубо производная от человека, его действий. Ее нельзя отделить от человека и положить рядом как объект. Такая операция объективирования и отчуждения все равно происходит вне сознания отдельного индивида и независимо от него, но как объективный процесс превращения культурной силы в натуральную, превращенную форму – то, о чем писал К. Маркс. Но этот процесс должен пониматься как составная часть трансформаций внутри действительности культуры, а не как нечто отдельное, не относящееся к проблеме культурного развития человека.

2. Тем самым культура может быть объективирована и положена только задним числом как готовая натуральная форма – как предмет для исследования и объект потребления. Вся онтологическая сила культуры в этом случае будет «снята».

3. Культура же может существовать как родовая сила человека, в акте развития и через рефлексию по поводу этого акта.

4. Таким образом, и сам человек есть существо всегда становящееся. Становление осуществляется в культурных формах и через них. Развитие человека в этом смысле есть культурное развитие. И культура есть всегда культурное развитие, т. е. развертывание ее в определенных культурных формах, которые суть существо человека.

5. В этом культурном развитии человек проходит определенные эпохи, для каждой из которых характерны свои культурные формы. В этом смысле культурный возраст и есть определенная культурная форма (например, «возраст мифа», т. е. миф как отдельный возраст в культурном развитии).

Все последующее изложение будет разверткой данных тезисов.

Вернемся к нашему началу, к разговору о действительности культуры. Почему так называется данная глава? Что она означает?

По существу, речь идет о бытии культуры, по поводу которой философ, находясь «по краям», пытается построить онтологию культуры. Причем, учитывая все сказанное выше, становится понятно, что культура не пребывает как некая готовая субстанция. Это всегда живая форма, именно форма, человечески рукотворная. Эта форма дышит. Она осуществляется человеком в актах его культурного развития, как вдох-выдох. И каждый раз в акте развития культуры возобновляется, восходит к своим истокам, своему началу, своему пределу.

Мысль о таком начале, пределе, мысль о пороге бытия рождает акт культурного самоопределения. И через этот акт рождается собственно культура, тот феномен, та форма, в которой и может пребывать человек. Человек как человек существует, собственно, в этой форме как в сосуде. Вне такой формы человек теряет свои устои, они размываются. Бытие человека, его антропология, устроена, в принципе, как культурная форма. И это его единственное главное и самое практическое дело – выделять эту форму (ср. у А. В. Ахутина – «дело философии» [5]). Такое практическое дело, собственное, самому себе родовспоможение, рождение человеческого в человеке, осуществляется в культуре как в форме человеческого акта развития. И только этим по существу своему занят человек в своей жизни. Все остальное – лишь фон, лишь подготовка. Потому что только такой акт культурного развития и остается в истории как precedent, как опыт, и оседает в разных артефактах, натуральных формах.

Поэтому бытие культуры – это бытие человека в актах культурного развития. В них он действителен. Последнее же как-то по особому осуществляется и как-то оседает, воплощается в определенных формах. Оно, это развитие, осуществляется в собственной архитектонике личности, в формах культурных практик – философии, религии, искусстве, науке.

Тем самым было бы небесполезным помыслить о том, что называется этой архитектоникой культуры, попытаться ответить на вопрос, как устроена действительность культуры, в чем предметно заключается ее онтология.

Сначала попытаемся обозначить исходные рамки понятия действительности культуры, или, что то же самое (чтобы снять груз национализма), действительности культурного развития.

Какие предельные основания лежат в представлениях о действительности по принципу? Независимо от того, о чем мы помыслим – о культуре, человеке, природе, сознании и т. д.? Что значит – быть действительным? То есть пребывать, обладать полнотой бытия?

Тем самым мы вступаем в область особой онтологической работы, одновременно задавая и историю таких понятий, как бытие, действительность, онтология.

Специально касаться истории этого вопроса мы не будем. Это не наш предмет разговора (см. об этом [264, 269]).

Но как устроена по принципу действительность культурного развития, какие исходные основания необходимо положить для выстраивания ее онтологии – на эти вопросы нам предстоит ответить.

Пока же ряд предварительных замечаний.

Вопрос об онтологии напрямую связан с современной ситуацией в мировой науке и мировой философии. Это ситуация кризисная, она сложилась в связи с тем, что мировая философия и психология пошли по пути англосаксонского эмпиризма. Атлантическая философия давно не является философией, она утратила онтологические корни. Утратила прежде всего в связи с тем, что потеряла главное – трансцендентальный метод философствования, который разрабатывался в континентальной европейской традиции в лице Платона, Р. Декарта, И. Канта, И. Фихте.

Этот принцип-метод воссоздавался в начале века в лице феноменологии Э. Гуссерля, онтологии М. Хайдеггера, новой антропологии М. М. Бахтина и неклассической психологии Л. С. Выготского.

В послевоенный период этот принцип реконструируется в рамках Мюнхенской школы трансцендентальной философии (Р. Лаут, Ф. Бадер и др. [51, 141]). Эта школа близка к тем реконструкциям, которые осуществлялись в рамках Московского методологического кружка (Г. П. Щедровицкий и др. [261-270]) и философии М. К. Мамардашвили ([113-119], а также предисловие и введение к данной работе).

Все эти версии преодолевали господствовавшие в традиционной метафизике тенденции натурализма и объективизма, с одной стороны, и психологизма и гносеологизма – с другой. В этих версиях онтология, гносеология, эпистемология, феноменология и методология связаны неразрывно в единый узел, в единую предметность, основой которой являются понимание и конструирование в акте мышления универсума действительности человека.

Действительность не задана и не предзадана до человека, до его акта мышления. В самом акте мышления предметность действительности восстанавливается, реконструируется, и ей придается онтологический статус. Через этот трансцендентальный принцип рассматривается и вся история философии.

Исходя из этого важно выстраивать сам способ развертывания мышления. «Развертывание мышления определяет саму форму построения объекта: структура объекта, структуры знания о нем порождаются субъектом в свободе, они никогда не даются в готовой форме, но фактически каждый раз восстанавливаются заново благодаря деятельности субъекта, работе его сознания», – так пишет современная исследовательница философии Мюнхенской школы Н. В. Громыко [141, с. 4].

В этом смысле теряется необходимость говорить о бытии и небытии, о субъекте и объекте в логике традиционного парного мышления. Даже суждение о небытии как о том, что это нечто невыразимое, немыслимое, несуществующее, есть суждение, которое разворачивается в акте мышления и через которое небытие получает онтологический статус. Ф. Бадер, реконструируя миф Платона о бытии и небытии, устанавливает, что субъект в сам момент рассуждения о бытии и небытии как раз конструирует отношения между ними и через эту реконструкцию небытие становится «бытийствующим» благодаря самому этому рассуждению [141, с. 13].

Обнаружение и построение действительности происходит в самом акте мышления. Стало быть, форма мышления, его способ развертывания есть качество онтологическое, то, которое конституирует само бытие, иначе говоря, действительность самого предмета мышления.

В методологии Г. П. Щедровицкого это называется преодолением натуралистического подхода и развертыванием деятельностного подхода, согласно которому исследователь занимается не описанием якобы готового, ставшего объекта, не сбором его свойств и признаков, а исследованием собственных мыслительных средств рефлексии и понимания и выстраиванием с их помощью действительности своего культурного развития, своей субъектности.

Мы пришли к необходимости говорить о новой онтологии, структура которой, сама ее предметность, зависит от способа, от структуры мыслительной деятельности субъекта развития.

Таким образом, онтология и антропология переплетаются в единый универсум, внутри которого нельзя говорить отдельно о некоем гносеологическом субъекте или натуралистическом объекте. Есть

универсум культурного развития, который переживает такты своего саморазвёртывания. Действительность такого универсума может быть и отдельно положена как объект исследования, и задана в действии субъекта развития, который больше эмпирического индивида. Это антропологический универсум, собирающий свое культурное тело в действительности культурного развития с помощью культурных форм.

Когда Ф. Бадер реконструирует И. Г. Фихте, то он отмечает именно этот заход у последнего. Заход, который оказался утерян на Западе: заход, заключающийся в том, что И. Г. Фихте сделал «предметом анализа и рефлексии эволюцию собственного сознания, переосмыслияющего уже накопленные в истории и культуре мыслительные образцы и превращающего их в средства личного антропологического развития» [141, с. 16].

Поэтому мы переходим от традиционных объективистской онтологии и субъективистской гносеологии к антропологии, в которой человек признается как онтологическая идея, участвующая в конституировании универсума действительности культурного развития, и в котором (универсуме) сняты оппозиции субъект – объект, человек – мир.

Но здесь есть иная крайность – антропологизм и забвение бытийных истоков самой идеи человека. Об этой крайности писал и М. Хайдеггер, анализировавший антропологию И. Канта [244].

Но сейчас, в нынешней ситуации, не надо доказывать, что виновата не сама идея человека, т. е. не сами по себе онтология или антропология. Мы попали в перманентный кризис, длящийся в течение всего XX в. Мы попали в ситуацию порога, онтологического предела – в такую ситуацию, в которой исчерпывается сам исток бытия, онтологический ресурс. Это ситуация «кризиса», в исконном смысле слова, как суда над способом бытия человека (см., например, [165]). Бытие приходит к концу, обнажается начало, «архэ», приведшее сущее к кризису-суду. На этот суд собираются свидетели – культурные герои, которые однажды проходили весь цикл культурного развития, начиная с Единого и кончая идеей Техники. Используя эту культурную метафору, можно сказать, что описать цикл культурного развития – значит допросить всех культурных свидетелей: человека мифа, человека природы, человека деятельности, человека техники, а также – Адама, Гамлета, Иисуса Христа, Иова и многих других. История культуры – это долгий процесс допроса свидетелей, показа их свидетельств падений и спасений.

Итак, речь в данном исследовании идет, повторяю, об особом мире, отличном от так называемого реального, натурального мира. Это мир действительности культурного развития, т. е. особый опыт, о котором человек пытается помыслить.

В реальности нет культуры. В ней нет и действительности. Последняя обнаруживается всегда в актах мышления – в жанре философии или искусства (я пока их не разделяю, по существу, они ставят одни и те же вопросы – об онтологических пределах).

Далее я попытаюсь обозначить принципиальную схему строения действительности культуры, но для начала напомню о проблеме натуральных превращенных форм.

В современной педагогической теории и практике до сих пор доминирует представление, согласно которому содержание образования заключено в учебном материале, упакованном в программах обучения. В массовом педагогическом сознании допускается идея, что некий готовый предметный материал по математике или истории и есть содержание обучения. А усвоение этого материала составляет базовую образовательную практику.

Такое понимание является следствием особого феномена натурализации действительности и сознания человека. Этот феномен превращенных форм (*verwandelte Form*) известен. Его в свое время открыл К. Маркс (см. [116, 123]). В чем он заключается?

Результатом различных действий людей в разных сферах жизни являются те или иные продукты. Их можно назвать натуральными формами. Они являются результатом опредмечивания деятельности, т. е. оседания в готовых формах. Речь идет не только собственно о вещных формах, но и об овнешнении любого акта сознания и любого, условно говоря, непредметного действия. Например, такие явно непредметные, «невещные вещи», как любовь, долг, идея, мысль и т. д. опредмечиваются, во всяком случае, им ищутся вещные аналоги. Человеку, чтобы удержаться в этом сложном, подчас абсурдном мире, необходимы подпорки, костили. Их удобнее иметь в виде вещественных определений, их удобно буквально *иметь*. Такое натуралистическое сознание нуждается в помочах. Оно нуждается в конкретном объекте нужды, объекте «имения». Понятно при этом, что такое сознание будет постоянно находиться в ситуации невротической тревоги, в состоянии постоянного неудовлетворения и страха, поскольку эти костили всегда не полны, не совершенны. «Усвоить», а точнее, поиметь этот натуральный материал до конца никогда не удается. И он всегда будет довлеть над всегда

раненным натуральным сознанием, он всегда будет чужим, восприниматься как угрожающая тебе сила, мертвая и косная материя.

Таким образом, массовое натуралистическое сознание (а оно, как ясно из сказанного, больное сознание), заражая массовую педагогическую практику, превращает обучение в постоянную муку в борьбе над обладанием этой косной материей. Учитель, этот комок страхов и комплексов, не владеющий собой, поскольку перед ним постоянно стоит огромный чужой мир натуральных форм, этот учитель транслирует не только эту ломанную форму, но и свое больное сознание, заражая им же и ученика, также больного и заблудшего, сценируя в нем его поведение.

Как быть? Точнее, быть или не быть? Мы попадаем в ситуацию Гамлета. То есть «иметь или быть»? Или пытаться гоняться за натуральными формами, объективируя свои действия, не вскрывая за ними действительной человеческой сущности, или пытаться осуществлять действия по распредмечиванию натуральных форм и тем самым становясь в бытии? Второе, конечно, предпочтительнее, хотя и труднее. Оно и определяет действительность образования человека, а значит, действительность культуры.

М. К. Мамардашвили в свое время специально обращал внимание на эту проблему, анализируя проблему сознания и опираясь на работы К. Маркса [116]. Сознание – это не форма отражения объективного мира (к чему привыкло натуралистическое сознание), а своего рода метаморфоз, превращение. Последнее заключается в том, что, условно говоря, «внутренние», не натуральные, не видимые явления овеществляются, воплощаются и оседают в натуральных формах. Последние наделяются при этом социальными человеческими качествами и свойствами, которых в них как в натуральных формах нет. Поэтому они кажутся сверхъестественными.

Эта теперь уже хрестоматийная проблема товарного (и иного) фетишизма на самом деле до сих пор не стала инструментом в науках о человеке, хотя это явление превращения вообще характерно для человеческого сознания. И оно всякий раз повторяется. И сами идеи К.Маркса стали такими же превращенными иррациональными формами.

Идея же принципиальная, поскольку о человеке можно судить не по неким внутренним процессам, происходящим в нем, а по внешним по отношению кциальному эмпирическому индивиду процессам превращения – опредмечивания и распредмечивания.

Сознание кажется записанным, закодированным на индивидах. Самым этим индивидам с их эмпирическим сознанием кажется, что

то самое человеческое находится в них самих, внутри физического тела, в голове. Это вводит в заблуждение натуралистически ориентированных психологов и педагогов, считающих, что сознание – это плод усилий отдельных индивидов, плод их ассоциаций и воображения. Как будто сознание, точнее, психика есть нечто, что происходит внутри этих эмпирических, натуральных существ.

Этот психологизм как принцип и пытался преодолеть Л. С. Выготский, а позднее по его стопам Г. П. Щедровицкий, Э. В. Ильенков, М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский и другие исследователи, понявшие суть Марксова анализа сознания [81, 116, 119, 262, 263 и др.].

Не надо залезать в так называемую индивидуальную психику субъекта, чтобы понять его мышление. Это фикция. Не надо собирать и анатомировать его ассоциации. Ничего, кроме собственных фантазмов и галлюцинаций, психолог здесь не увидит. Этим можно заниматься бесконечно, и никакая наука с этим не справится. Мы здесь имеем одни сплошные интерпретации и допущения.

Суть же в том, что работает вполне определенный, объективный процесс (т. е. находящийся за пределами отдельного индивида, но все равно на нем и реализующийся), механизм превращения деятельности форм в вещные, шире – натуральные формы. И это происходит помимо чувств и воли отдельного существа, помимо его проекций и допущений.

Поэтому весь парадокс культуры в том, что она кажется такой же готовой и представленной в неких образцах и нормах, натурально данных, которые можно взять и которым можно подражать, которые можно созерцать и проч.

Тем самым мифологические структуры К. Леви-Строса, архетипы К. Г. Юнга, бессознательные комплексы З. Фрейда, товарный фетишизм К. Маркса – это, по сути, явления одного порядка, явления, показывающие один процесс. Процесс превращения акта мышления в натуральные, превращенные, иррациональные формы, в «чувственно-сверхчувственные вещи», или в «объективные мыслительные формы» [123, с. 84].

Эти формы в процессе отчуждения получают самостоятельный статус, отрываясь от первоначального акта собственного творения. Но одновременно с этим в этих формах скрыт действительный шифр, код культурного развития.

Они являются нечто вроде иероглифами культурного опыта (ср. у К. Маркса: «стоимость превращает каждый продукт труда в общественный иерогlyph» [123, с. 84]). Они несут в себе не только

собственную превращенность, но и скрытый код, поскольку в этих архетипах, первообразах, закодирована культурная форма личности, ее образовательный Путь.

Заслуга К. Г. Юнга, например, в том и состоит, что он эти шифры пытался зафиксировать адекватными средствами и подвергнуть дешифровке, описав свой вариант культурного развития (процесс индивидуации, движение к Самости).

Этим формам приписывается статус объективности, а значит, действительности. В них видится, будто именно они суть действительный мир. Вернее, это приписывание и осуществляется натуральное сознание (у К. Маркса – «идеологическое сознание»). Всякий неофит, обладающий этим сознанием, т. е. несущий клише и стереотипы чужого опыта, попадая в мир культуры, воспринимает ее натурально, как готовую форму, которой можно обладать, как такое же клише, которое, как ему кажется, можно просто взять и поиметь. Почему это происходит?

Между миром экзистенции, миром экзистенциального самоопределения, о котором я скажу ниже по поводу описания «ситуаций Адама и Гамлета», и миром натуральных форм культуры лежит некая граница. Мало задать вопрос «Быть или не быть?». Надо пытаться состояться в акте культурного развития. Поэтому, как я уже говорил, действительность культуры устроена тройным образом. Все начинается с ситуации Адама и Гамлета. Но потом самоопределение человека воплощается и оседает в натуральных формах. Для неофита результат актов культуры предстает как набор этих форм. Без специальной работы по распредмечиванию натуральная форма будет просто проглатываться неофитом и имитироваться. Тем самым необходим некий буфер между этими двумя пространствами – пространство практики культурного развития.

Таким образом мы можем представить некое сложное пространство движения человека как культурного существа. Это пространство на данный момент рассуждения мы можем обозначить как совокупность трех миров, соотнесенных друг с другом и связанных единой практикой культурного развития.

Прямой лобовой ход не только бессмыслен, но и весьма опасен для неофита, поскольку у него не отработана машина культурных практик. У него нет того специального «культурного органа», который выращивается в процессе проделывания культурных практик. Он рискует себе сломать шею, попасть в экзистенциальный тупик, тупик псевдосамоопределения, иллюзорного, обманного хода в имитацию культуры. Это все равно, что инвалида без ног заставлять прыгать.

Натуральное сознание пытается сразу взять, «поиметь» готовую форму, поиметь любой предмет (предмет любви в том числе) как готовую вещь, которой можно обладать. Это сознание стремится присвоить предмет, не проходя зону культурного посредничества, сплющив ее (этую зону), не проделывая работы по освоению.

В то время как объективно, как объект обладания культура существует лишь как готовая, натуральная форма. Но онтологическая сила культуры пребывает, т. е. набирает, наращивает свое бытие, всегда актуально, через акт развития, преодоления человеком собственно-го отчуждения от самого себя.

До сих пор остается поэтому актуальной проблематика отчуждения, определяющая и распределяющая, поставленная К. Марксом и имеющая прямое отношение к культурному развитию, поскольку, как он писал, «положительное упразднение частной собственности, то есть чувственное присвоение человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни, предметного человека и человеческих произведений, надо понимать не только в смысле непосредственного, одностороннего пользования вещью, не только в смысле владения, обладания. Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек...» [122, с. 119-120].

Вся предметность культурного развития – в его посюсторонности. Это сугубо практический вопрос, как практическим является вопрос о предметности мышления и личности. Смыслом образования является личность – «моя личность выступает как предметная, чувственная, созерцающая, а потому находящаяся вне всяких сомнений сила» [122, с. 36].

Содержанием культурного развития является в этом смысле не само по себе усвоение неких готовых форм в виде учебного материала, а практика человека по выделыванию в себе культурных качеств мыслящей личности и тем самым выращивание на себе культурных органов, неорганического тела – тела личности.

И эта практика требует от него постоянного выхода из так называемого реального мира натуральных форм в мир действительности. Натуральное сознание живет в реальном мире, в мире житейском, эмпирическом, как вещь среди вещей. И это нормально. То есть естественно для человека необразованного, не ставшего человеком, не нашедшего свой образ.

В этом смысле образование и есть практика выхода из мира натурального в мир действительный. Человек как человек становится действительным именно через этот образовательный ход, превозмогая

всякий раз натуральный вывих, свою всегда натуральную недоделанность.

Тем самым нам необходимо понять – как устроена, в отличие от натуральной реальности, эта действительность культурного развития? Из каких, грубо говоря, частей она состоит (понятно, что этот лексикон опять же содержит в себе рецидивы натурализма).

Итак, мы выделяем в идеальной действительности культуры три пространства:

- пространство натуральных форм;
- пространство культурного развития;
- пространство экзистенциальных ситуаций.

Как они связаны, эти три мира? Как устроен каждый из них? Итак, обозначим общую схему действительности культуры (рис. 8).

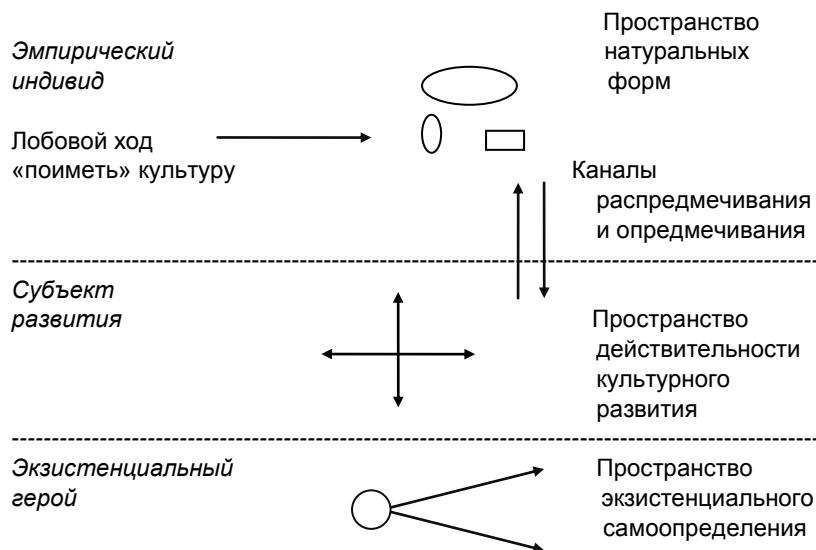


Рис. 8

Эта онтологическая схема выступает для нас в качестве схемы-принципа. Ее нельзя взять и приложить к эмпирическому материалу. Тем более никакие так называемые реальные процессы она не отражает. Единственное, что мы можем сделать с ее помощью, так это организовать свое собственное мышление, конституировать свои представления о культуре, выстраивая некую ее идеальную дейст-

вительность. С ее помощью мы ставим себе рамку, задаем онтологические пределы действительности культуры.

Теперь рассмотрим схему. С чего начинается культурное развитие?

При своем «первом» рождении индивид появляется в мире вещей, в мире натуральных форм, которые ему хочется сразу взять (верхний этаж схемы). Ему хочется взять и использовать в качестве средства для собственного натурального устройства, не развития. Тем самым он попадает в ситуацию Адама, ввергается вниз, в пропасть, переживая свое первое и главное онтологическое самоопределение.

Попав в ситуацию экзистенциального искушения, индивид вынужден, барахтаясь в ней, как-то из нее выходить, буквально выползать, выскrebаться, поскольку опыта испытания и выдерживания онтологического самоопределения у него нет. От первого рождения он не имеет культурных органов, чтобы выдержать эту экзистенциальную муку. Он не выдерживает ситуации максимальной свободы Быть и экзистенциального ужаса от осознания своей смертности.

Тем самым он снова вылезает наверх, к натуральным формам с тем, чтобы взять их и ими загородиться, как щитом, использовать их как костили-подпорки, которые кажутся ему средством спасения.

Но коль скоро практики выделывания себя, т. е. практики собственного метаморфоза подобный индивид не проделал, не вырастил в себе новую культурную органику, поэтому он снова сверзается вниз. И так может продолжаться долго. Так индивид может и не стать субъектом культурного развития, пока не попытается войти в третье, промежуточное, пространство, пытаясь осуществлять акты овладения культурными формами.

Таким образом устроен своеобразный «маятник» культуры, или «качели» культурного развития. Такие переходы по трем мирам культуры и есть, собственно, самые опасные возрастные кризисы в культурном развитии человека. Иначе говоря, в этих переходах и ставится главный вопрос – возможно ли удержание человеком предельных рамок своего опыта?

Важно то, что индивид не может напрямую попасть в цикл. В него не попадают. Его обретают после грехопадения Адама, после культурного развития (промежуток междуатурой и экзистенцией) сумасшествия Гамлета, после того, как индивид изживает синдромы подобных экзистенциальных болезней. После того, как натуральное существо попадает в метафизическую ситуацию онтологического самоопределения и в нем начинает рождаться философ или поэт.

Теперь несколько подробнее о пространстве натуральных форм. Последние кажутся индивидам объективными, наделенными самостоятельной силой. На самом деле они являются превращенными формами, т. е. в ежедневной социальной практике деятельностные силы человека превращаются в натуральные, вещные формы и существуют вне отдельных индивидов, а потому кажутся им сверхъестественными. Процесс превращения и замещения деятельностных и социальных практик натуральными формами, т. е. их опредмечивание, и есть, по существу, феномен сознания. Оно и выступает внутренней структурой этого процесса, подосновой социальных, деятельностных связей. Обратный процесс распредмечивания есть акт развития, который по сути своей есть акт мыслительный. По этим двум каналам опредмечивания и распредмечивания и осуществляется связь двух миров – мира натуральных форм и мира культурного развития.

Надо сказать, что пространство натуральных форм вполне определенным образом устроено. Это не свалка мусора. Если мир натуральных форм представить как архив культуры, как ее ресурс, то этот мир представлен как своеобразная библиотека, в которой есть свой каталог-указатель форм, со своей маркировкой, классификацией и типологией. Подобную работу по описанию этой библиотеки культуры проделал, как нам кажется, Э. Кассирер в своей фундаментальной «Философии символических форм» [87, 88].

Но можно говорить о разных классификаторах натуральных форм. Как организован это архив?

В том и проблема, что исходно эмпирический индивид пока что «робинзон», желающий взять культуру как готовую вещь, не поняв ключа, шифра культурного развития. Ключи же лежат также в этих «ящичках», в архиве культуры. Натуральные формы суть не просто куски дермы, а свернутые формы, упакованные и положенные в библиотеку культуры (или «антропотеку», т. е. архив культурных форм развития человека). Неофиту предстоит проделать специальную работу по распредмечиванию этих форм.

Если так, то натуральные формы определенным образом могут быть отклассифицированы. Таких классификаций много (см., например, работы С. С. Розовой по проблеме классификации в науке [176]).

Например, тот же Э. Кассирер пытался построить свою «грамматику» культурных форм, правда, только на одном основании, поставив во главу угла проблему символизации и образования символических форм в мифе, религии, познании, искусстве.

М. Коул (вслед за М. Вартофским) выделяет три класса культурных артефактов (artifacts), т. е. натуральных форм [95, 96, 298].

Первый класс – это мир вещей, «первичных артефактов», которые непосредственно используются как вещи. То есть это определенные орудия, вещи, изделия, предметы производства, буквально материальные, натуральные предметы, включая и собственно овеществленные духовные формы – книги, картины, здания и другие вещественные формы-знаки культуры.

Вторичные артефакты – это сами первичные артефакты, взятые со своим способом употребления. Например, книга и способ ее чтения. Орудие труда и способ его использования. В этом смысле вещи никогда не бывают только вещами. Они становятся таковыми лишь в своем использовании, в своей орудийности. И главное здесь, разумеется, второе. Тем самым в архиве культуры есть отдельные ящички, в которых должны быть описания использования этих первичных артефактов, т. е. технологии.

И третичные артефакты – это схемы и сценарии поведения людей, их архетипы, модели взаимодействия и коммуникации, всевозможные культурные траектории и ходы, составляющие своеобразную паутину, связывающую людей в действительность культуры, создающую ту самую культурную среду, тот самый культурный бульон, без которого мы можем глотать только «мертвый воздух» (О. Э. Мандельштам). Этот класс самый сложный и идеально организованный. В нем скрыты описания идеальных форм, символов и смыслов, без которых проблематично в принципе культурное рождение. Но в архиве эти смыслы и символы в натуральном виде лежат как бы рядом с натуральными формами. И неофиту каждый раз приходится осуществлять практику «распознавания образов», практику «вскрытия печатей». Тем более символы кажутся такими же натуральными, простыми, как и всякая вещь.

Итак, как эмпирическое существо индивид обитает среди натуральных форм, как вещь среди вещей. Как субъект развития он пытается осуществить акт культурного развития, т. е. распределить натуральные формы. Тем самым он попадает в иное пространство, которое устроено совсем по-другому.

Но заход в это пространство, как я уже выше отметил, весьма сложен, поскольку он сопряжен с попаданием в третий мир – мир экзистенциальных ситуаций, ситуаций Адама, Гамлета, Дон Кихота, Иисуса Христа. То есть действительное онтологическое самоопределение человек совершают в этих ситуациях. И в них он черпает силу и решимость осуществлять акты развития, поскольку мир

натуральных форм – косный и инертный. Косная материя сопротивляется. Прежде всего сопротивляется собственный вчерашний опыт, который, как гири, тянет вниз. Эмпирический индивид в человеке не найдет в себе сил этому сопротивляться. Но он сможет преодолеть силу натурального материала, если на себе вынесет ситуацию Гамлета.

Итак, связку мира натуральных форм и действительности культурного развития осуществляют процессы опредмечивания и распредмечивания. Первый означает образование натуральной формы, второй – вскрытие деятельностной силы в натуральной форме и выделку из ее материала культурной формы и далее ее освоение субъектом развития.

Эта схема кардинально иная, нежели привычные парные схемы объект – субъект, общество – человек, среда – индивид. В них без конца барахтаются бихевиоризм и натуралистически ориентированные психология и педагогика. В этих схемах невозможно объяснить феномен культурного развития. Он действительно выглядит как чудо, как некий мистический акт, поскольку ни из общества, ни из индивида никакое мышление не вытекает естественным образом.

Поэтому Л. С. Выготский вслед за К. Марксом пытался проделать заход на неклассическую науку (конкретно – психологию), которая в своем предмете пытается ухватить процесс освоения этих «объективных мыслительных форм». Не объективный мир и отдельный индивид, а единство опредмечивания и распредмечивания, происходящих вне отдельного индивида, есть предмет неклассической науки. В процессе же распредмечивания человек участвует уже как субъект развития, который больше индивида, не равен ему (подробно проблематику распредмечивания см. в работах Г. С. Батищева и др. [9, 63, 67]).

Здесь корень объективного метода, о котором мы писали выше.

Традиционная же, натуралистически ориентированная психология продолжает строить иллюзию, что сознание находится в некоем отдельном, эмпирическом индивиде, как будто ассоциации и представления этих индивидов и есть сознание и с ними, этими представлениями связано их развитие. Поэтому внутри такой схемы понимания психологи продолжают толковать и интерпретировать ассоциации, сплетни, страхи, комплексы, сновидения и прочие превращенные формы, поскольку представления отдельных индивидов не могут быть ничем иным, как картинками-слепками этих натуральных форм, существующих вне этих индивидов. Вместо этого надо вскрывать объективный механизм превращения деятельностной

формы в натуральную и обратно. Эта работа и должна лежать в основании методологии неклассической психологии.

Индивид же думает (т. е. представляет), что та натуральная реальность, которая вне его, и есть объективная действительность. Вся драма проблемы развития заключается в том, что эмпирическое существо, живя среди натуральных форм, находится за пределами пространства культурного развития и еще дальше экзистенциальных ситуаций. Заставлять его проделывать над собой некое усилие – бессмысленно. Нельзя сказать человеку – будь личностью! Будь субъектом своего развития!

Но все не так трагично. Сам того не ведая, человек периодически попадает в экзистенциальные ситуации с самого рождения. С первого крика любой человек хочет состояться в этом мире. Состояться как субъект. Ему только не надо мешать. Ему надо создавать условия. За это призваны отвечать специальные институты – церковь и образование. Для этого они и были созданы издревле, дабы помогать человеку осуществлять «заботу» (греч. *επιχρήσια*) о самом себе. Но оба эти института перестали выполнять эту функцию в настоящее время. Церковь превратилась в нишу для сирых и убогих, а религия – в предмет суеверий. Школа же по понятным причинам стала конвейером и выполняет в лучшем случае функции социализации и адаптации. Впрочем, оно и к лучшему. Это закономерно. Как сказал П. Г. Щедровицкий, никакой школьный предмет не выдержит проблемы Гамлета [268]. В конце концов, развитие есть проблема самого субъекта. Оно, это развитие, не дано в виде натуральной формы, как и культура. Оно всякий раз рождается в конкретном акте конкретного субъекта. Развитие не лежит на дороге, его нельзя взять и положить в карман.

Но в то же время социум должен создавать условия, помогающие человеку становиться субъектом. Социум призван помочь этому субъекту выдерживать ситуацию Гамлета.

Это необходимо по той простой причине, что сам-то индивид изначально хочет всегда просто иметь культуру, иметь как вещь, как натуральную форму. То есть иметь буквально как вещь (к примеру, когда учителя кричат – дайте нам методику и мы перевернем весь мир!). Дайте мне культуру! И больше ничего не надо. А дать и взять можно только вещь. Причем со снятой у нее деятельностной силой. Я уж не говорю об искусстве и философии.

Поэтому не получается у этого индивида «поиметь» культуру. У него не отработана машина культурного хода. У него нет культурного, функционального органа. Он, этот орган, от рождения ему не

дан, его надо вырастить в практике распределения, постоянно проделывая ходы вниз-вверх, через все три этажа действительности культуры. В этом смысле человек – существо транзитное. Он не живет на одном этаже, в одном мире. Ему необходимо быть транзитным, переходным существом этих трех миров.

Если же индивид будет оставаться только в верхнем этаже, то его сознание не может быть ничем иным, как натуральным (у К. Маркса – идеологическим) сознанием. Это сознание фетишистское, суеверное. Именно это сознание устроено по парным схемам (мир – человек, объект – субъект, свой – чужой), поскольку он устроен по аналогу: Я и остальной мир, мир вещей, данный вне меня как отдельного физического существа. Отсюда все проекции на свои действия и на мир в целом. Но коль скоро такое натуральное существо не знает, как устроен этот вещный мир, почему он такой, а не другой, то это существо либо защищается и боится этого мира, либо нападает на него, захватывает его, пытается его поиметь. И если оно попадает в экзистенциальную ситуацию «быть или не быть», то оно теряется и распадается на мелкие кусочки. У него нет опыта бытия в искусстве, нет культурного органа, который бы его спас. Это устрашившийся и растерявшийся Адам.

В свое время Б. Ф. Поршнев, а до него А. Лебон, Г. Тард и другие вывели психологические механизмы воздействия одного индивида на другого в рамках феномена натурального («массового») сознания [100, 15-161, 206-207]. Правда, они имели в виду психологию масс, больших социальных групп, идущую своими корнями в далекую первобытность, к ископаемым антропоидам, но природа механизма воздействия в принципе указана здесь верно. Б. Ф. Поршнев отмечает, что в межгрупповом взаимодействии прежде всего работает механизм подражания и внушения (суггестии) (особенно это проявляется в раннем детстве, в состоянии гипноза и в случайно образованной группе людей, в «толпе», «массе»). Суггестия является базовой функцией речи. Через нее осуществляется работа на подражание, т. е. на автоматическое воспроизведение действия индивидом.

Суггестия основана на феномене веры, на полном принятии одним другого, на принадлежности большой группы людей к единому и безликому «мы», которому противопоставлена такая же иная масса «они». Логику истории Б. Ф. Поршнев понимает как движение от отношения «мы – они» к отношению «я – ты».

Я специально привел пример с Б. Ф. Поршневым. Свою социальную психологию он строил на странной, гремучей смеси физиологии, психологии, философии. С одной стороны, понятия о первой

и второй сигнальных системах, активность и торможение мозга (активная и тормозная доминанта), с другой: мы – они, я – ты, мышление, развитие.

Фактически социум у него представлен как совокупность активных существ с мозгом. Но в результате напрочь отсутствует действительность культурного развития, по особому выстроенная и адекватными средствами понятая и описанная. Б. Ф. Поршнев совершает скачок из физиологии в культуру, сохраняя слова про тормозную доминанту. У него получается, что именно некий индивид совершает акт культурного развития. Но у этого индивида нет органа для такого акта. Как я рукой хватаю вещь или потребляю пищу с помощью физиологического органа, так и акт культурного развития я должен осуществить с помощью специфического культурного органона, а не с помощью мозга как такового. И сам этот акт не строится на основе механизмов активности и торможения мозга. Этот натуральный субстрат здесь является не больше чем условием, исходным для акта культурного развития.

В настоящее время мало говорить о социальной и культурной природе человека. Это тривиально. Так же тривиально говорить о развитии. И просто неверно пытаться увидеть некий развивающийся объект, указывать на него мыслящим пальцем (не говоря уже о вульгаризмах типа мыслящего и развивающегося мозга). Мыслит и развивается не мозг. И не эмпирический индивид. На феномен мышления и развития пальцем не укажешь.

Парадокс именно в том, что индивид, совершая определенное усилие на развитие, только в этом акте и через это усилие начинает мыслить и развиваться. И только сам этот индивид, становящийся через это усилие субъектом развития, и может через свою рефлексию помыслить собственный акт развития, который по определению и есть акт мышления, поскольку связан с распредмечиванием натуральной формы и ее освоением уже в виде культурной формы и далее – превращением ее в новый функциональный, уже культурный орган. Этим последним этот субъект и может совершать усилие с большей или меньшей долей успешности – в зависимости от степени сформированности этого органона (т. е. в разных культурных возрастах по-своему и по-разному). Поэтому фактически говорить о культурном развитии и культурном возрасте, значит строить онтологию этого развития адекватными средствами как особую идеальную действительность, не замещая ее вульгарной, натуралистически ориентированной физиологией и социологией.

Тем не менее объективно Б. Ф. Поршнев оказался прав вот в чем. В том, что в натуральном сознании, которое является превращенной формой культурного развития (в том числе в данном случае прежде всего мифа), основным механизмом воздействия является механизм внушения и подражания. Исходно последний работал в мифологической форме, будучи самым исторически первым способом взаимодействия. Но в мифе есть еще много чего, о чем мы скажем ниже. Но внушение и подражание отслоились и остались как отдельная натуральная форма, единственно удобная и подходящая для натурального сознания, поскольку других опор и костылей в окружающем мире, кроме подражания и внушения, у него просто нет.

Такое натуральное сознание и такой способ бытия К. Маркс называл первой формой коммунизма (казарменный, натуральный), первой формой упразднения отчуждения, когда вместо акта распределения (т. е. акта развития) осуществляется акт обладания, непосредственно захвата чего-то, находящегося вне индивида в виде вещи.

Тем самым человек не овладевает самим собой, своим поведением. Точнее, постоянные слова Л. С. Выготского об «овладении своим поведением» есть отрыжка так и не изжитого Л. С. Выготским бихевиоризма.

Проблема же не в этом. Существо культурного развития заключается в формовке культурного органона, осуществляющейся вне индивида через процесс распределения натуральных форм. Индивид не сможет никогда овладеть своим поведением. То есть идея взята принципиально верная. Но терминология – из другого ряда, поскольку речь идет не об индивиде и не о поведении, а о субъекте и развитии.

И не надо нам пытаться понимать отдельного индивида. Мы будем оставаться в пленах интерпретаций действий и представлений отдельных индивидов и ничего не понимать про него при этом. Никакая психология так и не поймет загадки души, если будет оставаться в пределах толкований – что такое сказал ребенок, что он сделал, что он подумал. И толпа психологов будет стоять над этим ребенком, чесать затылки, произносить умные слова, а тот знай себе сосет палец и чихать он хотел на их измышления.

Итак, человек появляется на свет как натуральное существо. Как вещь среди вещей. И мир ему дан также как вещь. И он, этот человек, не ставший еще пока человеком, может этим миром и собой только обладать как вещью и зависеть от него, от этого мира и от

самого себя именно как вещь. Поэтому он, конечно, крайне уязвим в таком положении. Уязвим именно как конечное смертное существо (болезни, голод, войны, борьба за выживание и проч.). И это существо всего боится и от всего зависит.

И представьте себе ситуацию. Студента вызывают домой и сообщают ему о смерти отца. Так в нем начинает рождаться Гамлет. В течение всей истории он выращивает в себе «культурного героя», устроенного совсем по-другому, с другими «органами», позволяющими ему выдержать эту ситуацию. И происходит метаморфоз. Гамлет сжигает свое тело, свое физическое тело, в конце концов убивает его, наращивая одновременно другой, культурный органон. В данном случае этим органоном является художественная форма трагедии У. Шекспира. Как роман М. Пруста являлся новым органом писателя, новой культурной формой, которая спасала его от астмы. В итоге М. Пруст сжег свое тело. Тело умирает, а новая культурная форма остается как артефакт. Натуральное существо сжигается как дрова в печи. Материал натуральной формы уходит для лепки культурной формы.

Тем самым парадоксально, но факт – искусство и философия есть необходимые для человека формы жизни. Это не занятие для интеллектуалов и снобов (последние, впрочем, такие же натуралистические существа, поскольку хотят «иметь» культуру). Это необходимое средство для исцеления и спасения человека.

Остается загадкой – почему же Гамлетом не стал Лаэрт, который пережил также смерть отца и родной сестры? Но об этом ниже.

Итак, что делает человека субъектом своего развития? Что значит выдержать ситуацию Гамлета? Можно ли об этом что-то вразумительно, по содержанию, сказать? Является ли смерть другого, тяжелая болезнь, война необходимым условием для попадания в экзистенциальную ситуацию и ее удержания? Обо всем этом см. в 2.2.

Пока же остановимся на принципиальном устройстве культурной формы.

На материале концепций Л. С. Выготского, Д. Б. Эльконина и Б. Д. Эльконина мы уже обсуждали проблему развития как проблему овладения идеальной формой. Сказанного достаточно, чтобы зафиксировать следующую принципиальную идею.

Действительность культурного развития состоит из актов формирования культурной формы. Последние являются единством натурального материала и идеальной формы.

Как я пытался отметить «на полях» работ Л. С. Выготского, он на разном материале (слабоумные дети, игра, спор с К. Левиным и проч.), выходя в пространство разработок проблематики сознания и личности в 1933-1934 гг., фактически пытался осуществить один принципиальный, стратегический ход – трансцендирование из натурального пространства в пространство идеальное, которое при этом оформляет первое. В месте встречи двух пространств и происходит событие – акт развития, или, что то же самое, феномен культуры. Последний и может быть главным событием в жизни человека, тем, ради чего он, собственно, и рождается.

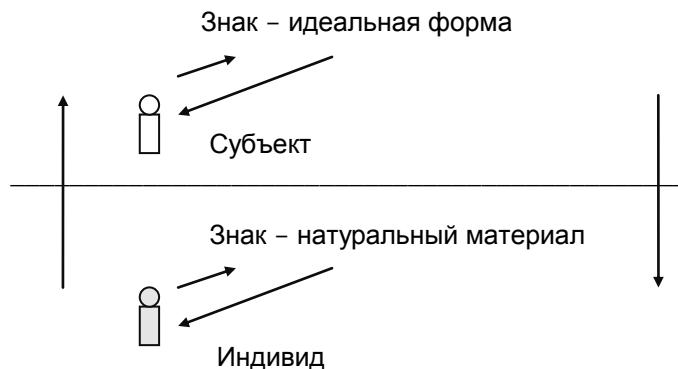
На первый взгляд, эмпирический индивид в ситуации «видимого поля» (по аналогии с шимпанзе, с ребенком, играющим кубиками) манипулирует вещью-орудием или знаком как вещью. И через овладение этим орудием он научается управлять собой, овладевать своим поведением, одновременно освобождаясь от рабства перед зрительным полем. И через это индивид как бы надстраивает над этим видимым, натуральным пространством – новое, культурное. И здесь он, оставаясь эмпирическим существом, вырастает из коротких штанышек, становясь субъектом развития.

На проверку выходит, что это действие по овладению исходит не из натурального поля. Его, это действие, осуществляет не индивид, а субъект. Точнее, на субъекта пальцем (пусть даже и умозрительным) не покажешь. Это некий способ существования, метод, фигулярно выражаясь, метод с ногами, персонифицированный способ, сам акт овладения и есть субъектность.

Так вот, эта субъектность не сидит в индивиде как готовое качество – она постепенно формируется в актах развития. И через них образуется двойное пространство натурального и идеального, вещественного и знаково-орудийного, индивидуального и субъектного.

В целом культурная форма как главная организованность действительности культурного развития представляет собой некое двойное единство. С одной стороны, в ней представлен индивид в натуральном поле, овладевающий собой через знак-орудие, с другой стороны, на это поле накладывается второй план – субъект развития, овладевающий формой, распредмечивающий и превращающий ее в культурную и через это превращающий себя в иное, в личность. Иначе говоря, личность – это культурный метаморфоз индивида.

Покажем это (рис. 9).



Rис. 9

С одной стороны, знак (всякий артефакт) дан индивиду как натуральный материал, вещь среди вещей. С другой стороны, в другом пространстве тому же индивиду, но уже в практике субъекта развития знак дан как идеальная форма, т. е. как смысл, как программа-сценарий, как идея (см. рис. 2, 3). Единство этих двух планов и представляет собой в данный момент нашего рассуждения то, что мы называем культурной формой.

Теперь мы можем перейти к подробному описанию главных миров культуры – мира экзистенциальных ситуаций и мира культурного развития.

Первый мы можем описать через понимание того, что значит попасть в ситуации Адама и Гамлета.

2.2. Экзистенциальная ситуация человека. Синдром Адама. Структура экзистенции. История Гамлета

Чтобы описать экзистенциальную ситуацию человека, мне необходимо восстановить две истории – историю Адама и историю Гамлета. Попробуем на их материале выделить и зафиксировать принципиальные моменты, конституирующие то, что называется экзистенцией человека.

Итак, для начала воспроизведем первую историю.

«...7. И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою.

8. И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал.

9. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла...

15. И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его.

16. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть;

17. А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь.

18. И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему.

19. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей.

20. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

21. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плоти.

22. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку.

23. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женой, ибо взята от мужа.

24. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть.

25. И были оба наги, Адам и жена его, и нестыдились.

Глава 3

1. Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?

2. И сказала жена змею: плоды с деревьев мы можем есть.

3. Только плодов дерева, которое посреди рая, сказал Бог, не ешьте их, и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.

4. И сказал змей жене: нет, не умрете;

5. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

6. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел.

7. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания.

8. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая.

9. И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты?

10. Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг, и скрылся.

11. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?

12. Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел.

13. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела.

14. И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешьходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей.

15. И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим, и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятую.

16. Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влеченье твое, и он будет господствовать над тобою.

17. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: «не ешь от него», проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей.

18. Терние и волчцы произрастут она тебе; и будешь питаться полевою травою.

19. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься.

20. И нарек Адам имя жене свое: Ева, ибо она стала матерью всех живущих.

21. И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их.

22. И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и некусил, и не стал жить вечно.

23. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят.

24. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и

пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 2, 7-25; 3, 1-24).

Вот такая история. Она известна. Но эта известность обманчива. Поскольку как только начнешь задавать вопросы по поводу того, что

же на самом деле случилось, в чем вина человека, в чем его грех, почему он первый и самый тяжкий и т. д., – на них не сразу отвешь, начнешь запутываться в противоречиях и неувязках (не логических, а смысловых).

Итак, попробуем задать этой истории ряд детских вопросов, т. е. таких, у которых нет второго дна, которые требуют ясности и открытости, точности и недвусмысленности. Вопросов, отвечая на которые мы будем постепенно открывать смысл экзистенциальности ситуации, в которую попал Адам, первый человек, и в которую потом попадает каждый человек.

Понятно, я не собираюсь заниматься экзегетикой, толкованием темных мест сакрального текста. Оставим это специалистам [14, 98]. Я также не буду сравнивать различные варианты понимания этой истории у других авторов. Из них мне наиболее близки С. Киркегор и Лев Шестов [91, 257]. Оставим это для отдельного разговора.

Мне важно понять глубинный, метафизический смысл всей этой истории. Ведь понятно, что это какая-то метафизическая история. То есть не буквальная, житейская и не та, которая относится к ведомству церкви. В ней что-то такое говорится про существо человека, его экзистенцию, про проблему рождения человеческого в человеке. Здесь затронут какой-то важный неустранимый момент метафизического, «за-пределного» Начала, попытка помыслить о котором рождает феномен философии.

Итак, рискуя навлечь на себя громы и молнии теологов, особенно православных, а также историков, любящих отвечать на вопрос о том, а как было на самом деле, я начну задавать с их точки зрения глупые, детские вопросы.

У Отца был Сын. Единственный и любимый. И среди всех живых существ самый главный и сильный. Ему Отец поручил охранять райский сад. Что это за сад? Точнее, метафора чего – этот сад? Что такое – «возделывать» этот сад и «хранить» его?

Если Сын – любимый и единственный, зачем Отец запретил ему вкушать плоды с дерева познания добра и зла? Почему человеку запрещено познавать? Почему Отец вообще посадил это дерево? Он искушает Сына? Что же это за Всевидящий и Вселюбящий Отец, который искушает любимого Сына и, более того, устраивает ему проверку?

Почему этот запрет настолько строг, что связан со смертью? Что смертельного в познании? Почему стремление познать самое сокровенное, добро и зло, чревато смертью?

Почему в самом начале истории не было запрета по поводу дерева жизни? Отец про него вспомнил потом и только после этого

прогнал из рая. Отец не хочет, чтобы его Сын жил вечно? Отцу позволено все, а Сыну – «от» и «до»? Где же ты, безгранична отцовская любовь?

Дальше – змей. Почему тот искушает именно жену, а не Адама? Почему Адам, не спрашивая у жены, вкусили?

Как змей искушает? Он убеждает жену, что они не умрут, а наоборот – вкусят и станут как «боги, знающие добро и зло».

И что же, змей оказался прав? И Адам не умер? Или эта смерть есть метафора метафизической смерти, смерти души? Но почему Отец опасается, что Адам вкусят с дерева жизни? Кто его тогда будет искушать? И как? Почему стремление жить вечно есть грех, причем еще более смертельный, чем первый?

Ведь Отец после своего наказания еще не прогнал Адама и жену его. Они остались жить в раю. И Ева родила. И Отец надел на них одежды получше – кожаные, а не из листьев смоковницы. И признал, что Адам стал «как один из Нас». И теперь Отец убоился своего Сына? Что тот посягнет на его власть и силу? Опять «комплекс Эдипа»?

И едва ли не самый главный вопрос – почему Адам и жена его до вкушения не ведали стыда и страха? Почему познание добра и зла связано с этим? Было бы глупо трактовать эту историю как проверку человека на его смиренение и послушание перед Богом.

Во-первых, что это значит – перед Богом? Что такое Бог, в конце концов? Богословие до сих пор вразумительно не ответило на этот вопрос. И не ответит, поскольку разговор о Боге появляется тогда, когда человек хочет спрятаться за некую Силу, которая за него все объясняет и решает. Это всегда уловка и хитрость, самообман ущербной натуры, стремящейся спастись, не затрачивая при этом никаких усилий, или затрачивая их на иллюзорное спасение.

Во-вторых, и это главное, наказание за нарушение запрета Отца выглядит как слишком плоское объяснение. Оно не дает ответов на заданные выше вопросы. Оно уводит нас в сторону. Догматика здесь бессильна. История религии – тоже. Никакое объяснение темных мест, поиск неких исходных, языковых глубин или создание новой теологии не объясняют нам метафизичности ситуации. Никакой язык оригинала или новая вера не объяснят мне, почему человек до того, как познал добро и зло, не ведает стыда и страха.

Не зря тонкий мыслитель С. Киркегор, этот «копенгагенский сторож», выделил проблему страха в этой истории, поставил ее во главу угла [91].

Но что порождает страх? Какова природа этого страха?

С. Киркегор сравнивает поведение Адама с действиями детей, которые любят играть в рискованные игры. Р. Кайюа, специалист по играм, называет такой тип игр игра-*iLinX*. То есть игра с самим риском, игра-головокружение. Игра не на победу или на пользу, а игра с ловлей кайфа, который ты испытываешь от переживания состояния головокружения. Ты в этой игре погружаешься в бездну, летишь в пропасть. У тебя захватывает дух от полета в никуда. Это переживание самого полета. Причем полета в никуда, в Ничто. Ты этого страшишься и хочешь одновременно. Тебя тянет, тащит, и нет сил сопротивляться, хотя рассудком ты понимаешь, что это рискованно и страшно. Причем ты не боишься чего-то конкретного. Ты просто ужасаешься от переживания состояния умопомрачительного, щемящего душу чувства, от которого падаешь в обморок, теряешь сознание. Это какое-то пограничное состояние между жизнью и смертью.

Понятно, что датский гений так не говорил. Но он имел в виду один очень тонкий момент. Никакой злой умысел не толкал Адама на первый грех (то, в чем подозревает человека Лев Шестов). Его, Адама, потащило Ничто. Это Ничто неведения порождает страх. Это стремление в никуда. Оно одновременно тянет и страшит [91, с. 145]. Причем именно «возможность мочь», это экзистенциальное право мочь, не выбор между чем-то и чем-то (добром и злом), а сама возможность мочь потянула Адама. С этой экзистенциальной свободой (которая и есть действительная свобода) Адам не спрятался. Он упал в обморок. Бог не искушает. Каждый искушается сам.

Вот эта экзистенциальная возможность стать, состояться в бытии настолько беспредельна, что она превращается в Ничто (повторяю, это не выбор в магазине или в ресторане; меню нет, а есть головокружительное состояние открытости), эта возможность ввергает Адама в состояние метафизического ужаса и бессилия. «Страх – это женственное бессилие, – пишет С. Киркегор, – в котором свобода теряет сознание; с психологической точки зрения грехопадение всегда происходит в состоянии бессилия» [91, с. 161]. Итак, страшит не нечто. Это потом. В Начале, в метафизическом Начале, запредельном, до жизни и смерти, до добра и зла, страшит сама возможность. «В страхе содержится эгоистическая беспомощность возможного, которая не исчезает, подобно выбору, но настойчиво страшит своим сладким устрашением» [91, с. 161].

Какой же грех совершает Адам в этом состоянии обморока свободы? Он совершает два преступления.

Первое. Смотрите, как искушал змей? Вы станете такими же, как боги, познаете добро и зло. И Отец это потом подтвердил. Аргумент бьет наповал. И каждый проходит через это. Ты вкуси – и станешь. Ты возьми – и обретешь силу. Обретешь знание, самое сокровенное и тайное, доступное только богам. И с помощью этого знания ты будешь сильным, как боги, поскольку получишь через это великую власть. Причем не затратишь никаких особых усилий. Понятно, что искушение идет через наиболее слабую, податливую сторону человека – его женское начало («ребро» – не лучший и единственный вариант перевода, также это «грань», «сторона», т. е. одна из сторон человека [271, с. 43]). Эта часть человека требует ласки, комфорта, уюта, благополучия. Она и толкает его на все тяжкие. Итак, получение Силы и Власти через великое, тайное знание. Не само по себе знание, не сам по себе разум греховен, в чем обвиняет Адама Лев Шестов. Знание, полученное ради получения силы и власти, вот первый грех.

За ним же следует второй. Именно такое знание и есть знание добра и зла. Такое знание, которого не ведал Адам и жена его, потому что они были как единое целое и не ведали стыда и страха. Они не были расколоты на половинки и части. Именно такое знание, полученное ради власти над другим, порождает раскол в мире и человеке. Познание добра и зла есть действие, осуществление расколо в себе и затем – в мире. Эта трещина проходит в человеке, делая его ущербным и не полным. Поэтому Отец совершает главное наказание за содеянное им преступление. Он разъединяет Адама и Еву. Они потеряны друг для друга.

И потому рождаются добро и зло, которых не было в мире до первого греха. Мир ведь никакой. Он цельный и естественный. Даже самое искусственное действие человека, его мысль, не может быть доброй или злой, если это действительная мысль, а не уловка, не хитрость, не манипулятивный ход.

Мир раскалывается, и появляется фигура Чужого. Потому что появляется проблема неведения того, что за пределом, в иной половине. Тогда формируются страх и стыд, которых не ведали Адам и жена его до первого греха. Ребенок до двух лет не ведает стыда и страха. В его сознании не сформирована фигура Чужого, который прикладывается к разным явлениям жизни, и они маркируются как «свои» и «чужие».

«Чужой» – исторически первая превращенная форма в сознании человека. Ущербное, падшее сознание (Адам после падения)

привыкает воспринимать мир через призму свой – чужой, добрый – злой. Такое понимание рождает сценарий жизни как вечной и непрекращающейся интриги. В человеке вырашивается монстр, тот самый дракон, которого человек подкармливает своими страхами. Которого однажды, если ты хочешь родиться второй раз, надо убить с помощью выращенного тобою же героя, Тезея. Но это уже другой сценарий и другой язык. Который, впрочем, в экзистенции выступает как одна из вариаций на ту же тему – тему падения и второго рождения.

Итак, что же делать теперь человеку, если он совершил падение? На что надеется С. Киркегор? На веру. «Единственное, что поистине может обезоружить софистику страха, это вера, мужество верить, что само состояние является новым грехом, мужество отказаться от страха без страха, а на это способна только вера; вера не может тем самым уничтожить страх, но сама, будучи вечно юной, снова и снова выпутывается прочь из смертного мгновения страха» [91, с. 209].

Парадокс в том, что это состояние экзистенциального падения и возрождения совершается периодически и всякий раз заново. И всякий раз в состоянии «ух!», в состоянии падения, или прыжка, как говорит С. Киркегор. В этом прыжке человек совершает переход в иное экзистенциальное состояние. Изначально есть только то, что ничего нет, есть Ничто. От страха и отчаяния, от этого Ничто человек ввергается в пропасть. Он не выдерживает. Не выдерживает первого и самого сильного онтологического самоопределения. Это невозможно выдержать, нельзя выдержать нулевое состояние, не имея никакого опыта такого выдерживания. И коль скоро иных костылей нет, нет иных вариантов состояться, то человек начинает заполнять эту пустоту квази-формами, эрзацами псевдобытия. Жизнь превращается в интригу, в набор уловок, обманов, манипуляций.

В чем спасение? В вере? Что питает эту самую веру? В этой ситуации у человека начинает вырабатываться первая экзистенциальная способность – способность учиться страшиться. «Нужно научиться страшиться, чтобы не погибнуть либо оттого, что тебе никогда не было страшно, либо оттого, что ты слишком отдаешься страху; поэтому тот, кто научился страшиться надлежащим образом, научился высшему» [91, с. 242].

Итак, парадокс и изначальный трагизм человеческого бытия в культуре состоит в том, что первое натуральное рождение не дает ему никаких культурных подпорок, чтобы не пасть. Его натура, буквальная натура, то, что ему дали родители и среда, то, что ему просто дали, не выдерживает испытания максимальной возможностью.

Между хлебом и свободой он выбирает первое. Ему предстоит поэтому второй раз родиться и состояться как человек. Это рождение осуществляется именно с помощью культуры как машинки второго рождения и развития. В этой метафизической точке рождается все великое искусство, все мировые религии и философии. Но не как системы (системами их делают потом глупые и слабые последователи и адепты), а как прецеденты, как акты второго культурного рождения. Поскольку ситуация Адама – архетипична, постольку она всякий раз повторяется в каждом человеке. Это метафизическая, экзистенциальная ситуация, в которой архетипически скрыт глубинный сценарий (script) каждого человека. Этот архетип актуализируется в определенной ситуации онтологического самоопределения человека.

Поэтому каждый человек, рождающийся второй раз, уже в культуре, повторяет, точнее, изживает синдром Адама, который приобрел до этого, на этапе натурального рождения и роста.

Что же получается? Получается, что на языке этой истории мы можем обозначить исходную схему экзистенциальной ситуации человека. В ней исходно заданы четыре начала – божественное и дьявольское, мужское и женское. Они образуют главный онтологический крест в структуре экзистенции – первая пара образует вертикаль, вторая – горизонталь. И эти четыре начала формируют в человеке первые базовые онтологические потребности (о базовых потребностях писал и А. Маслоу [126, 127]).

Самая нижняя – «дьявольская». Понятно, что как таковой «дьявольской» потребности нет. Это уже следствие парного, баррикадного мышления церкви, и шире – любого спекулятивного мышления в превращенных формах. Есть обычная витальная потребность жить, то, чего хочет любое натуральное, смертное существо. Другое дело – данная потребность осуществляется в превращенных натуральных формах.

Вторая потребность – потребность социальная, сугубо человеческая потребность состояться среди себе подобных, жить в сообществе людей. Эта потребность реализуется в двух исходных версиях – как мужская и женская.

Третья потребность, самая удивительная и сложная – «божественная», т. е. потребность родиться второй раз, потребность состояться как культурному, свободному существу. Это потребность в свободе, от которой ты всякий раз падаешь в обморок, но в которой ты хочешь быть (не иметь!).

С точки зрения материального натурального существования третья потребность необъяснима. Но она всякий раз актуализируется. Эта актуализация происходит тогда, когда человек попадает в ситуацию Адама, ситуацию искушения онтологической свободой.

Итак, изначальная потребность человека «быть» воплощается в базовых онтологических потребностях. Но они вступают друг с другом в противоречия, с которыми человеку, не имеющему опыта культурного рождения, не совладать. В этой реальности, в которой человек дан как эмпирическое существо, все базовые потребности не могут быть полностью реализованы. Нет ни сил, ни опыта, ни социальной ситуации. Человек расщепляется, не в силах справиться с Ничто и со своим страхом перед ним. И он реализует потребности в превращенной форме, которая одновременно выступает и как форма защиты, укрывающая человека от Другого, который заподозрит его в том, что он не настоящий, что он в страхе и страсти, что он падший и ущербный.

Зашита от всего, прежде всего от себя, появляется при возникновении этой трещины между мною и иным, другим, чужим. В этой превращенной форме мое Я – не действительное, а капризное и слабое, нуждающееся в помочах. И другой – также не действительный Другой, не моя действительная половина, делающая нас цельным (и исцелившимся) существом, а Чужой, угрожающий и также страшящийся. Этот другой такой же потерянный и падший, не родившийся заново Адам.

Так Адам, попадая в ситуацию первого онтологического самоопределения, не выдерживая его, распадается на разные части, на ущербные половинки, на страшящуюся и страстную. Человек защищается либо авторитетом, силой, Богом, всяkim Чужим (причем это страх другой, не тот первый онтологический ужас, а страх уже убывшейся натуры, уже потерянной и падшей; это не творческий первый ужас, полезный и необходимый, который надо научиться держать, как боксер учится держать удар), либо страстью, похотью, удовольствиями. То есть защита «верхом» или защита «низом». Это одинаково формы падения.

Обозначим принципиальную схему экзистенции (см. подробно об этом в нашем предыдущем исследовании [194]) (рис. 10).

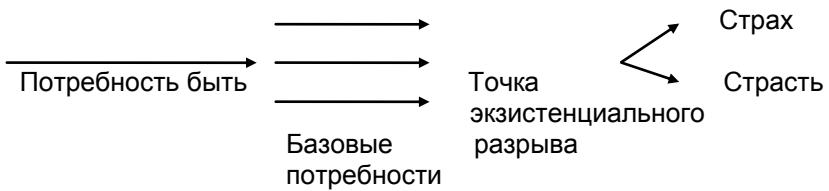


Рис. 10

В этой абсурдной ситуации раздвоенности и ущербности и живем мы все, эмпирические, смертные натуры. Поэтому причина рождения культуры одна – спасение человека. Его действительное второе рождение. Его действительное просвещение (см. наше предисловие).

Осуществить просвещение, встать в «просвет бытия», превозмогая Ничто, – это то, что сначала страшит, но что потом преодолевается и делает целью мою экзистенцию.

Почему для меня важно понятие *existentia*? В нем содержатся четыре момента.

1. Оно обозначает собой «тутошность» существования человека, его живость и реальность, его неустранимость.

2. Одновременно экзистенция – это полное существование, цельное, не раздельное, не расчлененное. В противном случае человек переживает экзистенциальную болезнь неполноты и ущербности. Это воплощается собственно в психических расстройствах, неврозах и даже физических недугах.

3. Экзистенция – предельное существование, оно обозначает базовые онтологические характеристики человека, его глубинную архитектонику. Структура экзистенции и есть структура личности.

4. Экзистенция имеет культурное происхождение, она выстраивается, выделяется в долгой практике культурного развития.

По М. Хайдеггеру, «сущность присутствия заключена в его экзистенции» [237, с. 31].

Тем самым мы пришли к главному содержательному вопросу – помыслить о бытии, превозмогая небытие, и есть рождение собственно философии, «первой философии», «πρώτη φιλοσοφία», или метафизики (по Аристотелю). В свою очередь мысль о бытии есть всегда акт спасения. Это всегда тот самый «прыжок», переход в иное состояние, состояние более полного бытия. А этот акт есть всегда акт культурный, или собственно культура.

П. Тиллих называл это «мужеством быть» («the courage to be»), понимая мужество не как волевое усилие, а онтологически, как «самоутверждение человека в бытии» [209]. Самоутверждение вопреки небытию, преодоление небытия, которое является составной частью бытия. П. Тиллих это состояние называет превозможанием экзистенциальной тревоги – того самого ужаса перед Ничто, о котором говорил С. Киркегор.

Речь идет о тревоге («anxiety») не как об абстрактном знании о небытии и не о психологическом переживании какого-то страха (высоты, темноты и проч.), а о проживании и изживании собственной конечности, собственного небытия, которое уже задано в твоем бытии и от которого никуда не уйдешь.

С этой тревогой нельзя бороться привычным способом. От нее каменеешь и немеешь (падаешь в обморок), поскольку она присуща самому существованию. Небытие внутри бытия. У обычного страха есть объект. Его можно победить, побороть, сделать предметом анализа. У тревоги нет такого объекта. В качестве единственного объекта здесь выступает сама тревога, само Ничто. Сосредоточиться человеку не на чем. Поэтому человек теряет ориентировку [209, с. 31].

Отмечу, кстати, что и П. Тиллих, и Р. Мэй, чья работа «Смысл тревоги» («Meaning of Anxiety») вышла в 1953 г., на следующий год после работы П. Тиллиха, восприняли проблематику страха и тревоги от М. Хайдеггера времен его работ по метафизике. Тот, в свою очередь, воспринял проблему от С. Киркегора. В свое время Э. Гуссерль признался своему другу и оппоненту Льву Шестову, что идеи М. Хайдеггера – это переложенный на язык гуссерлианства С. Киркегор [257]. Я не буду здесь анализировать работы данных авторов. Это отдельная тема – экзистенциальный анализ в неклассической антропологии и новой психотерапии. Оставим это для особыго разговора.

Переводя язык П. Тиллиха на язык нашей трактовки истории Адама, скажем, что тревога – не просто боязнь чего-то, того же небытия, которое при желании можно как-то объективировать. Это ужас от осознания неспособности справиться с этим небытием, или, что то же самое, от возможной неспособности состояться в бытии.

Это и есть ситуация Гамлета – «так всех нас в трусов превращает мысль...». Мысль-боязнь «той страны, откуда ни один не возвращался». Это боязнь неизвестности после смерти. Это ужас от допустимости адовых мук вечной смерти. Страшит даже не просто конечная смерть, кончина, а небытие после смерти, или невозможность

действительного второго рождения, смерти при жизни. Такова тема его монолога «Быть или не быть». Кстати, в тексте У. Шекспира стоит слово «dread», обозначающее ужас – «когда б не страх чего-то после смерти» («but that the dread of something after death») [256, с. 69]. «Dread» ближе по смыслу к ситуации Адама по С. Киркегору, оно обозначает тот самый ужас, от которого немеешь и падаешь в обморок. От него чуть не сошел было с ума Гамлет. «Anxiety» П. Тиллиха и Р. Мэя означает уже тревогу, некое постоянное беспокойство о себе, заботу о своей экзистенции, некий шаг за пределы ужаса от небытия. Понятно, они взяли понятие от М. Хайдеггера – «Angst», немецкий вариант. У С. Киркегора было также два варианта (в немецких переводах, которые читал М. Хайдеггер) – «Furht», страх, от которого немеешь, и «Angst», тревога, забота о себе, падаешь.

Итак, еще раз. Речь идет не об устраниении тревоги, а о том, чтобы уметь ее изживать, учиться страшиться, всякий раз вновь возрождаясь, творя себя заново.

Не будем подробно пересказывать интересную (но спекулятивную, точнее, схоластическую) диалектику П. Тиллиха. Отметим, что он выделяет три типа тревоги, или три типа угрозы небытия бытию:

- угроза онтологическому самоутверждению человека (в виде судьбы и смерти);
- угроза его духовному самоутверждению (в виде пустоты и отсутствия смысла);
- угроза его нравственному самоутверждению (в виде вины и осуждения) [209, с. 33-34 и др.].

Отсюда три типа тревоги – онтическая, духовная, нравственная.

К. Маркс в свое время писал, что «критический теолог остается теологом» [124]. У П. Тиллиха много схоластического жонглерства, догматической метафорики. К. Маркс это уже видел в лице Б. Бауэра: «Либо он (теолог. – С.С.) вынужден исходить из определенных предпосылок философии... либо проявляется только в отрицательной, бессознательной и софистической форме» [124, с. 44-45].

П. Тиллих утверждает, что онтология говорит языком аналогий. Мол, буквально понять самоутверждение в бытии нельзя. Заканчивает тем, что приходится уповать на веру, которая также понимается онтологически – как «состояние захваченности силой самого бытия». Вера есть «опыт этой силы» [209, с. 120]. В таком случае Бога никакого не надо. И П. Тиллих делает вывод о вере в Бога без Бога, о «Боге над Богом».

П. Тиллих решается на отказ от теистического Бога. Мужество быть и есть преодолевание, радикальное сомнение в теистической идее Бога. Теизм во всех формах «трансцендируется в опыте безусловной веры». Она есть «принятие приятия» при отсутствии кого-либо или чего-либо. То есть отказ от любого центра и иерархии. Приятие происходит от самого бытия, а не от человека, мира или Бога. Силу бытия невозможно описать на языке, которым осмысливается Бог теизма всех типов [209, с. 129]. Таким образом, мужество быть способно принять в себе тревогу лишь при условии, что трансцендирован сам Бог теизма. Такое мужество понимается как Бог над Богом.

Вот так. Что такого содержательного мы получаем от подобной новой теологии? Ничего, кроме догматических фокусов. Хотя начало у П. Тиллиха принципиально и нетривиально. Проблематизировать теолог еще может, но решать не может. Поскольку экзистенциальная проблема лежит за пределом не только конфессии, но и даже просто индивидуального опыта любого человека. П. Тиллих остается проповедником. А проповедь имеет четкую границу – границу призыва без действия.

Действительно, где источник спасения? Догматика, пусть в форме новой теологии, – все же такая же натуральная форма. Ведь этот ужас задан в самом моем бытии, разрывает мое бытие на страхи и страсти. И ничто в этой реальной, данной мне жизни этот ужас сам по себе не заглушит, не снимет – ни новая религия, ни уловки хитроумного сознания. Готового инструмента борьбы с ним нет. Никто ничего не даст, поскольку небытие это мое. Смерть – личная вещь, она только моя. Умираю я сам, за меня никто не умрет. Каждый умирает и возрождается сам лично.

Поэтому надо раздвинуть горизонт личного до онтологического, до метафизических беспределов, помыслить само бытие. Пронизание бытия мыслью как поступком, как авторским актом (а не интеллектуальной операцией) может спасти меня от метафизического ужаса, а значит, спасти по принципу.

Поэтому экзистенциальное усилие – это не интеллектуальное усилие, и не волевое, не аффективное, и не зов бессознательного. Это усилие всей экзистенции, состояние открытости бытию и небытию.

Поэтому это усилие нельзя совершить телом, мозгом или как-то или чем-то еще. Моя натура, моя натуральная, унаследованная психика не может выдержать экзистенциального напряжения. Для данного усилия нужен особый культурный орган, специально создавае-

мый, выращиваемый. Выше я уже сказал про экзистенцию как про особую структуру личности. Она выстраивается в особой работе, в особых культурных практиках. Про это выделывание культурного органа постоянно говорил М. К. Мамардашвили.

М. К. Мамардашвили не был теологом. Он был философом. И пытался описать акт спасения на примере экзистенциального исследования Пути спасения М. Пруста (и своего собственного, впрочем) [114].

Для М. К. Мамардашвили роман М. Пруста – не просто литературный жанр. Это средство спасения. Такое специальное средство, помогающее человеку выбираться из ситуации немои и абсурда. Попадая в эту ситуацию, человек изобретает некую «машинку», которая по мере ее создания помогает решать экзистенциальную проблему выхода из небытия. Такого культурного средства нет ни в первой природе, ни в социуме, ни в моем теле. Мир романа создается неким чудодейственным способом, как бы из ничего.

Понятно, что М. К. Мамардашвили не пересказывает сам роман, не толкует его. Он пытается понять опыт исцеления самого М. Пруста. Исцеления буквального. Он в писании романа спасался от своей астмы, которая его душила. При писании романа в нем самом формировался новый Марсель Пруст, само произведение по имени «Пруст», не тот эмпирический автор, к которому привык читатель, а автор как культурное произведение, создаваемое самим романом.

То есть роман становится таким культурным орудием или новым функциональным органом, которого нет в теле Пруста, но который становится структурой неорганического тела – тела личности.

Таким образом, как философия, так и искусство выступают специально осуществлямыми практиками душевной работы по спасению. Произведение искусства – это специальная машина, та самая культурная форма, благодаря которой я двигаюсь по колодцу своей души. Это такой специальный орган. Как железа выделяет желчь, так и произведение искусства проделывает работу, становится особым культурным органом.

На этом Пути спасения человек проделывает особую работу выстраивания новой неорганической структуры, структуры личности. Текст романа (в данном случае) на этом Пути – это запись такого смертного Пути, крестного хода.

Тем самым «первая философия» (она же и последняя, помните у М. А. Булгакова?) есть терапия личности, есть путь излечения и исцеления. Тексты философа – это записи болезни и исцеления, треки-следы от шагов на этом пути.

Тем самым, говорит М. К. Мамардашвили, М. Пруст восстановил декартовский принцип «cogito», т. е. введение «Я» мыслящего как живого существа, достоверность которого и есть единственная истина [114, с. 335-337]. Cogito – это принцип включения в мир через акт живого существования в акте мысли. Но это живое состояние в акте мысли не может бытьдержано тем, что дано мне от родителей или от среды. Это состояние может бытьдержано специальным органом, производящим произведением, той самой структурой романа.

Не произведением как просто текстом, в котором что-то описано, что-то изображается. А произведением, которое внутри себя содержит главное произведение – личность по имени «Пруст». Это существо по имени «Пруст» рождается внутри романа. Это существо и рождалось в процессе писания романа. В этом существе, культурном произведении, человек и возрождается второй раз.

Тем самым М. К. Мамардашвили восстанавливает античный смысл понятия искусства как «технэ» (*τεχνη*), как мира творения, которое совершается всякий раз заново [114, с. 531]. Человек, становящийся на путь в неизвестную страну, путь из темноты, становится демиургом, творцом. Мир творится действительно через эти культурные акты-прецеденты, акты творения. И он, этот мир, удерживается не натурально, не материально в готовых натуральных формах. Ведь мир – не внешняя природа, не деревья, небо и земля, здания, реки, города и проч. Мир – это мир актов творения. Только на них он и удерживается. На демиургах-творцах, на «костях» этих искупительных, исцеляющих структур. На артефактах, устройствах, специально созданных для трансмутации, для процесса, в котором происходит метаморфоз индивида, «превращение героя», перевод его в действительное автономное бытие.

Сами эти акты невозможно насадить на некие готовые натуральные формы. Культурное состояние не есть нечто, присутствующее само по себе. На это постоянно указывает М. К. Мамардашвили. Нет готовых актов, нет готовых, условно говоря, «высоких» объектов, «добрых», «злых», «духовных» и проч. Об этом мы уже говорили выше по поводу Адама. Мы можем передать нечто как доброе, проимитировав это доброе и эту передачу по аналогии передачи вещи. Понятно, так в обыденной жизни и делается. Мы передаем слова, настроения, благие намерения и т. д. Метафизический акт спасения не передается. Поэтому можно передать «квази», «псевдо», некую «гримасу», можно передать действительно только вещь и не что иное как вещь. Мы привыкли, не совершая ничего, не делая усилия

над собой, не преодолевая синдрома Адама, маркировать вещи, явления, людей, события в категориях высшего порядка. Но понятно, что это только превращенные формы, которые, впрочем, вполне объективны и надиндивидуальны.

В то время как в обыденной жизни есть особо опасная мания – наделять людей готовыми культурными качествами (добрый, умный, культурный и проч.). Особенно это характерно для русской ситуации. У нас если поэт, так обязательно совесть народная («поэт в России больше, чем поэт»). Философ – обязательно умный и немного сдвинутый. Учитель – обязательно добрый, бескорыстный. У нас любят говорить о мессианстве русского народа, о русской идее, русской душе. То есть на самом деле говорят о готовых неких иррациональных формах, отчужденных от конкретных носителей, от когда-то осуществленного прецедента спасения.

Среди учителей это вообще постоянная тема разговоров. Стоит только выйти на трибуну какой-нибудь училке с 30-летним стажем, так она начинает говорить о том, какой благородный и тяжелый труд у учителя. Сколько соплей размазывается на этих училковских сбираицах по поводу доброты и щедрости учительской. Как будто душевые качества сразу насажены на людей. Я сам уже – носитель совести, чуть ли не ее воплощение.

Вся русская литература заражена этой манией натуральной формы. Евгений Базаров у И. С. Тургенева говорил, что «человек хорош, обстоятельства плохи». Это сакриментальное «среда заела» тянется через всю гуманистическую традицию русской прозы, как художественной, так и философской. Эта зачарованность натуральной формой породила потом и 1917 год.

Такую зачарованность превращенной формой отмечал М. К. Мамардашвили. Она – от той же анонимности. Здесь контрабандой протаскивается анонимность того, кто эти сопли наматывает на кулак. Мир изначально либо добрый, либо злой. Изначально люди – такие и сякие. Культурные качества превращаются в некие самостоятельные субстанции – дух, власть, красота, добро, совесть и проч. Со мной-то все в порядке, а вот мир надо спасать. Мир злой и порочный, погряз в грехе, а я тут как бы и ни при чем. Разговоры об ущербном мире, о порочности бытия (изначально и навсегда! – вот что забавно) порождают ту самую бесовщину, тот самый большевизм. От благих намерений спасти мир, а не себя, рождаются бесы. Забывается при этом, что спасать надо себя, из своей темноты выходить.

«В поисках утраченного времени» нет готовых натуральных форм. Есть мир «личных вещей». К нему относятся такие «личные вещи», как смерть, понимание, мое спасение, как говорил М. К. Мамардашвили. Каждый умирает сам. За меня никто не умрет. И понимаю я сам. И исцеляюсь я сам. Есть моя тьма, из которой я выхожу. Таких личных вещей немного. Все остальное – мир натуральных вещей, которые можно передать, но в превращенной форме.

О проблеме превращенных форм, поставленной К. Марксом, мы поговорим отдельно. Здесь же зафиксируем два мира, соседствующих друг с другом, мир экзистенции и мир превращенных форм.

Сначала осуществляются акт падения и попытка акта исцеления. Результатом актов являются специальные культурные орудия, артефакты. Они объективируются и выводятся во внешний мир, предъявляются для других людей как готовые формы. Такое опредмечивание и овнешнение предыдущего экзистенциального опыта создает целый мир превращенных форм, скрывающих потаенный опыт. Возникает ощущение готовности такого опыта, ощущение, что его можно просто взять, поиметь (тот самый синдром Адама). И между этими двумя мирами как бы и нет отдельного мира. На самом деле, конечно, есть. Есть тот самый мир действительности культуры, мир содержательный и деятельностный, в котором культура как действительность только и существует. Мир, в котором человек пребывает как действительное деятельное существо и как действительно культурное.

Мир, снимающий крайности первого и второго. Сама по себе страсть исцелиться, плач по спасению мало что значат. Если это экзистенциальное состояние ужаса перед небытием не приводит к содержательной деятельностной работе по выстраиванию культурных миров, то этот ужас из нормального творческого начала приводит человека в шизоидное состояние невротической тревоги. Об этом писал и П. Тиллих. Мало страшиться и всякий раз на разные лады петь о порочности и абсурдности нашего бытия. Этим грешат многие беспочвенники-философы (в том числе, кстати, и любимые мною Лев Шестов и Мераб Мамардашвили). В лучшем случае такой философ осуществляет терапию себя. И создает иллюзию исцеления. Но осуществляется ли само культурное строительство? Выгодно от них отличается Л. С. Выготский, прошедший полный круг культурного цикла. Но об этом потом.

Итак, необходимо построить такое конфигуративное понятие о всех трех мирах культуры, которое дает представление о действи-

тельности культуры: мир экзистенции, мир превращенных форм и мир между ними, мир культурного развития, внутри которого и можно говорить о теле личности, о культурном развитии.

Первый мир есть мир первого онтологического самоопределения человека, мир падения и становления на путь спасения. Мир, в котором фиксируется точка экзистенциального разрыва на страхе и страсти. Это мир падения и начала второго рождения. Мир Адама и Гамлета, мир индивидов, в котором рождаются их культурные герои, Адам и Гамлет.

Второй мир, мир превращенных форм, готовых трансформ. Это мир, в котором предыдущий мир актов спасения кажется представленным в актах натуральных, как вещи – в артефактах, книгах, картинах, домах, нормах, правилах, морали, канонах, ритуалах и проч. Это мир, в котором культура как бы закодирована. Ее предстоит раскодировать, дешифровать, осуществить практику распредмечивания, снятия отчужденных форм, овладения ими и через них – самим собой.

Тем самым выстраивается третий мир – собственно мир культурного развития, мир творения культуры, мир личности, осуществляющей с помощью культурных средств собственно образовательную практику выстраивания себя как неорганической целостности, т. е. личности.

Теперь о второй истории, **истории Гамлета**.

В чем заключается эта история? Это ведь не просто история какого-то принца, это не историческая хроника. В этой истории есть некая мистическая тайна, которую пытаются разгадать вот уже почти 400 лет (если считать с 1600-1601 гг., времени премьеры пьесы в «Глобусе»). Хотя была легенда, была хроника Саксона Грамматика из «Истории Дании». Была долгая устная традиция, тянувшаяся с IX в. Но загадочный текст У. Шекспира тем и глубок, даже мистичен, что он – не про быт, а про бытие.

Как и в случае с Адамом, эта история – про первое рождение и первую смерть. Сын, родившись у отца и живя в раю (храня рай в душе, некое естественное состояние равновесия), не имея опыта болезни и исцеления, не в силах справиться с тем ужасом, который охватывает его при мысли о запредельном мире, о «той стране, откуда ни один не возвращался». И не будучи хозяином самому себе, «не в себе», он умирает, т. е. умирает экзистенциальной смертью, заболевает, его пожирает черный человек страха и стыда. И он вынужден второй раз рождаться, обретать культурное совершенномление.

Это демонстрирует потом, после Адама, Иисус Христос, прошедший все те же тяготы смерти и второго рождения, экзистенциальной болезни, греха и страха. Бродяга, бывший плотником и делавший по заказу римских легионеров распятия, ушедший потом в скитания и ставший Учителем.

Но с этим материалом нам работать трудно. Он не стал еще предметом культурной антропологии. Слишком силен налет сакральности и церковной традиции. Хотя это тоже архетип, образец смерти и второго рождения. Но для более ясного и полного описания не хватает опыта художественной и философской рефлексии, равного опыту осмысливания истории Гамлете.

История Гамлете уже вошла в неклассическую психологию. Ее фактически открыл заново Л. С. Выготский [36]. Открыл на себе, проживя сам миф Гамлете, проверив на себе этот архетип как экзистенциальный сценарий (см. подробно об этом в нашей работе [195]).

Правда, этим открытием не воспользовалась мировая психология. Остановимся на ряде моментов, помогающих раскрыть этот миф по имени Гамлет.

Итак, история Гамлете – это такая своеобразная культурная метафора, повествующая про метафизическое, т. е. про пограничное, предельное самоопределение человека. Про то, как человек попадает в точку экзистенциального испытания.

К нему пришел отец. Пришел из «той страны, откуда ни один не возвращался». Пришел из «неоткрытой страны» (*undiscover'd country*).

С этого момента в трагедии разыгрываются два плана: первый, сюжетный, который обычно и ставится в театре, некая семейная драма. Про то, как брат убил брата, завладев короной и королевой, и про то, как сын мучается от такого быстрого решения («два месяца как умер, двух не будет...»). Про то, как он пытается отомстить, но все почему-то медлит. Про то, любит или не любит он Офелию (но он же не Ромео, и она не Джульетта), про то, как неожиданно убивает Полония, про его знаменитую «мышеловку», про его метания и страсти и т. д. Но все это на самом деле один Гамлет, мечущийся, затравленный, обозленный, потерявший себя, сеющий ужас и смерть (Клавдий о нем – «ужас, гуляющий на воле»).

Есть и второй план, который труднее сыграть, если это вообще возможно. Это план экзистенциального безумия и борьбы другого Гамлете с ним. Ведь не то важно, что ему сообщил призрак Гамлете-отца, а то, что Гамлет-сын заглянул в глазницы смерти. Экзистенциальный

ужас охватил его, сковал его члены. И вся остальная история про Гамлета разворачивается на фоне борьбы двух Гамлетов – ужаснувшегося, убоявшегося и борющегося. То есть история борьбы Гамлета со своей болезнью, с тем самым синдромом Адама.

Ведь это действительно покажется помешательством. Представьте себе. Вам говорят, что вашего отца убил ваш дядя и завладел тем самым короной и королевой. А вы вместо того, чтобы хвататься за меч и в благородном гневе бежать мстить, ходите и произносите какие-то монологи про «быть или не быть».

Для нормального сознания, точнее, для здравого смысла, житейского рассудка, это – признак помешательства. Это как раз то ненормальное состояние, которое делает обычного частного человека философом и поэтом.

С Гамлетом происходит некий психический вывих, метаморфоз. Гамлет раскололся, в нем появились два Гамлета – белый и черный. Хотя окружающие его воспринимают по-старому, как прежнего, бывшего до смерти Гамлета-отца (тот самый «милейший принц», «добрейший принц» у бывших друзей Розенкранца и Гильдернестерна).

Для Гамлета наступает момент испытания и взросления, совершенолетия личности, иной культурный возраст. В то время как за ним тянется шлейф личной истории, которая застывает глаза. Он теперь другой, а его воспринимают как того, прежнего, но помешанного, сдвинутого.

Об этом говорил индеец Дон Хуан у К. Кастанеды – о стирании личной истории. Это бывает с каждым. Когда ты приходишь, спустя несколько лет, в родной дом, и тебя не узнают. Или когда ты приходишь в *alma mater*, где когда-то учился. И растроганные училки говорят: «Как он вырос! Неужели это он?!» Они тебя помнят другим и не могут допустить возможности иного, другого возраста, который за пределами их представлений, т. е. за пределами их натурального опыта, зрячего образа.

Это дает о себе знать «зачарованность превращенной формой» (М. К. Мамардашвили), зависимость от натурального опыта – когда зрячий образ человека маячит перед глазами. О человеке судишь по ставшему, зрячому, знакомому опыту. Зона его развития, вообще способность быть за собственными пределами здравым смыслом, натуральным сознанием в расчет не берется. Выход за пределы натуральной формы натуральным опытом не схватывается. А посему история второго рождения воспринимается им, этим натуральным сознанием, как нечто мистическое, необъяснимое.

А этот мистический план экзистенциальной болезни и есть сердцевина драмы о Гамлете. Не его выяснение отношений с Клавдием или Лаэртом (это все фон, материал), а глубинная проблема выяснения отношений с хаосом, с небытием. Проблема, о которой писал Г. Гейне, когда «трещина мира проходит через сердце поэта». Точнее, эта метафизическая трещина проходит через сердце обычного человека, частного существа, и делает его поэтом и философом, и через это человек вступает в новый возраст культурного совершеннометия.

Возьмем последнюю ключевую сцену – дуэль Гамлете и Лаэрта. Перед дуэлью Гамлет признается [256, с. 354]:

Прошу прощенья, сэр. Я был не прав.
Но вы, как дворянин, меня простите.
Собравшиеся знают, да и вам
Могли сказать, в каком подчас затменье
Бывает ум мой. Все, чем мог задеть
Я ваши чувства, честь и положенье,
Прошу поверить, сделала болезнь.
Ответственен ли Гамлет? Не ответствен.
Раз Гамлет невменяем и нанес
Лаэрту оскорбленье, оскорбленье
Нанес не Гамлет, а совсем другой.
Кто ж этому виной? Его безумье.
А если так, то Гамлетов недуг – его обидчик.
Прошу во всеуслышанье при всех
Сложить с меня упрек в предумышленьи.
Пусть знают все: я не желал вам зла.
Ошибкой я пустил стрелу над домом
И ранил брата.
(Пер. Б. Пастернака).

Нам придется потом остановиться на проблеме перевода. Но пока отметим, что тема болезни Гамлете сохраняется во всех переводах, с большей или меньшей полнотой и ясностью.

В оригинале же она звучит недвусмысленно. Итак, Гамлет признается в некоей болезни. Какой? Той ли, в какой его обвинил Клавдий, используя как предлог для того, чтобы выслать в Англию? В том ли напускном безумии, которое нужно ему, чтобы скрыть от Клавдия свои истинные намерения? Понятно, что нет. Эта политическая болезнь была предлогом и была пущена как слух и, кстати, была использована в своих интересах Клавдием.

Нет, это другая болезнь, настоящая. Та, на фоне которой и из-за которой все и происходило. Во всем, что ни делал до этого Гамлет (вся трагедия, вся история!), во всем этом повинна болезнь, его безумие (*madness*). И это безумие есть главный враг бедного Гамлете, а не Лаэрт и даже не Клавдий («*His madness is poor Hamlet's enemy*»).

Кто нанес Лаэрту оскорбленье? Не сам Гамлет. Его рукой кто-то водил. Гамлет сам не свой, он не в себе («*If Hamlet from himself*»).

Кто же водил руку Гамлете? Другой Гамлет, точнее, его болезнь, его безумие, т. е. тот ужас, который его охватил в начале трагедии, ужас смерти.

Причем это признание Гамлет делает в особом состоянии. Это отмечал Л. С. Выготский. В состоянии какой-то метафизической, мистической готовности. Как будто это говорил уже не сам Гамлет, а кто-то другой. Другой Гамлет, понявший, что – Пора!

Перед признанием Лаэрту он так и говорит другу Горацио:

«Если судьба этому сейчас, значит не потом. Если не потом, значит – сейчас. Если же этому сейчас не бывать, то все равно оно неминуемо. Быть наготове, в этом все дело. Раз никому не известно, с чем когда-нибудь придется расставаться, отчего не расставаться, отчего не расстаться с этим заблаговременно? Будь что будет» [256, с. 554].

Именно так. Пусть будет! *Let be!*

О готовности говорит уже другой Гамлет, побывавший по ту сторону, в метафизическом пределе. Об этой готовности говорил и Л. С. Выготский, когда писал в 1915 г. об истории Гамлете. И потом, в 1934 г., сам Л. С. Выготский, умирая, сказал последнюю фразу: «Я готов».

Говорят, что А. П. Чехов, выпив перед смертью бокал шампанского, сказав, что давно не пил такого замечательного шампанского, закончил тем же: «Я готов».

Гамлет тоже говорит о готовности. И, сказав это, умолкает. Об истории принца Гамлете потом расскажет Горацио: «Скажи, как все произошло». А про остальное поведать нельзя. Про метафизическое рождение не расскажешь. А посему: «Остальное – молчанье».

The rest is silence...

Внешнюю историю про принца можно рассказать. Про нее – «слова, слова, слова...». А про онтологическое самоопределение человека и его уход – молчанье. Здесь слова уже не нужны.

Гамлет выздоровел, бросив вызов самой смерти, самой вечности. Он не с Лаэртом бьется. С ним он объяснился. Здесь нет обиды.

На самом деле в течение всей истории Гамлет выяснял отношения с небытием, с тем черным человеком, который поселился в его душе, который терзает его и делает его безумным. Он выяснял отношения с Другим, с Чужим, со своим Двойником. Развязка наступает тогда, когда Гамлет бросает вызов этому черному человеку, тому другому Гамлете, который «не в себе», Другому, Двойнику.

Потом эта тема двойничества, черного человека, будет сильно волновать А. С. Пушкина («мне днем и ночью покоя не дает мой черный человек»), Ф. М. Достоевского («подпольный человек»).

Чем отличается Гамлет от других? Тем, что он единственный осознал свою болезнь. Не она теперь управляет им, а он ею. Это признак выздоровления.

«Я жил как все, жил интригами, хитростью, хотел мстить, ловил, подстерегал, подглядывал, лелеял желание отыграться. Яставил капканы врагу, но сам же попадал в них. Моя слабая, смертная натура тянула меня вниз, сжимала меня в тиски, сажала в тюрьму страха. В плenу у этой натуры я и был».

История Гамлете в этом смысле – про душу, которая в тюрьме и пытается освободиться.

Эту тему любил актер В. И. Качалов, играя Гамлете в той самой знаменитой постановке Г. Крэга на сцене МХТ в 1911 г., той самой, которую, по легенде, видел молодой Лев Выготский и ею заразился.

В той постановке играли по переводу А. Кронеберга. У него один из ключевых монологов так и начинается [256, с. 227]:

О, если б вы, души моей оковы,
Ты, крепко сплоченный состав костей,
Ниспал росой, туманом испарился...

Смотрите, какой разный бывает перевод!
У Б. Пастернака [Там же, с. 458]:

О, если б этот грузный куль мясной
Мог испариться, сгинуть, стать росою!

У М. Лозинского [Там же, с. 342]:

О, если б этот плотный сгусток мяса
Растаял, сгинул, изошел росой!

У Н. Полевого [Там же, с. 131]:

Для чего
Ты не растаешь, ты не распадешься прахом,
О, до чего ты крепко, тело человека!

В оригинале [Там же, с. 36]:

O! that this too, too solid flesh would melt,
Thaw and resolve itself into a dew...

В данном отрывке речь идет о том, что это смертное тело, эта плоть, твердая, сплошная, солидная, она мешает, давит, гнетет. Когда же ты растворишься, сгинешь, растаешь, превратишься в росу!

Но о какой плоти идет речь? У Б. Пастернака и М. Лозинского получилось двусмысленно – как будто говорится о теле Клавдия (поскольку монолог звучит после его разговора с Гамлетом).

Или речь о другом теле? О теле самого Гамлета (который, кстати, был полный и страдал одышкой)? Более верным кажется последнее.

Тем более здесь же звучит тема самоубийства: «О, если бы предвечный не занес в грехи самоубийство!».

Если бы не запрет Богом самоубийства («His cannon gainst self-slaughter»), я бы покончил с этим бренным, смертным, страстным телом, с этим куском мяса! И убить не могу, и не убить не могу! Мое тело – моя тюрьма. Как мочь и не мочь одновременно – жить в этой тюрьме? Ситуация – на разрыв!

Как у О. Мандельштама [121, с. 92-93]:

Дано мне тело - что мне делать с ним,
Таким единственным и таким моим?

И тут же говорит [Там же]:

Я и садовник, я же и цветок,
В темнице мира я не одинок.

Или у Арс. Тарковского [208, с. 240]:

У человека тело,
Одно, как одиничка.
Душа осточертела
Сплошная оболочка.
С ушами и глазами
Величиной в пятак,
И кожей – шрам на шраме,
Надетой на костяк.

Итак, вот такой полоумный Гамлет, кажущийся для других действительно блаженным и опасным (кроме Горацио), выясняющий отношения со своим «куском мяса», ходит и задает себе вопрос – быть или не быть!

Этот ключевой монолог, с которого все и началось, и монолог признание Лаэрту, стягивают всю историю в единую трагедию, в единое целое. Между этими двумя монологами – вся история, длиною в жизнь.

Восстановим этот монолог (выделив ключевые фразы) [256, с. 497]:

Быть иль не быть, вот в чем вопрос. Достойно ль
Души терпеть удары и щелчки
Обидчицы судьбы иль лучше встретить
С оружием море бед и положить

Конец волненьям? Умереть. Забыться.
И все. И знать, что этот сон – предел
Сердечных мук и тысячи лишений,
Присущих телу. Это ли не цель
Желанная? Скончаться. Сном забыться.
Уснуть. И видеть сны ? Вот и ответ.
Какие сны в том смертном сне приснятся,
Когда покров земного чувства снят ?
Вот объясненье. Вот, что удлиняет
Несчастьям нашим жизнь на столько лет.
А то кто снес бы униженья века,
Позор гоненья, выходки глупца,
Отринутую страсть, молчанье права,
Надменность власть имущих и судьбу
Больших заслуг перед судом ничтожеств,
Когда бы неизвестность после смерти,
Боязнь страны, откуда ни один
Не возвращался, – не склоняла воли.
Мириться лучше со знакомым злом,
Чем бегством к незнакомому стремиться.
Так всех нас в трусоев превращает мысль,
Так блекнет цвет решимости природной
При тусклом свете бледного ума,
И замыслы с размахом и почином
Меняют путь и терпят неуспех
У самой цели...
(Пер. Б. Пастернака).

В оригиналe ключевые фразы звучат так [Там же, с. 69]:

But that the dread of something after death,
The undiscover'd country from whose bourn
No traveller returns...

Кстати, данный монолог, по мнению известного шекспироведа М. М. Морозова, едва ли не самое слабое место в переводе Б. Пастернака. Имеется в виду слишком вольный его перевод [73].
Что означает данный отрывок?
Стоит ли жить в этом абсурде, переносить эту жуткую юдоль?
Можно было бы умереть, уснуть (to die, to sleep), если бы... Если бы

не «ужас чего-то после смерти», если бы не «неоткрытая страна, откуда ни один путник не возвращался».

Именно ужас (*dread*), тот самый Адамов страх перед небытием сковывает все члены. И не просто страх, а экзистенциальный ужас небытия после смерти. Не сама смерть страшит, а неоткрытая страна, лежащая по ту сторону.

В чем заключается ад? М. К. Мамардашвили ссылался как-то на кн. С. Трубецкого, отвечая на этот вопрос. Ад – это возможность не умереть. Или не состояться после жизни и смерти. Это полная неизвестность после ухода. Ад – не сама смерть. Ад – это пустота, небытие, ничто.

Такая мысль и делает меня сразу трусом.

«*Thus conscience does make cowards of us all!*».

Очевидно, что речь идет не о мысли, а о со-вести, т. е. о глубинном знании, о тяжком раздумье, едва переносимом смертным.

Поэтому совесть (не просто мысль), т. е. глубинное знание, «весть бытия» (М. Хайдеггер), делает всех нас трусами.

Как это звучит в разных переводах?

М. П. Вронченко: «Так робкими творит всегда нас совесть».

Н. Х. Кетчера: «Так всех нас совесть делает трусами».

П. П. Гнедич: «И эта мысль нас в трусов обращает».

Н. Полевого: «Ужасное сознанье робкой думы».

А. Лозинского: «Так трусами нас делает раздумье».

М. М. Морозова: «Так сознание делает нас всех трусами».

Итак, есть разные версии. Но ясно одно. Речь идет об особой мысли, о попытке помыслить о пределе бытия. И сама попытка этот предел представить превращает человека в экзистенциального труса. Не в того, кто боится высоты или темноты. А в того, кто жить боится. Кто не может уже и шага ступить без костылей, без помочей. Он уже на себя не надеется. Он сам не свой. Он выпал, вышел из самого себя. Раскололся. Расщепился. Распался на осколки. То есть пал. Потерял себя.

И после этого идет тяжкий и одинокий путь собирания этих осколков, поиска другой своей части, отковавшейся и забытой.

С этой поры и ведется тяжба двух Гамлетов. Кончается она смертью обоих и воскрешением иного, другого Гамлета. Здесь весь корень вершинной психологии. С этого момента и начал Лев Выготский. С темы падения и потери себя Гамлетом и дальнейшего обретения, преодоления экзистенциальной болезни. На этом начинается строительство личности.

Кстати, тема двух Гамлетов не нова. Об этом писали каждый по-своему о. П. Флоренский и Л. С. Выготский.

Отец П. Флоренский в своей ранней и мало известной работе, написанной в 1905 г., отмечал следующее [224]. Трагизм этот состоит не в самой по себе гибели героя. Трагизм заключается в неминуемости его гибели. Его буквально тащит навстречу гибели. Что за сила его тащит? Она может быть только внутренней, присущей самому герою. Никакое внешнее влияние и никакая внешняя угроза не могут быть так гибельны для Гамлета, как то, что сосредоточено в самом Гамлете. Что же это? Это внутренняя борьба двух сил, двух законов, одинаково влекущих героя. Их основа – это старый языческий закон и новый христианский. В Гамлете столкнулись и воплотились две религии, два закона жизни. И ни один не может уступить Выход единственный – гибель героя. Гамлет, пишет о. П. Флоренский, это нескончаемая борьба двух сознаний, раздирающих принца. По сути, вся трагедия – это один гигантский монолог одного героя. Все остальные истории (с Полонием, Лаэртом и др.) всего лишь фон одной истории – про борьбу двух сознаний.

Гамлета разорвали два Бога – старый и новый. Два времени, две эпохи сошлись в нем и разорвали его душу.

Совсем иначе трактовал тему двух Гамлетов Л. С. Выготский. Он выделяет в герое двух Гамлетов – темного и светлого. Соответственно эти два плана выделяются в самой трагедии.

Сам Гамлет раздвоен. Один Гамлет – реальный, который действует. И другой – мистический, ночной. О первом можно сказать («слова, слова, слова»). О втором нельзя сказать ничего. Здесь можно только молчать («остальное – молчанье»).

С первым Гамлетом связаны все интриги, все события и действия. Об этой стороне истории Гамлет и попросил перед своей смертью рассказать своего друга Горацио.

С вторым Гамлетом связан некий вечный, вневременной план. Это план мистический, религиозный. Это момент откровения в трагедии.

О первом сказано все. Он – в событиях трагедии. О втором – только молчанье. *The rest is silens*.

С этим молчаньем ушел Гамлет. Ушел, будучи в состоянии готовности. Готовности принять свой удел. В этой готовности – вся трагедия, делает вывод Л. С. Выготский.

Есть, кстати, крайности в толковании мифа о Гамлете. Г. Крэг, ставивший «Гамлета» в МХТ у К. С. Станиславского, считал, что

принц – не человек, это символ, некая идея. Это не реалистическая пьеса. Не надо ее психологизировать, говорил он другу и оппоненту К. С. Станиславскому. Это пьеса про идею. И все искусство – только идея. Гамлет – не человек с силой и слабостью, а только символ.

Если так, то обсуждать как бы и нечего. Да, конечно, «Гамлет» – это не купеческие пьесы Н. А. Островского. Да, его история – не про двор, не про дворцовые интриги, а про мысль Гамлета о жизни и смерти, про его падение и воскрешение. Но это совершил реальный человек! Весь пафос в том и состоит, что смертный человек сегодня может сидеть дома, в тиши и уюте, болтать о всякой всячине, попивать водочку, закусывая огурчиком, а завтра он же может висеть на кресте. И между этими двумя моментами – день, длина в жизнь!

Речь идет о том, чтобы попасть в предельную ситуацию и выдержать ее «человеконесоразмерность» (см. у М. К. Петрова [153]). И это делает один и тот же смертный человек. Сегодня он убоялся («так всех нас в трусы превращает мысль»), завтра – возвысился. И это никак не связано с нравственной чистотой. Это предельное, онтологическое самоопределение, которое находится по «ту сторону добра и зла».

А поэтому Гамлет, конечно, не идея. Но он и не натуральное существо. Гамлет – миф в том смысле, что это имя особого состояния человека, которое он обретает, попадая в экзистенциальную ситуацию (как он попадает в ситуацию Адама, Христа, Дон Кихота). Его не надо играть, его не надо узнавать, изучать. Ездить куда-то (как ездил в деревню изучать своих чудиков В. М. Шукшин). Гамлет в этом смысле нигде не живет и одновременно живет в каждом из нас. Но в особые минуты. В минуты онтологического ужаса и самоопределения. Ни в какой натуральной форме, готовой для примера и подражания, он не живет. К нему не примеришься. Единственная возможность понять Гамлета – это попасть в ситуацию Гамлета, открыться, дать волю страсти. Снять оковы души, открыть ворота душитюмы.

И вступить в новый возраст, обрести совершенолетие личности. Кстати, Гамлет совершает скачок и в паспортном возрасте. У. Шекспир использует метафору внезапного взросления Гамлета. Об этом косвенно можно судить из его беседы с могильщиками. Они, кстати, в оригинале называются клоунами (clowns). Смысл здесь двойной. Во-первых, могильщиков играли актеры-комики, чьи шутки должны были вызвать смех в зрительном зале. Во-вторых, шутка клоуна-могильщика – это мудрость шута при короне. Образ

придворного шута, часто горбuna, этакого мудреца-скомороха – известный символ в карнавальной культуре, используемый и У. Шекспиром (ср. также с шутом в «Короле Лире»).

Тот самый бедный Йорик, придворный шут, умер 23 года назад по пьесе. Он таскал у себя на горбу мальчика Гамлета. Могильщик же работает с того дня, как родился Гамлет. Он здесь работает тридцать лет – «I have been sexton here, man and boy, thirty years» [256, с. 108].

В то же время в начале трагедии Гамлет – юноша-студент. При этом видно, что в конце трагедии Гамлет выглядит гораздо взросле. Некоторые специалисты предлагают это трактовать так. Точный возраст Гамлета надо понимать иносказательно. 30 лет – как вся жизнь. Как жизнь целого поколения. Гамлет перерос свой возраст, он старше своих сверстников. Между началом и концом трагедии – вся жизнь. Бедный Йорик, друг детства, умер так давно, целых 23 года назад. Прожита жизнь целого поколения. Поколения Гамлета. Это поколение уходит. Пора уходить и Гамлету.

Философская беседа с клоуном-могильщиком – нечто вроде репетиции, подготовки Гамлета к смерти.

Переживание ситуаций Адама и Гамлета есть экзистенциальное условие для человека попасть в действительность культуры. Последняя, как уже было сказано, не задается как готовая натуральная форма. Она выстраивается человеком на себе, т. е. надстраивает на себе новое тело – тело личности. Что есть это выстраивание, что есть тело культуры, ее действительность – предмет дальнейшего нашего исследования.

А пока вернемся к теме двух Гамлетов. Вспомним вопрос, который мы задали выше – чем отличается Гамлет от Лаэрта? Какая ситуация рождает Гамлета?

Лаэрт, в отличие от Гамлета, не раздвоен. Он живет только в этом мире. Он сын, потерявший отца и сестру. И здесь история его заканчивается. История же Гамлета со смертью отца только начинается. Но начинается иная, мистическая, по выражению Л.С.Выготского. История второго рождения, культурного взросления.

Гамлет взрослеет Лаэрта. Точнее, он прошел цикл культурного взросления, осуществил акт перехода в иной мир. По той простой причине, что он взглянул в глаза смерти. А Лаэрт – нет. В этом смысле Лаэрт – человек без судьбы. Как и Ленский у А. С. Пушкина. Ему суждено было погибнуть. Причем погибнуть как самоубийце, тому, который напрашивается на гибель. Лаэрт и Ленский напросились.

Они нарывались. Гамлет просил прощения у Лаэрта и не хотел его смерти (свою же смерть он чуял и к ней шел неотвратимо). Евгений Онегин нарушил все писаные и неписаные правила дворянской дуэли (см. об этом в комментариях к роману у Ю. М. Лотмана). Но Ленскому не терпелось стреляться. И он получил пулю, потому что должен был быть убит, как должна была быть убита (сама себя!) юность А. С. Пушкина. Она уходила. Приходила зрелость.

Блажен, кто смолоду был молод,
Блажен, кто вовремя созрел...

Несмотря на свою физическую смерть Гамлет пережил Лаэрта, поскольку оставил свою жизнь после смерти, свое второе рождение, себя второго, который победил страх. Оставил себя того, кто дрался на самом деле не только с Лаэртом, но и с более опасным противником, своим черным человеком.

2.3. Действительность культурного развития

Онтологический крест. Чтобы положить рамку действительности культурного развития, надо начать с исходного пункта – базовых категорий, наиболее предельных, с помощью которых далее можно разворачивать всю действительность культурного развития. В качестве таковых выступают категории, фиксирующие отношения человека и мира, искусственное и естественное. Рассмотрим эти отношения.

1. Человек и мир. В сущности, это антропологизированный вариант главного вопроса философии «Что такое человек?» (см. предисловие). Это та же пара бытие – сознание, но только пропущенная через антропологическую призму. То есть это исходная проблема, задающая два вектора всех остальных вопросов: человек и его рефлексия по отношению к себе, всевозможные коннотации по поводу разных видов отношений к миру. Это, что называется, первая, горизонтальная, онтологическая ось.

По этой оси можно выделить две противоположные друг другу тенденции, порождающие эту ось. Чем ближе к полюсу «человек», тем более выражен момент субъективности, отдельности, индивидуальности, так называемой человечности, к которой любит апеллировать обыденное сознание. Чем ближе к полюсу «мир», тем более выражена тенденция объективации, «овнешнения» (в отличие от

«овнутрения» – к этому слову наш язык еще не привык). Тем самым можно выделить две тенденции, порождающие данную ось (рис. 11).

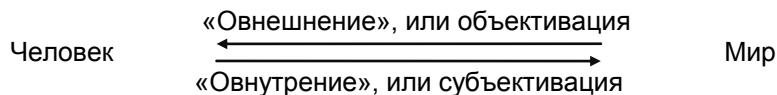


Рис. 11

2. На горизонтальную ось накладывается вторая, вертикальная, онтологическая ось: искусственное – естественное.

Эта пара задает собственно момент культуры в отношении человека – мир. Чем ближе к полюсу естественного, тем больше выражена тяга к материи, к материалу, к стихии, к натуральному, первозданному. Чем ближе к полюсу искусственного, тем более выражены моменты внедрения человека в стихийный, первозданный материал, моменты сделанного, технического (в смысле «τεχνη»). Тем более выражена тенденция управления со стороны человека миром, природой, собой (всяким материалом, стихией, страстью).

По этой оси откладывается степень артификации, или «оискусствования» материала, выделки его в культурную форму. И обратно – по этой оси идет процесс «оестествления», или натурализации культурных форм, артефактов. Тем самым мы выделяем две тенденции – артификации и натурализации (рис. 12).



Рис. 12

Налагая обе оси друг на друга, мы получаем то, что условно назовем «онтологическим крестом». В точке пересечения осей находится (обнаруживается) та самая мера бытия, исходное Единое Платона или «Самое Само» (А. Ф. Лосев), еще не расколотое, не растасканное, не раскрученное само Бытие, цельное, целокупное и целомудренное (рис. 13).

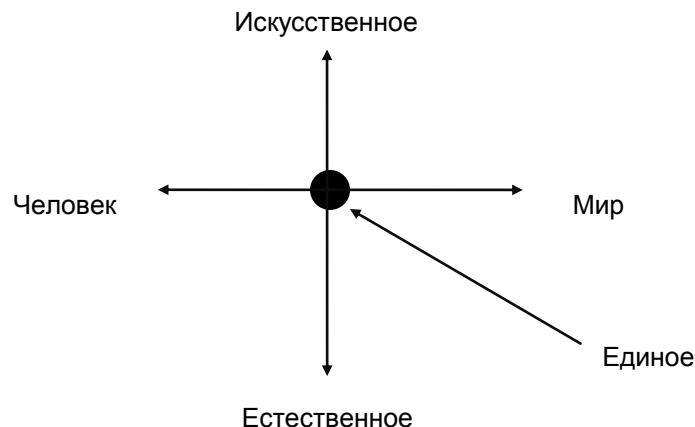


Рис. 13

Эти оси могут двигаться вверх и вниз, ближе и дальше к тем или иным полюсам. Тогда мы можем говорить о разных культурных эпохах. Но об этом ниже.

Поскольку раскол уже давно осуществился и этот раскол повторяет каждый человек, появляющийся на свет (тот самый первородный грех), то исходная точка Единое, или Самое Само, осталась в мечтах человечества и никогда не будет достигнута. На языке христианской мифологии она останется метафорой рая. Человечеству же ничего не остается, как всякий раз заново пытаться вернуть утраченную целостность, цельную мудрость, т. е. действительное бытие, и через такую же работу каждому индивиду предстоит обретать «бытие личности» (*ειναι του προσωπου*), стремясь к Единому как к первоисточнику и изначальному ориентиру. По сопричастности этой точке будут потом строиться и все остальные действительности культурного развития, все миры, которые, как видно из рис. 13, будут располагаться в четырех образовавшихся секторах между онтологическими осями.

Начало начал культурного развития – эта точка Единого, являющаяся одновременно точкой первого разрыва и падения и точкой первого шага возрождения и воскресения (*αποκαταστασις* и *αναστασις*).

Вспоминая наш разговор об Адаме, мы возвращаемся к этой исходной точке, точке экзистенциального разрыва. Только тогда мы ее не ставили в центр онтологического креста. Теперь мы соединили

два мира, две части культуры – действительность культурного развития и момент Первоначала.

Этот момент потому и первоначален, поскольку, как мы говорили, эта точка обозначает одновременно ситуацию онтологической свободы, максимальной возможности Быть для человека. Превозмогание этой свободы, испытание этой свободой (которая никакого отношения к субъективной воле, к желаниям и страстям не имеет) задает момент движения, вектор в культурном развитии. В этой точке нет еще выбора между чем-то и чем-то. Это пребывание в состоянии рая, в котором возможно все. Возможно даже искушение Быть Богом.

И с этой точки разрыва начинается движение бытия, т. е. одновременно утеря Первобытия и попытка его повторного обретения, второго рождения. И каждый человек, будучи воплощением макрокосмоса в микрокосмосе, переживает раскол Единого в себе и начинает собирать свои осколки, собирать себя в онтологическую точку, осуществляет процесс созиания своей личности, являющейся аналогом Бога, его воплощением.

В этой экзистенциальной точке невозможно пока определить и выстроить определенную культурную форму или конкретную культурную практику. Они появляются при осуществлении первого зиждительного шага. Этот шаг воплощается в форме мифа.

Но прежде чем выстраивать уже более конкретно действительность миров культурного развития, начиная с мифа, необходимо остановиться на исходных принципах этого выстраивания, иначе – на том, что есть онтология и онтологическая работа, что есть по принципу онтологии культурного развития, независимо от того, о каком типе действительности культурного развития идет речь. Для этого нам необходимо выделить ряд базовых онтологических категорий, на которых, как на сваях, и покоятся онтология культурного развития. Остановимся на этих категориях.

Онтологическая идея и онтологическая рамка. Зафиксируем исходный пункт рассуждения. Онтологическая работа суть специальная работа мышления по выстраиванию рамок действительности предмета, по выделению природы этого предмета – того, без чего он не может быть самим собой. С помощью таких рамок мы можем фиксировать онтологические границы той или иной действительности, той или иной картины мира, того или иного образа человека. В истории человеческой культуры можно выделить ряд таких онтологических «укладов», в рамках которых вполне определено понима-

лось устройство действительности, ее природа (*φύσις*) и соответственно природа человека, его базовая идея, порождающий образ.

В этом смысле чередование исторических эпох культурного развития связано со сменой онтологической рамки и сменой базовой идеи человека, с выработкой его нового «проекта».

Как мы уже отмечали выше, переход и рефлексия по этому поводу есть «бытие-событие» (М. М. Бахтин) в культуре, онтологический сдвиг, знаменующий собой переход от одной парадигмы к другой, от одной онтологической идеи к другой. Эту фиксацию проделывает философия, которая призвана заниматься мышлением «по краям», мышлением о таких пределах, т. е. об онтологических пределах. Но для того, чтобы проделывать такую работу, сама философия призвана всякий раз выходить за собственные границы и становиться неклассической.

Мы должны признать наличие некоторых онтологических идей, «ставящих» те или иные онтологические рамки действительности. Иначе говоря, идей, выполняющих функцию рамки. Например, идея Природы. Или идея Бога. Или идея Культуры. Сколько таких базовых онтологических идей можно перечислить в истории культуры? И можно ли это сделать? П. Г. Щедровицкий, например, выделяет семь таких базовых идей – идеи Космоса, Бога, Природы, Истории, Деятельности, Мысления и Человека (последняя, с его точки зрения, ставится в переломные эпохи [269]).

Можно, видимо, говорить об идее Единого как об исторически первой онтологической рамке. А. Л. Доброхотов, например, говорит о том, что философия начинается с попытки уловить и зафиксировать некие «единицы бытия». В античной философии это были «число» (*αριθμός*) Пифагора, «логос» (*λογος*) Гераклита, «бытие» (*είναι*) Parmenida [66]. Это также исторически первые прецеденты мышления об онтологических идеях, лежащих в основе бытия и задающих ему рамки. Поиск этих основ и рамок и есть, собственно, предмет и самообоснование «первой философии». В зависимости от рождения базовой идеи формируется определенная онтология. Представление становится онтологическим, если имеет рамочный статус. Тем самым предельных онтологий по версии П. Г. Щедровицкого можно перечислить семь. У А. Л. Доброхотова их гораздо больше. Но дело не в этом.

Я бы сейчас не перечислял, сколько было онтологий и сколько было онтологических, рамочных идей. Важно зафиксировать принципиальный вопрос: когда идея становится рамочной? Или – когда

идее или совокупности представлений и знаний приписывается онтологический статус? Попробуем зафиксировать ряд моментов.

Первое. Идея становится онтологической тогда, когда ею ставится рамка действительности объекта (будь то общество, природа, явление, человек, свойство, состояние, вещь и прочие натуральные формы). Рамку ставят разный субъект развития – будь то единичный индивид, берущий на себя функции рефлексии культурного развития (и через это становящийся субъектом), или социум, или группа. То есть масштаб субъекта развития тоже может быть разным. Например, внутри господствующей действительности в масштабах социума могут быть разные действительности в масштабах отдельных индивидов. Или, например, обсуждая в городе проблемы городского развития, необходимо ставить рамку Города. Обсуждая проблемы детского развития, возрастной динамики, необходимо ставить рамку Развития. Обсуждая, например, проблемы школьного или вузовского образования, его реформирования, необходимо ставить рамку Образования. Если же обсуждается необходимость запуска и управления базовым процессом развития в образовании, ставятся рамки Процесса и Развития.

Еще точнее. В данном случае речь идет о наличии и выработке средств построения рамки, т. е. осуществления онтологической работы. Например, если говорить о мифе, я должен иметь адекватные средства понимания, описания, построения мифологической действительности, без которых она просто отсутствует как действительность, т. е. существует только как мертвая натуральная форма.

Тем самым ситуация как бы выворачивается. Сама онтологическая идея должна становиться одновременно и средством. Например, число у пифагорейцев было одновременно и онтологической идеей, и средством описания и построения всего космоса.

Второе. Что значит – идея обретает рамочный статус, становится онтологической? Это значит, что она становится «объяснительным принципом», который кладется в основу определенной картины мира. Например, как это сделал Э. Г. Юдин с понятием деятельности [287]. Для патристики, отцов церкви, идея Бога также была объяснительным принципом, а не только предметом веры. И этот принцип конституирует все то, что укладывается в ту или иную действительность.

Третье. Идея работает как рамочная, если она поддерживается базовым процессом, выступающим как механизм воспроизведения той или иной действительности. Например, без механизма подражания

ния не может работать идея Мифа. Без механизма проектирования не может работать идея Деятельности.

Итак, необходима рамочная идея, задающая существо той или иной действительности, ее природу, ее механизм порождения. И в зависимости от масштаба субъекта, от ситуации порождения и потребления в культуре мы можем выделять разные рамочные идеи.

Если возвратиться к нашей базовой схеме, онтологическому кресту, положенному на точку Единого (см. рис. 13), то заметим, что исторически первой онтологической идеей, как указывает А. Л. Дорохотов, и была идея Единого (*Еν*) как полное наличное присутствие (*αλετεια*). В учении о едином бытии рождается феномен философии. Исходно мышление не было неким интеллектуальным актом. А бытие не может быть набором деятельности. Дано исходное *Еν* как нераздельное целое, беспредпосыльное начало, источник всего сущего, сопричастность которому задает человеку-антропосу исток и исход жизни. Метафорой цельного Единого Бытия выступает шар Parmenida. Единство с этим *Еν* и задает ему бытие, *ειναι*. Чрез практику сопричастности Единому человек становится действительным субъектом, т. е. «под-лежащим» (лат. *subjektus* – калька с греч. *υπο-κειμενον* «под-лежащий») (об этом говорил и М. Хайдеггер). Быть подлежащим – значит иметь выстроенные основания для всех последующих действий. Прежде, чем понимать и действовать, человек должен выстраивать в себе подлежащую структуру личности, причастную целостности бытия (микрокосм, равный макрокосму). Тогда мышление равно бытию, поскольку мышление и есть полагание онтологических границ. Акт мышления есть онтологический акт.

В противном случае, за неимением этой «подлежащей» структуры, человек превращает мышление в интеллектуальные операции, а бытие – в деятельностные манипуляции.

Бытие ведь не просто слово, обозначающее некую действительность. Бытие у Платона и есть такое понимание и ухватывание в акте мышления мира, которое задает ему единство. Бытие – это Единое, в котором сочетаются сверхбытийное Благо и вещь. Бытие вещи – это ее единство в своей сущности и существовании. Бытие вещи есть существование вещи согласно своей природе (*φυσις*). Бытие – не просто житие. Это высшая форма существования, в котором соединяются Бог и мир, Благо и вещь, сущность и существова-

ние. Бытие – это совпадение человека с самим собой, единство *essentia* и *existentia*.

Онтология в этом смысле есть удержание в поступке целостной личности, этого подлежащего человека, бытия в его идеи Единого. Но затем, по прошествии времени, это цело-купное, цело-мудренное Бытие раскалывается, поскольку антропос вводит в мир новую идею, идею Развития, а за ней – и идею Истории.

Исходная цельность саморазворачивается и начинает разбегаться, как волны по воде, в разные стороны от первоначального взрыва. Идея развития взрывает Единое, разносит его на разные сферы.

Если пользоваться языком И. Канта, то можно выделить два класса онтологических идей – конститутивные и регулятивные.

Конститутивные идеи по своей задаче призваны упорядочить мир, конституировать его. Через них мир удерживается в своей целостности, в своих рамках. Эти идеи и ставят ему рамки. Регулятивные идеи – это динамические идеи-принципы, выступающие орудиями, средствами, оформляющими момент движения бытия. Это двигатели бытия, его рычаги, задающие ему его динамику. Благодаря им бытие начинает дышать и двигаться. Но это движение чревато расколом.

Так вот, после раскола Единого Бытия, первичной онтологической идеи мир пытается удержаться и восстановить утраченное единство. Тем самым рождается необходимость новых онтологических идей. Они появляются. Это идеи Бога и Человека. Бог потому и появляется, что в нем нуждается Человек, чтобы постичь, вернее, возродить в себе утраченное Бытие. А Бог есть одно из имен Бытия, самое сокровенное. Это позднее имя субстанции-силы, Единого Бытия, самодовлеющего себе.

Итак, Единое раскалывается на Бога и Человека (*Θεος* и *Ανθρωπος*). С этого момента все остальные онтологии суть результат отношений, взаимодействия, синергии этих двух начал – Бога как воплощенного Бытия и Человека как воплощенного творения. Энергия развития рождается в точке сопряжения Бога и Человека, двух полюсов вокруг Единого (рис. 14).



Рис. 14

Рождение этой пары есть исторически первый прецедент культурной рефлексии, когда само по себе Единое расщепляется, внутри его возникает первый вариант **отношения** – Человек и Бог соотносятся друг с другом, между ними появляется дистанция.

Все последующие миры и онтологические идеи, конституирующие их, появляются именно как дальнейшие попытки восстановить утраченное единство, вернуться в центр, от которого миры все дальше и дальше разбегаются. Человек в своей культурной рефлексии пытается вернуть это Единое, вернуть в лице Бога.

Но дальше – следующий раскол. Колесо развития раскручивается дальше, все более отдаляясь от источника. Тем самым рождается идея Мифа как осознание первого прецедента возврата к Единому.

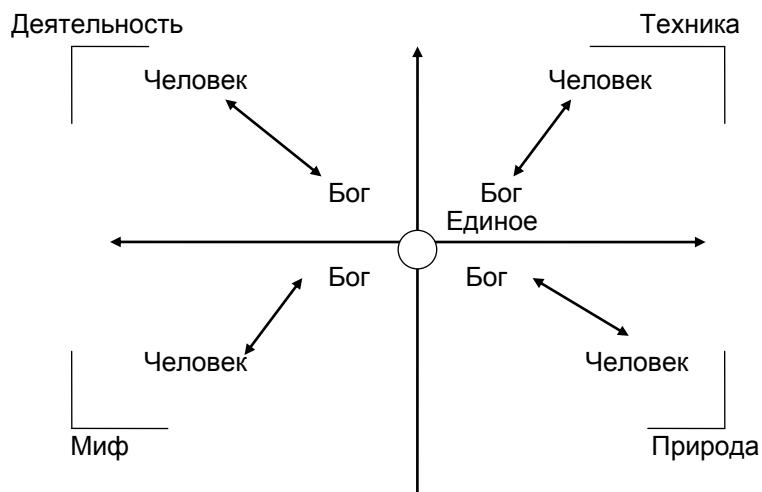
Синергия Бога и Человека рождает первый культурный мир, мир Мифа. Бог имеет в Мифе свои воплощения. И прежде всего он воплощается в самой идее нового творения мира по принципу архетипа-образца, через подражание первому прецеденту, самому первому акту творения, который свершился когда-то во Время Оно. Этот прецедент и есть мифологический аналог идеи Бога.

Затем по той же логике формируются такие же идеи-субстанции, воплощающие идею Бога, – это идеи Природы, Деятельности, Техники. Они все представляют собой попытки помыслить и через этот акт мышления удержать Единое Бытие.

Тем самым каждый раз человек ведет тяжбу с Богом в новой действительности, по существу, проделывая все ту же работу по удержанию рамок Бытия, которые всякий раз расшатываются, разбегаются. Но им же, человеком, этот маховик раскрутки запущен через идеи Развития и Истории.

Забегая вперед, скажу, что эти идеи (Мифа, Природы, Деятельности, Техники) объемлют собою полный цикл культурного развития,

довлеющего к центру, выстраиваясь вокруг онтологического креста (см. рис. 8). Представим себе все четыре рамочные идеи вокруг онтологического креста (рис. 15).



Rис. 15

Фактически идеи Мифа, Природы, Деятельности, Техники, как уже было отмечено выше, это субстанции, воплощения Бога, его разные имена. Это Бог, понятый в мышлении человека в разные культурные эпохи. В разных действительностях Бог имеет свои ипостаси. Бог в Мифе – это архетип-прецедент, пра-действие, порождающее мир-космос, по образцу которого должны действовать все последующие поколения богов, героев и людей.

Бог в Деятельности – это сила творящая, энергия. Деятельность, порожденная через действие. Это двигатель, активный субъект творения.

Бог в Природе – это субстанция, отдельный мир, отделенный от человека. Бог в самих вещах.

Бог в Технике – это демиург, мастер, инженер-конструктор, конструирующий мир как машину, со всеми частями, узлами, функциями. Бог как космический механизм.

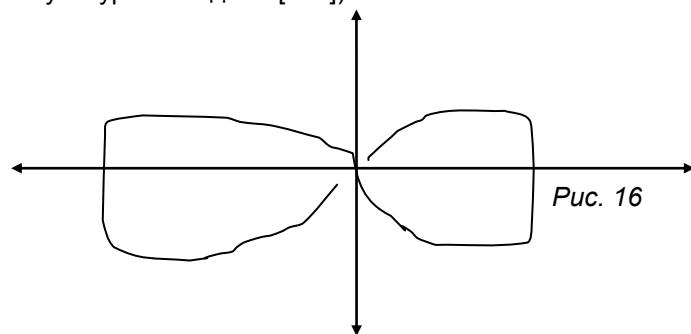
По мере продвижения по циклу полюс Человека все более отделяется от полюса Бога. Исходно они были в нераздельном единстве, в точке мира. Затем совершается первый шаг отпадения от Бога и рождается первый прецедент его возврата – через Миф. Затем человек периодически пытался восстановить идею Бога в ее разных

воплощениях. Но первое имя Бога (Единое Бытие) было утрачено. Поэтому человеку приходится проходить через центр мира к новому Мифу. И снова попадание в точку, и снова отпадения. И так до бесконечности, в ритме рождения и падений, через качели бытия.

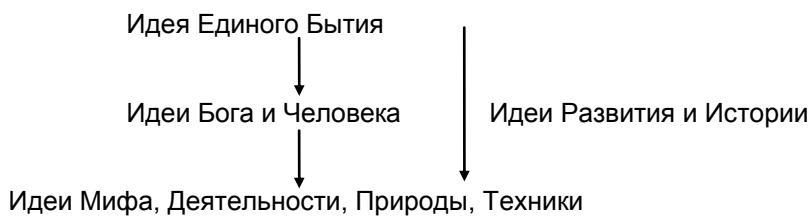
Итак, аналогом Единого выступает идея Бога. От встречи Человека с Богом, от их соработничества (синергию) через разные культурные практики выстраиваются не просто разные миры, а действительности культурного развития. Эти действительности «насаживаются» на Человека, т. е. не на самого по себе, а того, кто действует по сопричастности Единому и через это делает действительной культуру – как живую среду для собственного обитания, без которой он не может жить, как тело не может жить без воды и пищи.

Человек должен пройти полный цикл этого движения. Он собирает расколотое на части Единое. Только пройдя все миры, он может собрать Единое Бытие в точке. М. Хайдеггер так и переводил идею Бытия как собирание единого через «логос» (греч. λεγω – собирать).

Культурные практики при этом рождаются не сами по себе, не бог весть откуда взявшиеся. Они потому и рождаются, что призваны на себе выстраивать онтологический круг развития вокруг онтологического центра Единого. Через них Единое силой Человека пытается вернуть себе себя, утраченного когда-то однажды, вернуть через иное себе, инобытие. Четыре действительности культурного развития, конституирующиеся онтологическими идеями-рамками и векторами онтологического креста, это миры инобытия Единого. И первая форма инобытия – действительность Мифа. Последняя – действительность Мира как Техники-машины. Каждая действительность – очередной шаг отхода от центра Единого и возврата к нему. Это каждый раз петля отхода и возвращения. И весь цикл, если объять все четыре шага, все четыре миры, повторяет графику ленты Мебиуса или знака бесконечности (рис. 16). Потому что это мир сначала падшего, потом вечно спасающегося антропоса. Это круг падения и спасения, вечного возвращения, вечного лабиринта (см. о лабиринте как о культурной модели [204]).



Подытоживая разговор об онтологических идеях, зафиксируем указанную лестницу идей как эманацию исходного центра, первоисточника:



Теперь посмотрим на культурное развитие исторически, как на смену эпох (независимо от масштаба субъекта – индивид это или социум). Мы можем выделить здесь четыре базовые рамочные идеи – идеи Мифа, Природы, Деятельности, Техники. Все эти идеи, напоминаем, крутятся вокруг исходного корня, точки, которую А. Ф. Лосев называл «Самое Само» – это то Единое, исходное начало, которое не разложимо на части и вокруг которого разворачивается все многообразие действительностей. То есть Единое, задающее главный смысл Бытию, является не отдельной формой существования, а исходным условием всех остальных форм и способов существования.

Смена указанных четырех рамочных идей означает полный культурный цикл, или цикл культурного развития по принципу.

Эти базовые идеи порождают четыре действительности культурного развития – мифологическую, естественнонаучную, искусственно-техническую и техническую. Каждая действительность нуждается в самостоятельном описании и подробной развертке. Оставим это для отдельного разговора. Пока же зафиксируем, что независимо от хронологии, т. е. натурального время-нахождения, субъект может пребывать в разных действительностях – в зависимости от средств собственной жизнедеятельности и средств рефлексии по отношению к этой жизнедеятельности.

Можно говорить о парадигмальных, классических эпохах культурного развития. Смена онтологической, рамочной идеи означает смену эпохи. Период между ними становится периодом межпарадигмальным, неклассическим, который мы все сейчас и переживаем.

Культурная норма. Это понятие, фиксирующее максимальную степень развития и реализации той рамочной, онтологической идеи, которая была положена в основу той или иной действительности культурного развития. И максимальное осуществление той или иной

культурной практики. Эмпирическое сознание привыкло к натуральному среднестатистическому выражению нормы – средняя температура, среднее содержание гемоглобина в крови. Некая норма. Отсюда, например, представление о здоровье «среднего» пациента, о норме и патологии.

Что же касается акта культурного развития, то его невозможно ухватить с точки зрения «средней нормы». В акте человеческого культурного рождения не может быть средних показателей. Здесь можно говорить о полноте и глубине постижения и спасения. О полноте овладения культурными практиками. Поэтому культурная норма обозначает некий идеал, т. е. максимальное воплощение базовой онтологической идеи, ее осуществление. В этом смысле можно говорить о классических образцах той или иной эпохи культурного развития. Классика в этом случае есть во всех действительностях культуры, во всех эпохах. Классика в античности, классика в эпоху Возрождения и т. д. То есть классическое в пределах той или иной действительности – это соответствие культурной нормы онтологической идеи, полнота осуществления последней. Тогда «неклассическое» в этом смысле есть переход, фиксация сдвига, перехода к новой культурной норме, точнее, фиксация несоответствия новой культурной практики старой онтологической идеи и в связи с этим необходимость выработки новой культурной нормы, которая еще не достигнута. Но для этого необходимо достаточно ясное представление о новой онтологической идеи. К примеру, какова она сейчас, в настоящее время? Какова онтологическая и антропологическая рамки бытия и мышления? Что фиксирует современный постмодерн? Но это вопросы в сторону, не относящиеся напрямую к данному исследованию. Вкратце мы остановимся на них ниже.

Пока же зафиксируем нашу позицию. В недрах старой действительности (например, мифологической) зреет новая культурная практика (например, практика проектирования). Тогда и наступает необходимость смены онтологической идеи. Тогда и наступает тот самый онтологический хаос, преодолеть который можно с помощью новой онтологической идеи.

Разговор о культурной норме – едва ли не ключевой в данной проблеме. Поскольку с ней связан вопрос о диагностике культурного возраста, о выработке адекватных средств, с помощью которых можно осмысленно говорить об эпохах культурного развития, т. е. о культурных возрастах.

Если вернуться к концепции Б. Д. Эльконина (см. гл. 1), то на его языке культурная норма есть, по сути, единство, момент встречи реальной и идеальной форм.

Примерно так понимает «норму развития» и исследователь К. Н. Поливанова [157]. Она отмечает, что проблему нормы развития нельзя обсуждать в какой-то одной плоскости. Норма развития формируется в точке встречи двух типов анализа – теоретического (исходя из выделения исходных, абстрактных понятий) и эмпирического (исходя из обобщения и описания реальных характеристик детского развития). То есть представления о норме развития зависят от того, из каких оснований исходит исследователь – из теоретических или эмпирических. Эмпирический материал может дать некую среднюю (я бы сказал, натуральную. – С.С.) норму, относящуюся к эмпирической реальности, в которой живут эмпирические индивиды. Абстрактный же анализ дает представление об идеальной норме. Связь, встреча этих двух анализов и может дать представление о норме развития. Иначе, говорит К. Н. Поливанова, норма развития – это отношение реального (наличного) и идеального, освоенного и осваиваемого.

Эта встреча двух анализов выступает как результат отношения двух форм – формы трансляции культурной (идеальной) формы и культурной нормы [157]. Там, где культурно и социально задана форма трансляции от взрослого к ребенку, речь идет о норме развития и, соответственно, о понятии возраста. Это в случае со стабильными возрастами (например, дошкольные возрасты). Там же, где нет формы трансляции идеальной формы, там нет ни нормы развития, ни понятия возраста (например, в случае с подростковым возрастом, в случае с критическими возрастами).

Важно отметить, что К. Н. Поливанова отмечает важность не самой идеальной формы как таковой. В стабильных возрастах ребенок сталкивается не с ней, а с культурой ее трансляции. Ребенок не знает, что такое эта форма, но он знает то, как ей ее предъявляют в пространстве перехода, в месте встречи со взрослым.

Естественно, сама культурная форма не зависит от того, знают что-либо про нее взрослый и ребенок или нет. Она имеет некое устройство, онтологически укорененное. Но К. Н. Поливанова права в том, что субъект развития должен знать формы трансляции, адекватные той или иной культурной форме. И именно от них зависит, произойдет ли с ее помощью встреча взрослого и ребенка.

Если же быть более точным, то следует говорить не о норме развития (в отличие от натуральной, средней нормы), а о культурной

норме. В известном смысле само сочетание «норма развития» – это оксюморон, поскольку, с одной стороны, представления о норме требуют полагания ставшего и законченного процесса, осевшего в продукте. Она должна быть выражена в формальных показателях. С другой стороны, акт развития – это всегда выход из ставшего состояния, причем выход, совершаемый конкретным субъектом. То есть развитие всегда исключение из нормы, из правила. Норма развития – это как белые ночи, как черный снег, которые бывают, но редко, всегда в некое промежуточное время.

Поэтому я предпочитаю говорить о культурной норме как о степени полноты осуществления онтологической идеи в практике культурного развития. Например, полнота осуществления мифа в античности или в каком-либо возрасте в онтогенезе ребенка. Или полнота Игры в играх детей (сколько Игры в конкретной игре?). Иначе, культурная норма – это представление о полноте сформированности культурной формы, которую (полноту) субъект развития всякий раз отслеживает в своей рефлексии по поводу своих шагов развития. Что для этого нужно?

1. Полнота представлений о данной культурной форме (например, о Природе, или о Понятии, или о Символе). В свою очередь, эти работы по формированию полноты представлений о форме продолжаются в специальной философской и методологической практике и откладываются в библиотеке культуры, в ее архиве.

2. Осуществление адекватной рефлексии по поводу шага развития. Последний заключается как раз в акте овладения культурной формой.

3. Прохождение полного испытания на себе культурной практики с той или иной культурной формой.

4. Выбор адекватной формы актуализации культурной формы. Наличие каналов перевода культурных форм из архива культуры в пространство культурного развития (каналы опредмечивания и распредмечивания).

То есть фактически проблематика культурного развития и культурного возраста стягивается к одной проблеме – проблеме культурной нормы.

Единица действительности. Базовая практика с культурной единицей. В зависимости от тех или иных средств и способов мышления и деятельности выстраиваются разные базовые культурные практики, лежащие в основе разных действительностей. Иначе говоря, в основе каждой действительности лежит определенная практика, которая и порождает эту действительность. Последняя не дана

как готовая. В том смысле, что хотя она и оседает как готовая натуральная форма в архиве культуры, но она прежде всего порождается той или иной практикой. Каковы они? Это практика порождения мира по образцу-архетипу, практика описания естественного объекта, практика проектирования и практика организации (в соответствии с полаганием четырех типов действительностей согласно четырем онтологическим идеям).

В свою очередь, в основе культурных практик лежат действия с единицами культуры.

Каждая практика есть оперирование определенной базовой культурной единицей. В случае с мифологической действительностью в качестве единицы культуры выступает образец-архетип. Он задает прецедент, пример для подражания. Через него новые поколения приобщаются к священному прошлому, к отцам-первопредкам, задающим образец, который они взяли сами от своих предков, и так до самого Начала, до Времени Оного, до «Самого Самого». Миф рождает новое время, раздвигает горизонт. Он действует, разумеется, на примере для подражания, на образце. Поэтому всякое новое начинается с харизмы личности зачинателя, с его голоса и образа. Нужен новый Бог, новый Вождь, новый Отец. Об этом подробно писал М. Элиаде [274-277].

Затем наступает кризис – когда онтологическая рамка перестает действовать, т. е. базовая идея перестает быть рамочной, не является объясняющим принципом. И в связи с этим истощаются средства построения данной действительности. Почему это происходит? Почему в принципе происходит смена онтологической рамки?

Это происходит тогда, когда субъект развития перестает отвечать на «зов бытия» (М. Хайдеггер). То есть его онтология и выстроенная в соответствии с ней антропология становятся узкими для рамок бытия. Живой материал бытия начинает разрушать положенные рамки. Наступает хаос, господство неуправляемой стихии. Субъект снова попадает в экзистенциальную ситуацию «быть или не быть», или, как было сказано, в неклассическую, межпарадигмальную эпоху.

Так происходит по принципу. Или иначе: средства, выработанные внутри определенной действительности (например, Мифа), перестают быть таковыми при построении иной действительности, актуальность которой все более нарастает с накоплением жизненного материала. То есть средства при построении действительности Ми-

фа не годятся как средства при построении действительности Природы.

Идея культурного цикла. Если же говорить о смене четырех названных выше идей, то от идеи образца-архетипа происходит переход к идее проекта, к следующей единице культуры. Это происходит при необходимости сознательного проектирования и программирования культурного развития. Тогда от образцов-архетипов субъект развития переходит к идее Деятельности. В деятельностной практике трансцендирования рождается искусственно-проектная действительность, устроенная в принципе по-другому.

Осознание философом этой границы, этой ситуации перехода есть осознание неклассической ситуации, когда бы хронологически она ни происходила. Это может быть эллинизм, Возрождение или конец XX в. Тем самым фиксируется онтологический сдвиг, смена онтологической рамки. Фиксация новой рамки означает порождение неклассической ситуации в культуре.

После осуществления практики трансцендирования субъекту развития необходимо как бы отойти от результатов своей деятельности и положить их в качестве объекта исследования. Тем самым он проделывает практику описания какого-либо предмета как объекта с присущими ему теми или иными качествами. И все иное субъект берет как объект, как ставшее нечто. В качестве объекта он может взять любой живой опыт, любую деятельность или акт мышления. Это специальная работа, в ходе которой выстраивается уже иная действительность – естественнонаучная. В качестве главной культурной единицы здесь выступает идеальный объект, точнее, любой предмет, понимаемый и построенный как идеальный объект.

После того, как акт культурного развития осуществлен как прецедент (в мифе), проделан в акте действия-сдвига, затем описан и исследован (как идеальный объект), он должен быть построен в качестве организации, в которой, как в машине, заложены и закреплены все функции и места разных субъектов. Тем самым наступает этап разворачивания технической действительности.

После определенного функционирования действительности как функциональной машины наступает ее кризис. Ситуация в культуре меняется, и нужен новый прецедент, новый миф, новый образец. Наступает эпоха нового культурного цикла.

Круг замкнулся. Совершился культурный цикл. И снова по кругу: архетип – деятельностный сдвиг – объект – организация. Соединение в цикле этих единиц и практик образует полноту культурного цикла. Полнота цикла – главный признак культурного развития. Если

субъект развития овладевает теми или иными базовыми практиками, то наступает определенный уровень культурного взросления. Мы можем говорить о культурном возрасте субъекта (возраст мифа или возраст организации).

Итак, культурная единица, базовая практика с культурной единицей и культурная норма формируют то, что можно назвать действительностью культуры, или, исходя из сказанного выше, – действительностью культурного развития человека.

ГЛАВА 3

Проблема культурного возраста в рамках понятия культурного цикла

В предыдущей главе мы положили идею культурного цикла как основу для разворачивания всей действительности культурного развития. Рассмотрим более подробно этот вопрос. Почему именно четыре действительности, и почему именно такая последовательность?

За исходное возьмем набор рамочных онтологических идей, наработанных в естественной истории. Их четыре – это идеи Мифа, Деятельности, Природы и Техники. Данные идеи выступают как предельные, задающие границы действительностей. Они как бы расположиваются по углам и фиксируют разные онтологии и представляют собой один из планов саморазвертывания культурного развития. Все действительности располагаются вокруг осевой точки как центра культуры. Это точка на языке неоплатонизма, в переводе А. Ф. Лосева, называется «Самое Само». Это Единое, которое помогает удерживать поле действительностей культуры в одном круге. На эту точку фактически ориентируется каждый человек, беря ее в качестве образца, ориентира. Эта точка и четыре рамочные идеи организуют всю целостность культурных циклов.

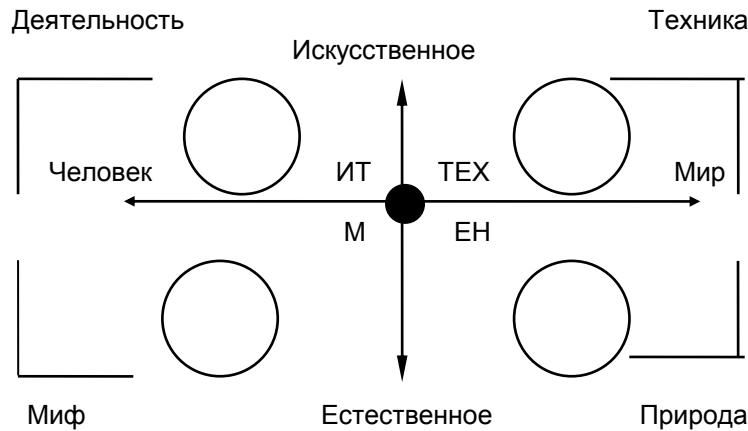


Рис. 17

Таким образом, базовая схема действительностей культурного развития может быть представлена следующим образом (рис. 17).

3.1. Большой культурный цикл

Теперь рассмотрим еще раз шаги культурного цикла.

Изначально в нулевой ситуации предразвития, когда требуется выход из хаоса и абсурда, опереться можно только на человеческий поступок-прецедент, задающий образец действия. А сам автор поступка опирается на предыдущие прецеденты предшествующих культурных циклов, и так – до начала начал, до исходной точки сотворения мира. («Самое Само»). Тем самым приобщение к прецеденту, первому акту творения спасает человека от страха перед Ничто, перед хаосом небытия. Понятно, что такой шаг осуществляется как естественный акт человека. Рождается первая действительность, ориентированная на сектор «естественное – человек». Такая действительность может быть только действительностью Мифа, или точнее пространством культурного развития человека в действительности Мифа (на рис. 17 – круг М).

Главный источник, порождающий данную действительность, лежит на линии: осевая точка («Самое Само») – рамочная идея Мифа. Эти два плана стягивают круг действительности мифа в некое целое.

Итак, рамочная идея первой действительности – идея Мифа.

Действительность Мифа

Культурная практика Мифа воплощена в практике воспроизведения архетипа-образца в ритуалах перехода.

Культурную норму Мифа можно описать, лишь представив полноту акта этого ритуала приобщения к образцу. Подобные описания делали М. Элиаде, В. Н. Топоров, А. Ф. Лосев и др. [106, 168, 211, 212, 274-277].

Для человека мифа важно – чтобы жить в мире, надо его сотворить (см. М. Элиаде [275, 277]). Акт сотворения при этом понимается как повторение первого Акта Творения, прецедента, который однажды совершился во Время Оно. Бог-творец, первопредок, однажды совершил акт творения мира как акт творения Космоса из Хаоса. И с тех пор все поколения богов и героев повторяют этот акт. Миф

есть в этом смысле рассказ об этом акте, который постоянно должен повторяться из поколения в поколение.

И человек мифа должен приобщаться к этому прадействию - архетипу. В этом акте творения происходит явление священного, иерофания. Мир тем самым освящается. Мирской мир, одномерный и плоский, обогащается и становится действительным, обретает действительное бытие. В этом смысле любой акт и любой предмет освящаются через включение их в ритуал иерофании. Через иерофанию предмет или любое бытовое действие, оставаясь самими собой (постройка дома, уборка урожая и проч.), становятся освященными и тем самым действительными, приобщаются к первому бытию, к первобытности.

Явление священного в знаке (камне, дереве, молнии, дожде, ветре и проч.) – события одного ряда. Это явления Бога-первопредка, освящающего все наличное бытие, делая его действительно реальным. Без освящения мир остается нереальным, не имеет должной полноты и глубины.

При основании городов, постройке жилищ, при расширении жизненного пространства иерофания задает онтологический статус новой территории и вообще расширяет ойкумену человека. Через иерофанию выделяется территория, отличная от окружающего, неосвященного и чужого, нереального мира.

Тем самым бесформенный Хаос организуется, структурируется, и в нем обнаруживается действительная, первая реальность, первобытие. Тем самым строится первая онтология как точка отсчета, как ось мира, от которой ведется ориентация.

Человеку мифа нужна точка отсчета, спасающая его от случайностей, хаоса, неопределенности. Без ориентира на прадействие, проявляющееся в иерофании, человеку мифа трудно определиться в мире, стать в мире. Ему надо совершить акт приобщения к священному, чтобы стать действительным, обрести бытие через приобщение к первобытию.

Начало такого становления организуется как поиск точки опоры, без которой человек чувствует себя неуверенно. Через знак (голос, предмет, звук) человек мифа получает указание – здесь Начало (*Hic, Rhodos, hic salta!*).

Начало при этом осознается как проход в узкую дверь, через порог. Из мира бесформенного и чужого человек мифа находит узкое место, через которое можно перейти в мир первобытия, мир священный и реальный, свой. Эта Дверь, Порог указывают на грань, на разрыв в пространстве, становясь символами перехода.

Этот переход осуществляется в ритуалах перехода, ритуалах посвящения, инициации, проходя которые мальчик, еще не полно-правный член сообщества, становится взрослым, своим, получает статус. Тем самым он взрослеет. И его «паспортный» возраст фактически совпадает с культурным возрастом, то есть со степенью овладения культурными медиаторами. Традиционное общество фактически, условно говоря, «возрастное» общество. Об этом говорят и другие исследователи (см. у Б. Д. Эльконина [281]).

В ритуалах перехода и совершается повторение первичного акта Сотворения Мира, преобразования Хaosа в Космос.

Жизнь каждого человека мифа есть акт второго рождения, акт вторичного сотворения мира, сотворения заново. Этот акт осуществляет именно сам человек мифа. Никто за него этот акт не совершит. Мир рождается для него и через него, через приобщение его к миру первобытия. Он несет за этот мир ответственность. Без его активных ритуальных действий мир не будет вновь сотворен. В этом смысле мир всегда рождается им и для него. Вне его мира как бы и нет, т. е. за пределами действий его личности мир чужой и, в принципе, не является миром, т. е. обжитой ойкуменой.

Человек мифа обуреваем «онтологической жаждой», жаждой бытия. Он испытывает ужас перед небытием, перед Хаосом. Он не просто верит в духов и богов. Он обуреваем жаждой состояться в Бытии, найти точку опоры, ясный ориентир в мире, причем в действительном мире первобытия, а не в иллюзорном и случайном.

Есть сильный мировоззренческий и личностный смысл во всем этом. М. Элиаде пишет: «Желание восстановить Время Начала – это желание пережить время, когда Боги присутствовали на земле, обрести сильный, свежий и чистый Мир. Это порождает уверенность в возможности вновь вернуться к началам, вновь обрести мир, вновь родиться. Всегда есть шанс обрести утраченное бытие» [275, с. 63].

Это очень понятно и близко любому человеку культуры, который хочет состояться в Бытии, обрести действительность. Это своего рода «онтологическая одержимость», ностальгия по совершенству, по Началу, стремление жить и пребывать в присутствии первого рождения, быть у истоков, в сердцевине мира, у начала времен.

Это характерно для всякого времени и для всякой эпохи. В этом смысле человек мифа – это человек культуры, задающий некую точку отсчета, точку опоры в этом мире. Время мифа – это время начала, первого шага.

То есть миф – это не просто сказки о богах и героях. Это рассказ, история про то, как начинается Мир и как он постоянно вновь рождается. Он рождается всякий раз заново и всякий раз через твои усилия, через твой рискованный шаг в пустоту. Миф – это рассказ о первичном Событии. Этот рассказ передается в ритуале посвящения и перехода. Постичь миф – значит узнать великую тайну о сотворении мира и передать ее другому.

Миф в этом смысле – Слово о бытии. Это и есть первая онтология как первая форма осознания первобытия, рассказ о рождении и обретении полноты бытия, обоснование этого бытия.

Мирской человек, не ставший еще в этом мире, в культуре, не имеет этого знания мифа, у него нет *знания образца*. А потому он не реален, иллюзорен и случаен в этом мире. Чем более религиозен человек, т. е. погружен в первобытие, тем более у него образцовых моделей-мифов [275, с. 64].

Таким образом, говорит М. Элиаде, миф, повествующий об этой священной «онтофании» (явлении бытия), об этом победном проявлении полноты бытия, становится образцовой моделью всякой человеческой деятельности. Тем самым главной функцией мифа является установление *образцовых моделей* для всех значимых деятельности человека (питание, работа, половые отношения, воспитание и др.).

Схематично можно обозначить мифологическое пространство как набор сфер, границы между которыми обозначают пределы, переходы, которые совершает Герой, человек мифа. В самом центре сфер – Предел, обозначающий главную точку – исторический прецедент (см. у В. Н. Топорова [211]).

Герой проделывает свой Путь, представляющий собой цепь переходов. Каждый переход есть метафора попадания через ритуал в первобытие. В этом переходе он совершает акт творения, нового рождения мира.

Путь героя – это цепь восхождений и нисхождений, движение вверх-вниз (как путник идет вверх на гору и спускается вниз в пещеру). Культурной моделью этого длинного извилистого Пути является лабиринт [204].

Мир в этом смысле не натурален. Он сплошь символичен, т. е., насыщен вещами-символами, знаками-символами, показывающими свою причастность Пределу. По этим знакам-символам субъект перехода ориентируется в жизни как в Пути. Сама жизнь его, его

взросление понимается как такое наставление на Путь, состоящий из переходов.

Человеку мифа в этом Пути помогает посредник. Он и является отсветом того, первого акта творения, носителем культурного кода, шифра. Без этой фигуры невозможно вообще стать в этом мире, быть принятым, стать взрослым. Фигура посредника в традиционных обществах воплощена в фигурах шамана, жреца, царя.

Исходной точкой, с которой начинается всякий Путь, является нарушение нормы, запрета. Акт перехода (сиречь, развития) начинается в этой точке разрыва, с нарушения табу. С этого начинается хаос, который необходимо преодолеть, пройдя Путь упорядочения и порождения нового космоса. С помощью совершения ритуала перехода человек мифа осуществляет это упорядочение своей культурной территории, предохраняет ее от раз渲а и распада.

Ключевую роль в ритуалах перехода, ритуалах посвящения, конечно, играет носитель священного знания, мифа – жрец, шаман, брахман (в разных культурах). Это и есть тот «культурный взрослый», посредник, который приобщает неофита к миру священного, к миру образцов. Он владеет образцом, ему передан священный опыт осуществления бытия в культуре. И он всегда находится на границе между профанным и сакральным миром, между натуральным и культурным. Шаманы и брахманы – первые в мире педагоги, выполнившие роль Харонов, перевозящих человека на тот берег, из мира мирского и плоского в мир глубокий и священный.

В. Н. Топоров выделяет три фигуры посредника – верховный правитель, верховный жрец и поэт-философ [211]. У каждой фигуры свои каналы коммуникации и трансляции образцов и свои средства воздействия. Правитель действует через власть, Силу, полученную в ритуале от первопредков. Жрец действует через сакральное знание, полученное в ритуале магии и мантики. Поэт-философ действует через живое слово.

Используя схему А. Греймаса, акт коммуникации, который строится между посредником и неофитом, можно представить в трех планах (модальностях).

1. Обмен словом-информацией, с помощью которой человек мифа получает силу «знания» (модальность «знать»).

2. Обмен вещью-имуществом, с помощью которого человек мифа получает силу «можения», некое могущество - владение вещью (модальность «мочь»).

3. Обмен желаниями и устремлениями, некоторыми ценностями, которые определяют модальность «хотеть» (см. работы А. Греймаса, Е. С. Новик [50, 146]).

По этим трем каналам идет воздействие на неофита и передача ему силы культурного действия. Специфика каналов актуализации культурных форм в мифе заключается в таком построении их как путей передачи Силы через знание, вещь, действие.

Базовым механизмом воспроизведения данной культурной модели мифа является механизм подражания.

Исторически первый опыт культурной рефлексии по поводу проблемы подражания осуществили Платон и Аристотель. Это важно не потому, что «в Греции все есть». Это важно потому, что фактически проблема подражания фокусируется на себе фактически всю философию Платона и Аристотеля. Это объясняется характером, существом мифо-поэтического мышления древнегреческих философов.

Известно, что наука (*επιστήμη*), искусство (*τέχνη*), ремесло (*δημιουργία*), мудрость (*σοφία*) выступали часто в платоновских диалогах как синонимы [30, с. 31]. Сюда же можно добавить и поэзию, т.е. искусство выделывания из материала с помощью формы некоторого изделия, «поймы» (*ποιημα*).

Так вот, одна из версий (вполне правдоподобных), которую предложил А. Ф. Лосев, заключается в том, что фактически в «Поэтике» Аристотеля предъявлена его главная философская идея [110]. Она заключается в том, что смысл «умного бытия» есть миф. Миф есть подражание, точнее «подражание действию» (*μιμησίς τῆς πράξεως*). В подражании заключаются поэзия и всякое искусство человека. Быть – значит подражать. Искусство подражания – это онтологическое качество вообще бытия космоса, в том числе и бытия человека. Само искусство суть подражание бытию, которое заключается в выделывании из материала жизни символических форм, цельных и развернутых.

Подражание, пишет А. Ф. Лосев, оказывается «внутренне оформляющим принципом вещи – тем самым творчеством, которое разрозненную, бестелесную кучу глины или меди превращает в осмыслиенный лик и умно созерцаемую символику статуи» [110, с. 726].

Но теперь дальше. Подражание какому действию? Действие, т. е. собственно праксис, здесь выступает как онтологическая категория. То есть мир есть такое бытие, которое исходно является умным, в себе довлеющим, осмыслиенным. Фактически бытие понимается как «чтойность», которое разворачивается в своей умной энер-

гии, в осмысленном и умном деянии. По мере саморазворачивания бытие развивается, переходит в инобытие, раскалывается и теряет свою цельность благодаря действию дионисийского начала. Бытие переживает онтологическое преступление, т. е. обнажается само начало бытия, его исток, утончаются его источники, разрушается само живое бытие. Преступление, т. е. «самоотдание себя во власть беспредельного самоутверждения и, стало быть, самораспыления, только и возможно в результате забвения себя как момента всеобщего самодовлеющего ума» [110, с. 734].

Именно этому преступному действию подражает человек мифа. И в этом заключается существо трагического. То есть миф в том и состоит, что он есть переживание трагедии раскола и утраты Единого Бытия, и в этом смысле - нарушение некоей нормы бытия. Аристотель поэтому описывает в «Поэтике» некую инвариантную структуру, устройство этого трагического мифа. По логике этой структуры осуществляется всякое трагическое действие. Существо искусства, корневого занятия человека, заключается в подражании этому трагическому действию, итогом которого является восстановление единства через аполлоновское начало, воскрешение и очищение (катарсис) героя, прошедшего через все перипетии, узнавания и пафосы. Герой обретает «умное состояние» катарсиса, т. е. высшую собранность всех своих частей, в себе воплощая единство Бытия, и затем опять трагический миф начинается сначала.

Итак, подражание есть онтологически укорененное качество. Это свойство бытия, которому должен соответствовать и человек, который на самом себе воспроизводит онтологическое преступление и восстанавливает утраченную цельность бытия. Кстати сказать, как мы отметили выше, фактически все смысловые аспекты мимезиса были отмечены уже Платоном. Исследователь Т. А. Миллер отмечает, что мимезис у Платона – это внешнее сходство, уподобление, воспроизведение, перевоплощение, подражание [133].

Стало быть, миф со всей своей структурой воспроизводится благодаря механизму подражания, мимезиса. С помощью этого механизма порождается и преображается сам человек мифа. Мимезис выступает как глубинное качество «пойэзис» вообще. Человек подражает, т. е., воспроизводит на себе самом, воплощается и перевоплощается в культурного героя. И в этой постоянной практике перевоплощения лепит свою форму личности, «персоны», строит свой культурный органон.

«Поэтику» Аристотеля можно представить как большую культурную метафору, символ устройства мира и его постоянно возобнов-

ляющемся творения и созидания, демиургии по принципу подражания. Вслед за Бытием и Богом человек делает то же самое, повторяет пра-действие, архетип. Он осуществляет «пойэзис», искусство выделывания форм мира, подражая исходному истоку, божественному прецеденту, совершенному когда-то во Время Оно. И в трагедии человек повторяет этот миф, т. е. историю рождения, преступления, нисхождения, разрыва мира и восстановления целого. Человек на себе самом создает «пойэму», изделие, переживая заново творение мира, изживая онтологическое преступление. Главное в этом смысле состоит не во внешней атрибутике «Поэтики» (каким бывает подражание голосом, телом и проч. – все то, что рассматривается некоторыми исследователями как некое руководство для начинающих драматургов и артистов). Главное в «Поэтике» – это описание драмы, то есть действия трагического мифа, подражание действием действию. Практически в театре воспроизводится всемирная история, которая всякий раз заново воссоздается игрой актеров. И зрители становятся свидетелями этого мирового действия. Трагик обретает свою историю, свой миф. Через постижение мифа (о том же Эдипе) обыгрывается свой миф о своем Эдипе.

Мимезис в этом смысле – не копирование телом и голосом, не просто узнавание себя в другом, это практис-драма своего мифа, своей истории рождения, падения и второго возрождения. «Пойэтес» – не тот, кто сочиняет дифирамбы. Это тот, кто создает «пойэму», себя самого как изделие, осуществляет практис «пойэзиса», т. е., некоего возделывания души и тела, своего нового органона, изживая, очищаясь от страстей, переживая катарсис.

Пример работы механизма подражания в традиционных культурах также демонстрировал исследователь В. С. Семенцов [185, 186]. Традиционная культура, по его описанию, есть такая модель, которая строится на воспроизведении и трансляции традиции, носителем которой является живой Учитель, носитель священного знания, т. е., собственно традиции.

Бrahmаническая модель, по В.С.Семенцову, строилась на воспроизведении ритуала *ya evam veda* (санскр. «кто так ведает»), ритуала приобщения и подражания живому образцу – учителю. Подражая учителю, ученик полностью повторяет на себе священный опыт, который буквально сидит на учителе, на его теле. С этим связана организация обучения по параллельным каналам (см. выше описанный сходный вариант у А. Греймаса и Е. С. Новик):

- ученик должен точно воспроизводить фразы из священного текста;

- одновременно ученик должен проделывать определенные физические действия, жесты, чтобы найти в них аналог тому куску текста, который он запоминает;
- параллельно ученик должен воссоздать в уме определенную мифологему, какой-либо сюжет, как мыслительную конструкцию – в качестве аналога выбранных фразы и жеста.

Таким образом, в коммуникации учитель – ученик строятся три канала – речевой, физический и мыслительный. Все три канала дублируют друг друга и тем самым живой образ учителя полностью воспроизводится в ученике. Осуществляется буквальное подражание – как отражение одного в другом, но не копирование, а полное воспроизведение. Вся модель коренится в некоем исходном действии, закодированном в священных текстах. Каждый новый брахман воспроизводит этот первообраз, приобщаясь тем самым к нему, к онтологическому источнику, и тем самым становится действительным, входит в культуру, на себе повторяя культурную модель.

Проиллюстрируем принципиальную схему механизма подражания (рис. 18).

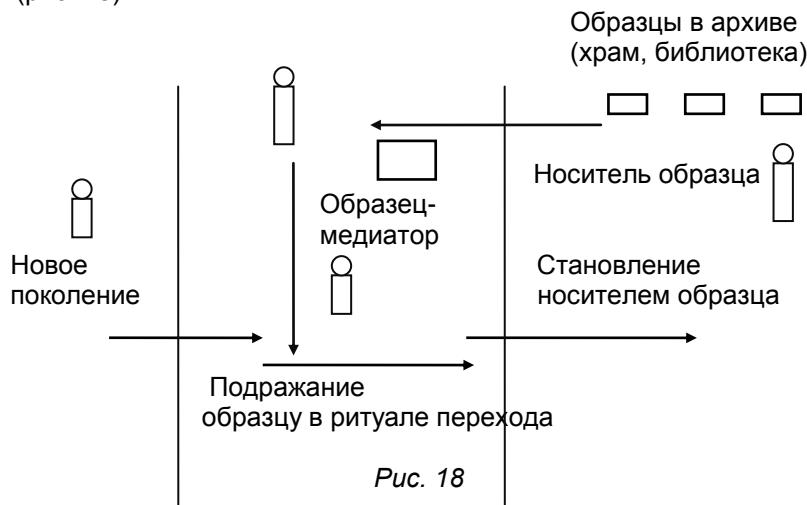


Рис. 18

Если выйти в метаплан и зафиксировать один методологический тезис, то он звучит так: миф рождается там, где работает механизм подражания. Это принципиально прежде всего потому, что далее следует другой тезис: миф никуда не исчезает. С уходом древних культур миф как культурная модель никуда не уходит. Миф как мир, как культурная модель, как особая действительность культуры по-

стоянно воспроизводится. Особенно это характерно в тех обществах и социальных группах, где доминируют схемы воспроизведения, имитации и копирования, в больших массах людей, в социальной практике больших групп, среди которых доминирует массовое сознание (см. уже упоминавшиеся идеи Г. Лебона, Г. Тарда, Б. Ф. Поршнева, Э. Канетти [82, 100, 160, 206]). С точки зрения Г. Тарда есть два вида социального поведения – изобретения (открытия) и подражания, с помощью которых распространяются и тиражируются первые.

Но эти идеи плодотворны в своих пределах. Когда же изыскания, даже несколько рафинированно сциентистские, эпистемологические концепции подводятся под ту же модель подражания (как это делает М. А. Розов в своей теории социальных эстафет [79]), то тогда становится не понятным многое. Получается, что подражание – единственный и главный механизм воспроизведения и развития культуры.

Либо (это в лучшем случае) концепция М. А. Розова – это гносеологическое мифотворчество, или, точнее, – он работает в действительности мифа, т. е., это его проекция, он сам – человек мифа. Тогда понятно. Но на деле не так, поскольку все его сознательные инвективы направлены на построение иной действительности – естественнонаучной. Но она же устроена по-другому. Идея Природы воспроизводится не по механизму подражания (об этом ниже). И сам М. А. Розов всегда работал как методолог науки и гносеолог.

Либо М. А. Розов просто не осознает разницы между действительностями культуры, в которой кроме подражания действуют также практики искусственного проектирования, трансцендентального сдвига, моделирования идеальных объектов и построения организационных машин. И эти практики не просто разные. Они – в разных действительностях. Но в ряде научных концепций (теория М. А. Розова здесь дана как пример) моделирование осуществляется по принципу подражания или того хуже – подражание сводится к копированию и имитации или простому воспроизведению. При таком понимании напрочь выхолащивается содержание мифа, его культурная природа.

Не прав в этом смысле и Г. Тард, который свел все многообразие социальных форм к формам подражания. «Общество – это подражание, а подражание – это род гипнотизма», – пишет он [79, с. 53]. Тем самым Г. Тард лишает этот феномен мифа какого бы то ни было аспекта субъектности. Мы же утверждаем, что культурное под-

ражание, как наиболее адекватный механизм порождения (не воспроизводства только!) действительности мифа, есть сознательный акт культурного развития, акт субъектный, через который она, эта субъектность, и разворачивается. У Г. Тарда же социальный индивид вообще называется сомнамбулой, существом, которое не контролирует свое поведение и которое отдается во власть слепых, темных сил.

Отчасти это может быть верно, но лишь применительно к описанию форм бесконтрольного поведения (стихия толпы, энергия масс, бесконтрольное поведение психически больного). Но тогда это уже не форма культурного развития. Этот феномен не имеет отношения к собственно действительности мифа как особой культурной модели развития.

Итак, что получается. Перейдем в метаплан, т. е., выйдем из эмпирического материала мифа и представим его как первый прецедент культурного развития по принципу, который никуда потом не исчезает, а всякий раз повторяется в начале очередного цикла жизни (в других эпохах, в жизни отдельных людей).

Культура существует как реальное бытие человека, его истинное бытие. Стать человеком – значит состояться в культуре. Культура, в свою очередь, есть не идеологема и не красивая фраза, а плотное и полное бытие человека, определенным образом организованное и структурированное. В истории культуры человек мифа впервые продемонстрировал это обретение полного бытия и задал прецедент отношения к миру, стремление состояться в бытии через культуру. С тех пор этот образец заложен в культуре по принципу. Он никуда не исчез. Культура как система образцов, через приобщение к которым человек становится действительным и обретает бытие, такой сценарий воспроизводится в дальнейшем в разных версиях. И речь идет не о рационализации мифа, а о глубинном культурном смысле мифа как первом опыте рождения человека культуры.

Почему мы понимаем Платона или Лao Цзы (или, во всяком случае, нам так кажется)? Мы понимаем культурный текст не из него самого, а благодаря полаганию третьего плана, который объединяет современного читателя и Платона. Опыт художника и философа, как и опыт шамана, это опыт иерофании, опыт освящения мира, это опыт вторичного порождения Космоса из Хаоса через осуществление посреднического действия. Это Путь Харона, в котором выплавляются культурные формы-медиаторы, образцы, помогающие приобщаться к этому опыту и проделывать его всякому другому неофиту.

Таким образом, посредническое действие Л. С. Выготского и ритуал перехода отражаются друг в друге. Их структуры изоморфны и схожи по своему культурному предназначению.

Ритуалы перехода знаменуют собой этапы культурного развития человека, фиксируют его «культурные возрасты».

Результаты шагов-переходов откладываются в архиве. Архив мифа организован по принципу алфавита. Новый миф – новое слово, новое действие. А новое действие – это новый прецедент, новая буква. Алфавит так и складывался, выступая в качестве модели пошагового сотворения мира. Буквы в алфавите («*стоихейон*») выступали в определенной последовательности – как знаки творения. Стойхейон одновременно означает и букву, и первоэлемент мироздания. Алфавит можно представить как форму хранения мифа в архиве культуры.

Итак, подведем итог. Миф – это исторически первый прецедент возвращения к Единому, первая попытка вернуть исходное утраченное целое Бытие. Это первое воплощение Единого в конкретных культурных практиках и образцах. В этом смысле глупо противопоставлять мифологическое и историческое, мифологическое и логические, миф и науку. Анализ и построение действительности мифа идут совсем по другим основаниям.

Теперь вспомним, как устроена всякая действительность культурного развития. Суммируем то, что относится к действительности мифа.

1. Акт первоначального творения мира, первый прецедент, совершенный когда-то.
2. Этот акт выступает как образец, передаваемый из поколения в поколение.
3. Это акт повторения первого акта-образца в ритуале перехода, благодаря которому человек обретает действительное бытие.
4. Это собственно рассказ, слово про тот самый первый прецедент и про все следующие его повторения.
5. Это рассказ про мой Путь приобщения к прадействию. То есть это и есть собственно мифо-логос.
6. Культурной формой мифа является ритуал перехода.
7. Культурной единицей мифа является образец, т. е., образцовое действие культурного взрослого-посредника, выступающее как архетип, первооснова всего поведения человека мифа.
8. Культурной практикой мифа является практика воспроизведения образца, прадействия, практика повторения ритуала перехода

и перевода себя из хаотического мира в космический и через это – упорядочивание себя, сбиение себя в точку.

9. Механизмом воспроизведения культурной формы мифа является механизм подражания образцу с помощью личности культурного посредника..

10. В качестве культурной нормы мифа выступают не готовые ранее или ныне существующие архаические культуры, которые любят изучать этнографы и строить по этому поводу свои конструкции. В качестве культурной нормы выступает сама личность посредника в виде чистого, отрефлексированного мифа как идеала и онтологического принципа строения мира. Таковыми могут быть, к примеру, мифологические онтологии Платона, А. Ф. Лосева, М. Элиаде. Учитывая то, что миф очень персоналистичен, т. е., он прежде всего воплощается в персонах посредников, носителей культурного кода, культурная норма мифа воплощается в фигурах поэтов, философов (например, жизнь А. С. Пушкина, О. Э. Мандельштама или того же Платона).

11. Способом хранения культурных форм мифа в библиотеке культуры является алфавит.

Тем самым мифология и есть исторически первая онтология. В ней адекватно выражено первое слово о бытии.

Причем, заметим еще раз, сам акт творения (как первый, так и последующие за ним) есть прежде всего акт **оформления** стихии, преодоления хаоса в космос. Ведь «хаос» (*χαος*) есть не что иное, как зев, зевание, зияние, пустота, разверстое пространство. То есть это некая прорва, полное отсутствие какой бы то ни было формы, какой бы то ни было жизни. Хаос страшен именно этим своим Ничто, своей пустотой, своим Зевом. Это не материя, не глина, не строительный материал, из которого можно лепить нечто. Это вопиющее Ничто. И из этого Хаоса Творец (и все остальные поколения, причастные к нему) творит Космос, т. е., прежде всего придает ему Форму. И создает эту форму ничем иным, как творящим Словом. Иного средства у него нет. Есть только энергия слова, его созидательная сила.

Действительность Деятельности.

Сама структура названия данной части в ее русском варианте уже подчеркивает смысл содержания. Речь в конечном итоге пойдет о действии действия. Действительно то, что разворачивается в дея-

тельности. И тем самым оно действенно. И в этом состоит способ Бытия.

Древнегреческая «энергейа» (*ενέργεια*) фактически сочетала в себе оба смысла – и деятельности, и действительности.

А. Ф. Лосев писал, что энергейа Аристотеля отличается от движения тем, что она есть характеристика смысла, смысловой стихии. Энергейа указывает на осмысленность движения. Это и есть смысловая картина движения, то есть движение, конституирующее самое существо. Или иначе – это «чтойность, данная в процессе своего смыслового становления» [111, с. 449].

А. П. Доброхотов добавлял: деятельность – деятельность бытия, его осуществление как собственный способ своего саморазворачивания, т. е., деяние чтойности как его самоосуществление [66]. А. Ф. Лосев при этом особенно делает акцент на «умности» энергейи, на том, что это умное движение. Это бытие в своем саморазворачивании. Это мыслящий мотор бытия.

Без «энергейи» бытие не становится. «Энергейа» задает бытию осмысленность, цельность. Это то умное движение, которое потом от древних греков восприняли православные отцы церкви и воплотили в учении «умного делания» и священномбезволия [43].

В предельно широком смысле весь большой культурный цикл развития является разверткой действительности в ее умном действии, поскольку этот цикл осуществляет сам субъект развития в своем действии. И Миф, и Природа, и Техника - все это новые онтологические горизонты бытия культурного развития, которое разворачивается в процессе умного действия субъекта развития. Но шаги культурного развития субъект проделывает с помощью разных практик и средств, то есть культурных форм.

В строгом смысле Деятельность как онтологическая идея, то есть как аналог Бога и Единого Бытия, рождается и оформляется не сразу, а однажды, когда культурный ресурс Мифа исчерпывает себя. Что это значит? Это значит, что культурные формы не берутся за образцы. Еще точнее: механизм подражания перестает работать как базовый процесс воспроизведения действительности культурного развития. Этот механизм, безусловно, никуда не исчезает, он потом периодически воспроизводится. Но все большее освоение материала культурной ойкумены не удерживается, выходит за пределы механизма подражания. Рождаются новые ситуации, в которых не достаточно подражания. Яркий пример – рождение пиратского пабличного мышления в Эгейском море периода крито-микенской цивилизации (см. работы М. К. Петрова [153, 154].

Тем самым субъект развития не просто должен обогащать свой арсенал культурных средств. Меняется сама онтологическая рамка - мир субъекта, его онтологический горизонт должен быть расширен. Происходит смена онтологической вехи, и тем самым рождается новый субъект - вместо человека мифа, подражателя образцу, рождается человек действия, осуществляющего целевое деяние и тем самым -некий онтологический, трансцендентальный сдвиг.

На смену Мифу приходит Деятельность, новая онтологическая идея. Не как объект для изучения, научный предмет или новая теория, а как онтологический, божественный принцип, аналог Бога, за дающий природу и понимание всего материала -как материала деятельностного, выступающего как части деятельности как субстанции. Тем самым человек в становлении своей субъектности должен осуществлять сдвиг сквозь все свои эмпирические ощущения и привычки в сторону принципа «Я действующего».

Этот сдвиг наиболее ясно и полно из авторов на себе самом проделал в свое время И. Г. Фихте [222, 223]. Попробуем проделать рефлексивную вытяжку из его опыта и продемонстрировать этот сдвиг. Описание последнего будет представлять собой действительность деятельности, то есть второй онтологии большого цикла культурного развития.

С какого момента я обнаруживаю себя как себя, как Я, спрашивает И. Г. Фихте? «Я обнаруживаю себя действующим в чувственном мире» [222, с. 2]. С этого начинается всякое сознание, говорит И. Г. Фихте. Без этого осознания моей действенности невозможно никакое сознание. Моя действительность состоит в моей действенности. Последняя же заключается во мне как в действующем в чувственном мире. И я именно *это* осознаю, фиксирую как непосредственный факт сознания. И эту фиксацию я проделываю каждое мгновение, постоянно.

Некий объективный мир, природа, материя не могут быть исходными основаниями для сознания. Они тоже – суть результаты моей действенности. Я сам должен быть последним основанием происходящих изменений в мире.

Субъект сознания и принцип действенности суть одно и то же. Я самим собою полагаю нечто в мире, своими действиями. Если нечто происходит, то происходит благодаря моему действию. И я знаю это не как некое знание о чем-то. Я это знаю на себе самом, самим собою, непосредственно, через самого себя, а не через полученные некие знания. И это знание есть главное знание – о моем действии, моей действенности.

Итак, я полагаю себя действующим. Но тем самым я допускаю, что есть некто действующий и есть некто, осознающий действие. Есть полагаемое и есть полагающее, объективное и субъективное. Они оба даны в едином - во мне как в одном Я, в моей «Яйности» (Ichheit).

Разделение на обе части существует лишь в моем сознании меня как действующего.

Отвлечемся от рефлексии. Заметим, что подобное расщепление на субъект и объект, собственно, и есть дальнейший шаг развития в культурном цикле, шаг, которого не было в действительности мифа. В мифе носитель ритуального действия не дистанцируется от себя самого, не осознает себя как активного субъекта действия. Таким образом, главное состоит не в том, что образуется дистанция между субъектом и объектом (в европейской истории, кстати, это произошло гораздо раньше научных изысканий Ф. Бэкона и Г. Галилея). Пара субъект-объект есть лишь сухой остаток поздней рефлексии наук Нового времени. Главное при переходе от Мифа к Деятельности состоит в рождении феномена дистанцирования субъекта действия от самого себя, в осознании в себе Другого, в формировании отношения к самому себе, действующему (в широком смысле - чувствующему, воспринимающему, делающему и проч.). Эта расщепленность фиксируется именно в сознании самого субъекта действия, а не в некоем объективном знании.

Вне меня нет ничего, «не существует никакого бытия, кроме того, которое существует посредством сознания» [222]. И в этом акте говорения о том, что я существую, фиксируется акт разделения на Я действующее и Я осознающее это действование. То есть именно в рефлексии лишь и пребывает мое Я действующее. В той степени, в какой я могу этот факт моей действенности удержать, в той степени эта действенность и существует. И. Г. Фихте подчеркивает: я знаю о себе благодаря тому, что я есть, и я есть благодаря тому, что я знаю о себе.

Таким образом, я действующий, моя деятельность пребывает в моем сознании благодаря моему отношению, соотнесению меня к себе как Другому, то есть благодаря моей рефлексии. Деятельность не может быть вне меня как некий чужой положенный вне меня объект, она через меня и разворачивается.

Но, с другой стороны, сила деятельности, ее умность, энергичность заключается в сохранении единства Я и не-Я, т. е. в Яйности. Последняя выступает как аналог Единого Бытия и в конечном счете Бога.

Но что помогает мне быть действенным и тем самым действительным, то есть осознавать себя действующим? Я имею некий образ идеальной деятельности, т. е. энергийное начало. Саморазворачивающаяся онтологическая сила заложена во мне в качестве образа. Этот образ запечатлен, впечатан в меня как абсолютная деятельность, именуемая свободой.

Я полагаю себя действующим, обнаруживаю себя таковым в той мере, в какой воплощается через меня эта онтологическая свобода. Последняя же, говорит И. Г. Фихте, имеет собственное понятие – понятие цели. А понятие цели не определяется. Оно понимается через самое себя как чистое «воление». Оно положено как данность, точнее, всегда воплощается в энергии действия. И. Г. Фихте пишет: «Чистое само по себе воление и есть онтологическое качество свободы. А последнее и есть существо Яности. Полагание Я есть – первый акт свободы» [222].

Итак, постепенно, шаг за шагом, в горизонт онтологической идеи деятельности, перекочевывают все атрибуты Бога как беспредпосыпочноного начала (сила творения, свобода, субъектность, самодостаточность и проч.). Те самым И. Г. Фихте кладет онтологический принцип чистой Деятельности как божественный принцип: то единственно абсолютное, на чем основывается всякое сознание и всякое бытие, есть чистая деятельность. Все остальное в мире суть ее атрибуты, атрибуты меня самого действующего.

Теперь мы несколько развернем аргументацию И. Г. Фихте. И разворачивая ее, мы будем обогащать представления о деятельности онтологии.

Итак, как мы пришли к божественному принципу деятельности?

Первое, что я осуществляю в этом мире – это мое действие. И первое, что я осознаю в самом себе – это себя действующего. Я фиксирую себя как мыслимого, как того, кто действует. Тем самым есть я действующий и я, полагающий это мое действие.

То есть фиксируется не что иное, как оргдеятельностная рефлексивная пара (ср. у Г. П. Щедровицкого – представление о двух ортогональных досках – объектной и оргдеятельностной), фиксируется принципиальный рефлексивный принцип моего устройства как субъекта действия. Этот принцип заключается в утверждениях:

* все существующее есть результат моего действия;

* эти акты-действия я фиксирую в актах моей рефлексии по поводу своих действий;

* полнота и богатство представления о моем действии зависят от полноты и богатства рефлексивных средств.

И. Г. Фихте пишет: «То, что вы мыслите, таково именно потому, что вы именно так действуете в мышлении; и оно было бы чем-то другим (вы бы мыслили что-либо другое), если бы вы действовали в вашем мышлении как-либо иначе (если бы вы мыслили иначе)» [223, т. 1, с. 550].

А коль скоро, добавляет И. Г. Фихте, я мыслю определенным образом, то тем самым надо понять этот способ, надо осознать, как я поступаю, когда мыслю. И здесь главное то, что мы уже сказали о рефлексии: когда я мыслю самого себя как Я, то здесь я сам действую на самого себя. И здесь я есть то, что полагает самого себя [Там же, с. 551].

Такой ход И. Г. Фихте есть чистейшая рафинированная рефлексия, возведенная в божественный принцип. Я как понятие есть то, что полагает самое себя. А то, что существует через самого себя, и есть Бог [223, т. 2, с. 774].

Человек же может только обнаруживать это Я в схемах или образах. Но надо сказать, что иначе и быть не может. Логика, то есть логос, голос бытия, заставляет идти по этим шагам развертывания вплоть до сердцевины. Это движение по разворачиванию онтологической идеи и есть по сути поиск Бога, возврат к нему (см. об этом выше). Онтологические идеи выступают как аналоги Бога. Человек же в своей рефлексии, дистанцируясь от Бога, обнаруживает его образы, следы и через них приобщается к Единому Бытию, идя след в след за Богом, руководствуясь божественными принципами.

Иначе И. Г. Фихте и не мог разворачивать принцип деятельности, поскольку он, этот принцип, – беспредпосыльное начало, дающее основание всякому знанию, делающее возможным всякое сознание. Именно такое начало искал И. Г. Фихте.

Итак, важен не сам по себе тезис, что Я действую. Важен рефлексивный или трансцендентальный сдвиг, фиксация отношения Я к себе самому. Лишь то есть Я, что возникает через отношение самого мышления к себе самому. Сознание о нашем собственном мышлении и есть действительное сознание [223, т. 1, с. 556]. Я непосредственно узнаю о себе самом. Я это фиксирую как факт своего бытия, в своем действии. Через возвращающуюся на себя деятельность и возникает мое Я.

Речь здесь идет не о привычных субъекте и объекте, я и мире. Я - это мое рефлексивное Я, обращенное на мое собственное действующее Я. И этот принцип суть онтологический принцип, организующий мое понимание и отношение к себе и к миру.

Я полагаю себя самого. Именно такое Я в единстве полагаемого и полагающего есть Яйность, как непосредственное обращение деятельности на самое себя [223, т. 1, с 558]. Поэтому объективное и субъективное слиты вместе. Я здесь – не некий чистый субъект знания, а объект – не некий объективный внешний мир. Объективное здесь – это я сам действующий и сознаваемый. И это я действующее полагается мною. Оба я объединяются в Яйности.

Итак, И. Г. Фихте искал основоположение, которое должно быть положено в основу всякого знания. Оно не доказывается, не определяется. Оно кладется как принцип, выражает собою «дело-действие» (или действование – *Tathandlung*), лежащее в основании всякого сознания и делающее его возможным [223, , т. 1, с. 75].

Тем самым И. Г. Фихте, вслед за Р. Декартом и И. Кантом, осуществляет трансцендентальный сдвиг и закрепляет в культуре онтологический принцип Деятельности. Критика И. Канта, *Cogito* Р. Декарта и Яйность И. Г. Фихте представляют собой прецеденты выстраивания особой, деятельностной онтологии.

Причем, как и Р. Декарт, И. Г. Фихте пришел через философскую рефлексию, силу только своего мышления, к идее Бога, идее беспредпосыленного начала, осознающего самое себя. Сначала сам автономный мыслитель якобы идет от осознания своего опыта. Потом он силой логики своей мысли приходит к доказательству Идеи Бога, но не религиозного, а как онтологического принципа, как его аналога. Он, этот божественный принцип, собственно, уже предполагался в самом начале рассуждения. Его уже искали, он уже был положен как Идея, но к ней нужно прийти. И единственное средство поиска - мышление мыслителя.

Тем самым деятельностная онтология И. Г. Фихте и Р. Декарта обрамлена парой Бог – Человек. И. Г. Фихте так и говорит: знание есть обнаружение Бога. Это стремление к обнаружению Бога покоятся на чистой способности. Последняя суть не что иное, как на себе самой покоящаяся воля, т. е. воление.

Таким образом, деятельностная онтология, которую разворачивает на себе, своим действием, субъект развития, есть реализация божественного принципа. Эта онтология, по И. Г. Фихте, развертывается из абсолютной, чистой, сугубо формальной способности. То есть не способности что-то делать конкретное, что-то видеть, слышать, а самой способности быть способным – из способности делания, видения, слышания, которые объединяются в чистую способность воления. Единая Яйность иным, чем волением, не обладает.

Итак, что у нас получается? Стержневая линия культурного развития на данном витке заключается в осуществлении трансцендентального сдвига. В этом сдвиге заключена петля рефлексии, то есть захват деятельностию самой себя. Через рефлексию как организационный принцип строится деятельностная онтология (но не теория деятельности!) – от Платона, через Р. Декарта и И. Канта – до И. Г. Фихте. Затем эту линию подхватили такие философские школы, как СМД-методология (Г. П. Щедровицкий и другие) в России, Мюнхенская школа трансцендентальной философии в Германии [51, 141, 262, 263].

Этот сдвиг заключается в осуществлении «ракоходного» движения к своим деятельностным основаниям (пред-знание Платона, рациональное *Cogito* Р. Декарта). Бог у И. Г. Фихте – это надиндивидуальная Яйность, которая может быть явлена человеку в ходе его собственного развития. «Наукоучение» как раз имитирует это развитие. И. Г. Фихте показывает на себе самом этот ход развития. Исследователь Н. В. Громыко отмечает, что «Наукоучение» ставило задачу исследовать, в результате каких мыслительных и деятельностных актов человек способен подняться до осознания и построения в себе личностных форм. Наукоучение – это имитация (в мышлении. – С.С.) воссоздание этого процесса имитационного воспроизведения ряда актов, которые непосредственно вытекают из опыта самосознания [141, с. 120].

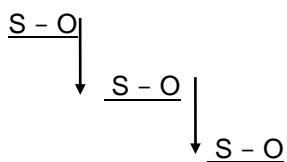
Это весьма принципиальное замечание. Для нас разговор о деятельности (как и о мифе, о природе, о разных культурных формах) в данной работе является не пустым интересом, не научным спором. Фактически, в ходе развертывания всего цикла культурного развития мы осуществляем мыслительную имитацию становления субъекта развития и разворачивания на нем культурного органона, его тела личности.

Представитель Мюнхенской школы Ф. Бадер подтверждает этот тезис: «Фихте сделал предметом анализа и рефлексии эволюцию собственного сознания, переосмысливающего уже накопленные в истории и культуре мыслительные образцы и превращающего их в средства личного антропологического развития» (цит. по: [141, с. 16]). И эта линия развития заключается в осуществлении сдвига, в преодолении границ Я психического. Я мыслящее находит такой Я-центр, который выступает аналогом божественного принципа Единства.

Итак, выход за рамки мифа, построенного на механизме подражания, возможен за счет рефлексивного рывка, трансцендентально-

го сдвига, метода, который осуществляет на себе субъект развития. Его продемонстрировали Р. Декарт, И. Г. Фихте. Все богословие строилось также на принципе подражания образцу, не выходя за его рамки, тем самым сохраняло старую мифологическую действительность. Человек мифа может рефлектировать лишь в рамках подражания. Выходя из позиции ученика, он становится учителем, новым носителем образца, в основе которого положено старое действие. И далее - по такой же схеме.

Также строились и все субъект-объектные представления. Субъект, осознающий себя как познающего некий объект, выходит не за рамки принципа, а за рамки этой пары и попадает в новую, но такую же. Предыдущий опыт познания принимается как образец для подражания. То есть сначала я познаю объект. Затем я описываю этот объект. Затем я осознаю то, что осознавал ранее. И так до бесконечности:



Фактически новая действительность могла выстраиваться при появлении нового способа, а именно трансцендентального сдвига, который миф не знает и не может знать. Сдвиг заключается прежде всего в переводе взгляда на самого себя. Как только сдвиг вкрадывается как новая культурная практика - миф разлагается, поскольку сдвиг предполагает включение механизма рефлексии самого субъекта. Тогда принцип подражания рушится. Встраивается новое - деятельность активного рефлексивного я как принцип, на основании которого порождаются новые миры, не похожие на предыдущие.

Но этот принцип сам покойится на исходном источнике - на самом деле происходит поиск новых основ, новой идеи Бога.

Итак, вернемся к идее деятельности.

Если полностью подчиниться онтологической идее деятельности, то мир этот есть мир деятельности конкретных субъектов деятельности. И никакой природы нет в этой деятельности, никакого объективного мира нет, а есть деятельностные миры, возможные миры, каждый со своей траекторией развертывания. Это такие пульсары, деятельностные вспышки, о которых говорил М. К. Мамардашвили. Их можно назвать деятельностными культурными события-

ми. В природе как таковых их нет. Но событийны они постольку, поскольку они сами друг для друга выступают в актах встречи. Один мир деятельности существует для другого мира деятельности лишь в их встрече. Нет встречи – нет и мира. Г. П. Щедровицкий так и говорил, что все виды деятельности могут быть уподоблены монадам В. Г. Лейбница. Это такие «самостоятельные организмы и сферы деятельности», которые разворачивают сами себя, развертываются, пожирая окружающий их жизненный материал [262, с. 378].

Мы пришли к формулировке деятельностного принципа как онтологического правила, в отличие от натуралистического. Согласно первому мир не дан в качестве готового объекта с уже имеющимися у него готовыми свойствами и качествами. Мир разворачивается со мной, точнее с субъектом развития. Мир такой, какие у субъекта средства развертывания этого мира, который имеет не натуральную, а деятельностную природу. Основатель Мюнхенской школы Р. Лаут писал, что мир никогда не является миром в себе, но всегда только нашим миром и обладает перенесенными на него смыслом и значением [141, с. 41]. В нашей отечественной методологии наиболее последовательно деятельностный принцип отстаивал Г. П. Щедровицкий [262].

Важно заметить, что это не некий научный принцип, не некое правило или методика. Это онтологический принцип, конституирующий весь мир, все понимание мира, определяющий всю его природу, задающий ему онтологический горизонт.

В этом деятельностном горизонте, как было отмечено выше, рождаются и умирают деятельностные миры субъектов развития. Они, как пульсары вспыхивают, проходят свои траектории, пересекаются друг с другом в актах встречи. Степени их пересечения означают и степени их существования друг для друга. Именно деятельностные степени пересечения. К примеру, тот, кого я вижу идущим по улице, существует для меня в той степени, в какой я его вижу, и лишь в момент моего акта видения. И только. Если он исчезнет из поля восприятия, то он перестанет для меня существовать как для субъекта восприятия. Никаких иных, заранее положенных, объектных допусков субъект не позволяет себе делать. Иначе он перестает быть таким субъектом. Он прежде всего работает со своими средствами деятельности.

Но чтобы этот деятельностный мир не распался на мелкие траектории субъектов, чтобы эти деятели не поубивали друг друга, они вынуждены осуществлять тот самый рефлексивный рывок, трансцендентальный сдвиг за пределы собственных горизонтов и через

этот выход вступать в кооперацию друг с другом. Г. П. Щедровицкий говорил, что в своем исходном предназначении рефлексия – это процесс, благодаря которому достигается кооперация разных миров, их стяжка в некое общее поле смыслов. «Это не работа сознания, – отмечал он, – не расщепление сознания, и не самосознание в классическом смысле..., а это есть особая связь кооперации, связь нескольких первоначально независимых актов деятельности» [266, с. 111]. В. А. Лефевр к этому добавлял, что он не отрицает идею конфигурации и кооперации (он сам был автором этой идеи конфигурации), но он добавлял, что для И. Канта, например, рефлексия – это обретение свободы [Там же]. Все сказанное выше как раз подтверждает этот тезис. Рефлексия – это такая операция, отмечает В. А. Лефевр, которая помогает занять максимально вневидимую позицию, не равную никакой другой деятельности. Но отсюда, замечает В. А. Лефевр, надо научиться ставить свободе ограничения. Рефлексивный анализ – это работа по выстраиванию механизма ограничений.

Г. П. Щедровицкий и В. А. Лефевр, в сущности, не противоречат, а только дополняют друг друга. Фактически, рефлексия и была порождена в пределах деятельностной онтологии как тот механизм, согласно которому осуществляется выход, трансценденция в максимальные пределы – вплоть до онтологической рамки и удержание целостности этого мира, всего многообразия деятельностных миров в пределах этой рамки. Рефлексия позволяет осуществлять субъекту выход за пределы своего акта деятельности и одновременно ставит этому акту пределы за счет кооперации с другим актом деятельности. Максимальный же предел ставится той самой онтологической идеей, выступающей в качестве аналога Бога. Без рефлексии деятельностный мир просто разваливается, не может существовать. Все остальные миры могут, а деятельностный мир нет, поскольку понимание и взаимодействие происходят не внутри деятельности, а между ними, между мирами, в особом междеятельностном пространстве, или, как говорил Г. П. Щедровицкий, «рефлексия ползет по всем структурам мыследеятельности», распространяется, захватывая материал и оформляя его в целое субстанции деятельности.

Переведем теперь все сказанное в план проблематики культурного развития. Что есть действительность деятельности, или искусственно-проектная действительность в рамках большого цикла культурного развития?

1. Культурной формой данной действительности является чистая субъектность, представленная в разных видах (воление Яйности, по И. Г. Фихте, или метафизическая свобода, Cogito P. Декарта).

2. Культурной практикой субъекта развития является постоянное трансцендирование из собственных пределов актуальной деятельности, обозначение своих деятельностных границ. Позднее, в более узком плане, это стало называться проектом (лат., projectio, – вынесение, выбрасывание, выставление себя во вне). Собственно, проектирование – это и есть мое выбрасывание самого себя во вне, в нулевую ситуацию, то есть за пределы собственного горизонта, за пределы своей территории. Проект – это я сам в выбросе, в выносе.

3. Отсюда культурной единицей практики становится трансцендентальный сдвиг, выход субъекта развития за свои собственные границы, и объективирование себя как Другого в виде проекта.

4. Через эту процедуру трансцендирования осуществляется акт развития, полнота которого становится культурной нормой. То есть акт трансцендирования, собственно, и конституирует деятельностную онтологию, выступает как идеал, как культурная норма. Без этого акта деятельность разваливается. Благодаря акту трансцендирования субъект может пребывать в деятельности. Этот акт осуществляется как сдвиг из себя и возврат к себе через Другого, т. е., как деятельностная рефлексия. Последняя закрепляет сам сдвиг.

5. Поэтому результатом, следом сдвига является описание результатов рефлексии. В библиотеке культуры могут храниться precedents проделывания трансцендентального сдвига, протоколы самонаблюдения за собственной рефлексией.

Кстати сказать, я как-то раньше разводил два плана: экзистенциальный и онтологический аспекты, с одной стороны, и деятельностный – с другой. Последний я сводил к понятиям цель – средство, думая, что поставить цель – значит нечто более поверхностное, нежели попасть в экзистенциальную ситуацию. Учитывая все сказанное выше, необходимо отметить, что переход субъекта развития от мифа к деятельности есть принципиально экзистенциальная ситуация. Переход от принципа подражания к постановке цели своего собственного действия и рефлексии по его поводу – это настолько пограничная и кризисная ситуация в развитии субъекта, что связана с переходом в иную действительность (если субъект развития на это пойдет; может случиться так, что он от страха обратно вернется в действительность мифа, и на том его траектория развития закончится).

Итак, поставить цель – это значит:

1. Обозначить себя как целого, обозначить движение к себе как к целому. Цель есть движение к целому. Цель – это то в теле, которое положено в нем как стремление к себе как к целому, отмечал Аристотель.

2. Обнаружить, точнее, оформить собственную субъектность. Постановка цели означает достаточно мистическую вещь, поскольку для этого надо поставить себя в нулевую ситуацию, освободить себя от предыдущего опыта, который тяготеет над тобой в качестве прошлого образца. Это значит действительно стать свободным, т. е. поставить себя в позицию субъекта «открытого действия» (Б. Д. Эльконин). То есть до цели нужно дойти, сняв одежду своих привычек, привычного опыта, совершив трансцендентальный сдвиг. Цель – это не некий внешний объект, до которого необходимо дойти путнику, хотя при отсутствии ног он уже имеет серьезное препятствие. Иначе говоря, цель – это не то, что находится в пределах твоей освоенной территории, и тем более цель – не объект в пределах твоего сенсорного опыта, не вещь на расстоянии протянутой руки. В этом смысле человек мифа живет в пределах протянутой руки, в пределах семейного очага, то есть обжитой, своей территории. Дальше – чужие. А человек действия постоянно выскакивает на чужую территорию.

Тем самым, выражаясь на языке деятельностного залога, можно сказать, что цель – это то мое состояние, то Я, которого во мне нет сейчас, нет как готового в моей деятельности, его придется выстроить, идя к нему. Стало быть, приходится над собой надстраивать то, чего нет – новые структуры деятельности. В этом и состоит деятельностный смысл трансцендентального сдвига.

Действительность Природы.

Понятие Природы имеет столько смысловых оттенков и обертонов, за ним тянется такой длинный содержательный шлейф, что трудно сразу же поставить какую-то однозначную содержательную рамку, определяющую это понятие. Тем не менее, удерживая логику предыдущего движения, постараемся обозначить идею Природы как очередную онтологическую рамку.

Этимон этого слова, корневой смысл понятия «природа» обозначает то начало (*αρχη*), которое задает момент рождения, это то, что позволяет родиться, присутствует «при родах», и тем самым задает

существо того, что рождается, всему сущему. Природа – это то, без чего нечего не может быть самим собой, а превращается в Ничто. Но даже Ничто имеет свою природу.

Становится понятно, что тем самым мы задаем русский аналог древнегреческой *φύσις* (см. подробно об этом у М. Хайдеггера, А. В. Ахутина [6, 245]. Учитывая все выше сказанное о природе действительности культурного развития, стоит спросить себя: то ли это содержание, которое относится уже к онтологической идее Природы, и имеют ли отношение древнегреческие коннотации к одному из тактов большого цикла культурного развития?

Отдавая должное плодотворной герменевтике, которую проделал М. Хайдеггер с понятием «фюзис», оставим тем не менее ее результаты для иных исследований. Нам же важен здесь более адекватный ход в понимании Природы как Идеи – как такой идеи, которая ставит онтологическую рамку третьей действительности, естественнонаучной, которая выстраивается в своей деятельности субъектом развития.

А «фюзис», как и русская «природа», «то, что при родах», заключается в этом смысле в любой действительности. Есть фюзис бытия, есть фюзис мифа, фюзис деятельности, техники, культуры, мышления. То есть это то, что делает сущее самим собой. Это, собственно, и есть бытие вещи. Фюзис тогда становится именем Бытия, его этимоном. Тем самым фюзис – то, что позволяет вещи быть, дает ей силу, рост, является ее источником, истоком. Это то, что составляет ее естество и соответствует ему как «естина» (см. у П. А. Флоренского). Фюзис означает исходный смысл вообще Единого, исходного начала, является одним из его имен. В этом смысле фюзис запрятана уже в корневом начале Единого Бытия, из себя исходящего и становящегося.

Идея же Природы суть результат позднего отрефлектированного отношения субъекта развития к одной из фаз своего развития, одной из действительностей, которую он конструирует и обустраивает и тем самым строит свое, только теперь уже культурное бытие, собственно, самого себя.

Итак, третья петля возврата к Единому конституируется в идее Природы. Последняя, если отвлечься от исторических, узко научных аналогий, по существу своему воплощает идею Бога, а через нее – идею Единого Бытия.

Кстати, исследования показывают [6], что нововременная идея Природы зародилась в недрах схоластики, в ее утробе как аналог идеи Бога. Идея Природы, взятая как субстанция, была уподоблена

субстанциальной идее Бога. Бог, будучи одной из первосущностей Бытия, затем воплощается в идее Природы. Природа – одно из имен Бога и Бытия. В этом смысле быть – значит быть сопричастным к Богу и Природе.

Позднее естествознание трансформировало идею Природы в принцип объективного описания предмета, утратив тем самым идею Бога в природе, т. е., сняв онтологический статус идеи Природы, вынеся эту идею за скобки бытия.

Впрочем, так произошло со всеми онтологическими идеями. Сначала ставится онтологическая идея как рамка. Затем идея редуцируется до некоего принципа, центрирующего все проекции к единому (природоцентризм, антропоцентризм, теоцентризм). Затем принцип доводится до некоего основания, по которому объединяются все знания и представления о мире. Затем разного рода редукции в виде эпистемологии, гносеологии и другие сводят все богатство онтологического содержания к наборам знаний об объектах. В итоге идея потеряна.

Итак, идея Природы рождается как еще один, третий ответ на вопрос о бытии. Синергийная пара Бог – Человек творит эти ответы как новые витки возврата к Единому бытию. В этом смысле каждый раз новая петля (действительность мифа или действительность деятельности) – это новый акт творения нового мира.

Я бы толькоставил акцент на паре Бог – Человек. Последний же является не тварным индивидом, а соработником Бога, сотворцом мира.

Вот, что утверждает Фома Аквинский: «Бог есть универсальная причина всего, что происходит естественно, от чего и сам называется природотворящим» (цит. по А. В. Ахутину [6]). Добавим только то, что так же становится природотворящим и человек. Бог становится онтологическим основанием мира. Тем самым мир является единственным через него. У мира одна природа, сотворенная двумя началами – Богом и Человеком. Таким образом, Бог является не некоей пустой, темной субстанцией. Это активный, творящий субъект. Это действующая причина бытия (*causa efficiens*).

Действие Бога как активного начала оформляет материю мира, вводит в стихию форму, создает мир в акте творения. Быть – значит становиться все более сопричастным к Богу, все более воплощать его божественную энергию, обнаруживать божественную силу. Все творение олицетворяет соборное совершенство мира, который богоподобен. Это некий «космический собор».

К чему я это говорю? Мне важно зафиксировать пункт в нашем движении: Природа как онтологическая идея оформляется как очередная попытка осуществить возврат к Единому Бытию после того, как у субъекта развития исчерпываются средства искусственно-проектной действительности, точнее, он совершает полный акт деятельности. После этого акта ему предстоит отойти от него и положить перед собой действительность как объект, но как богоподобный объект, как Природу.

Это есть возврат к Богу, он осуществляется благодаря именно совместной работе Бога и Человек, через очередное переосмысление субъектом развития самой идеи Бога, идеи человека и синергии между ними.

Сама по себе как онтологическая идея Природа не появляется. Также она не может появиться и в голове естествоиспытателя-ученого. Она рождается в недрах богословия как одно из имен и воплощений Бога. Последний же суть субстанция Единого Бытия. А. В. Ахутин пишет по этому поводу, что Бог как бы перемещается в саму Природу. Идея Бога воплощается в Природе и там остается. И исследователь постигает ее как таковую, как аналог Бога.

Природа есть Бог в вещах, провозглашает Д. Бруно: *Natura est Deus in rebus*. Тем самым открытие идеи Природы как новой онтологической идеи произошло не с рождением естествознания, не в виде нового научного проекта. Прежде всего это новый онтологический сдвиг, поворот синергийной пары Бог – Человек и изменение представления о Боге и Человеке. И этот поворот, сдвиг произошел в связи с изменением самого способа Быть, способа бытия и связанных с этим способов видеть, слышать, чувствовать, понимать, мыслить и проч. То есть почва, разумеется здесь реальная, сдвиг совершают субъект развития, но прежде всего он пытается по-новому ответить на старый вопрос – что значит быть в Боге? Формируется новый аналог Бога и бытия – Природа, снимающий и дополняющий предыдущие. Ответ следующий: действительное бытие – это бытие в Природе.

Если взглянуть на внешнюю европейскую историю, то были, естественно, изменения в техносфере, и географические открытия, и телескоп, и компас, и книгопечатание. Но был прежде всего изменен способ умозрения, способ умного видения и понимания мира, сдвинут горизонт представления о мире. В этом смысле уповать на телескоп сильно не стоит. Он сам по себе ничего не меняет. Когда Г. Галилей предложил своим оппонентам-священникам, деятелям инквизиции, посмотреть в телескоп, дабы убедиться в том, что «все-

таки она вертится», они ничего не могли там увидеть. У них было иное умозрение. Человек ведь видит не глазами, а понятиями, т. е., теми самыми культурными формами. И Г. Галилей смотрел не глазами, а с помощью математических расчетов. Он математически выстраивал траекторию движения небесных светил и этими средствами видел. То есть видел то, что и выстраивал, а не звезды как таковые. Он «видел» мир сквозь свои собственные сконструированные идеальные объекты или модели. И сквозь них он протягивал идею Природы, т. е., не отказываясь от идеи Бога. Но об этом чуть ниже.

Итак, мир, оставаясь вроде бы таким же, на самом деле изменяет способ бытия и мышления. И через это расширяется горизонт ойкумены, внутри которого меняется образ мира через изменение образа Бога и образа Человека.

Происходит именно открытие Природы, с глаз сбрасывается пелена, и перед взором наблюдателя разверзается огромный мир, сотворенный как божественное создание. Это открытие происходит сначала не в науках, не в лаборатории Галилея, а прежде всего в искусствах, в живописи, в мастерских А. Дюрера и Леонардо да Винчи [6].

Искусства первыми почувствовали и пережили открытие Природы. Природа именно открывается, как бездонная мощь, противостоящая человеку. Она разверзается, развертывается перед ним в своей молни и величии, от которых дух захватывает. И наиболее адекватными жанрами ухватывания этого открытия, считает А. В. Ахутин, явились живопись и скульптура – именно художественные формы, в которых можно было бы запечатлеть открытие Природы. В качестве замечания скажу, что фиксация открытия новой онтологической идеи всегда происходит именно в искусстве как одной из культурных практик. Так же фиксируются Идея Деятельности, Идея Мифа и Идея Техники. Но до этой фиксации были акты религиозного откровения и философского мышления. В одном А. В. Ахутин прав: идея Природы родилась не в науке, а в богословии и была зафиксирована в живописи.

Как это произошло? Чтобы увидеть нечто, надо это нечто выделить, от него отстраниться, как бы поставив перед собой, и запечатлеть. Таким образом, фиксируется некая точка зрения, позиция отстраненного наблюдателя-художника, зрящего, смотрящего на мир как на Иное, на объект и пытающегося зафиксировать объект созерцания в отдельной картине, причем натурально, как натуру, т. е., как бы мир как таковой, как он есть. В качестве фиксированного объекта

художник запечатлевает и себя. Именно здесь рождается феномен автопортрета, созерцания самого себя как Другого.

Тем самым субъект развития из делающего, из деятеля становится созерцателем, описателем-натуралистом целого мира, в том числе и самого себя. Для этого ему нужно было накопить опыт рефлексивной работы, опыт трансцендентального сдвига. Только после этого он может положить перед собой в качестве объекта этот сконструированный им в синergии с Богом мир.

Человек фиксирует мир в его прекрасном мгновении. Мир застывает в миге, в картине, и тогда в ней проступает, отпечатывается лик Бога, точнее, его образы, его божественное творение, но как застывшая природа, как «*natura morte*». Природа замирает, застывает.

А. В. Ахутин пишет, что в это время формируется эффект проекции-экрана. На картину выносится мир как объект. Он проецируется. Картина-экран обнаруживает природу, выводит ее во вне, наружу, на свет Божий. На проекции экрана все видно. Художник укрупняет ее детали, высвечивает темные места. Исследователь и художник соединяются в одном лице, вернее, они были изначально слиты, это потом они разбежались в разные стороны. Леонардо и Дюрер исследуют природу, открывают ее законы восприятия, природу света и цвета, пропорции (прямая перспектива, золотое сечение и т. д.). Тем самым формируется то, что позднее воплотилось в идею гармонии мира. Последняя должна была сначала стать картинкой на экране и на ней должен быть прорисован образ мира как подобие Божие.

Итак, повторяю, произошло прежде всего изменение в синергийной паре Бог-Человек: рождается новая идея человека как отдельного, выделенного из тварного мира созерцателя, художника, копирующего богоподобный мир, фиксирующего его в своих творениях-картинах и вместе с ним – и себя.

В действительности мифа человек – подражатель, в действии ритуала повторяющий, возрождающий мир; в действительности деятельности он – деятель, осуществляющий сдвиг в акте действия; в действительности природы человек – созерцатель-натуралист, пытающийся остановить божественную идею в ее воплощениях, прекрасном мгновении.

Таким образом, единство мира еще более расщепилось. Расщепление воплотилось в двух началах – в субъекте, художнике, ваятеле, который, подобно Богу, творит мир в копиях, и в Природе, во-вплощении Бога, с которого художник снимает копию, по книге которой он учится красоте и гармонии [6].

Надо сказать, что в массовом сознании (а до недавнего времени и в научном, точнее идеологизированном сознании) доминировала точка зрения, согласно которой идея природы по сути является идеей атеистической, связанной с отрицанием идеи Бога.

Но после всего сказанного выше становится ясно, что идея Природы есть по-новому осмысленная идея Бога и сотрудничества с ним человека. А первым онтологическим проектом Природы, положенным в основе Нового Времени, как считает А. В. Ахутин, был проект, предъявленный Николаем Кузанским [6]. Последний писал, что «человек есть второй Бог» [6, с. 52]. Как Бог является творцом реальных сущностей и природных форм, так и человек – творец мысленных сущностей и форм искусства, которые выступают в качестве подобий божественного интеллекта. Ум человека – «прямой образ Бога», «подобие его бесконечной свернутости и творческой мощи». В своем познании мира, его исследовании, при создании картин мира человек подобен Богу, сотворившему мир. Человек действует как бы тем же методом, которым Бог творил мир, т. е., входит в саму суть вещей. Но именно «как бы», через подобие, через модели, картины, проекции, экраны. Отсюда уже полшага до научного моделирования, до идеи мысленного эксперимента.

Но прежде, чем субъект развития мог говорить об этом, ему необходимо было совершить ренессансный переворот, с тем, чтобы человек был уподоблен Богу. Надо пережить феномен Богоподобия, окаянства Д. Бруно, чтобы потом прийти к идее человека-ваятеля мира. Его созидателя и исследователя. В данном случае ренессанс может выступать в качестве понятия не только собственно европейской истории, но и понятия, обозначающего кризисный период в траектории субъекта развития при его переходе к новой действительности.

Но принципиально то, что переход к идее Природы не связан с отрицанием идеи Бога, а как раз наоборот – ее укоренением и видоизменением. Идея Бога получает, что называется, новую редакцию. Это происходит тогда, когда человек, будучи субъектом развития, становится соработником Бога-творца. Ум человека понимается как образ ума Бога.

Тем самым, на нашем языке, переход в третью фазу большого цикла, в фазу развертывания естественнонаучной действительности, связан с ренессансным переворотом. Последний означает прежде всего антропологическую революцию, сдвиг в отношениях Бога и Человека, не с ниспровержением идеи Бога, не с атеизмом.

Итак, первое. В идее Природы воплощается идея Бытия. Божественность означает их бесконечность и беспредельность, как неких сущностей, которые вне нас, всегда запредельны, но включают нас в себя.

Второе. Эти сущности субстанциальны, т. е., отделены от нас, самодостаточны и существуют как *causa sui*.

Третье. Субстанция дана как нечто отдельное от меня, самодовлеющее и дистанцированное от меня, как то, к которому я стою в отношении как к иному мне, но беспредельному, которое я буду постигать как недосягаемый образец, порождая все новые и новые копии и подобия его.

Четвертое. Эту беспредельность можно лишь помыслить, т. е., мои модели и подобия на экранах картин я кладу как *свои* мысленные образы, как мои формы идеи Природы, мои проекции этой субстанциальной идеи.

Тем самым мы приходим естественным образом к главному жанру, точнее, главной культурной практике, порождающей действительность Природы – практике мысленного эксперимента (см. также работы А. В. Ахутина, В. С. Библера, А. И. Щетникова [6, 16, 272]. То есть мы возвращаемся к теме Г. Галилея.

А. В. Ахутин пишет, что топосом, средоточием культуры Нового времени является эксперимент. Но какой? Тот, который строится как мысленный эксперимент, в котором представлена в идеальной форме та самая природа, но через построенные исследователем модели [6, с. 171].

Исследователь осуществляет идеализацию внешнего по отношению к нему мира и приписывает результатам своей идеализации, т. е., своим моделям, естественность, объективность. Он их натурализирует. Сконструированной модели мира, хотя она и искусственная, приписывается статус естественной. В ней воплощаются законы естества, самой Природы, которая, как уже отмечено, есть божественное творение.

Собственно, как пишет А. В. Ахутин, опираясь на другие исследования, с фигур Г. Галилея и Ф. Бэкона и начинается осознанное выстраивание в практике мысленного эксперимента действительности Природы.

Что предполагает эксперимент?

1. Исследователь дистанцируется от Природы, вообще от всякого сущего, превращая его в объект, становится его наблюдателем-созерцателем. Сущее овнешняется, объективируется. По такой же логике объективируется собственная деятельность субъекта. Просто

он из позиции субъекта переходит в позицию наблюдателя-исследователя.

2. Между ним и объектом устанавливается искусственное средство - прибор, усиливающий естественные, органические способности субъекта.

3. Наблюдатель исследует с помощью прибора объект и фиксирует результаты своих наблюдений в протоколе наблюдений.

4. Все наблюдения собираются, классифицируются, типологизируются, упаковываются в определенной теории, связанной прежде всего концептуальной идеей единства мира. Тем самым рождается феномен знания – объективированного, отклассифицированного представления о внешнем объекте наблюдения. Это уже то, что можно тиражировать и хранить в библиотеке культуры. Классификации и типологии упаковываются и хранятся в архиве культуры и транслируются в учебных конвейерах.

5. Сами системы знаний могут воспроизвестись в лаборатории, т. е. в искусственно созданном, пробирочном варианте природы. Природа, собственно, только и может обнаруживаться в лаборатории. Вне границ последней природа не дана или представлена как нечто размытое, огромное, хаотичное, т. е., как стихия, слепая и ужасная.

6. В лаборатории Природа конструируется исследователем с помощью идеальных, знаковых средств-инструментов. Исследователь выстраивает некий полигон в лабораторных условиях и воспроизводит Природу в миниатюре, в моделях, с помощью своих мысленных конструкций.

Итак, чтобы уловить бесконечную субстанцию Природы, последняя должна быть сконструирована в эксперименте. И чтобы уловить всю логику связей в природе, в эксперименте природа должна быть помыслена, т. е., представлена исследователем как идеальный объект, без примеси чувств и эмоций, психологизмов и переживаний, иначе говоря, объективно, как бы сама по себе.

Более того, существо Природы и составляют не собственно некоторые натуральные видимые образования, а такие идеальные организованности, которые не видимы ни глазом, ни прибором, по поводу которых можно лишь строить идеальные конструкции. Это такие «явления», как «движение», «скорость», «время», «пространство», «точка». Они ухватываются лишь мысленно, как идеальные конструкции, идеальные объекты, что и пытался сделать впервые Г. Галилей (см. работы П. П. Гайденко, Г. П. Щедровицкого [38, 39, 262, 263].

Здесь, собственно, и начинает конструироваться естественнонаучная действительность и воплощаться идея Природы как таковая, а не только как аналог Бога.

Идея Природы открывается в искусстве, но строится в мысленных экспериментах Г. Галилея, Р. Декарта, Б. Паскаля как некая материальная, т. е., сущностная основа всего сущего, но невидимая и причастная бесконечности.

Важно то, что это идея-принцип, а не некое натурально представленное скопище явлений и вещей. Через эту идею-принцип исследователь фокусирует многообразие природы в едином онтологическом ракурсе, обрамляет его. Позже Г. В. Ф. Гегель акцентировал именно этот момент в своей «Философии природы» [40]. Он писал, что теоретические реконструкции природы – это и есть физика или философия природы. В теоретической реконструкции мы отпускаем вещи на свободу, пытаясь постичь их во всеобщности и единстве, преодолевая случайность и единичность. Такое теоретическое отношение исследователя к миру начинается с подавления вожделений. Оно бескорыстно [40, с. 25]. В отличие от него практическое отношение – это такое, когда человек смотрит на природу как на нечто непосредственное и внешнее. Практическое отношение обусловлено вожделением, а последнее эгоистично. Эта потребность стремится к тому, чтобы употребить природу для своих нужд, в конце концов уничтожить.

Наша идея Природы как воплощение сотрудничества Бога и Человека и попытка нового возврата к единому Бытию близка к гегелевскому варианту: природа как форма инобытия. Философия духа, по Г.В.Ф.Гегелю, призвана снять разъединение духа и природы и дать духу возможность утвердить сущность в природе. Мыслительное рассмотрение природы, пишет Г. В. Ф. Гегель, – это и есть попытка понять процесс становления духа в природе, постичь то, как в каждой ступени природы наличествует дух, как дух становится в природе, в своем инобытии. Отчужденная от идеи природа есть труп, которым занимается рассудок, заключает Г. В. Ф. Гегель [40, с. 25-26].

Итак, как устроена естественнонаучная действительность, или мир Природы, как третья часть большого цикла культурного развития?

1. Культурной формой данной действительности является идея субстанции, самодовлеющей себе сущности, выделенной, поставленной и описанной как объект, который саморазвивается из самого себя.

2. Культурной практикой, с помощью которой субъект развития конструирует действительность природы, является построение, исследование и описание идеальных объектов в ходе лабораторного мысленного эксперимента. Эта работа проделывается с тем, чтобы в моделях воспроизвести как можно более точно и полно данный объект.

3. Тем самым в качестве культурной единицы, которой оперирует субъект развития, выступает идеальный объект, т. е., модель-конструкция, заменяющая собой субстанцию, и которой приписываются все свойства последней.

4. Культурной нормой естественнонаучной действительности является полнота «картины мира», представленность природы в ее полноте и многообразии, т. е. некая карта объектов.

5. В качестве способа хранения культурных форм в «антропотеке», отдельным ее ящичком, здесь служат всевозможные способы классификации и типологизации знаний об объектах, поскольку необходимо как-то организовать обилие знаний, результатов наблюдений и описаний. Алфавит в мифе, описание результатов рефлексии в деятельности, строго говоря, не являются классификациями и типологиями, поскольку не работают с понятиями «класс», «тип». Последние же предполагают выделение общего и единичного в знаниях об объекте, главного и второстепенного, родового и видового. Они подразумевают содержательную иерархию знаний, организацию знания с точки зрения выделенного норматива-образца, эталона, по свойствам и функциям которого, специально выделенным, проверяются и отбираются новые знания. Например, отнесение всех стульев к классу «стулья» по признаку «четырехногость», «деревянность» или функции «предмет для сидения» (см. работу С. С. Розовой [176]).

6. И последнее. В отличие от человека мифа, действующего по принципу подражания образцу-прадействию; в отличие от человека-деятеля, соработника, сотворца мира, здесь человек выступает в качестве созерцателя-натуралиста, исследователя и собирателя божественной коллекции.

Действительность техники.

Когда становится актуальной (не хронологически, а по принципу, в логике культурного развития) идея техники? Когда она начинает выступать в качестве очередного онтологического принципа?

Пройдя практику подражания образцу, осуществления деятельностного сдвига и построения картины мира, субъект задает себе вопрос о том, как же устроено то, что он прошел? Это самый последний рефлексивный вопрос, который себе задает субъект развития. Задавая его, он отвечает на него и устраивает свое собственное здание действительности техники.

Техника – это то, благодаря чему нечто становится собой. Это способ, каркас, на котором устроено нечто. Собственно, в том, что мы рисуем в этой работе, как мы это делаем, обустраиваем, упаковываем и ставим как нечто, имеющее свою архитектонику, и состоит удержание вопроса о действительности Техники. В этом смысле идея техники является сквозной на всех этапах культурного развития. Вопрос о технике задается всегда, только по-разному (техника мифа, техника деятельности, техника природы и собственно техника техники).

Техника в целом – это и есть тот способ, каким Единое, всякий раз возвращающееся к себе «на круги своя», выстраивает новую действительность через действия субъекта развития, это рефлексия Единого на самое себя, способ самовыявления им своей полноты.

В разных действительностях техника присутствует в самих способах их обустройства. Только сами эти действительности как бы проходят мимо этой идеи (пока), обращая внимание на свое содержание. По мере развертывания культурного цикла культурные формы, накапливаемые в культурных практиках, отслаиваются от последних, от самого автора их, от субъекта развития и оседают как технические устройства. Степень и масштаб отчуждения все более нарастают по мере разворачивания культурного цикла.

Живая личность в ритуале всего менее отчуждаема от автора ритуального действия. Она отрывается только с кровью, со смертью самого автора и повторяется в новом носителе.

При трансцендентальном сдвиге впервые деятельность субъекта отделяется от самого субъекта как энергия, как его онтологическая сила и может быть описана в акте рефлексии и положена как результат.

При построении идеальных объектов и картин мира культурные формы еще более объективируются и как бы ставятся перед самим субъектом, их построившим, как картина.

В действительности техники сама техника оборачивается на самое себя и обустраивает собственно технически, «оспособливает», приспособливает субъекта как техническое устройство, как «организацию», т. е., «систему органов», инструментов, в единую функцио-

нальную систему-машину, чтобы она, что называется, работала, как часы.

Отсюда, собственно, идут все представления механицистов о механистической картине мира, уподобление природы неким механизмам, тем же часам, и представление о самом механизме как об идеальном аналоге и воплощении идеи совершенства, полноты воплощения божественного замысла, осуществленного человеком, инженером-конструктором космоса.

Таким образом, вопрос о технике – это не только вопрос о ней самой. Это вопрос о способе бытия любого сущего. И в итоге этот способ сам рефлектирует на самое себя – тогда вопрос ставится о технике техники.

В свое время М. Хайдеггер глубоко проанализировал существо понятия «техники» – и именно как онтологической идеи-принципа, организующей все остальное мышление [237].

М. Хайдеггер пишет, что привычно понимать технику как некое средство для достижения целей и как известного рода человеческую деятельность. В сущности, это почти одно и то же. Первая есть часть второго. То есть это некая совокупность орудий, инструментов. Это инструментальное, орудийное определение техники прежде всего и бросается в глаза.

Эта совокупность орудий и инструментов составляет собой целую техносферу, которая отделяется от своего создателя и превращается в некую мистическую силу. И вот уже кажется, что машина сама собою управляет. Здесь рождаются все фантазии писателей о войне миров, о бунте машин, о цивилизации роботов и т. д. На этом рассуждении и застрял К. Ясперс, понимающий технику прежде всего как средство порабощения человеком природы, а значит, и собственного самоуничтожения [289].

Но ведь важно другое. Весь пафос данной работы исходит в том числе из идей Л. С. Выготского, из его инструментального метода, на котором и строится идея культурного тела-органона. Вся концепция строительства последнего фактически зиждется на идее техники, поскольку человек овладевает новой культурной практикой с помощью культурного орудия и из построенной в процессе этого овладения культурной формы лепит свое новое тело, «ковнутря» в него очередную форму. В этом, конечно, есть какой-то душок излишней искусственности, роботизации. Субъект развития превращается в некоего Киборга,нского монстра из фантастических фильмов. Но это все фантазмы. В сущности в этой кажущейся излишностью идеи техники и заложена само существо проблемы – о том, что

человек оспосабливает себя, онтологически укореняет, ищет способ, который не выбрасывает его из бытия, из действительности, не отлучает его от Единого (ведь с этого отлучения все и началось – см. выше историю об Адаме), а возвращает его к нему. Такое «оспособливание» и есть, фактически, устанавливание идеи техники как последней рамочной идеи цикла. Напомню, что эта идея возникает в рамках каждой действительности. Без техники мифа последний разваливается. Если миф не построен, то субъект вылетает из него. То есть сама действительность мифа тем самым не достроена.

И в целом если цикл не достроен, если все предыдущие культурные практики не доведены до функциональной организации, весь цикл рушится, и нужен новый образец, чтобы начать все сначала, с нового мифа.

Исторически, как это и было со всеми онтологическими идеями, первый прецедент рефлексии о технике как о «технэ» (*τεχνη*), продемонстрировали древние греки. В данном случае речь идет о трактовке Аристотеля. М. Хайдеггер выходит на онтологическую идею техники через учение Аристотеля о четырех причинах всего сущего. Что является причиной всех вещей, спрашивает Аристотель? И называет четыре причины.

Материальная причина (если использовать поздний латинский вариант – *causa materialis*). В качестве первой причины выступает сам материал – то, из чего сделана вещь, вещество, из которого изготовлена вещь. Он сам собой говорит о причине (например, глина, серебро, камень, стекло и проч.).

Формальная причина (лат., *causa formalis*). Это форма, которую принимает материал и воплощается тем самым в вещь. Форма указывает на то, для чего вещь изготавливается, для чего она более всего пригодна (форма чаши, форма кинжала). Сама же форма определяется тем, для какого действия предназначена вещь, в какой функции она должна быть употреблена. Из чаши пьют, кинжалом режут.

Отсюда третья – действующая причина (лат., *causa efficiens*). Для какого действия сделана вещь, каково предназначение вещи. Эта причина сама определена последней – целевой причиной.

Четвертая причина – конечная, целевая (лат., *causa finalis*). Причина, указывающая на то, ради чего в конечном итоге она сделана, ради какой цели. Это то конечное, что предопределяет и действие, и форму, и выбор материала.

М. Хайдеггер отмечает, что инструментальное существо понятия техники может быть сведено к этим четырем причинам. Но есть еще одна причина, которая здесь не указана. Она выделяется у Аристотеля отдельно - через понятие энтелекии, единства всех четырех причин, не сводимого ни к одной из них и к их сумме. То есть представление о совершенстве и совершенности, совершения замысла в вещи.

М. Хайдеггер же отмечает, что мастер сам собирает вещь в одно целое. И здесь уместно задать вопрос – что объединяет все эти причины, через что они сплавлены? Их объединяет одно, отвечает М. Хайдеггер, – произведение, «пойэма» (*ποίημα*). Все причины играют свои взаимосвязанные роли в единстве целого – внутри события произведения. И это есть существо понятия техники!

То есть именно через технику все многообразие культурных форм объединено в произведении. Последняя рефлексия по поводу пойэмы есть в сущности «автопойэзис», понимаемая как практика закрепления цельности органона в едином произведении, в едином «пойэзисе».

Мне кажется, кстати, что у Аристотеля не так явно были прописаны все четыре причины. Точнее, латинская калька причинности не совсем адекватна Аристотелю. Во всяком случае, в разных его работах она разная. То, на что, например, сослался в работе о технике М. Хайдеггер, – это кусочек из «Физики». Что касается «Метафизики», то там вопрос обсуждается несколько иначе. Эта инаковость нам очень важна. В этой работе Аристотель пишет, что «одной такой причиной мы считаем сущность или суть бытия вещи; другой причиной мы считаем материю или субстрат (греч., *υπό-κείμενον* – подлежащее, фундамент, нечто, заложенное в основание, так в оригинале – С.С.); третьей – то, откуда начало движения; четвертой – ... то, ради чего, или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» [4, т. 1, кн. 1, 3, 983а, 27-30].

Что получается? Первой причиной вещи является сущность вещи, ее бытие. Это не материальная причина, не материал, не то, из чего. То есть это сама «фюзис» вещи, ее онтологическая природа, ее корень, источник. Это то, без чего никакая вещь не появляется на свет и не становился самой собой.

Вторая причина дана в переводе как «субстрат», а в оригинале как «подлежащее», т. е. то, что позднее стало субъектом. Это собственно субъектность вещи, ее авторство. Аристотель указывает на субъекта, который эту вещь ваяет.

Третьей причиной он называет источник движения, то, откуда исходит начало движения. Это та самая энергия, умная сила бытия, делающая возможным становление чистоты.

Четвертой причиной названо благо вещи. Благо есть аналог Единого Бытия, цельного и нераздельного. Оно, собственно, и задает финальность бытия вещи. Это то, к чему вещь стремится. Это целевая причина, но под целью имеется в виду то самое стремление к себе как к целому.

Итак, получается иная версия причинностей, а стало быть, и идеи техники. Всякое нечто, сущее, в том числе и субъект развития с его мирами культуры, прежде всего задан своей физикой, исходной природой. Она в данном случае есть его природа *культурного* развития. Второй смысл заключается в *авторстве* этой природы, в субъектности культурного развития. Третий аспект сводится к энергии, т. е., к идее постоянного развертывания сущего, в данном случае – к идее развития. И четвертый аспект состоит в том, ради чего все и затевается – ради стремления к единому, целому, понимаемому как цель. **Тело** культуры есть стремление ее к себе как *целому*, поставленному как *цель*.

Собственно, это стремление к целому и становится формальной причиной. Она же и становится главной, ведущей. Это идея, которая оформляет готовый материал. Иначе – есть некий сырой материал и он оформляется идеей. Получается вещь с неким содержанием. Форма у Аристотеля онтологически укоренена: это «основание, почему вещь такова, как она есть, восходит к понятию вещи, а то основание, благодаря которому вещь именно такова, есть причина и начало» [4, т. 1, 3, 983а]. Таким образом, форма – это причина, основание, начало вещи. Это то, благодаря которому вещь становится самой собой. Тем самым фактически формула появления вещи у Аристотеля (как оформление идеей материала) воплощает все существо нашего подхода к объяснению проблемы становления субъекта культурного развития. Последнее, по сути, означает оформление субъектом материала и через это – формирование собственной субъективности.

Итак, повторим вслед за М. Хайдеггером: единство всех причин заключается в событии произведения. Вся совокупность действительностей культурного развития воплощается в органоне, в теле личности, которая совершается как событие, как произведение. И последняя закрепляется в организации, т. е., в функциональной системе органов, идеально подложенных друг под друга.

Далее М. Хайдеггер спрашивает – что есть произведение? Как происходит событие произведения? Оно происходит потому, что потаенное, то есть фюзис бытия переходит в непотаенное. То есть бытие раскрывается в своем существе. На раскрытии всякого потаенного и стоит произведение. Тем самым техника – это вид раскрытия потаенного, это способ развертывания пойэмы [237, с. 225].

Мастер, субъект развития, должен вскрыть потаенность и явить ее в пойэме. Иначе говоря, он должен построить свое тело как цельное произведение, сохранив и удержав энергию Единого и установив, проструктурировав все накопленные наработанные культурные формы. Это он делает с помощью «технэ-постава», как выражается М. Хайдеггер. Получается, что техника отвечает именно за **цель-носсть** пойэмы, произведения личности. Это не просто некая техническая конструкция. Это не робот, не набор машинок, не ящик с инструментами, не орудие труда. Последние являются одеждами, тряпками на теле культуры.

Наоборот, робот – это как раз не техника, а отрыв существа техники от своего автора, убегание инструмента от своего хозяина («одеяло убежало, улетала простыня»). Это происходит при отсутствии заботы субъекта о самом себе. Это взбунтовавшиеся орудия, захотевшие пожить собственной жизнью. Здесь рождаются мистерии Гоголя об убежавшем носе. Взбунтовавшийся робот – это все равно что рот, захотевший жевать самостоятельно и много.

Убегающий от хозяина нос – это метафора бунта какой-то части одного целого, если это целое никак не обустраивается. И бунт происходит потому, что эту часть не лелеяли и не любили. Ею пользовались как отверткой и не более того. Этую часть брали и имели, эксплуатировали. Эта часть была действительно только частью, отдельной от целого.

Идем дальше. М. Хайдеггер спрашивает: кто осуществляет этот перевод из потаенного в непотаенное? И отвечает – человек. Но самой потаенностью он не распоряжается. Он раскрывает то, что раскрывается само собой [237, с. 228].

Отметим это в качестве дополнения. Все многообразие культурных практик и культурных форм в конце концов, – это то, из чего и состоит бытие субъекта развития. Но он это свое бытие обустраивает, исходя из своего понимания Единого, исходного источника его бытия. В этом смысле он приставлен к этому онтологическому процессу. Он – пристав бытия, его охранник и блюститель (см. у Ю. Хабермаса «философия как места блюститель и интерпретатор»)

[237]). И только будучи этим приставом, человек сможет стать самим собой. Собственно, в качестве такового он и был поставлен Богом – чтобы хранить Сад и лелеять его (см. историю Адама).

При этом человек выступает как собиратель, сборщик всех культурных форм, он собирает букет цветов на поле жизни своей, собирает в единое произведение. М. Хайдеггер также постоянно пишет о собирающем начале. Это единое собирающее начало, которое сосредоточивает человек на открытии потаенного – оно и есть постав [233, с. 229].

Тем самым мы окончательно вернулись к идеи Единого, объединив все культурные практики становления и развертывания действительности культурного развития в единый органон, объединив его в поставе, т. е., поставив, укрепив стан тела всего органона, всей архитектоники личности.

Постав, отмечает М. Хайдеггер, это «способ, каким действительное выходит из потаенности, становясь состоящим в наличии» (см. 237, с. 231).

Что мы тем самым утверждаем? Техника как постав становится в корневое положение всего сущего. Выявление потаенного – это вообще то, чем живет бытие. Оно так устроено. И человек поставлен служить этому делу как пристав. То есть развертывание культурного развития вокруг онтологического креста, поставленного на точке Единого, есть онтологическое качество человека, а не каприз тщеславных натур. Тщеславие тут ничего не сделает, поскольку не выдержит уже первого испытания – нулевой ситуации, того самого онтологического самоопределения (см. историю Адама). Так что это, как говорит М. Хайдеггер, зов бытия, его вызов, оно так устроено. И постав является его корнем, становым хребтом ствола бытия. А человек на себе своим культурным органоном устанавливает этот ствол культуры (см. идею «столпа» у П. А. Флоренского [227]).

В этом заключается культурное предназначение человека, его достоинство. Достоинство человека, говорит М. Хайдеггер, в том, чтобы беречь потаенность, тайну всякого существа. И в этом состоит его, человека, спасение [237, с. 236].

Человек является хранителем, блюстителем тайны бытия, И это его предназначение наиболее всего проявляется в технике. И в ней же наиболее всего обнажается его заброшенность, в его машинерии и роботизации, точнее, в превращенных формах техники, в превращении среды, земли в объект эксплуатации с помощью этой машинерии, механизмов и орудий. Но тем самым человек уходит от существа технэ, забывая и свое собственное предназначение.

И главное – именно храня тайну бытия, человек строит себя. В этом кажущаяся его пассивность. Кажется, что он только раскрывает онтологический исток. Но его излишняя суетность, активность как раз застит глаза, закрывает исток.

Ведь быть спасенным – и значит сохранить и помнить. Пастух и пастырь – одного культурного этического мифа. Тот, кто пасет, охраняет, тот и спасает. Быть пастухом мира – значит быть его спасителем и тем самым быть спасителем самого себя.

По нашей версии, получается следующее. Техника – это наиболее поздняя в культурном развитии субъекта онтологическая идея. Она венчает собой прохождение субъектом цикла культурного развития и фиксирует отношение его к собственному пути развития и собственному творению-произведению, т. е., органону. Эта фиксация заключается в том, что субъект обозначает создание, искусственное конструирование некоей особой культурной сферы, как той, которой нет в принципе в качестве готовой в мире. И ею он отмечает себя как готового, сделанного. Это первое.

И второе. Этот субъект развития фиксирует задним числом способ, каковым обустраивался его путь, как он проходился (техника мифа, техника природы).

Для неофита, нового «культурного ребенка» этот пройденный цикл-путь будет выступать как миф. Та же техника действия для него также выступает как миф, как образец для подражания (как, например, методолог Г. П. Щедровицкий является харизматическим учителем для неофитов-игротехников. Он стал символом для них, особенно для тех, кто его ни разу не видел живым).

Парадоксально, но удивительно точным доказательством, точнее, показом всего нами сказанного является идея «органопроекции», предложенная в свое время основоположником «философии техники» Э. Каппом и которая была взята у него и развита П. А. Флоренским [226]. Идея была сформулирована следующим образом: человек в своих орудиях воспроизводит свое тело, точнее формы своих органов. Форма орудия исходит из формы органа. Если убрать излишнюю буквальность данной трактовки этого принципа, то органопроекция фактически заключается в следующем.

П. А. Флоренский писал, что «техника есть осколок с живого тела или, точнее, с жизненного телообразующего начала; живое тело ... есть первообраз всякой техники» [226, с. 153].

Идея техники – суть осмысление живого органа, живого организма и осуществление вытяжки из него, превращение его предназна-

чения в идею и доведение ее до технической конструкции. Так, например, идея глаза оформляется в телескопе и микроскопе. Данные изобретения выступают как удлиненные органы зрения. Робот есть механический дубликат человеческого тела. Свои жилища человек обустраивал как вместилища своего тела с точки зрения их функциональной заданности, под свое тело, чтобы ему, телу, было в них удобно, как бывает удобно в одежде. Последняя, естественно, повторяет человеческое тело.

В любом случае для техники, чтобы она стала онтологической идеей-принципом, необходимо готовое, оформленное тело, т. е., сущее в своем ставшем состоянии. Тогда создается естественное (!) условие, создается ситуация вытягивания из этого ставшего тела идеи, т. е., собственно техники, способа – каким образом это тело стало собой. И уже потом этот способ воплощается в техническое изделие. Прежде чем изобрести микроскоп, необходимо понять существование зрения у человека, у животных. Чтобы строить свои жилища, человек изучал то, как оно устроено у зверей и птиц. Чтобы изобрести летательный аппарат, человек изучал полет птиц.

В свое время русский «философ техники» Энгельмайер критиковал принцип органопроекции [144]. Он утверждал, что колесо, стrela, и тем более паровая машина не дают ответа на вопрос: проекцией какого органа они являются. Но проблема ведь состоит в другом.

Органопроекция фактически воплощает принцип единства микро- и макрокосма. Тело мира повторяется в теле человека – это старое правило действительности мифа. Если выйти за рамки мифа, то скажем по-другому. Речь ведь идет о символическом, культурном теле человека. Например, церковь есть тело Христово. И тайна причастия суть причастие к символическому телу Христа.

Но нам важно и другое. Идея техники заканчивает цикл культурного развития и оформляется в знаке-символе, в культурном теле, новом органоне. Человек? как демиург, повторил цикл творения, создал божественное произведение, храм «нерукотворенный», храм души, равный макрокосму. Символическое тело личности изоморфно телу культуры в целом. Это ведь означает еще и то, что индивид, тот, который в штанах, никогда таковым не станет. Субъект развития, строящий личность, это всегда сообщество, это как минимум двое. Тем самым полнота культурного органона завершается в технике – как в идее совершенного идеального устройства, идеального механизма, органической системы.

Таким образом, техника сама по себе не может быть плохой. Нет ничего разрушительного в механизме (о чём печалится К. Ясперс). Опасен механизм, превращенный в принцип порабощения мира, превращения последнего в объект эксплуатации. Опасно забвение своей пойэмы, прекрасного и совершенного творения, изделия, которое нужно возделывать и хранить.

Недаром у древних греков словом «технэ» назывались всякие искусства – ремесла, искусства ораторов, философов, поэтов. Все практики понимались как искусства, то есть как формы заботы по уходу, возделыванию, оформлению материала, лепке его в формы и бережному хранению. Ремесленник, поэт, философ выступали в одном лице. Они все – демиурги своей пойэмы.

В этом смысле спасение человека заключается в технике как в искусстве, т. е., в своей пойэме, в выделывании своего культурного тела. Поэтому все четыре действительности оканчиваются в технике, в своих культурных формах, своих пойэмах.

Искусство есть последнее пристанище и прибежище человека, которое может его спасти от онтологического самоубийства.

Возвращаясь к исходному онтологическому заданию («по-ять» идею техники), скажем, что онтологическая идея техники есть идея завершения тела культуры. Она самая поздняя и самая трудная. Но как задание она была положена уже в самом начале, в архэ культурного развития в качестве цели, понимаемой как стремление к целому. Но осознается она как самая последняя, как завершающий сюжет в культурном цикле.

Подытожим сказанное. Как устроена действительность техники?

1. Культурной формой действительности техники является система функций. Точнее, все культурное тело, представленное как система функций.

2. Культурной практикой становится практика организации культурных тел как функциональных машин.

3. Тогда культурной единицей будет сама функциональная машина.

4. В качестве культурной нормы данной действительности выступает идеальный механизм, нечто вроде *perpetuum mobile*.

5. Способом, каким описываются культурные формы и закладываются в антропотеке, являются систематизация и функционализация.

6. Человек в данной действительности выступает в качестве демиурга, механика божественного изделия, конструктора вечного двигателя, создателя идеального механизма – культурного тела.

Итак, мы можем представить действительности культурного развития в итоговой табл. 1.

Таблица 1

Онтологи-ческая идея	Миф	Деятельность	Природа	Техника
Культурная форма	Ритуал перехода	Субъектность	Субстанция	Система функций
Культурная практика	Подражание образцу	Трансцендирование	Построение и исследование идеального объекта в ходе мысленного эксперимента	Организация функциональных машин
Культурная единица	Архетип-образец	Трансценденタルный сдвиг	Идеальный объект	Функциональная машина
Культурная норма	Личность посредника	Полнота трансценденタルного сдвига	Карта идеального объекта	Идеальный механизм
Способ хранения в библиотеке культуры	Алфавит	Описание результатов рефлексии	Классификация и типологизация	Систематизация и функционализация
Образ человека	Подражатель ритуальному действию	Соработник, сотворец	Созерцатель, натуралист, исследователь, собиратель божественной коллекции	Механик, создатель идеального механизма

В качестве комментария к табл. 1 отметим следующее. Чтобы построить действительность культурного развития и через это сконструировать культурное тело, необходимо представить данную действительность следующим образом.

1. Полагание онтологической рамки, задающей начало действительности культурного развития. Рамка определяет природу данной действительности. Эта идея воплощает в себе исходную функцию – задачу восстановления Единого Бытия, его цельности.

2. В рамках данной идеи осуществляется определенная базовая культурная практика, которая оформляет жизненный материал, воплощает его в культурной форме.

3. В процессе осуществления культурных практик пестуется некая культурная норма, представленная как идеал, недостижимый образец, задающий классический вариант воплощения той или иной действительности. Воплощение этой культурной нормы знаменует собой классический период данной действительности.

4. Культурная практика воплощает онтологическое задание в культурной форме. В самой культурной практике заложен механизм воспроизведения той или иной действительности. Благодаря именно культурной практике эта действительность живет.

5. Культурная практика оперирует культурной единицей. Именно из культурных единиц состоит та или иная культурная форма, единицы составляют ядро культурных форм. Из этих культурных единиц составляется собственно тело культуры, из них, как из первокирпичиков, оно и состоит.

6. Культурная форма воплощаются в результатах подобно тому, как энергия оседает в эргонах. Эти результаты оседают в готовых формах, они описываются и упаковываются в библиотеке культуры (или антропотеке, хранилище человека). В разных действительностях действует свой способ описания и хранения результатов культурных практик.

7. Культурные практики лепят, пестуют культурное тело из культурных форм. В процессе этой лепки создается определенный антропологический образ, лепится лицо человека, т. е., собственно его личность, культурный органон.

Культурные практики второго рождения: религия, философия, искусство.

Отдельного разговора заслуживает тема о месте философии, религии и искусства в этих действительностях.

В каждой действительности осуществляется пошаговая практика ее строительства через культурные практики религии, философии, искусства. Последние не являются доминирующими формами в какой-то одной действительности. Если положить описанный выше онтологический крест, то данные культурные практики в каждой действительности будут представлены как надстраивающиеся друг над другом акты и структурирующие тем самым ту или иную действительность (рис. 19).

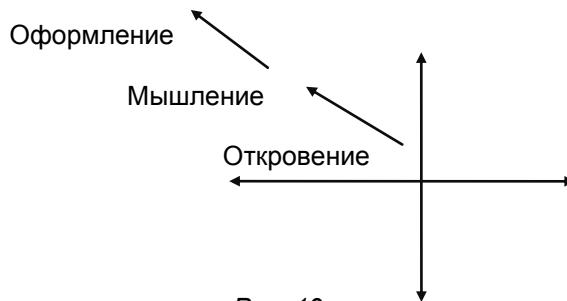


Рис. 19

То есть философия, как и религия, и искусство, в качестве культурных практик присутствует во всех действительностях, в том числе и в мифе. До сих пор доминирует такой стереотип, согласно которому философия есть эманципация от мифа, освобождение от него. Основанием такого суждения, естественно, является понимание определенным образом природы мифа и философии. В нашей версии, например, философия Платона есть рациональная реконструкция мифа (впрочем, мы это утверждаем вслед за А. Ф. Лосевым). Весь неоплатонизм вплоть до его современных представителей есть воспроизведение мифологической модели действительности. Именно философская рефлексия мифа, ориентация на него и предполагает воспроизведение действительности мифа.

Все три культурных практики есть во всех действительностях. Просто у них разный культурный материал, задачи же всегда одни – строительство действительности культуры. Начинает ее религия – через акты откровения. Продолжает философия – через акты мышления и рефлексии, завершает искусство – в актах оформления, фиксации предыдущей работы в художественных формах.

Если посмотреть на всю эту проблематику с высоты птичьего полета, т. е., как на карту, на которую нанесен некий лабиринт траекторий, по которому человеку предстоит пройти и выткать свой рисунок Пути, то сверхзадание, сверхмысль человека заключается в том, чтобы держать **форму мира**. Об этом в свое время хорошо говорил М. М. Бахтин в своих лекциях 20-х годов [142].

Это удержание формы мира на самом себе начинается с религиозного опыта, ставящего рамку-предел, делающего этот опыт предельным. Понять форму мира, в котором обретают значимость мо-

литва, образ, надежда, говорит М. М. Бахтин, – вот задача философии религии [142, с. 234].

Я переживаю событие выстраивания и удержания формы мира. Это удержание начинается с переживания причастности. Я нахожусь в бытии как в событии, я причастен в единственной точке свершения. Сознание этого события и есть совесть [142, с. 235]. Никто, кроме меня во всем мире не может совершить то, что должен совершить я, т. е., обрамить формой религиозный опыт, состояться в нем. А без этого невозможно понять религию. Истинное бытие духа начинается тогда, когда начинается покаяние, то есть тотальное несовпадение с самим собой. Все ставится под вопрос, выносится за скобки, вне меня. Вся жизнь моя проблематизируется. Я хочу найти себя, «я бесконечно плох, но кому-то надо, чтобы я был хорош» [142, с. 236].

Каясь, я именно устанавливаю Того, в ком я устанавливаю свой грех. Это и есть покой. Через беспокойство (заботу! – С.С.), через покаяние начинается обретение покоя как необходимого качества совершенства. Я ставлю себя в точку Адама, рискуя пасть или спасти.

Через эту практику заботы человек переживает опыт Откровения и Богоявления. Это опыт Благой Вести, радостной встречи и выхода из темноты и пустоты (Адамовой!). Этот опыт откровения характеризуется не помощью, а личностью, говорит М. М. Бахтин, которая хочет открыть себя [142, с. 245]. Важнейший момент откровения есть персональность. Человек не гарантии получает в религиозной практике, а себя находит, себя исцеляет и строит.

Персональность Бога и персональность всех верующих есть конститтивный признак всякой религии. Персональное отношение к персональному Богу – вот признак религии. Бог – всегда личный. Последнее как раз задает ситуацию обретения и откровения, личного выбора и ответственности – и тем самым спасения, – когда необходимо отвечать от себя лично [142, с. 246].

Итак, религиозный опыт как бы расчищает территорию для проделывания следующего опыта – философского мышления. Именно религиозный опыт переживания Откровения снимает с меня все одежды, проблематизируя меня всего вчерашнего, ставя под вопрос весь мой вчерашний день жизни. Молитва и покаяние обращают меня к личной встрече с Богом, с Тем, Кто не дает гарантий, но помогает мне собраться в точку и выдержать невыносимость пустоты и абсурда, вынести весь ужас нулевой ситуации, пережить синдром

Адама. С этого переживания и изживания я начинаю свое рискованное развитие, т. е. поиск формы личности, на которой держатся все формы мира.

Вот в этом очищенном состоянии я и могу делать второй шаг – совершение опыта мысли о пределах, то есть собственно о бытии. И тем самым я проделываю опыт философствования. М. Фуко в свое время называл философа «посредником». Посредником в практике той самой заботы о себе, поскольку, как он говорил, «истина не может существовать без обращения и преобразования субъекта» [231, с. 287]. Это первое, что он отметил. И второе. Истина – это то, что озаряет субъект, что дает ему душевный покой. В самой истине в ее познании заключается нечто, что позволяет осуществляться самому субъекту, что реализует само его бытие [231 с. 287].

Но в этом процессе обращения и возвращения к себе и переживания трансформации субъективности, говорит М. Фуко, необходим Другой – культурный посредник (это уже на нашем языке), т. е. философ, который владеет практиками и техниками подобного обращения, то есть он обладает практиками управления человеком собой. «Философия, – пишет М. Фуко, – это совокупность принципов и практических навыков, которые человек имеет в своем распоряжении или предоставляет в распоряжение других, с тем, чтобы иметь возможность должным образом проявлять заботу о себе или о других» [231, с. 296].

Но что это значит по существу – осуществить акт философствования? М. Фуко тоже говорил, что забота о себе не имеет, естественно, ничего общего с эгоизмом и уходом в себя. Наоборот, это движение к себе, пока не существующему. Акт философствования и означает мою готовность в этой нулевой ситуации на себе самом заполнять выделыванием культурных форм эту пустоту, заполнять ее смыслом и тем самым делать самого себя предметным, лепить свою форму. И только своим мышлением от первого лица я могу выдержать этот абсурд пустоты (то, о чем каждый по-своему говорили Б. Паскаль и С. Киркегор).

То есть у меня нет готовой линейки, чтобы подойти и измерить этот шар бытия (метафора Парменида). Он неизмеряем. Да и измерять пока нечего. Но я делаю шаг к этой чрезмерности, сам совершая этот опыт переживания чрезмерности, следуя заповеди Иисуса Христа:

*«Но кто ударит тебя в правую щеку твою,
обрати к нему и другую;*

*И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку,
отдай ему и верхнюю одежду;
И кто принудит тебя идти с ним одно поприще,
иди с ним два» (Мф, 5, 39-41).*

Об этом в свое время мудро говорил Иосиф Бродский [24]. В ситуации заведомого, казалось бы, проигрыша, в ситуации «человеконесоразмерности» смертное существо принимает вызов небытия, открываясь ему, одновременно страшась этого и изживая страх как болезнь (болезнь к смерти).

И нет лазейки, нет «алиби в бытии», спрятаться некуда, ибо я в мире – один на один с бытием. И только мне предстоит совершить акт собственного исцеления.

Этот опыт исцеления я начинаю затем осознавать и сознательно фиксировать в формах, отпечатках, знаках – как следы своего Пути. Этот опыт осознавания, собственно, и означает поиск формы. Но формы не как костиля (тогда человек изначально – инвалид в бытии), не как подпорки (хотя и это есть), а как необходимого способа движения (как в ходьбе есть техника ходьбы) как формы, отпечатка перстня - лика на материале жизни, с тем чтобы затем новая волна жизни смыла этот след на песке времени, – и снова все начинается сначала.

Этот поиск формы и есть, собственно, искусство, оформление эргонов в своем Пути спасения и культурного развития. Это практика закругления и оседания в форме личности, следы которой, следы феномена, в ее текстах, знаках, именах, вещах, образах, символах, понятиях.

Эти три культурные практики составляют предельную рамку опыта культурного развития по большому и малому циклу. Это те практики, через которые человек удерживает предельность, метафизичность опыта. Через них человек осуществляет техники себя. Поэтому понятно, что все три практики осуществляются во всех четырех действительностях и со всеми культурными формами малого цикла. Эти практики фактически суть рамочные усилия, которые проделывает субъект развития, чтобы начинать обустраивать действительность Мифа или Природы. Без этих рамочных усилий он не сможет удержать материал жизни, последний будет его тащить за собой.

Тогда мы можем говорить, к примеру, о философии мифа, о религии мифа, об искусстве мифа.

Если и дальше продолжать разговор об этих трех практиках, то в зависимости от культурных форм они осуществляются в разных

традициях. К примеру, в зависимости от того, какими средствами пользуется философ, он осуществляет разный опыт философствования. Если, грубо говоря, он использует логос, то он работает в рамках логицизма. Если эйдос – в рамках эйдетизма. Если символ – символизма. Если имя – мифологизма. Таким образом, можно говорить о разных школах в философии. Впрочем, по такому же варианту можно говорить о школах и в искусстве. Деление это условное, что называется, в рамках «школьной» философии.

Теперь о важном. Г. П. Щедровицкий предложил в свое время понятие «мыследеятельности». Важно заметить, что все действительности суть порождение субъекта развития, его мышления и действия, но в разных тактах, циклах, в разных культурных формах. Поэтому точнее было бы говорить о мысле-мифе, мысле-природе, мысле-деятельности, мысле-технике. Эти онтологические идеи кладутся субъектом развития как конститутивные объяснятельные принципы, стягивающие области действительностей в одно целое, между полюсами Единого и онтологических рамок.

В этом смысле понятно утверждение, согласно которому человек мыслит не головой, а культурными формами, точнее, знаковыми структурами, которые входят в эти формы, из которых они состоят. Действуя знаком и символом, понятием и образом, человек строит действительность сознания. А действия эти есть функции мышления. Об этом говорил и Г. П. Щедровицкий [262, с. 343].

С этим связана разность мышления в разных действительностях. Эта разница зависит от этих «культурных орудий-медиаторов» – оно может быть понятийным, образным, символическим и т. д. (см. ниже).

Итак, что у нас получилось?

Получилась некая ломаная траектория движения субъекта развития по мирам, по действительностям культурного развития. Эти действительности не положены как готовые (в качестве таковых они заданы в верхнем слое - в библиотеке культуры в виде готовых, натуральных форм). Они разворачиваются через собственные базовые, культурные практики. И здесь не имеет смысла говорить о некоей гармонии линий этого ломаного пути. Наши стереотипы восприятия просят, чтобы был выстроен именно круг движения по четырем «секторам» вокруг онтологического креста. Некоторые мои коллеги-оппоненты так и утверждают, что должен быть круг.

Но суть в том, что в качестве исходного основания для развертки нами был положен онтологический крест. Он состоит из базовых

траекторий и процессов, которые задают содержание и направление для развертывания действительностей культурного развития.

Напомню, что это базовые процессы оискусствления и оестествления (по вертикали Искусственное – Естественное) и субъективации и объективации (по горизонтали Человек – Мир).

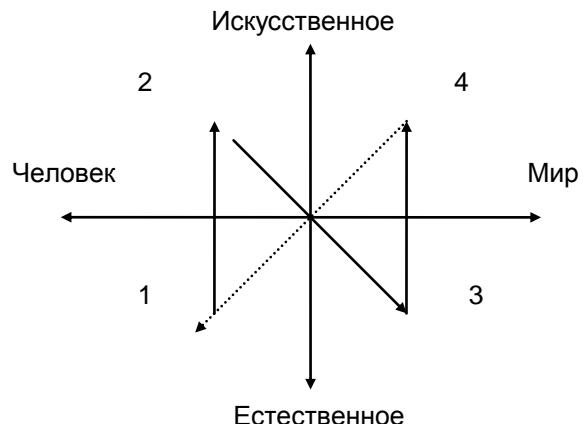


Рис. 20

Именно в секторе, где доминируют процессы субъективации (по горизонтали) и оестествления (по вертикали), и должна разворачиваться действительность Мифа. Последний не может быть развернут в другом пространстве культуры. Его природа не позволяет этого сделать (мир 1). Во втором секторе, где доминируют процессы субъективации и оискусствления, разворачивается искусственно-проектная действительность (мир 2). Эти два сектора составляют первую, «левую» половину пути культурного развития. Внутри ее выделяются две культурные эпохи (Мифа и Деятельности) и между ними – межпарадигмальная, неклассическая эпоха перехода, или кризисный возраст.

Затем вторая, «правая» половина Пути. Мы переходим в сектор, где доминируют процессы объективации – сначала в оестествленном мире (мир Природы – мир 3), затем в оискусствленном мире (мир Техники – мир 4). Внутри этой половины Пути также выделяются две культурные эпохи и межпарадигмальный, неклассический, кризисный период между ними.

Переход от «левого» к «правому» миру представляет собой большой кризис, переход половины Пути.

И затем наступает особое межпарадигмальное состояние – переход к новому культурному циклу. Это эпоха большого кризиса, перехода к новому Мифу, к началу нового цикла.

На один крест, онтологический, накладывается другой, крест пути. Формируется графика крестного Пути субъекта развития.

Тем самым в пространствах Пути выделяются «левые» и «правые», «верхние и нижние» миры и эпохи, т. е., культурные возраста.

В нижнем этаже (Мифа и Природы) доминируют процессы осуществления и господствуют законы мира естественной необходимости.

В верхнем этаже (Деятельности и Техники) доминируют законы мира искусственной свободы (вспомним для сравнения миры природы и свободы у И. Канта).

Левый мир манифестируется такими категориями, как «внутреннее», очеловеченное, субъективированное.

Правый мир манифестирует категориями «внешнее», мировое, объективированное.

Вот по этому символическому полю, как по карте развития, и гуляет всю жизнь человек, собирая знаки своего образа в качестве частей своего культурного тела. Полнота этого образа – суть полнота и ясность зрения и приятия этих знаков, укорененность Человека Пути в этом пространстве культуры, которая перестает быть неким объективным миром, лежащим вне человека. Она только тогда и становится его прибежищем и пристанищем, Домом души его.

2.2. Малый культурный цикл.

Выше мы описали принципиальное устройство культурной формы как единство идеального и реального, натурального и культурного планов. Затем изложили принципиальное устройство действительностей культурного развития в рамках так называемого большого культурного цикла – действительностей Мифа, Деятельности, Природы и Техники.

Теперь нам предстоит заглянуть, что называется, внутрь действительности культурных форм, организованных в рамках малого культурного цикла. Это действительности Вещи, Имени, Образа, Понятия, Символа. Все они образуют в целом действительность культурного органона, личности, особой целостной культурной формы.

Они составляют ее архитектонику. И в этом смысле мы можем говорить о культурном возрасте личности, о культурном возрасте в рамках малого культурного цикла. Тогда культурный возраст есть полнота сформированности Вещи, Имени, Понятия и других форм.

Прежде чем стать таковыми, они должны стать культурными орудиями, по Л. С. Выготскому, или культурными «медиаторами» (М. Коул). С их помощью субъект развития осуществляет базовую практику овладения натуральным материалом и через это в нем формируется его субъектность, образуются его формы субъективности.

Данные культурные формы выступают именно как медиаторы, т. е., они опосредуют деятельность субъекта. И они находятся в руках культурного посредника, который уже имеет опыт такой культурной практики с медиатором (т. е., к примеру, он владеет практикой построения понятия). Такой человек и является «культурным взрослым-посредником» (в отличие от паспортного взрослого (ср. у Б. Д. Эльконина). «Культурный ребенок» – тот, кто включен в практику овладения той или иной культурной единицей.

Критерием того, почему выделяются именно четыре действительности и пять медиаторов, являются полнота и целостность большого и малого культурных циклов.

Таким образом, грань между «детским» и «взрослым» сообществами плавает, она в натуральном виде явно не представлена. То есть материально культурные формы положены в пространстве натуральных форм (см. выше). Их можно взять и «поиметь» лишь в их превращенной форме. Приходится проделывать косвенный ход овладения и опосредствования с помощью культурного посредника. С этим связаны и все разрывы и конфликты между учителями и учениками, когда последние не видят во взрослых именно учителей, т. е. действительных культурных посредников, носителей культурных форм.

У конкретного индивида может быть, условно говоря, несколько культурных возрастов – в зависимости от того, о какой базовой практике идет речь. В какой действительности он работает – мифологической или деятельностной, какая степень овладения каким медиатором у него сложилась – с понятием одна, с символом другая.

Смена действительностей и смена базовых практик и определяют, кстати, возрастные кризисы в культурном развитии. Самы по себе в натуральном виде они не происходят. Мало говорить, что в период пубертата происходит половое созревание. Необходимо гово-

рить о степени развития базовых культурных практик, которая (степень) не совпадает с паспортным возрастом.

Итак, чтобы выстраивать тело личности, человек использует особые культурные средства-медиаторы, или культурные формы. Из этих средств и состоит пространство культуры. Оно структурировано этими формами (символ, образ, понятие, имя). Из этих форм выстраивается структура личности. Этот процесс двоякий. С одной стороны, складывается, становится действительность культуры, с другой – образуется культурный органон, тело личности.

Сначала культурные формы находятся вне отдельного индивида, затем через акт овладения переводятся как бы во внутренний план, т. е. трансформируются, становясь частью тела личности. В этом заключается культурный смысл акта интериоризации: сначала я овладеваю формой вместе с культурным посредником, затем я это проделываю сам. Культурные средства как бы оседают в личности, становятся крепежными частями «архитектоники личности» (М. М. Бахтин). Эта архитектоника задает предметность понятию личности, преодолевая излишний метафоризм и морализм в разговорах о личности.

Через овладение культурными формами человек овладевает и своим поведением, своими натуральными процессами. Степень овладения человеком своими натуральными процессами, своей первой природой, становится показателем его культурного возраста. Итак, в рамках малого цикла культурное развитие понимается через механизм опосредствования и овладения культурной формой.

Основной тезис, таким образом, заключается, в следующем: пространство культуры устроено как система культурных средств-медиаторов. Каждый медиатор выступает как определенная единица особой культурной практики. Совокупность культурных практик формирует весь универсум культуры.

То есть культура – это пространство актов-прецедентов по овладению человеком единиц культуры. Смена единиц означает смену культурных возрастов. Значит, культурный возраст – не просто степень овладения культурными средствами. Это определенный этап в Пути культурного развития, этап в освоении пространства культуры.

Становление культурной формы и формирование через это органона личности осуществляются по двум циклам. Большой цикл мы уже описали. Теперь предстоит описать малый. Каждая действительность проходит путь от Вещи к Символу, вплоть до оформления целостного феномена личности.

Но прежде чем разворачивать малый культурный цикл, сделаем ряд предварительных замечаний методологического плана.

Все культурные формы суть знаки культуры. Они имеют свое «тело», свой субстрат. Они порождены в определенной практике, и сами по себе не существуют. И это принципиально.

Г. П. Щедровицкий в одной из своих работ писал, что несмотря на обилие научных и философских школ, пытавшихся исследовать феномен знака - ни одна из них не построила удовлетворительной теории знака, поскольку они, эти школы, не имели средств ухватывания всей полноты и единства всех основных функций знака [262, с. 517].

Знак в исследованиях, пишет Г. П. Щедровицкий, вырывается из контекста деятельности, из контекста своей исходной задачи, а знак призван осуществлять, с одной стороны, подключение человека к архиву культуры, с другой – оседание результатов деятельности человека в культурных формах [262, с. 517].

На языке данного исследования это проблема связки мира натуралистических форм и мира культурного развития (единство процессов опредмечивания и распредмечивания).

Отметим, что эту полноту знака невозможно уловить в пределах лингвистики, традиционной психологии, логики. Семиотика тоже не может удержать этот метапредмет. Сложность же в том, что знак должен одновременно рассматриваться как средство в процессе становления человеческой субъективности, и как культурная форма – часть нового образования человека, его личности. Поэтому Г. П. Щедровицкий пишет: знаки не могут являться объектами, подобными объектам физики и химии. Они не противостоят исследователю как чисто субстанциальные образования [262, с. 535].

Недостаток фактически всех научных школ (в том числе и структуралистских), изучающих природу знака, в том и состоит, что он ставит его перед собой как готовый объект. Исследователь-структураллист описывает его как будто он существует вне и до человека. Более того, Г. П. Щедровицкий особо отмечает, что структуралисты «почти совсем не рефлектируют по поводу используемых ими понятий-средств и совсем в принципе не допускают того, что разработка и развитие средств могут вылиться в особое научное исследование и породить свои особые научные предметы. Именно поэтому в поиске средств и методов семиотических исследований они обращаются к тому единственному, что им хорошо известно и чем они владеют – к лингвистике» [262, с. 553].

Мне что важно? Важно зафиксировать, что если я пойду по линии некоего исследования и описания знаковых образований (каковыми и являются имя, образ, понятие, символ, и вещь – для последней важна именно знаковость, а не сама по себе вещность), то я ничего не пойму в проблеме культурного развития, в проблеме становления и образования форм субъективности. Важно не описывать как готовые эти культурные формы. Важно построить конфигуративное представление-средство, с помощью которого можно выстраивать любую иную культурную форму. Как в принципе устроена культурная форма? Какую в принципе она играет роль в акте культурного развития? Какие можно в этом смысле предложить средства построения понятия-модели этой культурной формы? Как в принципе можно строить разговор о культурной форме как о той, которая может помочь строить уже понятие культурного возраста?

Почему, к примеру, я могу сколь угодно много и с удовольствием читать работы Э. Гуссерля, А. Ф. Лосева, Г. Г. Шпета, Н. Жинкина и других феноменологов, но я не могу использовать их разработки в качестве средств при построении понятия культурной формы? Лишь отчасти я могу привлечь их некоторые ходы по выстраиванию процедуры феноменологического сдвига. Но все богатство представлений о знаке, слове, имени ложатся мертвым грузом. Почему это происходит?

Потому что в этих работах исследователь гибнет, он утопает в обилии материала. У них имя, символ и другие формы положены как самостоятельные субстанции, вокруг которых исследователь ходит и ахает, причитая и восторгаясь великолепием форм и линий (то самое очарование превращенными формами!). А эти формы, как застывшие статуи, как бы даны уже, поставлены перед человеком, и последнему ничего не остается делать, как восхищаться божественным замыслом.

Но сама проблема человека, его второго рождения (ради которой эти формы-то и творятся) теряется, а с ней – и проблема развития.

При чем здесь человек? При чем тут становление форм субъективности, спросите вы? В данном приведенном случае, конечно, ни при чем. Феноменология и структурализм не ставят перед собой такой **задачи**. Второе рождение должно стать задачей, положенной в основу всех остальных действий, поступков, устремлений, исследований и проч. Для них культурные формы (знака, символа, имени) представляют собой готовые субстанции. И в лучшем случае можно осуществлять некий феноменологический сдвиг по поиску и вы-

страиванию значений и пониманий этих форм. Но они сами, эти формы, не берутся как средства самого этого поиска и выстраивания. И второе – эти средства не выступают сами как части самого человека, его собственные формы субъективности. То есть семиотика, лингвистика, логика, даже психология строят свои предметы за пределами антропологии, при полном забвении проблемы человека.

Нам же как раз важно удерживать свой фокус: сама идея человека как идея онтологическая требует осуществления рефлексивной связки этих культурных форм и их оборачивания на человека. Их распредмечивание, построение методологии культурных форм как средств по выстраиванию самих этих форм.

В таком случае Г. П. Щедровицкий и говорит о «кентаврообъектах», существование которых определяется как материалом природы и мира, так и средствами и методами нашего мышления и деятельности.

В данном разговоре необходим деятельностный залог, суть которого заключается как раз в переводе нашего внимания и интересов с объекта как такового (знака, символа, вещи) на средства и методы нашей собственной мыследеятельности, творящей объекты и представления о них [262, с. 154].

Я бы добавил: сами тела форм субъективности состоят из этих, условно говоря, «объектов», из культурных форм. Из них и состоит наша деятельность. Точнее, мышление и деятельность суть акты развития, осуществляющиеся на материале культурных форм и с их помощью.

Г. П. Щедровицкий делает вывод, что все до сих пор существующие теории языка и речи, теории знаковых систем испытывают недостаток, который заключается в том, что не учитывается принципиальное отличие знаков от традиционных объектов естественных наук [262, с. 555], что необходима иная онтология. В старой онтологии знак берется как объект созерцания с готовыми свойствами и функциями. Исследователь берет его и описывает во всем, как ему кажется, многообразии свойств и функций.

Добавим к этому, что деятельность является одной из рамочных идей и действительностей культурного развития. Это первое. И второе. Знаки выступают в культуре не сами по себе, а как средства, с помощью которых лепится культурное тело и «органы» этого тела.

Поэтому деятельностный подход тут не спасет, точнее, поможет лишь отчасти. Необходимо брать все разнообразные практики культурного развития, работающие в рамках разных действительностей.

Более того. В семиотике, в философии языка уже описаны и обозначены базовые функции языка, которые он играет в культуре (средство описания, средство воздействия, средство коммуникации). Об этом в своей первой работе по антропологии мы также писали [194]. Повторяться нет смысла. Поэтому просто говорить о знаке, о языке, об их функциях в данном случае – лишнее. Нас в данном случае интересует не язык, не речь, не знак как таковые (хотя понятно теперь, что «как таковые» они не существуют), а они же, но представленные как культурные формы.

Для начала необходимо поэтому составить нечто вроде плана-карты (идея В. И. Слободчикова) принципиальной развертки действительностей культурного развития по большому и малому циклу. Мы фактически идем по принципу ее укрупнения. Сначала мы задали принципиальную схему культуры. Потом ее укрупнили – описали средний слой, мир действительностей культурного развития (см. рис. 18, табл. 1). Теперь дальнейший шаг – сочетание большого и малого циклов в виде совместной таблицы.

Все данное исследование фактически и есть первая план-карта, служащая программой для дальнейших исследований и разработок по культурной антропологии. Прежде, чем совмещать два цикла, развернем подробнее малый цикл с его культурными формами – как он устроен в принципе.

Одно из своих глубоких исследований «Вещь в антропологической перспективе» В. Н. Топоров начал так: «Основной модус вещи, говоря словами Хайдеггера, в ее веществовании. Вещь существует, или иначе, то, что существует, есть вещь. Веществовать значит не просто быть вещью, являться ею, но становиться ею, приобретать статус вещи, отличаясь от вещественного нечто, к которому не применим предикат веществования. Но «веществовать» значит и оповещать о вещи, то есть преодолевать ее вещность, превращаться в знак и, следовательно, становясь элементом уже совсем иного пространства – не материально-вещественного, но идеально-духовного» [210, с. 70].

Иными словами, вещь существует, но не сама по себе, а как то, что оповещает о существе бытия. Вещь – это первый знак бытия, его первый голос. И уже в этом первом шаге преодолевается вещность вещи, т. е., ее материальность, натуральность. Мы сразу видим, что существо вещи – не в ее вещественности. Мы это знаем ежедневно, на самых простых примерах. Я беру ручку, чтобы написать письмо другу. Понятно, что ни ручка, ни бумага, ни стол мне не

нужны как таковые, а именно как те, с помощью которых я совершаю действие. И в них, этих вещах, это действие предзадано – в том смысле, что я письмо пишу с помощью ручки, а не топора, на бумаге, а не куске материи (за неимением бумаги я могу и на куске материи – тогда в функции бумаги, т. е., в функции материала, на котором можно писать).

Возьмем рамку шире. Есть такая методика работы с предельными смыслами. Она заключается в задавании цепочки вопросов, отвечая на которые человек должен дойти до предельного смысла, после которого вопрос уже и не требуется. Она была использована нами при работе со студентами.

Представим себе – человек пришел в магазин. Зададим вопрос – зачем он пришел в магазин? К примеру, пришел человек в магазин купить 100 г колбасы. Зачем ему покупать эту колбасу? Чтобы, например, накормить собачку, которая у него живет. Зачем ему надо кормить собачку? Чтобы она не померла. Почему он не хочет, чтобы собачка померла? Он не хочет оставаться один. Почему он не хочет оставаться один? Он боится одиночества.

Все. Мы дошли до крайнего предела, за которым - пустота. Бесмысленно спрашивать – почему человек боится одиночества? Желание жить среди людей – онтологическая потребность человека. Тем самым мы опустились на самое дно. Дальше некуда. Теперь соединим первую фразу с последней. Что у нас получилось? Человек пришел в магазин, чтобы не остаться одиноким! Этот простой пример – лишь иллюстрация к простому тезису: любая вещь больше самой себя. И первый шаг, первый акт, первое действие, данное мне в вещи, есть знак чего-то уже большего, вещью обозначенного. В. Н. Топоров пишет, что вещь нужна не сама по себе, а для удовлетворения какой-либо нужды, в ней человека интересует ее назначение, ее цель. Добавим при этом, что цель лежит за пределами этой вещи. Цель – это некое иное целое, которое вытягивает человека из вещи. Мы приходим опять к типологии целей Аристотеля.

Получается, что Начало (творения, развития, движения, открытия) задано в вещи и через вещь. Но исходное задание движению лежит вне вещи – в личности, смысле, Боге, т. е. в пространстве символическом.

И В. Н. Топоров пишет, что в акте называния, имянаречения, язык с помощью имени выводит существование существования наружу из потаенности (звучит хайдеггеровский мотив). Имя – это то, что скрыто, укрыто внутри, что находится в потаенности и, будучи выведено

наружу, становится событием. Таким образом, вещь освобождается от своей проклятости и овеществленности, от своей подчиненности и «прикладности».

Альберт Великий говорил: «Первая среди сотворенных вещей есть бытие». Это про то, что «вещью» мы называем (и об этом много говорил М. Хайдеггер [237, 238] и конкретные вещи, и, условно говоря, символические вещи, последние вещи – свободу, смерть, бытие.

Вот такая странная штука жизнь! – говорим мы.

Все бы ничего, если бы не одна вещь – как жить? – спрашиваем мы.

Примеров много. В этом привычном словоупотреблении лежит простая онтологическая установка, на которую мы уже указали – вопрос «Что это такое?», предполагающий ответ – «Вот оно!», т. е. указывание пальцем на вещь, это вопрос равносителен вопросу – «Что есть истина?»

Что это? Это что указывает самой собою на «чтойность», на саму сущность, на бытие само.

В. Н. Топоров цитирует Э. Кассирера, который говорит: «Ребенок никогда сначала не спрашивает, как называется вещь, а спрашивает, что такое вещь?» [210, с. 76].

Ребенок спрашивает про «что», «что это?», указывая пальцем на конкретную вещь и тем самым одновременно он спрашивает про существо вещи, он как бы протыкает пальцем эту вещь насквозь, задавая вопрос вдаль, в перспективу, вплоть до символа, и видит в свернутом виде весь мир как на ладони.

Поэтому другой автор говорил иное. Л. С. Выготский писал, что первые вопросы детей – это не вопросы о названии предмета. Это вопросы о смысле предмета [35, т. 1, с. 165].

Святой Августин говорил: «вещи таковы, какими их видит Бог». В вещи как в зеркале отражается замысел Бога относительно этой вещи. Последняя – его знак, его след, его знамение.

А человек, начиная с вещи, проходит сквозь нее. Но в ней уже заложен план движения. В вещи закодировано это движение. Человеку же предстоит разгадать этот шифр кода.

В. Н. Топоров пишет, что вещь ведет человека к Богу. И человек, пользуясь вещами по своим «низким», собственно человеческим нуждам, должен помнить, что перед через них он вступает в общение с Богом и Бог через них говорит с человеком [206, с. 82].

Человек овеществляется, а вещь очеловечивается. И оба переплетаются в процессе обожения.

Таким образом, используя метафору М. Хайдеггера, можно сказать, что вопрос «Что такое вещь?» сводится к вопросу «Кто такой человек?» «Это не означает, – пишет М. Хайдеггер, – что вещи становятся человеческим творением, но напротив, человек должен пониматься как тот, кто уже всегда преодолевает вещи, но так, что это преодоление возможно только таким образом: в то время как вещи встречаются и остаются самими собою, нас они отсылают вслед нас самих и за пределы нашей поверхности. В вопросе Канта о вещи открывается измерение, которое лежит между вещью и человеком и которое выходит за пределы вещи и обращено вглубь человека [210, с. 165].

Фактически, таким образом, слова Альберта Великого, – не метафора, а существо дела. Вопрос «Что это такое?» – это вопрос о бытии. В этом состоял и главный тезис И. Канта о бытии, который разбирал в другой работе М. Хайдеггер.

И. Кант писал, что «бытие явно не есть реальный предикат, то есть понятие о чем-либо таком, что могло бы выходить в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе» [84, т. 3, с. 521]. Вещь содержит чистоту в существе своем, само по себе сущее. Оно вот оно. Вещь указывает самой собой на это существо, но в скрытой форме, опредмеченное. Человеку предстоит его раскрыть, раскрутить обратно.

Вещь – это **весть** бытия, его первое слово, первый знак, печать от поступи Бога, следа Единого. Человек – следопыт, идущий по этому следу.

Данный анализ проблематики вещи проделан в качестве примера. Отметим еще раз, что задача данного исследования заключается не в том, чтобы подробно и специально обсуждать феномен той или иной культурной формы. Нет нужды пересказывать снова разных специалистов по семиотике, философии языка, культурологии касательно того, как понимается природа знака, символа, имени. Не нужно вслед за Г. Г. Шпетом или В. фон Гумбольдтом говорить о внутренней форме слова, о глубинной структуре знака. Это уже было проделано.

Важно другое. Глубину знака задает культурный возраст и тип вопроса, на который отвечает субъект развития. Содержательность знака зависит от той действительности культуры, в которой пребывает субъект развития. Иначе говоря, глубину знака задает духовно-

практическая деятельность субъекта с культурной формой. Сам по себе знак (не важно – имя это или символ) ничего не значит.

Поэтому есть главная проблема у субъекта развития - проблема развертывания действительности культуры, которая по определению является знаково-символической. С точки зрения культуры это проблема становления ее действительности. С точки зрения субъекта это проблема образования его культурного тела, тела личности.

В зависимости от полноты сформированности культурной формы, степени схватываемости ее субъектом развития эта степень фиксируется том или ином знаке. А знак все свое содержание заключает в акте употребления его, т. е., именно в акте развития субъекта. М. К. Мамардашвили говорил: «Знак есть такой способ использования предмета, что само предметное содержание, указанное знаком, полностью исчерпывается актом использования знака» [114, с. 373].

Вспомним теперь принципиальную схему культурной формы как единства натурального и идеального планов. Каждая культурная форма строится по принципу встречного движения этих двух планов. При этом носителем натурального материала более всего является неофит, «культурный ученик». Носителем же идеального плана, идеи, является «культурный взрослый». Наоборот не получается, иначе неофит становится учителем (впрочем, в таком случае в обществе доминирует третья модель взаимодействия поколений, согласно М. Мид, – префигуративная культура [132]. То есть старшее (по паспорту) поколение учится у младшего.

Но все же в данном случае речь идет не о старых и молодых, а о культурном возрасте, о культурных поколениях, о том, владеет или не владеет субъект культурной формой и культурной практикой.

Так вот, культурная форма строится во встречном движении ученика и учителя, носителей натурального материала и идеальной формы.

Исходя из базовых вопросов, которые задает субъект развития, каждая культурная форма проходит путь становления, строительства (рис. 21):



Рис. 21

На месте культурной формы могут быть Имя, Вещь, Символ, Понятие, Образ.

Теперь переведем наш достаточно метафизический разговор в иной регистр. Попробуем расписать в виде определенной таблицы этапы культурного развития в рамках малого цикла как смену культурных возрастов на основе смены единиц культуры или культурных форм.

Что берем за основание?

В каждом культурном возрасте выделяем базовый вопрос, на который отвечает субъект развития. Ответ на этот вопрос есть запуск особой культурной практики. В основании этой практики лежит акт овладения единицей культуры. Овладение данной единицей является базовой практикой данного возраста.

Тем самым, попробуем записать все сказанное в виде таблицы, столбцы которой означают: тип культурного возраста, базовый вопрос, на который отвечает личность в этом возрасте, культурная практика в этом возрасте, единица культуры (или единица культурной практики (подробнее о самих культурных формах как о единицах культуры, входящих в тезаурус личности, мы писали отдельно в предыдущем исследовании [194]).

Первый вопрос во всяком начале – вопрос «*Что это?*». Этот исходный детский вопрос задает первый шаг выхода в культуру. И единственным средством у человека пока является собственное тело. Сам мир воспринимается телесно, натурально. Как таковой. Нетелесные явления принимаются телесно-натурально. И другой человек воспринимается как Вещь. При овладении любой новой деятельности человек начинает именно с натурализации этой деятельности. Ему надо ткнуть пальцем, указать – вот оно! Чтобы устоять в неизвестной ситуации, личность пользуется протезом-вещью, и осуществляет базовую практику – манипуляцию с вещью. Фактически этот культурный возраст, возраст открытый, пока держит человека в пространстве природы. Но первый рефлексивный шаг сделан.

За ним следует другой – «*Как это называется?*». Задавая этот вопрос, субъект выходит за рамки натуральности в знаковое поле, отрываясь от пуповины природы. Первым знаком в этом преодолении становится знак-имя. То есть слово, не просто обозначающее вещь, а слово, равное вещи, имеющее силу вещи, слово, имеющее само в себе магическую, сакральную силу рождения нового. В этом возрасте именования субъекта интересует прежде всего феномен Имени, феномен персонифицированного, именного мира, лично окра-

шенного. В имени кроется сила вещи. Овладевая именем, субъект начинает обогащать свой тезаурус личности. Это возраст именования. Человек играет словом, строит себя в имени.

Дальше субъект задает вопрос – «Как это выглядит?». Ответ на этот вопрос выводит его еще дальше за рамки “зрительного поля”, от наглядной ситуации. Субъект оперирует образом, работает в плане представлений, в плане выразительности и изобразительности. Знак отрывается от конкретного носителя, теряет силу конкретной вещи и явления, перестает быть именем, трансформируется в образ.

Когда-то однажды субъект задает себе следующий вопрос – «Что с этим можно делать?». И тем самым переходит в план предметного действия. Практика предметного действия в проблемной ситуации формирует понятийное мышление. Понятие строится в предметной деятельности и становится единицей в данном культурном возрасте. Фактически, именно этот возраст предметной деятельности Л. С. Выготский описал в работе «Мышление и речь».

И далее субъект задает следующий вопрос – «Что за этим стоит?». Этот вопрос выводит за рамки данности, точнее, предметности. Здесь личность оперирует знаком как символом, знаком, который больше самого себя. Здесь, собственно, находится вся практика опыта-предела – практика философии, религии, искусства (см. выше).

Пройдя путь овладения всеми единицами культуры, субъект пытается удержать их в некоем целом, собирая тем самым и себя в некую целостность. Наступает, собственно, последний культурный возраст - возраст личности, в котором субъект, используя все знаки-mediаторы, работая с целостными феноменами, пытается собрать себя в точку. Наступает целомудрие личности, полнота бытия, которая обретается в полноте культуры, полноте осуществления и реализации в культуре.

Итак, получается следующая таблица.

Таблица 2

№ п/п	Тип «возраста»	Основной вопрос возраста	Единица практики в данном возрасте	Вид базовой практики
1.	Возраст открытий	Что это такое?	Вещь	Действие с вещью

2.	Возраст именований	Как это называется?	Имя	Присвоение имени
3.	Возраст сенсорного опыта	Как это выглядит?	Образ	Обращение к сенсорному опыту
4.	Возраст предметной деятельности	Что с этим можно делать ?	Понятие	Предметное действие в проблемной ситуации
5.	Возраст откровения	Что за этим стоит?	Символ	Символизация
6.	Возраст личности	Как это все друг с другом связано ?	Целостные феномены	Работа с целостными структурами

Представим табл. 2 в виде замкнутой сферы, в которой личность проходит путь по всем указанным возрастам. Каждый возраст – петля в культуре. Каждый возраст – встреча со взрослым-посредником, носителем культурной практики (см. также у Б. Д. Эльконина [280, 281].

Таким образом, в качестве шага развития в малом культурном цикле выступает акт встречи-события неофита с личностью посредника. Нельзя путать этот шаг с актом подражания в действительности мифа. Данный шаг – это акт встречи, которая необходимым образом осуществляется во всех действительностях и со всеми культурными формами (рис. 22).

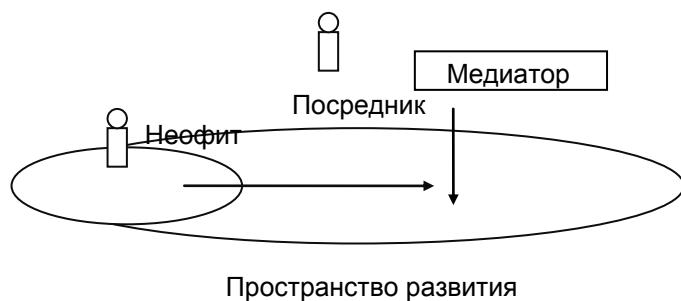


Рис. 22

Каждый раз субъект развития осуществляет петлю-захват с помощью посредника, акт овладения единицей культуры. Малый цикл тем самым представляется как набор таких захватов (рис. 23).

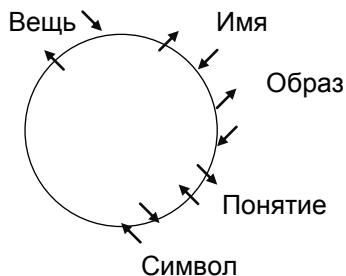


Рис. 23

Данный круг можно представить как малый культурный цикл. Это своего рода «Малая Колесница», на которой субъект проходит по своему Пути культурного развития.

Теперь спросим себя - чем объясняется смена базовых вопросов? Что толкает субъекта задавать следующий базовый вопрос? Где грань перехода от одного возраста к другому? Видимо, ответ кроется в проблеме культурной нормы (в отличие от натурального стандарта) (см. о норме развития и культурной норме в гл. 1). Культурная норма есть показатель наивысшей степени овладения субъектом единицей культурной практики, культурным средством, иными словами - полнота образования культурной формы, полнота ее образа. И соответственно культурная норма есть высшая степень развития данной культурной практики в данном культурном возрасте. Это полнота сформированности культурной формы. Что значит в таком случае наивысшая степень овладения субъектом вещи как единицы культурной практики? Норма по определению означает определенное соответствие конкретной практики некоему образцу. Таким образом, мы пришли к самой большой теме – теме диагностики культурного возраста, диагностики культурного развития, поскольку диагностика призвана дать ответ на вопрос о степени овладения человеком культурным средством, а значит, о степени сформированности личности в целом, его культурных способностей

До настоящего времени диагностика проводилась как практика измерения уровня актуального развития человека, во-первых, и его натурального возраста, его интеллектуальных и прочих способностей, а не культурных, во-вторых. Ничего, кроме включенного наблюдения, здесь не предложено. Диагностика по принципу страдает

психологизмом и натурализмом [57, 69]. Все программы обучения в современной школе суть программы натурального роста, а не культурного развития, т. е., программы накопления и складирования натуральных форм в своем индивидуальном архиве. Натуральные формы берутся из фонда культуры, копируются, именно берутся как вещи и переносятся в свой индивидуальный опыт, свой архив. Но механизм распределения, овладения, строительства архитекторники личности не исследуется. То есть это, что называется, уже личная проблема частного лица. Хочешь – развивайся. Не хочешь – не развивайся. Тем не менее феномен развития как-то происходит. Он осуществляется буквально как чудо.

Местом, в котором возможен прорыв здесь, может стать понимание проблемы мерки, средства измерения культурного возраста. Как измерить шаг развития, с помощью каких средств измерить культурный возраст? Если год – единица паспортного возраста, то что может быть единицей измерения культурного возраста?

Надо сказать, что Л. С. Выготский до конца не преодолел натурализма в психологии. Это отразилось на толковании им проблемы культурного возраста. Он излишне буквализировал понятие зоны ближайшего развития – как способности ребенка решать задачи с помощью взрослого-посредника. При этом сами взрослые могут находиться на разных культурных возрастах. Точнее, один человек может иметь целый набор культурных возрастов (в овладении понятием – один, в овладении образом – другой). Сам по себе взрослый не может выступать эталоном культурного возраста.

Понятие культурного возраста как полноты культурной формы и в целом – полноты культурного цикла, позволяет избегать крайности натурализма и узкого хронологизма. Этот возраст суть показатель становления действительности культурного развития и образования культурных форм. В этом смысле можно говорить о «возрасте» в любой профессиональной деятельности (профессионализм на уровне мифа или на уровне деятельности, на уровне имени или на уровне понятия). Итак, смотрите, что получается. Сама культура как целый универсум осуществляет шаги в своем развитии. Развитие представляется здесь как смена действительностей культуры. Поэтому диагностика культурного возраста заключается прежде всего в постоянном анализа ситуаций культурного развития, исходя из представлений о действительности культуры. В таком случае диагност должен быть культурологом по меньшей мере (не преподавателем, а философом культуры!). Но поскольку это пока невозможно, то мы и страдаем «фельдшеризмом», о котором писал в

свое время Л. С. Выготский. Теперь, после всего сказанного касательно малого и большого цикла, мы можем вернуться к принципиальной схеме единицы развития – схеме культурной формы (см. в главе 1).

Выделим некий инвариант, такт развития, который проходится субъектом независимо от материала, от типа культурной формы, от цикла – будь то архетип-образец, проект, символ или понятие (рис. 24).



Рис. 24.

Нижний этаж на рисунке обозначает акт совместного действия неофита и посредника по овладению культурной формой и культурной практикой. Верхний этаж – акт развития неофита. Два этажа – это два такта в шаге развития: сначала вместе с посредником, затем самостоятельно. Вектор слева-направо – это вектор направления движения по культурному циклу, малому и большому.

Тем самым в каждой действительности (мифе или проекта, понятия или символа) культурная форма устроена из этих двух этажей – знака-орудия и собственно культурной формы. И в каждой культурной форме есть два плана – натуральный и идеальный.

Теперь самое трудное. Мы выше обещали, что предполагается как-то соотнести оба культурных цикла – большой и малый. Я пытался их соотнести в едином конфигураторе и зафиксировать даже в

некоей единой таблице. Но это занятие показалось мне излишне умозрительным.

По большому счету, попытка как-то сконфигурировать все культурные формы – это дело безнадежное, по той простой причине, что Путь в культуре – это лабиринтообразная траектория. Она уникальна у каждого субъекта. Мы можем только положить некую действительность культуры (см. выше – три мира культуры, большой и малый циклы). Сверхзадача субъекта состоит в складывании полноты культурных форм. Но воплощение у каждого свое. И задавать некий идеальный вариант Пути – значит строить новую умозрительную систему развития мирового духа. Это уже было.

Вопрос же состоит в другом – в мужестве быть. В желании ступить, сделать первый шаг, попасть в нулевую ситуацию, с которой все и начинается. И затем, барахтаясь в ней, как лягушка, взбивать культурные «сливки», захватывая все новые и новые культурные формы и плетя паутину своей траектории, идя по лабиринту души своей, рискуя попасть в ловушку, в сети иллюзий и сумасшедших идей. Наиболее адекватной схемой такого пути в этом случае является лабиринт [204].

2.3. Личность. Понятие культурного органона

Разговор о знаках и символах зашел именно потому, что они представляют собой клетки тела культуры.

Интерес современной философии, всего постмодернизма, к проблематике телесности [94, 131, 143] на самом деле является нечто вроде «маньеристского вывиха», излома старого как мир интереса к культурному телу, к органике личности, к ее символике и «пойэме», состоящей из символов, понятий, имен и прочих отпечатков-следов культуры. Только раньше эти следы рассматривались отдельно от антропологической проблематики, как некие самостоятельные сущности (отсюда рождение философии имени, философии символа, логики, имяславия и проч.). Сама идея человека как проблема возникает достаточно поздно, является продуктом более поздней культурной рефлексии. Она заостряется в кризисные периоды, на излете, в неклассических ситуациях культурного развития.

Представьте себе ситуацию. Собираются люди в одном месте и начинают говорить про кризис в культуре, про постмодерн, про не-классическую культуру, философию и проч. Но как они друг друга понимают?

Будучи существами натуральными, эмпирическими, с естественной органикой, эти люди пытаются понять друг друга, что-то объяснить. Как они это делают, с помощью чего? Им помогает как-то сходство их эмпирического опыта, они узнают себя друг в друге. И радость узнавания их сближает. Или наоборот, отталкивает энергия отрицания и неузнавания. Тогда «это не то», «это не так».

Но при этом, несмотря на достижения психологии развития, остается загадкой органика этих встреч, феноменов понимания. Люди еще как-то умудряются не поубивать друг друга.

Но идем дальше. На фоне какого-то эмпирического понимания опыта разворачивается иной опыт, метафизический, то есть запредельный с точки зрения натуральных, ставших форм. Опыт, который не ухватывается теми средствами, которые наработали люди в эмпирическом опыте, в обыденной жизни. Это опыт философии, религии, искусства. И тем не менее люди как-то умудряются этот опыт ухватить, выстроить и предъявить друг другу. А это как они делают? Ведь для этого им нужны совсем специфические средства, особые культурные орудия. Философ, например, пытается строить онтологии, помыслить бытие. И пытается опыт этого помысливания удержать, зафиксировать и еще предъявить другому в качестве свидетельства. Не в качестве идеологии, это невозможно, а в качестве акта-прецедента – на, смотри! Но если тот другой по-своему такой же опыт не совершает, то первый ему кажется сумасшедшим.

И здесь вопрос остается открытым – какими органами философ пытается помыслить бытие? Как он строит онтологии?

Но идем еще дальше. Допустим, философы внутри разработанной традиции, средствами языка как-то понимают друг друга. Им помогает специальная работа по переводу одного знака на другой. То, чем и занимается профессиональная философия, или «школьная философия» (И. Кант). А если философ пытается ухватить онтологический сдвиг? Если он нахально заговорил о неклассической парадигме? И не как еще об одной системе знаний или теории, а как о новом способе бытия и мышления. У него же нет готовых средств ухватывания того, о чем он говорит, у него нет готового предмета. У него, казалось бы, нет средств ни понять, ни помыслить, ни построить, ни рассказать другому!

Итак, у него нет ни предмета (поскольку нет такой действительности натурально, она еще на стала, не осела в натуральных формах), ни средств ее описания. Она никак не дана объективно. Она вообще не дана. И этот философ начинает самим собой и на себе выстраивать то, чего в бытии нет. Поскольку действительность куль-

турного развития есть действительность актов этого развития, которые совершаются конкретными субъектами (не эмпирическими индивидами!).

Неклассическая парадигма конституируется личностью того, кто об этой парадигме говорит. Но как, с помощью чего? Мы опять приходим к идеи культурного органона, тела личности. И действительность этой личности как-то устроена.

При этом, личность философа потому собою и выстраивает неклассическую парадигму, что она (эта личность) находится на грани, на стыке между актами культурного развития, между культурными действительностями. В отличие от последних, которые могут быть ухвачены и описаны, особенно если совершен полный культурный цикл, пограничный субъект совершает не акт развития, а совершает, используя понятие Б. Д. Эльконина, «открытое действие», т. е. совершает действие по открыванию онтологического горизонта.

Такое «событие бытия» (М. М. Бахтин), т. е., онтологический сдвиг, находится не внутри культуры, а на стыке, на пересечении разных онтологических горизонтов. Здесь субъект развития - не натуральный индивид, а собственно личность, то есть субъект развития по понятию.

Смысл такого стыка состоит не в том, чтобы что-то новое открыть или совершить нечто нетривиальное. На самом деле нетривиальна уже сама возможность этой встречи, этого стыка. Он всегда нетривиален, поскольку всегда является результатом действий разных субъектов развития, идущих из разных онтологических горизонтов. И здесь не бывает повторов. В этом смысле событие встречи всегда дает избыток, онтологическую добавку. Это «событийный избыток» (В. Л. Махлин) по отношению к устоявшейся онтологической конструкции. М.М.Бахтин тогда говорит о «надбытии».

Таким образом, я, пытающийся нечто сказать о неклассической парадигме, должен быть в этом состоянии «надбытия», точнее, открытости, еще точнее, совершать действие по открыванию.

Я должен постоянно вырабатывать в себе культурный орган по открыванию. Это действие по открыванию и есть содержание понятия поступка у М. М. Бахтина. Философия поступка в этом смысле и есть первая философия, действительная метафизика. Она же и последняя, как свежая рыба у Воланда в романе М. А. Булгакова.

Если смотреть по персоналиям, то смена парадигм выглядит как очередная попытка очередного философа совершить это действие по открываю и через это заново построить предмет “первой философии”, предъявить заново ее онтологическую рамку.

В XX в. это делали М. М. Бахтин (философия поступка), М. Хайдеггер (фундаментальная онтология), Л. С. Выготский (культурно-историческая теория). Их предтечами были С. Киркегор (экзистенция возможного человека), Ф. Ницше, К. Маркс.

Всякий новый «частный мыслитель» начинает собою ставить новые онтологические рамки. Этим действительный философ отличается от идеолога, который снимает после первого готовое знание, идеологему, и преподает ее в качестве «школьной философии».

Фактически философ собою в культурной практике выстраивает новую организацию себя, уже Другого, свой «культурный органон». Именно с помощью этого органона он вступает в «большой разговор», разговор в «большом времени».

Тем самым, неклассические практики XX в. – это разные практики осознанного выстраивания этого культурного органона, позволяющего БЫТЬ в онтологическом стыке, на грани онтологий. Все они нацелены на понимание встречи Я и Другого.

Известно, что «Органон» - это позднее название корпуса логических текстов Аристотеля, которое дали греческие аристотелики. Эти сочинения были названы «орудиями книгами» («органика библия»), инструментами. Одним из ключевых текстов была «Топика». В ней Стагирит выстраивает топику как систему пустых мест (топосов), служащих орудиями при построении суждений. В средние века ее использовали как руководство при проведении диспутов. В этом смысле любое понятие или суждение рассматривается как средство, орудие познания.

С тех пор знания, логические категории стали рассматриваться в логике, гносеологии, эпистемологии как определенные средства, имеющие свое устройство, объективированные от субъекта познания и могущие быть переданными от поколения к поколению по каналам трансляции культуры.

В этом смысле орудийную функцию знака открыл не Л. С. Выготский. Его идея заключалась в другом. Проблема ведь не только в том, что вещь или знак являются орудием или средством познания некоего внешнего мира. Об этом я уже сказал – что мир устроен по-иному, не как некая заданная натуральная внешняя реальность, а как действительность культурного развития субъекта, который находится внутри нее. Проблема как раз в том, что знак становится психологическим орудием, овладевая которым субъект овладевает собой как натуральным существом и через это формирует уже свое культурное тело, не данное ему от первого рождения. Тогда «органоном» является не просто некая совокупность знаков,

а культурное тело, становящееся в процессе культурного развития, тело личности.

В этом смысле наряду с логикой и эпистемологией идею органона, но в ином ключе, параллельно развивала эзотерическая практика. Например, применительно к исихастам С. С. Хоружий говорит о понятии органона как об определенном своде, каноне, системе практик внутреннего опыта, направленного на спасение и исцеление [249]. И С. С. Хоружий пытается реконструировать данный органон.

В данном случае органоном является совокупность «органов», буквально орудий, с помощью которых осуществляется практика священнобезмолвия.

В первоначальном смысле, с точки зрения заданности философии как заботы человека о себе, о своем культурном развитии, древние греки так и понимали органон - как совокупность средств, практик заботы о себе. М. Фуко называл такие работы по заботе «техниками себя». На древнегреческом материале он выделял три базовые практики такой заботы – «диететика» (забота о доме, своем быте), «экономика» (забота о материальной жизни и социальном окружении), «эротика» (забота о другом человеке, любовь к другому) [231].

В этом смысле мы не просто говорим о том, как осуществляется практика культурного развития, но воссоединяя ее с практикой заботы о себе субъекта развития, и тем самым мы одновременно восстанавливаем задачи «первой философии», утраченные после Аристотеля, про которые периодически человечество вспоминает в эпохи кризисов, т. е., переходов от одной эпохи культурного развития к другой.

Нынешний век демонстрирует как раз такой момент очередного обращения к античности, косвенным образом показывая, что мы находимся в ситуации Адама, осознавшего свое падение.

Кто нам покажет выход из такой ситуации экзистенциального и онтологического самоопределения? Куда ж нам плыть ?

Исходя из идеи культурного органона, выход единственный – из ситуации обморока свободы человек выходит, строя на себе, пре-возмогая и претерпевая немоготу, свой культурный органон, собою и на себе показывая свидетельство новых культурных практик. Прошлый опыт не поможет. Нужен прецедент. Сейчас – время прецедентов. Время нового Мифа. Нового культурного цикла. Нового шага.

В главе 1 мы отмечали, что Л. С. Выготский в свое время сделал заявку на построение «неклассической» психологии. Идея неклас-

сичности заключалась в преодолении психологизма и натурализма, в сведении высшего психического, т. е., собственно человеческого – к тому, что якобы находится в отдельном индивиде, и тем более – в отдельном физическом теле. Психическое, с точки зрения Л. С. Выготского находится, точнее, формируется (не находится как вещь, а находится, т. е., обретается!) в виде культурных форм, составляющих некое идеальное культурное образование. Культурные формы организуются, т. е., из них лепится новая культурная органика – культурное тело, форма личности.

В. П. Зинченко в одной из своих работ предложил новое имя такой неклассической психологии – «органическая» психология [76].

Нам очень близки идеи В. П. Зинченко. И в качестве принципиального момента здесь хочется отметить идею нового «функционального органа», которую в свое время выдвинул еще А. А. Ухтомский, а затем использовали в своих работах Л. С. Выготский, Н. А. Бернштейн, А. В. Запорожец, А. Н. Леонтьев, А. Р. Лuria.

Трактовка этой идеи возможна разная. Но принципиальным остается одно – вращенная, освоенная культурная форма становится тканью нового, культурного тела, тела личности, или – «культурного органона».

Также говорит и Б. Д. Эльконин (см. выше) – о том, что человек на себе воссоздает идеальную форму, тем самым он не «входит» в культуру, не врастает в нее, ее отдельно от него нет (есть только в качестве натуральных форм), а на себе претерпевает возрождение культуры и становится как бы ее органом, мотором. Субъект культурного развития собою воплощает функциональный орган культуры.

Тем самым мы в корне вынуждены пересмотреть наши представления о том, что такое субъект, субъективность, субъектность. В свое время М.Фуко это уже начал делать. Свое понимание субъекта М. Фуко связывал с особым пониманием опыта. Это понятие опыта-предела, введенное М. Бланшо [18].

М. Фуко писал: «Опыт феноменолога – ...это определенный способ устанавливать рефлексивный взгляд на пережитое, которое в некотором роде, может быть неважно каким, может быть преходящей повседневностью. Факт встречи с другом, тот факт, что перед твоими глазами – дерево. Посмотрите на все эти пережитые опыты, к которым апеллировала феноменология, – это опыты неважно кого или неважно чего, повседневность в ее преходящей форме. И для

феноменологии речь идет о том, чтобы ухватить, что это за значения, чтобы проделать некоторую работу – рефлексивную работу, которая позволяла бы ухватывать значения, действительно подвешенные в пережитом.

Для людей вроде Ницше, вроде Батая или Бланшо проблема совершенно в другом: опыт – это, напротив, попытаться достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что нельзя пережить. Что, стало быть, здесь требуется, – это максимум интенсивности и максимум невозможности. Тогда как опыт, феноменологическая работа состоит, напротив, в том, чтобы размещать в поле возможного, чтобы развертывать все поле возможностей, связанное с повседневным опытом.

Во-вторых, в феноменологии пытаются ухватить значение этого повседневного опыта для того, чтобы обнаружить то, в силу чего субъект, каков он есть, действительно – в своих трансцендентальных функциях – есть основоположник этого опыта и этого значения; тут действительно есть выявление субъекта постольку, поскольку он есть основоположник. Тогда как у Ницше, у Батая или Бланшо *опыт* – это опыт, функция которого, в некотором роде, – вырывать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективирует.

Идея некоторого *опыта-предела* [experience-limite], функцией которого является вырывать субъекта у него самого, – именно это и было для меня важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода *прямые опыты*, опыты, функция которых – вырывать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть» [233, с. 410-411].

Эта длинная цитата фактически, может взята в качестве эпиграфа для всей нашей работы. Предельность опыта есть рамка понимания его феномена, и мотор для движения субъекта и его собственного формирования субъективности.

То есть именно эта готовность и натуральность и субъекта, и объекта, готовость некоего мира, его положение как чего-то лежащего перед человеком, и положение человека как готового и предзданного, которому уготована некая участь и судьба познавать и разгадывать загадки мира, а самому никак не меняться, именно эта

предзаданность превращает всю прелест исходных установок феноменологии и экзистенциализма в мертвые штампы (как, собственно, и всех остальных философий, которые становясь в разряд школьных учений и идеологий, теряют свою культурную задачу – выделывание человеческого в человеке). Задача антропологии – в снятии этих мертвых форм, готовых образов, материальных форм, «семи печатей», как на это указывает О. И. Генисаретский.

В этом смысле главный упор в своем опыте М. Фуко делает на критику теории субъекта, которая была принципу одинакова, с его точки зрения, и в марксизме, и в феноменологии, и в экзистенциализме, и в структурализме. У них у всех есть полагание готового demiourga-субъекта, «дарителя смысла», «конституирующего субъекта», «основополагающего субъекта» [233, с. 355].

Например, в философии Ж.-П. Сартра, пишет М. Фуко, еще больше, чем в феноменологии, «субъект в его основополагающей функции, субъект как то, что исходя из самого себя, дает смысл миру, – это было чем-то, что никогда не ставилось под вопрос; субъект как основоположник значений, всегда должен был быть» [233, с. 408]. «Я пытаюсь выйти из философии субъекта, – пишет М. Фуко, – проделывая генеалогию современного субъективного опыта, к которому я подхожу как исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться» [233, с. 432]. В этом процессе изменения человек разрабатывал различные техники. М. Фуко цитирует Ю.Хабермаса, выделявшего техники производства, техники сигнификации или коммуникации, и техники подчинения (власти). Но рядом с ними, как наиболее важные техники, М. Фуко выделяет «техники себя» или техники заботы – «техники, которые позволяют индивидам осуществлять, – им самим – определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверх-естественной силы» [233, с. 431].

На языке данного исследования все шаги культурного развития по двум циклам как раз включают в себя эти техники, то есть культурные практики заботы человека о себе самом. Я думаю, что М. Фуко понимал эти «техники себя», естественно, не в узко техническом смысле, а как культурные практики становления человека, становления его антропологического образа.

Вспоминая наш разговор о И. Канте во Введении, мы тем самым как бы закругляем его теперь. М.Фуко завершает то, с чего начал И. Кант.

Но еще М. М. Бахтин, задолго до М. Фуко (а ранее любимые и М. М. Бахтиным, и М. Фуко – Ф. Ницше и С. Киркегор) говорил в своих лекциях 20-х г.г.: мы не вышли ни на шаг за пределы натурального человека. Гениальное дело И. Канта, говорит М. М. Бахтин, заключалось в разрушении этого единства готового человека и готового мира, потому что это только единство натурального субъекта [142, с. 237]. Объективность, то реальность, продолжает М. М. Бахтин, даны не в природе, не в сознании, а в истории и в культуре - в непрерывной культурной работе. Дело И. Канта есть замена натурального сознания (и его лазеек) сознанием историческим [142].

Заключение

Все, что мы пытались сделать в данном исследовании, – это поставить, как сказал М. Коул, культуру в центр. Подведем итоги.

1. Проблема культурного возраста может быть понята в более широкой онтологической рамке – рамке действительности культуры.

2. Действительность культуры представляет собой совокупность трех миров-пространств: верхнее – мир натуральных форм (библиотека культуры); среднее – мир культурного развития, состоящий из двух циклов – малого и большого; и нижнее – мир экзистенциального самоопределения.

3. Движение по трем мирам (маятник культуры) есть механизм культурного развития, соединяющий все три мира и всякий раз проблематизирующий человека, ставящий его в нулевую ситуацию, в положение онтологического самоопределения (того самого взрываания себя). Переходы от одного мира к другому – самые сложные и чреватые для человека и представляют самые тяжелые, кризисные, культурные возрасты.

4. Относительно нижнего пространства мы говорим о возрасте культурного героя – о попадании в ситуации Адама, Гамлета, Иисуса Христа, Эдипа. Попадание в эти ситуации и выход из них – показатель культурного взросления.

4. В верхнем пространстве человек выглядит как «вечный студент», берущий из библиотеки культуры натуральные формы. Оставаясь только здесь, он рискует так и остаться вечным культурным «подростком», учеником.

5. В среднем пространстве человек становится субъектом развития и культурным взрослым, носителем культурных форм. Это пространство состоит из культурных форм – единиц культурного развития.

7. Культурная форма состоит из натурального и идеального планов.

8. Культурное взросление есть созревание, становление полностью культурной формы.

9. Таких культурных форм может быть столько, сколько существует алфавитов и классификаций в библиотеке культуры и сколько существует описанных ходов по распредмечиванию кода культурной формы.

10. В каждой действительности культурного развития существуют свои культурные формы, культурные практики и способы хранения культурных форм.

11. Переходы от одной культурной формы к другой, от одной действительности к другой представляют собой кризисы культурного развития, или неклассические периоды.

12. Полнота воплощения и созревания той или иной культурной формы представляет из себя идеал, классический период культурного развития.

В качестве самокритики необходимо заметить следующее.

1. Если все, что сказано в этом исследовании, отрефлексировать на самого автора исследования, то можно сказать, что оно является вариантом мифа его личности, т. е. его первым тактом культурного развития. Дальнейшие исследования в плане культурной антропологии должны предполагать деятельностный сдвиг в иную действительность.

2. Темным местом остается проблема переходных эпох, возрастных кризисов. Что происходит с субъектом при переходе от одной действительности к другой, от одной культурной формы к другой? Как устроены эти переходы? Эта проблема остается открытой.

3. Сами действительности культуры представлены пока однофокусно, с одной точки зрения. Но коль скоро мы сами утверждаем, что существуют как минимум двое (неофит и культурный посредник), то и действительность для каждого устроена по-разному. Как? Пока в данном исследовании эти планы не разведены. Речь шла пока о некоем принципиальном (в этом смысле бесполом, без эмпирических, социальных и исторических одежд) субъекте.

**Вместо послесловия
Антропология в поисках человека.
Автопоэзис: надежда на спасение?**

Чтобы понять онтологические рамки философской антропологии, необходимо представить идею человека как онтологическую идею – наряду с другими идеями, которые в истории философии выступали в качестве онтологических. Та или иная идея становится онтологической, если она обладает рамочным статусом и объяснительным принципом.

Первое означает то, что идея «орамливает» нечто существующее, задает ему онтологические пределы, за рамками

которых это сущее перестает быть самим собой. Перестает собственно быть, становиться сопричастным бытию, остается существующим, но не сущим.

Второе означает то, что с помощью идеи можно объяснить природу сущего, его генезис и развитие. Например, такие идеи, как идея Бога, идея Мифа, идея Истории, идея Природы, идея Деятельности выступали в качестве онтологических идей. Именно статус онтологической идеи позволяет идее человека оформить далее рамки того, что называется в широком смысле философской антропологией, а позднее – того, что получило название философской антропологии.

В разные культурные эпохи были соответствующие идеи, или образы человека, базовые проекты человека, которые задавали рамки всей культурной и образовательной практике, т. е. практике становления образа человека. Тогда мы говорим о человеке античности, человеке средневековья, человеке Возрождения, человеке Нового времени. Соответственно можно говорить об античной антропологии, о христианской антропологии и др. Последние при этом – суть не научные дисциплины и области знания, а рамки, задающие тенденции развития всего комплекса представлений о человеке данной эпохи, формирующие онтологические опоры для всего комплекса наук и искусств.

Так получилось, что в европейской традиции по мере развития научного знания определенная онтологическая идея выделяется в отдельный подход и тем самым оформляется в один из сквозных принципов (идея Деятельности оформляется в деятельностный подход, или идея Человека оформляется в антропологический принцип). Тогда формируется ряд «центризмов», стягивающих на себе все многообразие знаний, представлений и практик. В том числе оформляется антропоцентризм как один из принципов, углов зрения. В этом случае мы имеем дело уже не с онтологической идеей, а с искусственно построенным методологическим принципом. Идея Человека выделяется наряду с другими принципами – природоцентризма, космоцентризма, теоцентризма и др.

Дальнейшее развертывание идеи Человека идет по редуцированному варианту. Одна из онтологических идей и один из принципов воплощаются в отдельную область знаний. В таком случае все многообразие представлений о человеке пытаются объединить в одну целостную универсальную науку. Идет как бы обратный ход – движение снова к созданию целостной картины о человеке. Тем самым институализируется философская антропология как отдельная наука, со своей традицией, своими зачинателями. Она претендует

ответить на вопрос о том, в чем сущность человека, его бытия, и задать пример и принципиальные схемы понимания для других наук. В ней человек положен как отдельный объект описания и исследования.

Но есть и другой ход в культуре – тот, который мы описали во второй и третьей главах, т. е. прохождение человеком всего цикла и через это повторение им на себе самом рождения мира.

Вопрос о бытии человека задавался всегда – как практика предельного вопрошания, как культурная практика «второго рождения» через философию, искусство, религию. Философия (точнее, конкретные философы) вместе с другими практиками пыталась своими средствами осуществить прецедент задавания одного из самых предельных вопросов – что такое человек?, фактически означающий – что есть рождение человеческого в человеке? Через ответы на этот вопрос выстраивалась вся последующая метафизика, или собственно философия. В результате такого вопрошания складывается та или иная концепция человека, та или иная антропология – Р. Декарта, И. Канта, Ф. Ницше и др. В этом случае нельзя говорить об антропоцентризме или антропоморфизме. Здесь речь идет об антропогенности, т. е. о постоянной практике возрождения человека.

ХХ в. преподнес нам парадокс. Авторы-зачинатели философской антропологии (начиная с М. Шелера и М. Бубера) утверждают, что именно ХХ в. явил собой наибольший интерес к человеку, в этом веке человек стал отдельным и едва ли не главным предметом изучения в гуманитарной мысли. Тем самым осуществляется сильная редукция. Человек выделен в качестве отдельного объекта познания. Но «чтойность» человека, его существо, «эпимелей» о нем как бы забываются. То есть на самом деле «человека забыли», произошло забвение идеи Человека именно как онтологической идеи. Точнее, человек сам забыл свою онтологию. Это произошло по той причине, что возобладало «баррикадное», парное, субъект-объектное мышление, которое для человека катастрофично. В погоне за принципом «иметь» человек забыл принцип «быть». Адам уже вкусили запретный плод, а Иисуса Христа распяли. Поэтому поздний гуманизм ХХ в. – это лозунг человека познающего и берущего, а не бытийствующего. Свое бытие он утерял. А потому он познал демографический, экологический и другие кризисы.

Поэтому задним числом человеку пришлось возвращаться к самому себе и вспоминать исходный вопрос о том, *что* он такое есть.

Но в этом смысле помнить о себе – значит встать на Путь к обретению полноты бытия, через преодоление ущербности и половинчатости, обретение Бога в себе, возврат к идее совершенного, целостного человека. Бог – одно из имен Единого или Блага. Пара Бог – Человек в своей диалектике, дальнейшей развертке порождает все остальные миры, все многообразие миров.

В этом смысле строить философию человека вовсе не означает создавать еще одну науку – философскую антропологию. Это означает задавание исконного, исходного вопроса – о сокровенном в человеке, о «слишком человеческом», которое скрыто в предельных точках мира и открывается через культурные практики второго рождения. Это сокровенное не задано эмпирически и от первого рождения. Это «сердце мира». Это предзаданная онтологическая идея, существующая всегда как проект, никогда не дана в натуральной реальности. Это идея полноты и цельности бытия, его целокупности и целомудрия, которая кладется в основание всех остальных учений, концепций, наук, искусств и религий и к которой смертный человек всякий раз пытается прийти, точнее, обрести, но она остается всякий раз тайной и символом спасения. Это идея сокровенного, внутреннего, тайного как необходимого, без которого человек не становится самим собой.

Началась философия человека, конечно, не с Макса Шелера и не с П. А. Флоренского. Впрочем, проблема не в том, кто, когда и что сказал о человеке, и тем более не в том, когда оформилась философская антропология как отдельная область знаний. Проблема глубже. Он состоит в поисках идеи Человека, а значит, в онтологических пределах философской антропологии, в новом горизонте бытия человека, новой онтологической вехе. И это самое проблематичное.

Соль ведь в том, что в ситуации забвения других онтологических идей, ситуации онтологического перерыва, перехода, забывания идеи Единого и идеи Бога идея Человека также заболевает и чахнет, редуцируясь до обычного гносеологического субъекта.

Поэтому отчасти М. Хайдеггер прав, когда говорит, что обоснование И. Кантом метафизики с точки зрения антропологии успеха не имело [244]. Но я бы здесь добавил – при условии, если человек берется в рамках онтологической идеи и вкупе с другими рамочными идеями – подобное обоснование метафизики не только имеет смысл, оно только так и возможно. Это первое. И второе. Строить нужно метафизику не как спекулятивную систему – время метафизических систем прошло, а как культурную практику запредельного,

«мета-физического» вопрошания и отвчания – через задавание онтологических рамок бытия человека. Разговор о поставе онтологических идей (Единого, Бога, Человека, Развития и др.) – это попытка их помыслить и через эти попытки выстроить новые культурные формы не из готового натурального материала (идеи не лежат в виде готовых кубиков), а из артефактов-медиаторов. В этом смысле рождение человеческого в человеке (единственный и главный предмет философии человека) есть занятие символическое, означающее порождение культурных форм (семиоформ) – единственной подпорки, которая спасает человека от абсурда натурального мира. Кстати, именно подобную трансцендентальную антропологию И. Кант и выстраивал, точнее, ставил ей рамки, искал в своих «Критиках» ответ на вопрос – как она возможна.

И еще одно замечание. Если продолжить разговор об онтологических идеях, то важно задать вопрос: а правомерно ли вообще искаль эту идею Человека как отдельную, обособленную рамку? Если ее невозможно поставить, то философия человека будет онтологически не укорененной, беспочвенной. Не на чем будет центрироваться, не будет ориентиров. Допустим, мы соберем все онтологические идеи (идеи Единого Бытия, Бога, Природы, Развития и др. - см. выше) и спросим себя – что останется? Ведь кажется, что через все эти идеи и собирается человек. Фактически содержания для человека не остается. Соберите все знания современных наук - вот вам и будет собранный человек. Что такое особенное, отдельное выделяется в человеке, чего нет ни в какой науке, ни в каком искусстве, ни в какой философской области, ни в какой религиозной практике? Соберите все эти культурные практики – и вы получите совершенного человека.

Я так полагаю, что проблема не в поиске некоего позитивного знания, которое якобы должно быть положено отдельной кучкой и упаковано в учение о человеке. Человек как идея начинается с крика: «Автора!». Он начинается с субъектности. Сами по себе онтологические идеи не существуют. Они становятся действительными лишь благодаря культурной рефлексии самого антропоса. Если угодно, мышление и деятельность человека суть форма рефлексии бытия над самим собой. Человек выступает как конечная инстанция бытия, его мотор-двигатель и его воплощение, как орган бытия. Идея человека необходима для того, чтобы мир стал как есть.

Но одновременно с этим джином в мир был запущен и раскол. Это дитя мира стало пожирать собственное бытие, собственную

среду обитания. С человеком, с его первым рождением в антропогенезе, появляется великий Смысл – понимание того, зачем мир и куда он. И этот смысл этот же человек и задает. Кончается же все дело тем, что дитя мира подчиняет своего родителя своим капризам и попадает в собственную ловушку. Наступает нулевая ситуация. Вот здесь и наступает момент второго, культурного рождения, метаморфоза человека, оформляется идея Человека как рамочная, как та, которая задает культурный горизонт человеку. Он начинает заниматься философией и искусством.

Идея Человека рождается как необходимость возврата Бытия к самому себе. Человек – это мысль о Бытии, а не некий индивид, двуногий, познающий и проч. Это все потом. То есть Бытие рождает человека как свое собственное средство для собственного познания. Бытию необходимо было понять себя. Через что? Через идею Человека.

Сейчас же, задним числом, всегда есть соблазн говорить о человеке как о существе таком-то и таком-то (природном, социальном и проч.). Но этот исcus ничего не дает, ибо это значит говорить о природе, обществе, культуре и проч. Некое нейтральное знание, анонимные разговоры. Но философская антропология, пытаясь вместить все знания о человеке через остальные области знания, начинает разбухать и вот-вот лопнет, как та жадная лягушка.

Проблема в другом – в рождении человеческого в человеке. Это человеческое, как я сказал, в удержании единства всех остальных онтологических идей через практику второго рождения, в становлении в качестве органа бытия, его мотора и конечной инстанции, в заботе о бытии, а не в уничтожении его. Это и есть человеческий способ бытия, «слишком человеческий».

Таким образом, синергийная пара Бог – Человек работает, осуществляется в культуре, которая выступает не как некая отдельная положенная область неких знаний и предметов, а как практика человека, его обиталище, способ бытия, через который саморазвертывается и созидается в культурных формах действительность человека.

Рождение человеческого в человеке всегда предполагает метаморфоз его, превращение, преодоление хаоса – в космос личности. Последняя есть, по сути, микрокосм, равный макрокосму. Их архитекторами изоморфна и инвариантна друг другу и имеет структуру мандалы. В этом смысле философия, религия, искусство связаны не случайно. Они не могут быть разорваны в целостной практике рождения человека, поскольку каждая отвечает за свою часть целого тела личности, его целостного образа. Сначала – религиозное от-

кровение, озарение, открытие, затем – философское автономное, авторское мышление-вопрошение и далее – оформление, воплощение в совершенной, художественной форме (искусство).

Различные попытки создать некую философскую антропологию как целостную, объемлющую универсальную науку – суть лукавство безбожного, профанного рассудка, не вставшего на Путь к Храму, поскольку ее авторы не нуждаются сами во втором рождении, в спасении и исцелении. Она есть продолжение гносеологии и объективизма, этого сциентистского зода фаллоцентричного рассудка.

По той же логике-схеме (именно схеме, пустой и ущербной) были отпочкованы вегетативным способом другие «философии» – философия техники, философия образования, философия искусства и проч. Кто на очереди? Активно плодится и сама антропология. Появляются социальная, культурная, педагогическая, психологическая и прочие антропологии. Если человек еще хочет спастись, т. е. стать самим собой, стоя над бездной, то он должен помнить, что ни отдельные знания, ни так называемая их цельность не дадут Правды о нем, Правды Жизни и Смерти. Крест и молитва – вот главное, говорил в конце жизни мудрый

М. М. Бахтин.

Поиск нового образа человека не может быть умозрительным, это понятно. Более того, этот образ, этот лик формуется в процессе жизни многих поколений. Этот процесс О. И. Генисаретский называет процессом «антропологического синтеза» [45]. Культура, пишет он, несет в себе образ человека, выражающий соответствие его существования с его сущностью [45, с. 35]. Быть человеком – значит слыть в замысле о человечности, претворительно содержаться в нем и держаться его. Культура не просто несет в себе образ человека, но вся она собирается и слагается вокруг прообраза человека, антропологического типа, составляющего скрытое и никогда не выраженное содержание событий и состояний сознания/поведения. То есть действительность культуры строится через антропопрактики по становлению образа человека. Собственно, тело человека и есть тело культуры.

О. И. Генисаретский указывал, что антропологический синтез выступает как исторический процесс кристаллизации в культуре новых антропологических прототипов (прообразов человечности), синтезирующих в человеческом материале предшествующие социокультурные и культурно-экологические условия человеческого существования.

Какие были варианты синтезов в истории культуры? Процесс теозиса, обожения в христианской теологии и аскетике. Очеловечивание человека средствами культуры в новоевропейском гуманизме. Чудесное зачатие в патриархе [45].

Если дополнять свои варианты, то согласно приведенной онтологии культурного развития (см. выше) можно выделить Человека Мифа, Человека Деятельности, Человека Природы, Человека Техники.

В каждой действительности – свой базовый процесс складывания образа человека, своя базовая культурная практика (см. выше).

Какой можно уже сейчас выделить вариант новой базовой культурной практики? Мы стоим на переходе, на онтологическом перепутье. Можно ли говорить о культурной практике нового типа, в процессе которой формируется новый образ человека?

Я бы назвал практику *автопоэзиса*, на которую периодически ссылался в ходе всего изложения. Но что это значит? В свое время Ф. Гваттари и Ж. Делез выделяли автопоэзис как базовую практику современного человека [64]. Они писали, что в своем психопрактическом опыте человек имеет дело не с субъективностью, данной ему как целое в себе, а с процессами приобретения автономии и автопоэзиса. Тем самым делается возможным переприсвоение «средств производства субъективности» [42, с. 100]. О. И. Генисаретский дополняет, что автопоэзис составляет основу, цель и смысл большинства традиционных психопрактик и современных психотерапий.

Определяет О. И. Генисаретский автопоэзис следующим образом: это «все виды процессов и действий, которым одновременно присущи автореференция (способность самозначения), событийная рефлексивность (возвратность, обращенность на себя) и креативность» [42]. Смысл автопоэзиса, считает О. И. Генисаретский, – в «снятии семи печатей», т. е. в освобождении человека от оков, от того, чем он запечатлен. Человек запечатлен своей самотождественностью, своими формами, своим телом, своей социокультурной определенностью, своей самоидентификацией. Он поименован, описан, приписан, пересчитан, форматирован и проч. В этом смысле можно говорить об автопоэзисе как об освобождении человека от рабства своего тела, своих души и духа.

Впрочем, в таком случае я бы не называл автопоэзис как такую культурную практику, которая доминировала в традиционных пси-

хопрактиках. Последние обязательно предполагали запечатленность образа человека в образе, знаке, камне, вещественном теле и физическом теле.

Современная же ситуация, которая поставила человека в действительную запредельность, т. е. его собственный способ обитания стал самоубийственным, – в такой ситуации необходимо говорить об онтологическом смысле автопоэзиса, т. е. как о практике выделки такого своего личностного произведения, которое самим собою представляет Сад культуры, а не предмет для самоутверждения.

Мы находимся в ситуации антропологического кризиса и связанного с ним онтологического сдвига. Он кардинальный, поскольку:

1. «Поплыла» культурная тектоника. Культурный цикл завершен (очередной раз). Онтологические идеи исчерпаны. Встал на повестку дня не вопрос о новом типе науки или искусства. Стали исчезать сами структуры повседневности, которые испокон веков не трогались. Они позволяли культуре всякий раз выходить из кризиса, наращивать культурный ресурс. Сейчас наступают истощение и кардинальная реорганизация структур повседневности, того, из чего состоит наша обыденная повседневная жизнь, из чего последняя складывается ежеминутно. Сама ежедневность стала меняться. Культурный гумус измельчился, потому эти структуры повседневности оказались под ударом рациональности, которая брала и тратила гумус, ничем его не восстанавливая. Структуры неправляются с этим процессом.

2. С этим связано и все остальное – смена базовых культурных практик, утрата образа человека, ресурсный кризис и т. д.

Необходим поиск кардинально нового способа бытия человека – автопоэзиса. В чем культурный смысл автопоэзиса (с учетом всего того, что было сказано выше)?

1. Не эксплуатация и уничтожение натурального материала, а превращение его в культурный ресурс.

2. Выделывание человеком своей поймы, мыслящей свою поэтику, свою культурную праксис.

3. Постоянное пребывание в режиме самоопределения и самопреодоления, постоянное экстатирование и трансцендирование.

4. Опора не на элитные части культуры, не на богемность утонченных структур (привычное представление о культуре), а на структуры повседневности, превращение их в культурный гумус, культурный ресурс.

5. Через это – включение в новый антропологический тип всех структур, не только собственно привычно культурных (философия, религия, искусство, наука), но и повседневных и экзистенциальных.

6. В качестве организационной формы автопоэзиса выступают «культурные сети» и «навигаторы» (это идея О. И. Генисаретского). Культура представляет собой сеть культурных форм, лабиринт наработанных структур, переплетенных друг с другом. Навигаторы – это способы движения по таким сетям, пользование ими и их постоянное переструктурирование. Человек культуры тогда выступает как «навигатор-сетевик». Это новая форма его культурной и социальной самоидентификации

Этот смысл автопоэзиса и предстоит нам раскрывать и наполнять предметным содержанием в разных культурных практиках всю оставшуюся жизнь.

Фактически можно считать данное послесловие уже не введением в культурную антропологию, а положительной ее частью, хотя я и осознаю риск всякого ставшего опыта, положенного и зафиксированного в тексте.

Тем не менее следует уже сейчас задать себе вопрос, вернувшись к основной части нашего изложения: как возможно удержание человеком предельной рамки опыта? Как возможен тот опыт, о котором писал Ж. Батай: «Я называю опытом путешествие на край возможности человека»? [8, с. 23].

На нашем языке это называется так – как возможно выдергивание человеком ситуации Адама? Это вопрос об «опыте-пределе» (понятие, любимое М. Фуко, взятое им у М. Бланшо, который в свою очередь применил его к творчеству Ж. Батая). Эти вопросы об опыте-пределе, пожалуй, красной нитью проходят сквозь мировую философию. А философия, в свою очередь, становится одной из культурных практик (наряду с религией и искусством) выделывания человеком своего культурного органона – тела личности из культурных форм. Собственно, выделывание этого тела есть, по сути, тот способ спасения, онтологически укорененный, который позволяет рождаться новой идеей Человека, преодолевая лозунг смерти Бога и Человека.

Маятник культуры как постоянная «трансгрессия» человека, переход по трем пространствам культуры есть в таком случае механизм культурного взросления. Выше мы описали два цикла этого

взросления в рамках срединного мира культуры. Так вот, опасность заключается не столько в том, что рано или поздно происходит смена онтологических идей внутри большого цикла, или переход от одного медиатора к другому (от понятия к символу), сколько в очередном попадании в экзистенциальную ситуацию. Это связано со сменой большого цикла, с поиском новой идеи Мифа.

Этот поиск возможен как раз в жанре автопозиса. Выстраивание действительности последнего как культурной практики в неклассическую эпоху, становится в этом смысле задачей нашего будущего исследования.

И последнее.

Меня долгое время в течение всего исследования занимал вопрос: как можно использовать результаты данного исследования? В качестве ли методологических выкладок, принципов, стратегии для конкретных научных исследований?

Теперь же я повзрослел и понял, что совершенно не обязательно брать данный опус в залог использования.

Извините, коллеги, но данное исследование – это описание того, как возможно полагание действительности Культуры. Будь то действительность Мифа или действительность Символа. И уже в контексте этого вопроса ставился другой вопрос – как возможно понимание развития человека как существа культуры? И далее – какие возможные этапы своего становления проходит действительность Культуры? А с точки зрения человека – какие возможные культурные формы образуются в культурном органоне человека?

История субъективности в этом смысле – это история складывания структуры под-лежащего, т. е. архитектоники личности. Поскольку субъект в исходном смысле – не готовый некто, сознающий и созидающий, а живое, складывающееся подлежащее, оформляющее и постоянно себя преодолевающее подлежащее – то, что лежит в основании всего остального в человеке.

Это единство становления действительности культуры и образования культурного органона необходимо удерживать как два аспекта культурного развития.

А теперь спросите меня – можно ли все это как-то использовать?

Боюсь, этот вопрос уже не ко мне.

P.S.

И самое последнее. Теперь я выхожу из рамок книги, встаю на позицию критика по большому гамбургскому счету и обращаюсь к самому себе.

Данная книга, не успев выйти, уже устарела. В ней фактически представлен достаточно классический, т. е. традиционный вариант действительности Культуры, построенной в залоге системного дискурса. Л. С. Выготский, К. Маркс – культовые фигуры этой традиции. Идеи про овладение культурной формой, про самоопределение и прочее - это идеи, перешедшие теперь в разряд библиотечных. Про них можно прочитать, взяв книжку с полки, как про вчерашний день, имеющий сугубо историческое значение.

Мы же теперь находимся в неклассической ситуации, которая никак не вмещается во все выше выстроенные конструкции. Нас там нет!

Современный пойэтес – не тот, кто оформляет языковой материал, а тот, кто провоцирует этот материал, позволяет открываться самим вещам. Он открывает голоса мира, вещей, отпускает их на свободу. Не оформляет их, а создает максимально открытую ситуацию, провоцируя тем самым все процессы на собственную самопреплавку. Никакого заранее готового представления о действительности культуры у него нет. И только в такой действительно открытой ситуации могут родиться новые смыслы.

В этом случае можно действительно говорить о том, что в настоящее время в культуре нет своего содержания. Это и есть постмодерн, т. е. период эксплуатации старого содержания. Это ситуация «после», на границе, в переходе, в зазоре, в пределе. И никто не знает, что находится «за», что будет потом, какая сложится новая действительность.

Поэтому все держится (и здесь ты, т. е. автор данной книги, прав) на авторе, на пойэтесе, на идее автопоэзиса. Нет никаких сущностей культуры, неких миров и субстанций вне его.

Но, с другой стороны, культура есть вокруг конкретного индивида в виде сетей, в виде паутины путей и культурных кодов.

Проблема автора в таком случае сильно редактируется. Автор не тот, кто на себе самом должен пройти и выстроить все культурные формы, а тот, кто умеет быть навигатором-сетевиком (см. опять же у О. И. Генисаретского). То есть тем, кто умеет плавать по культурным сетям, пользоваться разными кодами и символами культуры, управлять с помощью карты-путеводителя по культуре своим развитием.

Ну вот, я показал сам себе язык. На этом и закончим.

1997–1999 гг.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев И.С. Деятельностная концепция познания и реальности. М., 1995.
2. Алексеев Н.Г. Конструктивно-инновационный смысл методологии // Кентавр. 1996. № 2. С. 22-24.
3. Арендт Х. Ситуация человека // Вопросы философии. 1998. № 11.
4. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1981.
5. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
6. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.
7. Ахутин А.В. Dasein. Материалы к толкованию // Философия: в поисках онтологии. Самара: Изд-во «СаГА», 1998. С. 3-58.
8. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: AXIOMA - МиФрил, 1997.
9. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 73-144.
10. Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. 1986. № 12. С. 104-115.
11. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984-1985. М.: Наука, 1986. С. 80-160.
12. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
13. Белый Андрей. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.
14. Берман Б. Грехопадение // «Знание – сила». 1994, №3–9.
15. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. Л.: Лениздат, 1992.
16. Библер В.С. Мышление как творчество. М.: Политиздат, 1975.
17. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Синодальное издание.
18. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: МиФрил, 1994. С. 63-78.

19. *Божович Л.И.* Личность и ее формирование в детском возрасте. М., 1968.
20. *Борисова Е.М.* Современные тенденции развития психодиагностики // Психологическая наука и образование. 1997. № 2. С. 11-19.
21. *Брагинская Н.В.* Из комментария к «Поэтике» Аристотеля // Matesis. Из истории античной науки и философии. М.: Наука, 1991. С. 85-103.
22. *Братусь Б.С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5. С. 3-19.
23. *Братусь Б.С.* Возможна ли нравственная психология? // Человек. 1998. № 1.
24. *Бродский Иосиф.* Меньше единицы. Избранные эссе. М.: Изд-во «Независимая газета», 1999.
25. *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
26. *Булгаков С.Н.* Философия имени. СПб.: Наука, 1998.
27. *Буржуазная философская антропология XX века.* М.: Наука, 1986.
28. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: МГУ, 1984.
29. *Василюк Ф.Е.* К проблеме единства общепсихологической теории // Вопросы философии. 1986. № 10. С. 76-86.
30. *Васильева Т.В.* Афинская школа философии М.: Наука, 1985.
31. *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М.: Греколатинский кабинет Ю. Шичалина (репринт 5-го издания 1899), 1991.
32. *Вертич Дж. В.* Голоса разума. Социокультурный подход к социокультурному действию. М.: Тривола, 1996.
33. *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. М.: Лабиринт, 1993 (серия «Бахтин под маской»).
34. *Волошинов В.Н.* Фрейдизм. М.: Лабиринт, 1993 (серия «Бахтин под маской»).
35. *Выготский Л.С.* Сочинения: В 6 т. М.: Педагогика, 1982-1984.
36. *Выготский Л.С.* Психология искусства. М.: Искусство, 1986.
37. *Выготский Л.С.* Проблемы дефектологии. М.: Пропаганда, 1995.
38. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980.

39. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). М.: Наука, 1987.
40. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975.
41. Генисаретский О. Еще раз о средовом проектировании и проектности культуры // Кентавр. 1996. № 2. С. 25-30.
42. Генисаретский О.И. Yamal Stream (Заметки к гуманитарному симпозиуму «Открытие и сообщаемость культур») // Гуманитарный симпозиум «Открытие и сообщаемость культур». Институт гуманитарного партнерства «Путь». М., 1998. С. 97-110.
43. Генисаретский О.И. Поводы и намеки. М., 1993.
44. Генисаретский О.И. Культурно-антропологическая перспектива // ИНОЕ. Хрестоматия российского самосознания. М., 1995.
45. Генисаретский О.И. Свидание с историей // Кентавр. 1993, № 2. С. 32-36
46. Генисаретский О.И. Методология после метода // Метод: вчера и сегодня. Материалы I Методологического конгр. М., 1995. С. 30-54.
47. Генисаретский О.И. Знание между традицией, коммуникацией и рефлексией // Метод. Прикладное знание. Доклады Второго Методологического конгр. М., 1996. С. 28-52
48. Генисаретский О.И. Окрест вершин: антропологическое воображение и перфективный практис // Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: Валент, 1997. С. 261-290.
49. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987.
50. Греймас А. В поисках трансформационных моделей // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М.: Наука, 1985. С. 89-108
51. Громыко Н.В. Мюнхенская школа трасцендентальной философии: историко-философские исследования // Кентавр. 1994, № 1. С. 24-36.
52. Громыко Н.В. Иоганн Готлиб Фихте и Жан-Поль Рихтер // Историко-философский ежегодник. 1988. М.: Наука, 1988. С. 117-134.
53. Громыко Ю.В. Московская методологическая школа: социо-культурные условия возникновения, идеиное содержание, проблемы развития // Вопросы методологии. 1991. № 4. С. 21-39.
54. Громыко Ю.В. Выготскианство за рамками концепции Л.С.Выготского. К идее мыследеятельностной антропологии М.: Пайдея, 1996.

55. Грушин Б.А. Очерки логики исторического исследования. М.: Высшая школа, 1961.
56. Гумбольдт В. фон Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985.
57. Гуревич К.М. Проблемы развития работ по психологической диагностике в школе // Психологическая наука и образование. 1997.
58. № 2. С. 5-10.
59. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Изд-во Дом интеллектуальной книги, 1999.
60. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. М.: ИН-ТОР, 1996.
61. Давыдов В.В. В чем различия педагогики и психологии развития // Педагогика развития: Проблемы современного детства и задачи школы: Материалы 3-й науч.-практ. конф. Красноярск, 1996. С. 3-8.
62. Давыдов В.В. Развитие обобщений у детей // Психологическая наука и образование. 1996. № 1. С. 20-30.
63. Давыдов Ю.Н. Культура – природа – традиция // Традиция в истории культуры. М.: Наука, 1978. С. 41-60.
64. Давыдов Ю.Н. Перспектива марксистской культурологии (от проблематики отчуждения к проблематике культуры) // Немарксизм и проблемы социологии культуры. М.: Наука, 1980. С. 263-350.
65. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.
66. Деятельность: теория, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990.
67. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986.
68. Дробницкий О.Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 189-230.
69. Дьяченко О.М. Проблема развития способностей: до и после Л.С.Выготского // Вопросы психологии. 1996. № 5. С. 98-109.
70. Дьяченко О.М. К проблеме диагностики умственного развития детей дошкольного возраста (3 – 7 лет) // Психологическая наука и образование. 1997. № 2. С. 20-27.

71. Дюркгейм Э. Подражание // Идея подражания в гуманитарном познании в очерках и извлечениях. Новосибирск: НИИ МИОО НГУ, 1998. С. 99-120.
72. *Евангелие от Матфея* на греческом, церковнославянском, латинском и русском языках. М.: Гнозис, 1993.
73. Жинкин Н. Вещь // Логос. 1998. № 1. С. 68-102.
74. Задорнова В.Я. Восприятие и интерпретация художественного текста. М.: Высшая школа, 1984.
75. Запорожец А.В. Избранные психологические труды: В 2 т. М.: Педагогика, 1986.
76. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 5-19.
77. Зинченко В.П. От классической к органической психологии. М., 1996.
78. Зинченко В.П. М.Мамардашвили открывает Декарта психологам // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М.К.Мамардашвили. 1994 год. М.: Ad Marginem, 1996. С. 269-296.
79. Зинченко В.П., Мамардашвили М.К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7.
80. Идея подражания в гуманитарном познании в очерках и извлечениях. Новосибирск: НИИ МИОО НГУ, 1998.
81. Из наследия П.А.Флоренского. Переписка П.А.Флоренского с Андреем Белым // Контекст. 1991. М.: Наука, 1991. С. 3-99.
82. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
83. Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997.
84. Канонические Евангелия. Под ред. С.В. Лезова и С.В. Тищенко. М.: Наука; Вост. лит., 1992.
85. Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1965.
86. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
87. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998.
88. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. ХХ век. Антология. М.: Юристъ, 1995. С. 104-162.
89. Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. ХХ век. Антология. М.: Юристъ, 1995. С. 163-212.
90. Кассирер Э. Естественнонаучные понятия и понятия культуры // Вопросы философии. 1995. № 8.

91. Киркегор С. Наслаждение и долг. Киев: AirLand, 1994.
92. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
93. Кон И.С. Ребенок и общество. М.: Наука, 1988.
94. Кон И.С. Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978.
95. Круткин В.Л. Онтология человеческой телесности. Ижевск, 1993.
96. Коул М. Культурно-историческая психология. Наука будущего. М.: Когито-Центр, 1997.
97. Коул М. Культурные механизмы развития // Вопросы психологии. 1995. № 3. С. 5-20.
98. Кук Б. Микроархетипы (на материале балета «Лебединое озеро») // Человек. 1996. №3. С. 30-42.
99. Кураев Андрей. Грехопадение // Человек. 1993. № 5. С. 5-17; № 6. С. 5-20. 1994. № 1. С. 9-17.
100. Левинас Э. Время и Другой. СПб.: Изд-во Высшая религиозно-философская школа, 1998.
101. Лебон Г. Психология толп // Психология толп. М.: Инт психологи РАН; Изд-во КСП+, 1998.
102. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983.
103. Лейнг Р.У. Разделенное «Я». Киев: Port-Royal, 1995.
104. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: В 2 т. М.: Педагогика, 1983.
105. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Изд-во Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
106. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
107. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
108. Лосев А.Ф. Диалектика творческого акта // Контекст. 1981. М.: Наука. 1982.
109. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976.
110. Лосев А.Ф. Природа // Человек. 1994. № 3, 4.
111. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
112. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль; РОУ, 1993.
113. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской литературы, 1996.

114. *Мамардашвили М.К.* Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 8-22.
115. *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.
116. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Изд. группа «Прогресс»; Культура, 1993.
117. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Культура, 1992.
118. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994.
119. *Мамардашвили М.К.* О психоанализе. Лекция // Логос. 1994. № 5. С. 123-141.
120. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
121. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Г., Швырев В.С.*, Классическая и современная буржуазная философия // Вопросы философии. 1971. № 4. 1971. № 12.
122. *Мандельштам О.* Полное собрание стихотворений. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997.
123. *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 г. // Маркс К. и Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 42. М.: Политиздат, 1974.
124. *Маркс К.* Капитал. Т. 1. // Маркс К. и Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 23. М.: Политиздат, 1960.
125. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988.
126. *Марьянович-Шейн А.* Реальность – одна ли она? Конструирование миров в процессе игры // Философия. Образование. Сибирь. 1999. № 3.
127. *Маслоу А.* Психология бытия. М.: Рефл-бук, 1997.
128. *Маслоу А.* Дальние пределы человеческой психики. М.: Евразия, 1997.
129. *Махлин В.Л.* Философская программа М. М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. М., 1997.
130. *Махлин В.Л.* Третий Ренессанс // Бахтинология: исследования, переводы, публикации. СПб.: Алетейя, 1995.
131. *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад (опыт образной интерпретации) // Вопросы философии. 1993. № 1, 3.

132. *Мерло-Понти М.* Тело как выражение – и речь // *Онтология. Эстетика. Религиозная философия*. СПб., 1993. № 2.
133. *Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.
134. *Миллер Т.А.* Аристотель и античная литературная теория. // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 8-106.
135. *Мир Кьеркегора.* М.: Ad Marginem, 1994.
136. *Миттельштрасс Ю.* Много ли просвещения нужно человеку? // Человек. 1995. № 6.
137. *Московичи С.* Век толп. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998.
138. *Московичи С.* Машина, делающая богов. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998.
139. *Мэмфорд Л.* Миф машины // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 79-97.
140. *Мэй Р.* Раненый целитель // Московский психотерапевтический журнал. 1997. № 2.
141. *Мэй Р.* Искусство психологического консультирования. М.: Независимая фирма «Класс», 1994.
142. *Мюнхенская школа трансцендентальной философии:* методологические аспекты (автор – Н.В.Громыко). М.: ИНИОН, 1994.
143. *М.М.Бахтин как философ.* М., 1991.
144. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М.: Ad Marginem, 1999.
145. *Никитаев В.В.* Онтология и проблемы технической реальности // Вопросы методологии. 1997. № 3-4. С. 15-38.
146. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990.
147. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Наука, 1984.
148. *Обухова Л.Ф.* Возрастная психология. М.: Роспедагогтво, 1972.
149. *Обухова Л.Ф.* Этапы развития детского мышления. М., 1972.
150. *Обухова Л.Ф.* Две парадигмы в исследовании детского развития // Вопросы психологии. 1996. № 5. С. 30-38.
151. *О человеческом в человеке.* М.: Политиздат, 1991.
152. *Паскаль Б.* Мысли. М.: Refl-book, 1994.
153. *Педагогика развития:* возрастная динамика и ступени образования. Материалы 4-й науч.-практ. конф. Ч. 1, 2. Красноярск, 1997.
154. *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991.

155. *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты эгейского моря и личность. М.: Россспэн, 1995.
156. *Пископпель А.А.* Категория личности в перспективе европейской культурной традиции // Вопросы методологии. 1997. № 3-4. С. 58-75.
157. *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995.
158. *Поливанова К.Н.* Возраст: норма развития и метод // Педагогика развития: возрастная динамика и ступени образования. Материалы 4-й науч.-практ. конф. Ч. 1. Красноярск, 1997. С. 54-60.
159. *Поливанова К.Н.* Возрастные кризисы глазами психолога и педагога // Психологическая наука и образование. 1997. № 2. С. 57-61.
160. *Поршинев Б.Ф.* Контрсуггестия и история // История и психология. М.: Наука. 1971. С. 7-35.
161. *Поршинев Б.Ф.* О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974.
162. *Проблема человека в западной философии.* М.: Прогресс, 1989.
163. *Психология и новые идеалы научности* // Вопросы философии. 1993. № 5.
164. *Пузырей А.А.* Манипулирование или майевтика: две парадигмы психотехники // Вопросы методологии. 1997. № 3-4. С. 148-164.
165. *Пучков В.В.* Граница // Человек. 1999. № 2. С. 57-72.
166. *Пучков В.В.* Целое // Человек. 1999, № 3. С. 47-67.
167. *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
168. *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
169. *Рикер П.* Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991.
170. *Рикер П.* Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник'90. М.: Наука, 1991. С. 296-316.
171. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
172. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Культурология. Антология. ХХ век. М.: Юристъ, 1995.

173. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М.: Прогресс, 1994.
174. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М.: Лабиринт, 1994.
175. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. М.: Канон+, 1998.
176. Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск: Наука, 1986.
177. Розова С.С. Проблема онтологизации // На теневой стороне. Вып. 2. Новосибирск: НГУ, 1997.
178. Розин В.М. Изучение и конструирование мышления в рамках гуманитарной парадигмы (четвертая методологическая программа) // Вопросы методологии. 1997. № 1-2. С. 15-38.
179. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. М.: Политиздат, 1985.
180. Салмина Н.Г. Знак и символ в обучении. М.: Изд-во МГУ, 1988.
181. Салмина Н.Г. Знаково-символическое развитие детей в начальной школе // Психологическая наука и образование. 1996. №1. С. 73-81.
182. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980.
183. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987.
184. Свасьян К.А. Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. 1987. № 6.
185. Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
186. Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
187. Семинар: Э.Кассирер - М.Хайдеггер // Ступени. 1992. № 3.
188. Сепир Э. Избранные труды по языкоznанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993.
189. Слободчиков В.И. Категория возраста в психологии и педагогике развития // Вопросы психологии. 1991. № 2. С. 37-49.
190. Слободчиков В.И., Цукерман Г.А. Интегральная периодизация общего психического развития // Вопросы психологии. 1996. № 5. С. 38-50.

191. Слободчиков В.И., Исаев Е.Н. Антропологический принцип в психологии развития // Вопросы психологии. 1998. № 6.
192. Смирнов И.П. Человек человеку – философ. СПб.: Алетейя, 1999.
193. Смирнов С.А. Мастерская педагога-гуманитария. Новосибирск: Офсет, 1995.
194. Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии. Новосибирск: Офсет, 1996.
195. Смирнов С.А. На пути к построению педагогической культурной антропологии // Наш Понедельник. Новосибирск, 1998. С. 41-97.
196. Смирнов С.А. Проблема культурного возраста в рамках идеи культурного цикла // Педагогика развития: Возрастная динамика и ступени образования. Материалы 4-й науч.-практ. конф. Ч. 1. Красноярск, 1997. С. 126-135.
197. Смирнов С.А. Камень, который презрели строители, или какая психология нужна современному образованию // Проблемы психолого-педагогического обеспечения образовательных программ. Материалы Всероссийской конф. Новосибирск, 1998. С. 32-36.
198. Смирнов С.А. К вопросу о неклассической ситуации в культуре // Педагогика самоопределения и гуманитарные практики. Барнаул, 1999. С. 61-77.
199. Смирнов С.А. Идея развития и проблема содержания образования // Педагогика развития: Содержание образования как проблема. Материалы VI Всероссийской конф. Ч. 1. Красноярск, 1999.
200. Смирнов С.А. Идея человека или онтологические пределы философской антропологии // Кентавр. Методологический и игротехнический альманах. М., 1999. № 22.
201. Smirnov S.A. Play as a Cultural Form of Human Education // Journal of Russian and East European Psychology. Children, Theater, Education. (Ed. A.Marjanovic-Shane). 1997. vol. 35. № 3. P. 17-20.
202. Совершенный человек: теология и философия об-раза. М.: Ин-т востоковедения РАН; Валент, 1997.
203. Социально-исторический подход в психологии обучения / Под ред. М. Коула. М.: Педагогика, 1989.
204. Стародубцева Л.В. В лабиринтах сознания // Человек. 1999. № 1, 2.

205. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. М.: Наука, 1985.
206. Тард Г. Мнение и толпа // Психология толп. М.: Ин-т психологии РАН; Изд-во КСП+, 1998. С. 257-408.
207. Тард Г. Закон подражания // Идея подражания в гуманитарном познании в очерках и извлечениях. Новосибирск: НИИ МИОО НГУ, 1998.
208. Тарковский Арс. Благословенный свет: избранные стихотворения. СПб.: Северо-Запад, 1993.
209. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995.
210. Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе // Aequinox. MCMXCIII. М.: Изд-во Книжный сад; Carte Blance, 1993.
211. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М.: Наука, 1982. С. 8-40.
212. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитатурных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7-60.
213. Трофимова Я.И., Чудинова Е.В. Как младшие школьники понимают, что такое развитие // Вопросы психологии. 1998. № 2. С. 35-45.
214. Тульвисте П. Культурно-историческое развитие вербального мышления. М., 1987.
215. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
216. Тюла В.И. Онтология коммуникации // Дискурс. 1998. № 5/6.
217. Тыщенко В.П. Философия культуры диалога. Введение. Новосибирск: НГУ, 1993.
218. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.: Наука, 1983.
219. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы (материалы заочного «круглого стола») // Вопросы философии. 1995. № 11.
220. Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989.
221. Философские проблемы деятельности. Материалы «Круглого стола // Вопросы философии. 1985, № 2, 3, 5.
222. Фихте И.Г. Система учения о нравственности. Рукопись. (Пер. Громыко Н.В.).
223. Фихте И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб.: МиФрил, 1993.

224. *Флоренский П.* Гамлет // Литературная учеба. 1989. № 5. С. 135-153
225. *Флоренский П.* У водоразделов мысли. Ч. 1. М.: Правда, 1990.
226. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Ч. 2 // Символ. Париж. 1992. № 28. С. 125-216.
227. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990.
228. *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992.
229. *Флоренский П.А.* Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996.
230. *Фрумин И.Д., Эльконин Б.Д.* Образовательное пространство как пространство развития («школа взросления») // Вопросы психологии. 1993. № 1. С. 24-32.
231. *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социологос. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991.
232. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994.
233. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум-Касталь, 1996.
234. *Фуко М.* Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996.
235. *Фуко М.* Что такое Просвещение // Вопросы методологии. 1996. № 1-2. С. 44-54.
236. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. 195-206.
237. *Хабермас. Ю.* Философия как места блеститель и интерпретатор // Новый круг. 1993. № 1. С. 132-141.
238. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993.
239. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
240. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. Курс лекций летнего семестра 1935 г. // Новый круг. 1992. № 2. 1993. № 3.
241. *Хайдеггер М.* Цолликонеровские семинары. [О Daseinanalitik'e]. // Логос. 1992. № 3.
242. *Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе. 1969 // Вопросы философии. 1993. № 10.
243. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
244. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.

245. *Хайдеггер М.* О существе понятия ФУΣΙΣ . Аристотель. «Физика». В-1. М.: Медиум, 1995.
246. *Хайдеггер М.* О существе основания // Философия: в поисках онтологии. Самара: Изд-во СаГА, 1998.
247. *Харитонов В.Вл.* Возможность произведения. К поэтике философского текста. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1996.
248. *Хасан Д.И.* Идеальная форма детства и проблема темпов возрастной динамики // Педагогика развития: Возрастная динамика и ступени образования. Материалы 4-й науч.-практ. конф. Красноярск, 1997.
249. *Хоружий С.С.* Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1998. № 3.
250. *Хрестоматия по возрастной и педагогической психологии /* Под. ред. И.Н.Ильясова, В.Я. Ляудис. М.: Изд-во МГУ, 1981.
251. *Цукерман Г.А.* Что развивает и чего не развивает учебная деятельность младших школьников // Вопросы психологии. 1998. № 5.
252. *Цукерман Г.А.* Психология саморазвития. М.: Интер-пракс, 1994.
253. *Человек в системе наук.* М.: Наука, 1989.
254. *Шатин Ю.В.* Три вектора семиотики // Дискурс. 1996. № 2.
255. *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
256. *Шекспир У.* Гамлет. Избранные переводы. М.: Радуга, 1985.
257. *Шестов Лев.* Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс; Гнозис, 1992.
258. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989.
259. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл // Логос. 1998. № 1. С. 9-52.
260. *Шульц Петер.* Философская антропология. Введение для изучающих психологию. Новосибирск: НГУ, 1996.
261. *Щедровицкий Г.П.* Система педагогических исследований (методологический анализ) // Педагогика и логика. М.: Кас-таль, 1993.
262. *Щедровицкий Г.П.* Избранные труды. М.: Школа культурной политики, 1995.

263. Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. М.: Школа культурной политики, 1997.
264. Щедровицкий Г.П. Онтология и онтологическая работа // Вопросы методологии. 1996. № 3-4. С. 65-122.
265. Щедровицкий Г.П. Методологическая организация сферы психологии // Вопросы методологии. 1997. № 1-2. С. 108-127.
266. Щедровицкий Г.П. Рефлексия в деятельности // Вопросы методологии. 1994. № 3-4.
267. Щедровицкий Г.П. Поэтому я бы высказал следующий принцип // «Кентавр», 1994, № 2. С. 9-17.
268. Щедровицкий Г.П. Искушение развитием // Педагогика развития: Возрастная динамика и ступени образования. Материалы 4-й науч.-практ. конф. Ч. 1. Красноярск, 1997. С. 43-54.
269. Щедровицкий Г.П. Л. Выготский и современная педагогическая антропология // Тьюторство: идея и идеология. Материалы 1-й Межрегиональной тьюторской конф. Томск, 1996.
270. Щедровицкий Г.П. Культурно-историческая концепция как философская антропология // Наш Понедельник. Новосибирск, 1998.
271. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. I. Книга Бытия. М.: Теревинф, 1994.
272. Щетников А.И. Мыслительный эксперимент и рациональная наука. М.: Аспект-Пресс, 1994.
273. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М.: ТОО ТК Петрополис, 1998.
274. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
275. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
276. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1995.
277. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998.
278. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. М., 1989.
279. Эльконин Д.Б. Психическое развитие в детских возрастах. М.: Институт практической психологии, 1995.
280. Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. М.: Тривола, 1994.
281. Эльконин Б.Д. Кризис детства и основания проектирования форм детского развития // Вопросы психологии. 1992. № 3-4.

282. Эльконин Б.Д. Л.С.Выготский – Д.Б.Эльконин: знаковое опосредование и совокупное действие // Вопросы психологии. 1996. № 5.
283. Эльконин Б.Д. Идеальная форма в психологии развития // Педагогика развития: проблемы современного детства и задачи школы. Материалы 3-й науч.-практ. конф. Ч. 1. Красноярск, 1996.
284. Эльконин Б.Д. Продуктивное действие как единица развития // Педагогика развития: Возрастная динамика и ступени образования. Материалы 4-й науч.-практ. конф. Красноярск, 1997.
285. Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато; АСТ; Фонд «Университетская книга», 1996.
286. Это человек. Антология. М.: Высш. шк., 1995.
287. Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978.
288. Якобсон Р. Язык и бессознательное. М.: Гнозис, 1996.
289. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
290. Cole M. Socio-cultural-historical psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural genetic methodology // Sociocultural Studies Mind. (Eds. J.V.Wertsch, P. Del Rio, A. Alvares). New York: Cambridge University Press, 1995.
291. Cole M. The zone of proximal development: Where culture and cognition create each other // Culture Communication and Cognition. (Ed. J.Wertsch). New York: Cambridge Univ. Press, 1985.
292. D'Andrade R. The Development of Cognitive Anthropology. New York: Cambridge Univ. Press, 1995.
293. Engeström Y. Putting Vygotsky to work: The Change Laboratory as a tool for transforming work activities // Keynote address delivered at the international conference Lev Vygotsky. The cultural-historical Approach: Progress human sciences and Education. Moscow, October, 21-24, 1996.
294. Frawley W. Vigotsky and Cognitive Science. Cambridge (Mass.) and London: Harvard Univ. Press, 1997.
295. Nelson K. Cognition in a script framework // Social Cognitive Development. (Eds. J. Fravel, L.Ross). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.
296. Valsiner J. Culture and the Development of Children's Action: A Cultural-historical Theory of Development Psychology. New York: Wiley, 1987.

297. *Van der Veer R., Valsiner J.* Understanding Vygotsky. Oxford. Blackwell, 1991.
298. *Wartofsky M.* Models. Dordrecht: D. Reidel, 1973.
299. *Wertsch J.V.* Vigotsky and the Social Formation of Mind. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1985.
300. *Septuaginta. ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΣΗΚΗ.* Ed. A.Rahlfs. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

SUMMARY

The principal conception of personal deep structure is developed. There exists the scheme of term of «existentia», the with the help which the personal deep structure is described. In parallel there was developed the direction of nonclassical philosophical anthropology according to the points of view of M. Bakhtin and L. Vigotsky. These ideas are the main of the conception of the project. The idea of «cultural development» as reality is developed. It is the process of cultural development that is a basic process in the personal education. That is the formation of the personal structure.

The basic terms, which the author used in conception are: existentia, archetype, cultural means, cultural reality, cultural development, «cultural age» and other. The reality of cultural development is the midpoint in the reality of culture. The last consists of three spaces: the space of existential self-determination, the space of cultural development, the space of «natural forms» (or «verwandelte Formen» by K. Marx). The space of existential self-determination is consists of situations in which the man stays metaphysical questions. It is situations of Hamlet, Adam and other «cultural heroes». The space of cultural development is consists of two cycles: the big one and small one. The big cycle is the changing step by step of four types of cultural reality: mythological, nature scientific, artificial-technic, mechanical. Each of these has its own structure and laws of development. Each reality basis on its own «cultural norm» (or ideal). The cycle is changing of periods of using some cultural «means-mediators» or «artifacts» (by M. Cole). They are so called «cultural elements» (or means). The substrat of culture consists of these elements.

The personal structure is formed in process of cultural development and consists of this cultural means. The cultural means are elements of «cultural body» (or personality) (such as a symbol, an image, a name, a notion, a thing. Using these cultural mediators as means a man can manipulate his behavior. Manipulating his behavior a man can construct within his own some special human structure, which is not specific by his origin. So we can speak of his «second birth». The philosophy, art, religious are cultural practice of second birth.

The author described essence of existentia and cultural development in monography «Essays on philosophical anthropology» and other works.

Also author is investigator different projects and programs of development for different educational subjects (schools, institutes etc).

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>От автора</i>	4
<i>Вместо предисловия</i>	
Неклассическая ситуация в культуре.....	6
<i>Введение</i>	
Что такое Просвещение? Проблема свободы и онтологическое самоопределение человека.....	17
Глава 1	
Культурное развитие и культурный возраст как проблема в психологии и педагогике развития.....	24
1.1. <i>Проблема исследования</i>	24
1.2. <i>Цели и задачи исследования</i>	30
1.3. <i>Метод. Предмет исследования. Основные понятия.</i> <i>Проблема развития. Детство и взросłość</i>	32
1.4. <i>Постановка проблемы Л. С. Выготским.</i> <i>Попытка преодоления натурализма и психологизма.</i> <i>Заявка на «неклассическую психологию»</i>	41
1.5. <i>Проблема возраста и детского развития в работах</i> <i>Д. Б. Эльконина. Проблема идеальной формы</i>	53
1.6. <i>Карта общего развития в концепции</i> <i>В. И. Слободчикова</i>	58
1.7. <i>Введение в онтологию развития в концепции</i> <i>Б. Д. Эльконина</i>	63
1.8. <i>Проблема культурного развития в зарубежной</i> <i>антропологии и психологии развития</i>	69
Глава 2	
Введение в онтологию культурного развития	

человека.....	77
2.1. <i>Действительность культуры и натуральная реальность.....</i>	<i>77</i>
2.2. Экзистенциальная ситуация человека. Синдром Адама Структура экзистенции. История Гамлета.....	98
2.3. <i>Действительность культурного развития.....</i>	<i>129</i>

Глава 3

Проблема культурного возраста в рамках понятия культурного цикла.....	147
3.1. <i>Большой культурный цикл.....</i>	<i>148</i>
Действительность Мифа.....	148
Действительность Деятельности.....	160
Действительность Природы.....	172
Действительность Техники.....	182
Культурные практики второго рождения: религия, философия, искусство.....	194
3.2. <i>Малый культурный цикл.....</i>	<i>201</i>
3.3. <i>Личность. Понятие культурного органона.....</i>	<i>218</i>
<i>Заключение.....</i>	<i>227</i>
<i>Вместо послесловия</i>	
Антропология в поисках человека. Автопоэзис: надежда на спасение?.....	228
<i>Литература.....</i>	<i>240</i>
<i>Summary.....</i>	<i>257</i>
<i>Оглавление</i>	<i>258</i>

Смирнов Сергей Алевтинович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Новосибирской государственной академии экономики и управления. Специалист в области философской антропологии, философии и методологии образования, философских проблем психологии и педагогики развития. Ведёт активную педагогическую деятельность. Автор многих научных работ, в том числе трёх монографий.

Научное издание

Смирнов Сергей Алевтинович

КУЛЬТУРНЫЙ ВОЗРАСТ ЧЕЛОВЕКА
ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ПСИХОЛОГИЮ
РАЗВИТИЯ

Редактор издательства С.А.Садко
Оформление обложки Е.Г. Юсов

ПЛД № 57 от 21.04.99. Подписано в печать 20.01.01
Формат 60x84/16. Тираж 1000 экз. Заказ № 12.
Бумага офсетная. Цена договорная.

Отпечатано в типографии
ЗАО ИПП «ОФСЕТ»
630090 Новосибирск, пр. Академика Коптюга, 1а