

**23 февраля 2004 года  
исполняется 75 лет со дня рождения  
мыслителя-методолога  
Георгия Петровича Щедровицкого**

Снимая шляпы перед этой исторической личностью, мы издаем к юбилею (в рамках нашего проекта «Наследие Г.П.Щедровицкого и ММК») еще три тома в серии «Из архива Г.П.Щедровицкого»:

Том 2 – Психология и методология. Выпуск (1): Ситуация и условия возникновения концепции поэтапного формирования умственных действий. М., 2004 – 368 с.

Том 7 – Проблемы логики научного исследования и анализ структуры науки. М., 2004 – 400 с.

Том 8 – ММК: история развития идей и концепций. Выпуск (1). М., 2004 – 352 с.

Для юбилейной публикации в «Этнометодологии» мы выбрали текст доклада Г.П.Щедровицкого о понятии «культура», отвечающего своей тематикой основной направленности сборника.

**Г.П.Щедровицкий  
Культуротехника и культурология с системодетельностной  
точки зрения: проблемы и перспективы \***

**07.11.1980**

Поскольку мы условились подготовить к научно-практическому семинару («Социологический подход к изучению культуры как целого», г. Пермь – *Ред.*) несколько тезисов-сообщений, я счел необходимым обсудить здесь основной перечень вопросов, которые нас в этом плане интересуют. И этим последним соображением определяется тот угол зрения, под которым я и хочу все рассматривать.

Поскольку нас, естественно, в первую очередь, интересует не культура сама по себе, а культура в контексте деятельности (точнее – развития деятельности), то я буду рассматривать ее именно с системодетельностной точки зрения. <...>

При этом, наверное, нужно выделить и подчеркнуть еще один, исторический, момент, который уточняет эту формулировку темы обсуждения. Исследования культуры (не в мире, а в нашей стране) во многом были стимулированы тремя докладами на семинаре по структурному изучению знаковых систем, которые были прочитаны в январе 1962 г. Лефевром, Юдиным и мной. <...> Насколько я понимаю, именно там впервые в нашей стране было задано обобщенное представление культуры как целого, которое затем, в 1967 г., было опубликовано в сборнике «Семиотика и восточные языки». <...>

Поскольку в этих докладах впервые была представлена схема воспроизводства деятельности и трансляции культуры, постольку стало возможным соответствующее онтологическое представление культуры, раз, и предметизация исследований и разработок, два. До того как нарисована схема, представляющая культуру как некий единый целостный объект, само исследование ее и постановка вопроса об исследовании культуры как целого в принципе немислима. Не о чем, собственно, говорить.

Сейчас этот момент очень плохо осознается. Те, кто прошел весь этот путь, забыли или стараются забыть само происхождение этих постановок вопроса, те же, кто пришел позднее и начал заниматься этим впервые, не знают, как все это происходило, и им об этом не рассказывают. А так как научные движения и развитие научных идей в нашей стране носит скорее подпольный характер, поскольку нет соответствующей репрезентации идей и фиксации их в печати, то возникают всевозможные легенды, мифы, которые трансформируют исходную постановку вопроса и создают удивительные синкретические смешения, склейки, путаницу, совершенно искажающие как ретроспективу, так перспективу. <...>.

\* Фрагменты трехчастного доклада (арх. № 0673) в нашей редакционной версии. – *Ред.*

Эти постановки вопросов потеряли свою исходную привязку к системодетельностным представлениям и системодетельностному подходу и существуют уже сами по себе в удивительно превращенных и часто смешных формах. <...>

Чтобы проиллюстрировать этот момент на другом примере (потом я и к культуре это приложу), я расскажу анекдотическую историю. В 1968 г. в Тарту происходило Первое совещание по методологии социологии, и там был день, посвященный семиотико-структурным представлениям. Шла дискуссия между двумя направлениями, поскольку там был доклад Лотмана и мой доклад и сталкивались эти две точки зрения. И вдруг в ходе этой дискуссии один из очень молодых адептов структурного подхода громко закричал: “А вы вообще различаете предмет и объект или нет?” – что вызвало хохот в зале.

Примерно то же самое происходит и с понятием культуры. Дело в том, что сейчас практически нигде уже нет работ, посвященных понятию культуры, без термина “трансляция культуры”. Он стал ходячим. Если вы берете структурные работы Тартусской школы, работы Межуева, работы Давидовича-Жданова, работы пермской лаборатории – там всюду идет речь о трансляции культуры. Само это понятие трансляции культуры воспринимается как нечто очевидное, лежащее на поверхности и банальное.

**Н.Носов.** *Поскольку произошла смена предмета: от культуры к трансляции культуры?*

А как вы думаете – культура вне трансляции культуры вообще может быть задана?

**Носов.** *Конечно.*

Теперь я буду иметь вас в качестве оппонента. С моей точки зрения – дальше я это постараюсь показать – само понятие культуры вне понятия трансляции культуры и отнесения к схемам трансляции вообще неосмысленно. И ничего этого, т.е. культуры как таковой, вне соответствующей схемы быть не может.

**Носов.** *Но это все равно, что сказать, будто не существует неразвивающихся объектов. Генетик сказал бы, что никаких объектов вне их развития не существует, что единственно осмысленное задание объекта – это задание его через генезис. Например, Пиаже, когда задавал свою логику и называл ее генетической, говорил: все можно рассмотреть только в генезисе.*

Да. Но вы здесь смешиваете разные вещи. Когда я говорю все то, что я сказал, я исхожу из идеи *схемы* и, соответственно, феноменальных представлений, детерминированных схемой. Я утверждаю, что пока вы не имеете схемы, вы ничего не можете увидеть. <...> Поэтому смысл моего тезиса состоит в следующем: для того чтобы стало возможным говорить о культуре как некоем объекте – объекте изучения, объекте рассмотрения – нужно положить схему, в которой культура задана как целое.

**Носов.** *Почему ее нужно задавать обязательно через трансляцию?*

Подождите секундочку, давайте помедленнее разбираться, членить все это, чтобы было понятно, что говорится, что противопоставляется и т.д. Я

так скакать уже не могу. Итак, мой тезис состоит в следующем: чтобы мы могли говорить о некотором объекте и предмете изучения – сначала объекте, а потом предмете, – мы должны задать ту или иную схему объекта, в которой этот объект представлен как объект. Пока человек, находящийся в познавательной позиции или имеющий соответствующую познавательную установку, или говорящий о чем-то, не положит схему, в которой культура будет представлена как целое, пока он этого не сделает, говорить о культуре в целом, рассматривать культуру в принципе невозможно. Как и любой объект. Больше того, не может даже появиться такого терминологического выражения.

**Носов.** *Как слово “культура”?*

Как “культура” в объектном отнесении.

Когда, для сравнения, вы имеете дело с таким понятием, как кислота, то вам схема часто не нужна, потому что в опыте экспериментальной работы химиков выделены образцы кислот. Например, для Лавуазье таким образцом был уксус. <...> А дальше есть, скажем, серная кислота, соляная кислота, азотная кислота; вот они в пробирках, и можно указывать на пробирку и говорить: это кислота, т.е. то, что окрашивает лакмус в красный цвет. И есть соответствующий дифференциальный признак – “окрашивает лакмус в красный цвет”, – который хотя и не является отличительным признаком, но эмпирически операционален и позволяет выделить кислоту – скажем, отделить кислоту от щелочи. И всегда можно проверить, кислота это, щелочь или что-то другое. С культурой так нельзя поступать.

**Носов.** *Так поступают, когда, например, говорят: “восточная культура”, “западная культура”.*

Вы знаете, тоже нет. Мне важно ваше оппонирование, поскольку вы здесь демонстрируете наивность обывателя. Вы думаете, что все слова имеют объективное содержание. Вы думаете, что восточная культура существует наподобие азотной кислоты в пузырьке. Обратите внимание, *как* я говорю. Азотная кислота тоже не существует в пузырьке, и азотная кислота как идеальный объект совершенно не совпадает с тем, во что мы тыкаем. Но за счет того, что у нас есть эти пузырьки и в них кислоты, создается иллюзия объективной отнесенности. Поэтому создается такое иллюзорное представление, что ваше понятие объективно наполнено, имеет объективное содержание. Но с культурой – восточной культурой, западной культурой – так поступить нельзя, потому что не на что указывать. Нет такого единого объекта (хотя бы в виде вещества, налитого в пузырек), как культура – восточная, западная, наша с вами групповая культура. Не на что указывать. <...>

Когда мы говорим про культуру – восточную, западную и т.д., – то там нет объектов оперирования, культуры принадлежат к объектам принципиально иного типа.

**Носов.** *Как же так? Например, я пришел в индусский храм, что-то сделал не так, и меня побили ...*

А если я вам сейчас всыплю пощечину, то вы тоже поймете, что это культура?

Итак, я с самого начала противопоставляюсь этому вашему наивному сознанию обывателя и говорю, что все это, с моей точки зрения, есть удивительное, иллюзорное представление, на котором сегодня и зиждется все неразумие культурологов. Поскольку нельзя сказать, что это – неразумие культурологии, ибо она за это не ответственна. Она в своих классических образцах идет совершенно другими путями, но поскольку подавляющее-то число культурологов – обыватели (в том смысле, как я сказал), то они исходят из того, что, например, их побили – значит это культура. Далее я вернусь к этому пункту, так как он очень важен, и буду дальше обсуждать его очень серьезно. Но пока я так это говорю. Их побили, они что-то не сумели сделать и т.п., и они почему-то думают, что все это культура.

Вообще-то, понятно, почему они это думают. И я сейчас перехожу к объяснению этого. Они все время пользуются взятыми у кого-то напрокат терминами и понятиями. Кто-то, т.е. основатели, создают соответствующие понятия, затем это все входит в речь, берется другими людьми в речи – без обратной процедуры отнесения и объективации. И так как подавляющее большинство этих потребителей не мыслят в принципе, а только имитируют мышление в речи, без операциональной проработки всего этого, то они по образцам этих “чувственно-единых”, как мы говорили в 50-е годы, вещей – кислоты, лампы, стола – работают и с такими “чувственно-множественными” образованиями, как народ, культура, информация и т.д., т.е. с понятиями, фиксирующими объекты принципиально другого, не технически-практического, типа, т.е. не включенными в предметную деятельность. Они образуют все это по такой же точно парадигме и думают, что им дана культура.

Реально им даны только слова, слова с соответствующим смыслом, но без объективного содержания. А поскольку, как я уже сказал, они, как правило, не мыслят и их профессиональная работа не требует мышления, они могут говорить о чем угодно и как угодно, и их никогда нельзя побить за это.

*– Смотрите, в какое трудное вы их поставили положение. Культурологи завели некую категорию – культуры или народа – и, как вы сказали, эта категория такая, что с объектом этой категории оперировать нельзя, поскольку его нет.*

Я говорю даже нечто большее. С объектом нельзя оперировать, но не потому, что его нет – я говорю, что его и нет, и оперировать с ним нельзя.

*Носов. Но ведь человеку, “наивному обывателю”, нужно что-то делать с тем, с чем он работает по долгу службы. И поэтому он вынужден эту категорию, которая не имеет объекта и с которой нельзя оперировать, как-то операционализировать.*

Ничего подобного. Дело в том, что, поскольку он, этот наивный обыватель, никогда не имеет дело с культурой, он никогда и не должен с ней работать. Это не входит в его профессиональные обязанности. А значит, ему и называть этого не надо, и употребляет он это слово от учености, а не потому, что он включен в работу с культурой. Причем, сейчас уже мне все эти послышки очень важны, ибо мы начинаем цеплять подлинную канву и тематику обсуждения.

Итак, он не работает с культурой, этот наивный обыватель. Он ее не обсуждает, он не оперирует с ней, он ее не анализирует, не исследует, он вообще никак не связан с этой “культурой”, это не его дело. Но при этом, поскольку он еще включен в коммуникативные, реферативные контексты и поскольку в речи-языке – за счет работы первых культурологов, философов – начинает как-то фигурировать понятие культуры, то и он начинает болтать по этому поводу.

При этом, смотрите, что я различаю. Слово “культура” осмысленно, поскольку оно включено в контекст, но оно бессодержательно, поскольку за ним нет никакого денотата. И этот денотат не может быть выделен, поскольку такого реального объекта, как культура, нет и быть не может.

*Носов. Вы утверждаете, что только философы вводят категории в культурную коммуникацию?*

Да.

*Носов. Или такое понятие, как “культура”, слово “культура” или аналогичные слова могут появляться другим путем?*

“Слова” я не обсуждаю. Как рождаются слова – это особый разговор. Но я фиксирую, что вы демонстрируете здесь еще одну очень нужную мне позицию – обывателя, который не чувствует разницы между категориями, понятиями и словами. И поэтому, когда вы спрашиваете, то непонятно, о чем вы спрашиваете. О категориях? О словах? О понятиях? Каждый раз надо спрашивать отдельно. Поэтому я утверждаю следующую простую вещь. Категории такого рода, как “культура”, и вообще все категории, вводят философы, и никак иначе они не появляются и появиться не могут. А как возникают слова – это особый разговор. <...>

Прежде чем говорить “вводится категория”, вы должны спросить себя, что вы хотите иметь под этим в виду. Потому что есть категория “культура” (и ее “введение”), есть понятие “культура”, а есть слово “культура”. Но так как вы мне задавали вопрос в лоб, то я говорю, что категория “культура”, понятие “культура”, вводит только философами.

Если вы хотите спорить, я – с удовольствием. Тогда давайте строить аргументы, контраргументы и обсуждать эту проблему, но она меня сейчас не интересует, поскольку к вопросам культуры отношения не имеет; это – к вопросу о понятиях, категориях и т.д. Главное – что я выразил свою позицию, и меня в бесчестности обвинить нельзя.

Я же здесь сейчас обсуждал более простую вещь. Есть такие слова, как, например, “кислота”, которые имеют псевдопонятийные реальные отнесения на основе операциональных, или знаменательных, признаков (“окрашивает лакмус в красный цвет”). Таким словам, кроме того, соответствуют понятия и, следовательно, идеальные объекты, формированием которых занимались химики – от Лавуазье и дальше. Таким образом, мы имеем здесь второе отнесение – через схему, которую условно назовем схемой, фиксирующей идеальный объект.

Но это касается реальных объектов. Так вот, я говорю очень простую вещь. Поскольку в таких образованиях, как “культура”, “народ” и т.п., нет и

не может быть этого реального объекта – это образования принципиально другого рода, – постольку там онтологическое, или объективно-содержательное, употребление слов или терминов без схем вообще невозможно.

Я сделаю и еще более жесткое утверждение. Если мы обратимся к истории, то увидим, что все подобные понятия впервые возникают именно на схемах, а не на объектах. Пока не введена схема, никто не может говорить о культуре как целом, осмысленно употреблять это слово, осуществлять предметизацию и т.д.

*Носов. Вы имеете в виду изобразительную схему?*

Для упрощения мысли давайте считать – изобразительную. Хотя формы изобразительности могут быть любые. Это должно быть такое изображение, которое живет по законам идеального объекта. И пока не будет схемы, изображающей или выражающей идеальный объект – так как, кроме как в этой схеме, идеальный объект нигде не существует, – до тех пор говорить объективно-содержательно о культуре нельзя.

И теперь ваш вопрос: почему обязательно через трансляцию культуры? Я, действительно, утверждаю и дальше буду это аргументировать и показывать, что культура, иначе как через трансляцию культуры, никак (осмысленным образом) введена быть не может.

Но пока что я утверждаю, что нужна была такая схема. Поэтому, когда мы ее ввели в 1962 г., то мы впервые дали представление о культуре в идеально-объектном смысле; но дальше, поскольку это представление начало ходить каким-то образом в широком кругу наивных культурологов, оно начало склеиваться с их чисто обывательскими представлениями, с ненаучным, нефилософским, бессодержательным употреблением слова “культура”. <...> Поэтому сейчас, буквально во всех работах от Маркаряна до Межуева, Файнбурга и Жданова, вы встретите выражение “трансляция культуры”, которое в этих работах точно так же становится бессодержательным, поскольку они не пользуются соответствующими схематизмами и, следовательно, реально-то не имеют идеального объекта. Поэтому выражение “трансляция культуры” во всех этих работах, хотя и осмысленно, поскольку оно используется в контексте нашего языка, но совершенно бессодержательно. <...>

Для чего мне это все понадобилось, для чего я это говорю? На мой взгляд, осуществляющийся сейчас теоретический и эмпирический поиск в области культуротехники и культурологии совершенно не разумен – он абсолютно не рационализирован. И это обстоятельство делает эту работу, на мой взгляд, совершенно неэффективной. А мы, между тем, крайне заинтересованы в развитии этих исследований и разработок, в частности потому, что без специального анализа культуры, без развития культуротехники и культурологии не могут эффективно развертываться системодетельностные представления. Поэтому нашу задачу я вижу в том, чтобы постараться внести в культуротехническую и культурологическую работу максимум возможной разумности и рациональности. В этом – основная целевая установка. В следующем пункте я скажу о трех, на мой взгляд, основных причинах, обуславливающих эту неразумную и нерациональную постановку вопросов. <...>

Надо различать понятия и псевдопонятия. С моей точки зрения, всякое понятие, в строгом смысле этого слова, возникает на онтологической схеме. Никаких понятий без онтологической схемы в истоке их возникновения, в генезисе нет и быть не может. Я бы даже утверждал так: нет понятий, возникающих на базе и с помощью только словесной речи, словесного языка. Но понятие как форма, свертывающая понимание, и этого нельзя забывать, не есть единица мышления (понятие есть единица мышления вторичным образом – через то, что понятие свертывает понимание). Фактически, понятие есть форма детерминации мышления пониманием. Понятие есть средство, позволяющее содержательно воспринимать и понимать текст – с соответствующим отношением к объективной области. Для мышления понятия не нужны в принципе. Мышление, скорее, развертывается на онтологических схемах и конструктивных образованиях. Но в той мере, в какой мышление выражается в тексте, а тексты должны быть понятны, понятие определяет мышление, и поэтому понятие есть превращенная форма для мышления. Понятие очень часто “выбрасывает” онтологическую схему и заменяет ее, скажем, операциональными признаками, или признаками с соответствующей операторикой. И в той мере, в какой оно это делает, понятие освобождается от прямого представления идеального объекта и выполняет *свои* функции. <...>

На мой взгляд, причиной, источником этого неразумия и нерационализированности, кои существуют сейчас в мире культуротехники и культурологии, являются три основных фактора:

1. Умозрительный характер подавляющего большинства работ. Господство чисто гностической, познавательной то бишь, установки. Отсутствие прямой и осознаваемой связи с практическими и техническими задачами (я мог бы добавить: превращающими культуру в объект техники и практики).
2. Отсутствие сколько-нибудь приемлемых и проработанных онтологических схем, представлений и картин (т.е. отсутствие способа задания культуры как объекта рассматривания и объекта изучения).
3. Отсутствие адекватных средств и методов изучения культуры (т.е., по сути дела, отсутствие форм предметной организации).

Эти три фактора, на мой взгляд, являются решающими, и нужно вести обсуждение по этим трем планам. Это я и постараюсь дальше сделать. <...>

Очень интересен вопрос о тех социокультурных условиях и обстоятельствах, которые создают впервые культурную, или культурологическую (что для меня одно и то же), точку зрения. Грубо говоря, очень интересно, почему культурология возникает в конце XIX столетия (я в данном случае имею в виду немецких неокантианцев, в первую очередь направление Виндельбанд – Коген – Наторп – Риккерт). Почему именно в конце XIX столетия мы все больше и больше говорим о культуре, ставим задачу выделить ее в качестве предмета изучения, начинаем изучать культуру и т.д.? Мой ответ на этот вопрос в самом грубом виде звучит примерно так. С моей точки зрения, культура начинает выделяться как нечто особое, требующее специального рассмотрения, анализа, и, в частности, предметного анализа, тогда, когда становится достаточно массовой и обсуждаемой деятельность по сознательному и



целенаправленному развитию структур человеческой деятельности. Когда эта работа осознается именно как работа, направленная на развитие структур человеческой деятельности. И фиксируется достаточно большое количество неудач в такого рода работе.

Я могу пояснить этот тезис на опыте работы нашего кружка, а потом попробую сделать некоторое обобщение. Я ведь, фактически, сказал, что содержательные, по настоящему осмысленные разговоры о культуре становятся необходимыми для тех, кто занимается некоторым жизнестроительством.

*Носов. Но не собственным. Не личным.*

Конечно. Заниматься жизнестроительством лично – это бессмыслица. Я говорю о такой особой, ответственной позиции, когда приходится заниматься жизнестроительством и при этом сталкиваться в этой своей работе с социумом, с людьми. И, осознавая эту ситуацию столкновения, приходится к идее осознанной техники, т.е. рассматривать себя как строящего и вынужденного в этих условиях бороться, преобразовывать, перестраивать нечто, фиксировать все время полные или частичные неудачи этой работы, искать причины этих неудач и, соответственно, анализировать ту ситуацию, в которой происходит это жизнестроительство.

Задачи жизнестроительства могут быть самыми разными. Например, мы можем ставить задачи создания и развития каких-то наук или научных дисциплин.

В этом смысле ситуация, с которой столкнулся наш кружок, является классической. Мы воспитывались в конце 40-х – начале 50-х годов в условиях изоляции от мировой культуры, в условиях, когда, фактически, мы не могли получать книг в библиотеке – подавляющее большинство философских книг находилось в спецхране, и каждый раз требовалось специальное разрешение.

Мне вспоминается ситуация, когда в 1948 г., будучи пропагандистом в сети партпросвещения, я начал рассказывать, и довольно подробно, студентам на физфаке о том, что существуют работы Канта, Платона, в чем был смысл философского движения. Сразу же пришла большая комиссия из парткома, и я потом месяца четыре все ходил и объяснял, почему мне взбрело в голову все это рассказывать, когда есть “Краткий курс истории ВКП(б)”. Весь мир культуры был заменен “кратким курсом”. И это не преувеличение, это фактически так.

Естественно, что в этих условиях формальная логика была в 20-е – 30-е годы отвергнута как немарксистская, что математическая логика была отвергнута в 1947 г. как буржуазная выдумка, неподходящая для Советского Союза. <...> И вот в этих условиях мы должны были строить новую логику, обеспечивая связь философии с науками и т.д. <...> Эта задача была нами осознана как задача, во-первых, строительства, творения, во-вторых, как задача, которая не могла быть решена без борьбы с носителями прошлых традиций. <...>

Эта ситуация – а она является в некотором роде стандартной – ведет к определенной форме рефлексии и самосознания, когда начинаешь понимать,

что ты вынужден вести борьбу и что при этом то, с чем ты борешься – это не люди с их злым умыслом и волей (этот фактор очень важен), что дело здесь не в конкретных людях, а в чем-то совершенно ином, более принципиальном. Я забегу немного вперед: либо вы будете это искать в социальной организации, либо в культуре, либо еще в чем-то.

Итак, нужно было заниматься активным жизнестроительством и при этом осознавать, что, поскольку точка зрения историзма, развития принимается как принцип, ты вынужден развивать, трансформировать существующую форму организации деятельности, осуществлять историческую в этом смысле работу. <...>

Мой тезис состоял в том, что как только мы сознательно перед собой ставим задачу развития каких-то структур деятельности, так неизбежно мы сталкиваемся (здесь я употребляю очень странные формы речи, и меня здесь можно очень эффективно и по-настоящему критиковать) с культурой – как с тем, что сопротивляется нашим действиям и, следовательно, должно как-то учитываться, сознательно и целенаправленно перестраиваться.

*Носов. Вы, следовательно, выступаете как наивный обыватель.*

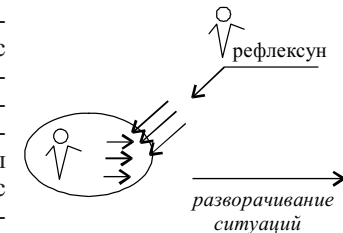
Да, но в отличие от наивного обывателя, я фиксирую то обстоятельство, что я здесь выступаю как наивный обыватель.

*Носов. Обладаете сознанием наивного обывателя.*

Я говорю, что рассуждаю как наивный обыватель, а сознание у меня не наивного обывателя, потому что я при этом говорю, что я наивный обыватель. И для того, чтобы это сказать, надо иметь другое сознание. <...>

Я, фактически, применяю здесь особого рода прием, который осмыслен только в ретроспекции определенного рода, когда я полагаю нечто как существующее реально, в условиях, когда, вроде бы, об этом нет еще понятий и представлений. Я вынужден сказать: мы сталкиваемся с культурой как с тем, что сопротивляется нашим действиям, что должно учитываться, сознательно и целенаправленно перестраиваться, но при этом, сталкиваясь с культурой, мы еще не знаем, что мы сталкиваемся именно с культурой, и вообще не знаем, с чем мы сталкиваемся, и должны ответить на этот вопрос. Поэтому, я здесь выступаю, фактически, в очень сложной и интересной позиции.

Я беру этого жизнестроителя, поставленного в определенную ситуацию и осознавшего целый ряд вещей: он должен развивать структуры деятельности, но он еще не знает, что такое культура – как мы, кстати, тогда не знали, что такое культура, мы не обсуждали всего этого, мы ставили свои особые цели, решали свои задачи, боролись, терпели поражения, размышляли над этой ситуацией. Мы не употребляли слова “культура”, не думали об этом, мы не знали об этом в силу нашей малограмотности, и в этом было наше преимущество. <...>



Теперь же, когда мы прошли этот тридцатилетний путь, я возвращаюсь назад и уже в этой рефлексивной позиции, сквозь призму всего дальнейшего пути и всего того, что мы поняли позже, узнали, оформили в понятиях и категориях, в том числе и про культуру, рассматриваю то, что было там, в той нашей ситуации. <...>

Мы, в отличие от других, занимаемся культурой, поскольку мы не можем этого не делать, а не можем мы этого не делать, поскольку мы занимаемся жизнестроительством и столкнулись с культурой непосредственно. Лоб в лоб. Как бы наступая на грабли и получая за счет этого синяки. И это наше включение было реальным, техническим, а не словесным. Больше того, я подчеркиваю ту мысль, что мы столкнулись с культурой непосредственно и получили синяки, не зная еще слова “культура”. Вот это мне очень важно. <...>

Я сейчас произвожу онтологическую работу и реконструирую ситуацию. Поскольку вы задаете мне вопросы о том, как я это делаю, я перехожу в метаплан и рассказываю вам, как я это делаю. Но одновременно схему этого моего ретроспективного делания я кладу в онтологию, как бы расширяя эту онтологию. И говорю: внизу будет идти изображение реального процесса, того, как у нас возникали, становились представления о культуре, – потом я скажу, что не у всех они так возникали. Наверху я буду фиксировать методы своей ретроспекции, говорить, *как* я это каждый раз делаю, *как* я это фиксирую. Тем самым у меня будет все время двойное знание – знание о том, что было, онтологическое как бы, и знание о том, как я это делаю, методическое, операциональное, – и я их еще стыкую друг с другом и устанавливаю все время соответствие одного другому. Это есть метод моей работы, моей разумности и критичности в оценке всех этих шагов. Рисуя эту схему, я преодолеваю обывательскую точку зрения. <...>

Я вам рисую не онтологическую картину культуры, беря представление о культуре и что-то подтягивая. Я строю онтологию совершенно другого рода. Я строю онтологию того, как мы приходили к понятию культуры и в силу чего.

И это задача новая. До того, как мы решили обсудить этот вопрос, этой задачи не ставил и не решал. В сегодняшнем и последующих докладах, я строю соответствующие представления не на базе культуры, а на базе совершенно других представлений и должен описать, как мы приходили к этому. Поэтому к культуре это не имеет пока никакого отношения. Больше того, я вынужден был трансформировать понятие культуры, дабы включить его в наш генезис. И пришел к некоторым совершенно новым и удивительным для меня результатам. Поэтому в результате как раз понятие культуры и было тем, что я при этом, за счет этого полагания в материал, подтягивания нового материала, трансформировал. Таким образом, у меня есть тот материал – совершенно особого рода, не культурный, а исторический, групповой, – который привел меня к необходимости трансформировать наши представления о культуре. Причем это, скорее, опровергающий материал, т.е. он должен рассматриваться в схемах Лакатоса как материал для опровержения и трансформации. <...>

Причем, мне и нужна эта онтология только для того, чтобы подчеркнуть принципиальную связь культурологии с культуротехникой. Ведь, фактичес-

ки, я утверждаю, что таким образом, поставив перед собой сначала очень конкретные задачи, такие как реформа логики, развитие и построение методологии, развитие педагогики, психологии, направляя свои усилия и свою деятельность на решение этих задач и особым образом осознавая смысл своей деятельности, а именно как деятельности по развитию и трансформации существующих структур деятельности, форм организации, мы тем самым попадаем в область культуротехники. И вынуждены быть культуротехниками – наряду с социотехниками, человекотехниками и т.д. Поэтому я бы мог сказать, что мы оказываемся здесь деятельными техниками, или техниками в области деятельности. В этом – отличие нашей позиции от многих других, умозрительных. И дальше я это представление буду обсуждать, поскольку оно мне очень важно.

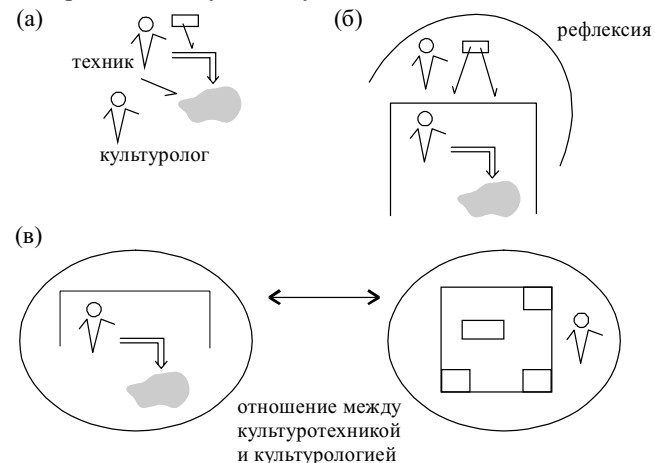
Итак, я говорю, что еще до того, как мы что-то узнали о культуре, до того, как мы зафиксировали культуру как объект и начали, вольно или невольно, фиксировать моменты культурологии, мы, в силу нашей жизнестроительной позиции, стали техниками в области деятельности, а в силу этого неизбежно, вынужденно и культуротехниками. И мы были культуротехниками, совсем того не зная и не имея понятия культуры. <...>

Я говорю: вот была такая ситуация. И теперь я формулирую этот тезис в другой форме. О культуре как таковой становится осмысленно говорить только тогда и лишь в той мере, в какой она становится объектом содержательных воздействий. Вот в этом я вижу осмысленность и объективную содержательность нашей ситуации, этим мы, среди прочего, отличились от многих других. Мы не начали разговаривать о культуре в умозрительной позиции, мы не ставили перед собой задачу понять, что это такое, как оно развивается и т.д.; мы оказались в ситуации, когда мы на эту культуру, как и на многое другое, *просто воздействовали*, “лупили по ней молотками”. И ставили своей задачей лупить и переделывать. И в той мере, в какой мы это делали, нам никакая культурология не была нужна. Мы лупили по ней, не зная, по чему мы лупим, и трансформировали весь этот материал как могли, соответственно тому, как хотели. То, что нас при этом били и у нас появлялись при этом шишки, мы считали в порядке вещей, залепливали шишки пластырем и шли дальше, и снова лупили этими молотками... <...>

Теперь я делаю сразу два хода. Я говорю, что таким образом мы на этом материале оказываемся приведенными к традиционной для нас тематике – к обсуждению структуры некоторых техник, роли внутри этих техник анализа, исследования, рефлексии, условий выделения некоторых объектов, в частности объектов культуры, социальной организации, сначала – как объектов воздействия, потом – как объектов рассмотрения, к обсуждению связи между объектами воздействия и объектами изучения и дальше – предметного оформления этого изучения и рассмотрения. Здесь возникает весь этот круг вопросов, касающихся генезиса техники. Я пытался вчера вечером и сегодня под утро расписать все эти планы. Насчитал примерно 12-13 стандартных форм отношений, которые здесь возникают.

Я не буду их сейчас обсуждать, это особая, очень интересная тема, но мне важно зафиксировать, что для меня культурология всегда должна суще-

ствовать и существует в теснейшей связи с культуротехникой. Причем эта связь носит многоплановый характер. С одной стороны, эта связь реализуется как связь с объектом изучения. С другой стороны, она реализуется на уровне предметной организации. Можно сказать, что культура как объект культурологических исследований задается, с одной стороны, характером культуротехники и объекта культуротехники, а с другой стороны – характером предметных структур, предметного оформления. И в этом последнем реализуется деятельностная связь, например связь между культуротехникой – или этой комплексной техникой – как таковой и культурологическими и “комплексно-логическими”, общественными, социальными исследованиями. А с другой стороны, сам предмет каким-то образом снимает в себе все это. Я бы здесь мог нарисовать такую схему:



Начиная от схемы (а) – чистой техники, в которой эта компонента, отношения к объекту, потом снимается в особой позиции культуролога, как рефлексирующего культуротехника, или просто техника, мы движемся дальше к схеме (б), когда культуротехника как таковая становится предметом рефлексивного анализа, описания со стороны культуротехника, и дальше, к схеме (в), когда начинается предметное оформление и культуротехника как таковая входит в связь с культурологией как предметной организацией. И существуют определенные связи между этими деятельностями. <...>

– Поясните, пожалуйста, еще раз вторую схему.

На второй схеме я зафиксировал очень важный для нас шаг, хотя и банальный одновременно, что культурология есть не что иное, как рефлексия особого рода деятельности, культуротехники. А вот следующая схема – это когда культурология уже обособилась, отделилась, автономизировалась и существует в своем особом предмете. <...>

Я, фактически, утверждаю следующее. Никакая культуротехника, даже если это чистая культуротехника, со своими выделенными объектами, не

может помочь в выделении культуры как объекта культурологии. Нет и не может быть такого перехода ни при каких условиях <...>.

Итак, что я утверждал и какой вопрос ставил?

Для меня представляется крайне важным то, что у нас с самого начала была техническая позиция. Для того чтобы реконструировать все это, для того чтобы посредством ретроспективного анализа разобраться в том, что же у нас происходило я должен иметь некоторое теоретическое средство. Таким средством и является представление о взаимоотношениях между культурологией и культуротехникой, более правильно, между культурологией и техниками разного рода – комплексными техниками, социотехниками, человекотехниками, культуротехниками. Сама техника должна дифференцироваться, постепенно выделяя свои объекты – культуротехнические, социотехнические, человекотехнические, науко-технические, языко-технические, мыслетехнические и т.д. Возникает масса техник. И я говорю: осмысленная культурология всегда должна быть детерминирована тем или иным из отношений между культурологией и культуротехникой.

Но каково это отношение, что там происходит? С этим связана очень сложная проблема взаимоотношений и связей между объектами техники, в том числе культуротехники, и объектом культурологии. Эти связи, я их дальше буду обсуждать, очень сложны. И наверняка объект культурологии в какой-то мере задается и объектами этих техник. Но это только один из многих факторов. И каким образом задается – я пока вообще не обсуждал.

И я говорю: это во многом зависит от того, какова связь между культурологом и техником, от того, какой это техник. Я намечаю 12 или 14 типов возможных связей между культурологом и различными техниками. Связи эти очень сложные, но определяется все это строительством культурологического предмета – тем, какого типа будет этот предмет.

– А может быть, объект культурологии и объект культуротехники не совпадают?

Правильно. Они не только не совпадают, но ничего общего между собой не имеют и иметь не могут. И основной тезис мой состоит в том, что сколько бы у нас ни было рафинированных культуротехник, из этого объект культурологии не получается и получиться не может. <...>

При этом, как особая позиция, может быть и так, что культуролог противостоит любой технике, и культуротехнике в том числе, и выступает как внешний созерцатель и “познаватель” по отношению к ней и ее последствиям. Это тоже одна из стандартных исторически зафиксированных позиций, причем, очень важная для понимания всей социокультурной ситуации, в которой формируется культурология. <...>

Так, миссионеры в течение трехсот лет ломали и крушили культуру аборигенов в Австралии, Южной Америке, на Филиппинах, в Азии прежде чем додумались до того, что они имеют дело с культурой. Причем, многие из этих миссионеров заплатили за это своей жизнью. Например, на острове Фиджи один из прославившихся там миссионеров подарил очень красивый гробешок вождю племени. Вождь племени никак не мог вдеть его в свою

голову. Тогда он подошел к вождю и поправил гребень. Действие очень естественное и нормальное. Но он не знал и никогда не мог бы предположить, что это действие будет стоить ему жизни: его съедят живьем канибалы соседней деревни, поскольку трогать вождя племени за волосы – это, согласно культуре этих племен, знак предельного неуважения.

– Почему соседнего племени?

Поскольку он был объявлен другом вождя, то вождь не мог убить его сам, его могли убить только другие. Поэтому вождь послал гонца к соседям, чтобы они убили миссионера, и обещал им за это стадо свиней. Миссионер ничего этого не знал, поэтому он отправился в следующую деревню, с тем чтобы обратить ее в христианство, и там был убит и съеден. Это было одно из проявлений их культуры, но предполагать этого он не мог.

Или то, о чем пишет В.Я.Дубровский. Он привык смотреть в глаза человеку, с которым разговаривает. А в Америке смотреть в глаза собеседнику неприлично. И они чувствуют себя дискомфортно и норовят не встречаться с ним, поскольку он любит смотреть прямо в глаза. Он в конце концов понял, что нарушает этим американскую культуру, но попортив уже отношения с половиной своих сотрудников и коллег.

Возможна и такая позиция: посмотреть на все это со стороны, т.е. не ставить перед собой той задачи жизнеустройства, о которой я говорил. Сейчас в нашей стране эта позиция очень распространена, поскольку мы подошли к вопросу о последствиях Октябрьской революции для русской и других культур и рассматриваем влияние революции на развитие русской культуры и обсуждаем это. Есть масса людей, которые перед собой непосредственно культуротехнических и даже социотехнических задач не ставят, а хотят понять, выяснить, описать то, как повлияла Октябрьская революция и вся социальная перестройка в нашей стране на жизнь и развитие культуры. <...>

Мне сейчас важно просто зафиксировать это особое отношение между культурологической и культуротехническими или социотехническими, вообще техническими, позициями. Когда связь состоит в том, что культуролог находится в оппозиции к культуротехнике и всякого рода технике, но фиксирует ее как факт, то при этом он – поскольку он не включен внутрь этой техники и она не является для него естественной рамкой и не задает условий его деятельности и его, как культуролога, существования, – вынужден строить онтологическую картину совершенно другого типа. Такой культуролог может, скажем, говорить, что условием существования культуры является деятельность как универсум, но этот универсум деятельности он помещает в универсум природы, рассматривает взаимодействие между деятельностью и природой – как адаптацию к природе или как ассимиляцию природы – и при этом ставит вопрос о культуре как обеспечивающей это отношение между деятельностью и природой. И эта точка зрения сама по себе занята. Больше того, я выделяю эту точку зрения, она-то как раз и приводит ко всевозможным псевдоонтологическим фиксациям культуры как таковой. Я бы даже рискнул сказать, что онтологические построения начинаются именно в этой

позиции. Эта та единственная позиция, которая выводит нас на представление о культуре в целом, – хотя она и является ложной. <...>

Итак, я утверждаю, что, как бы ни формировался объект техники, представления о нем ничего не дают и ничего не могут дать для представления культуры как целого, т.е. для культурологического представления. Все подобные техники ставят, по сути дела, вопрос о *единицах* культуры, о системах культуры как единицах. Но для решения вопроса о единице нужна уже не только методологическая, но и собственно теоретическая точка зрения. А это то, чего в современной культурологии просто нет. Современная культурология не дошла до обсуждения вопроса о единицах, не дошла потому, что и не могла прийти, поскольку у нее нет онтологического представления культуры.

Короче говоря, культуротехника, если ее рассматривать с точки зрения культурологии, никогда не имеет и не может иметь дело с культурой в целом, она имеет дело с теми или иными единицами культуры. <...>

**П.Щедровицкий.** *Вопрос к пункту в целом. Что ты в этом пункте делаешь?*

Я устанавливаю некоторые системодетальные связи и отношения, детерминирующие характер культурологии. Я утверждаю, что если мы хотим разумно, целенаправленно и сознательно строить культурологию, то мы должны постоянно иметь в виду все эти связи культурологии с техниками разного рода, не только с культуротехникой. Мы должны, фактически, перечислить цели и задачи этих техник, а они все для меня так или иначе вписаны в ситуацию развития, или в цели и задачи развития, а более широко – жизнестроительства, т.е. активного преобразования и трансформации структур деятельности. Я считаю, что у нас здесь должен быть гигантский раздел, который мы должны прорабатывать на самых разных науках. <...>

Итак, я отнесся к нашей прошлой истории и через нее задал связь. Сам факт связи техники с “логией”. Сказал, что для нас это характерно, и мы отличаемся тем, что наша позиция – не умозрительная, а техническая. Мы оказались втянутыми в это и были вынуждены обсуждать все это как проблемы самоорганизации, или проблемы организации своей собственной деятельности, своего понимания и т.д. Мы, следовательно, на это смотрим не со стороны.

Мы оказались поставленными в эту жизнестроительную ситуацию, которая потом привела нас к тому, что у нас дифференцировались и развивались наши собственные техники. И мы сейчас их четко различаем и работаем в широкой области разнообразных техник, которые все были детерминированы этой ситуацией – в области социотехники, культуротехники, организационной техники, человеко-техники, или антропотехники, психотехники и многих, многих других.

Что их объединяет и связывает? Что дает нам возможность создавать единое смысловое поле? То, что мы имеем это поле деятельно, и все это предназначено для обслуживания наших собственных технических действий. Мы оказались в ситуации развития и борьбы, и мы обсуждали то, что нам нужно было для борьбы и для обеспечения этого развития. И за счет этого



мы выскочили из своей предметной, узкой, дурацкой, по сути дела, точки зрения и встали на деятельностную позицию. Отсюда-то и развиваются, непрерывно множатся все эти разные техники.

Было много критики в наш адрес. Говорили, что мы мечемся, переходим от одного к другому, не сидим на чем-то одном. Но все это фуфло, поскольку мы действуем, и наше действие развивается в своей внутренней, имманентной логике – очень быстро, нас эти предметные границы не интересуют, мы захватываем все то, что нам нужно для нашего действия. И в частности, для обеспечения всех этих техник мы начали развивать большое количество логий, идущих в разные стороны. В том числе мы положили начало культурологии, в точном и прямом смысле этого слова, и многому-многому другому, что все время входит в нашу культуру.

Завершая этот кусок, я хотел обсудить еще один пункт: трансляция в кружке и за пределами кружка. Или: распространение культуры от кружка как источника новой культуры. Или: распространение инноваций в культуре от кружка. Вообще – роль кружка. Поскольку это невероятно интересно. Вчера мы с Галиной Давыдовой вновь были вынуждены вернуться к этой теме. Она посмеялась, и говорит: ну да, у вас берут очень широко – одно, другое, третье, – а потом делают вид, что вы к этому не имеете отношения. Я ответил: это прекрасно, это значит, что берут чистое содержание. Когда берут слова, то слова кому-то принадлежат, а когда берут содержания, они принадлежат всем. Это, кстати, интересный вопрос. Почему продукция кружка непрерывно и в гигантском количестве входит в жизнь всего социума и, фактически, невероятно быстро меняет нашу культуру. Кстати, есть ведь масса людей, которые прекрасно это осознают – наряду с теми, кто старается этого не замечать или борется с этим.

Но к этому я хотел вернуться в самом конце, а здесь я хотел обсудить вопрос, как же формировалась – наряду с нашей технической работой, в том числе и культуротехнической, поскольку оказывается, что вся наша работа в основе своей есть культуротехническая работа (хотя мы и кадры готовим, а следовательно, осуществляем и антропотехнику и т.д.), – как же формировалась сама культурология, как было создано онтологическое представление об объекте культурологии, как культура была положена как объект. И тогда мне опять нужна та исходная точка, которая привела к тому, что было намечено в первой линии; теперь она приведет ко второй линии, а потом над этим еще надстроится третья линия развития, а именно линия предметной организации культурологии и других логий. И можно будет видеть, как все это разворачивалось у нас. <...>

**П.Щедровицкий.** Я свой вопрос зафиксировал бы следующим образом: что такое культуротехника? Не функционально, т.к. мы можем сказать, что культуротехника – это техника над объектами культур, и тогда этот вопрос переводится в следующий: а что такое объекты культур и какие они будут? Когда мы построим биологию – это что, культуротехника или не культуротехника? И мне здесь непонятно, почему утверждается, что ММК культуротехнически действует, хотя это проблематично. Мне кажется, что это социотехника, но – особого типа, которая имеет какие-то особые

культурные оформления и за счет этого может при особом рассмотрении выступать как культуротехника. Но это не культуротехника в чистом виде, как я ее себе представляю.

Принимая твоё представление во внимание, я высказываю здесь два своих принципиальных несогласия с ним.

Первое. Не может быть нефункциональных определений культуротехники. Все попытки искать материальные морфологические определения – бессмыслица, с моей точки зрения.

**П.Щедровицкий.** Потому, что нет тех самых единиц...

Правильно. Поэтому мне и нужен такой заход. Поэтому я говорю: сколько бы вы не искали, вы ничего не найдете.

Так и происходит все время подмена. На самом-то деле, есть огромное количество культуротехник – в моем смысле. Но только поскольку культуротехника – это понятие функциональное, и морфологических, материальных, атрибутивных признаков у нее нет, постольку, когда ты хочешь понять, что там происходило, я и говорю, что нет никакой истории культуротехники, поскольку она еще не сложилась. Но это еще не значит, что нет истории культуротехник. Только они были не культуротехниками, а техниками построения методологии. Или, иначе, эта работа осуществляется в другом облике, поэтому и нет подлинной истории.

Если ты меня теперь спросишь, а какие же культуротехники были культуротехниками (во множественном числе) в истории ММК, то я отвечу, что вся его история есть история культуротехники. Но только не одной, а многих. И рассматривать их надо по отдельности. Я тогда должен рассказывать, как развивались наши логические представления и т.д. История содержательно-генетической логики – это одна история; история методологии, тесно с ней связанная – это другая история; история методологии лингвистики, которая развивалась параллельно, в связи с решением проблемы “речи-мысли”, мышления-языка – это еще одна история, еще одной культуротехники, и их бесконечное множество. <...>

**П.Щедровицкий.** Все это для меня очень проблематично. Можно ли подводить культуротехнику под понятие техники, как ее тип, и считать, что мы тем самым уже дали принципиальное решение?

Ты тут идешь по пути критиков деятельностного подхода...

**П.Щедровицкий.** Нет.

Как внешних, так и внутренних. Ты воспроизводишь их ход мысли. И, не воспроизведя его и не опровергнув, после воспроизведения, ты не сможешь стать настоящим членом кружка. Если не будет искушения, то не будет и последующего очищения и утверждения на пути истинном. Тот, кто принял истину, не подвергнув ее сомнению и не пройдя пути сомнений, колебаний, искуса, тот не утвердился на пути истинном. Поэтому это очень важно. И твой тезис тоже невероятно важен.

Поэтому я отвечаю: не фиксируя специфику культуры, а подводя ее под понятие техники и решая вопрос о ее отношении к логии, мы решаем вопрос

принципиально деятельностно, а не на уровне знания. Ибо для меня знание не существенно, мне существен путь познания. Ты намечаешь путь, программу, ты ограничиваешь границы, задаешь впервые эти оппозиции и – начинаешь двигаться. А если ты этого не проделал, ты даже не провел демаркационную линию, ты не понимаешь этого искусства, т.е. возможности впасть в грех. И свихнуться с пути истинного. <...>

Я говорю следующее: ошибка недействительности состоит в том, что они думают, что специфика культуротехники заключена в объекте, в культуре, а не в деятельности – технической – и ее особенностях. Твой вопрос красив и невероятно значим. Но я-то отвечаю на него, принципиально ломая саму постановку вопроса. Я говорю, что ваш поиск культуры как объекта есть наивность. Нет такого объекта как культура. Это результат вашего наивно натуралистического гипостазирования. Культура есть то, что вы делаете культурно, особым образом. Когда вы спрашиваете про объект, то у вас объект должен быть морфологическим, а я на это отвечаю, что объект есть образование *чисто функциональное*. Границы объекта определяются структурой нашей деятельности. <...>

Культуротехникой будет техника, организованная культурологически, т.е. представлением о культуре, полученным в культурологии. Поэтому по структуре деятельности это будет техника, но эта деятельность, среди прочего, определяется и набором обслуживающих ее знаний, и эти знания суть подлинные изначальные элементы деятельности, определяющие характер объекта. Таким образом, культуротехника любого рода определяется не через материал объекта (так называемой культуры), а через структуру технической деятельности, функциональные элементы (узлы) которой заполняются культурологическими знаниями. Определенная комбинация и определенное соотношение знаний, включаемых в эту техническую деятельность, задают ее направленность на объект и формируют сам объект.

В этом смысле знания первичны по отношению к объекту, а объект всегда вторичен. Платон был прав, и это снято в диалектическом материализме, в отличии от материализма вульгарного. Маркс говорил, что ошибка всего предшествующего материализма состояла в том, что объект брали как объект созерцания, а не как предмет практической человеческой деятельности – не через деятельность он определялся и не через знания. Что значит предмет? Предмет есть отнесение знания в объективность. И когда ты спрашиваешь, как это так, то я говорю, что все учтено. Культуротехника есть техника по своей структуре, детерминированная культурологическими знаниями. И если знания там культурологические, то эта техника будет культуротехникой. <...>

Некая техника становится культуротехникой тогда, когда появляется первая идея культуры, которая может быть онтологизирована. И этим определяются соотношения с другими техниками и первые различия. <...> В идее деятельностного представления культуры с самого начала было заложено различие культуротехники, социотехники, антропотехники – вся типология, весь набор. И четкие дифференциальные признаки одного, другого, третьего и четвертого. <...>

Для того чтобы понять, что здесь происходило и как происходило, надо представить себе общий контекст наших обсуждений и понять, что нас, начиная с 1953–54 гг., в условиях этой нашей технической деятельности, ориентированной на развитие, и в плане мыслительном и теоретическом все время интересовали проблемы развития. Все, что мы брали и рассматривали, мы брали и рассматривали в плане исторического развития. И обратно: эта идея исторического развития помогала нам понимать то, что мы делаем, нашу борьбу, как развитие и трансформацию структур деятельности. Поэтому, очень важно, и это есть условие понимания происшедшего, представлять себе, что мы все время ставили в идеальной действительности нашей теоретической работы вопрос о развитии – как развивается мышление, как развиваются понятия, как развивается мыслительная деятельность, как развиваются операции. Таким образом было осуществлено первое условие для перевода наших реальных технических проблем в проблемы мыслительные.

Влияет ли как-то рефлексия? Я думаю, что здесь происходило наоборот. Как вы знаете, мы-то ведь были воспитаны в идее исторического развития, принцип историзма был для нас определяющим, мы его заимствовали от наших учителей. Маркс и Энгельс рассматривали все исторически, и нам сам бог велел. Поэтому идея исторического существования была нам вменена. И поскольку она нам была вменена, то естественно, что свои собственные, даже коммунальные, действия мы рассматривали в этом историческом плане. Опять же, вчера Галина меня спросила, почему я так уверен в том, что действия кружка и то, что в нем происходит, имеет историческое значение. Она-то этот вопрос обсуждает под одним, практическим, углом зрения: как бы выбросить все бумаги? Как отобрать хотя бы половину? Зачем, скажем, текст предложения 1965 г. об организации группы по социологии познания при Институте философии Академии наук СССР и программа группы социологии знания, подробно разобранный?

А я отвечаю:

– Там заложены основы для построения социологии знания.

– Но 1965 год...

А я говорю:

– Какое это имеет значение? Может быть, триста лет не будет этой программы, а потом к ней придут и будут ее разрабатывать... Все задумано на триста-пятьсот лет и будет постепенно реализоваться.

И привожу массу примеров, когда что-то задумывалось в 1960 г., 1965 г. и только-только начинает постепенно организовываться, точно по этим программам.

– А где уверенность, – говорит она.

А я говорю, что мне не нужна уверенность, у меня установка такая: мне это вменено. Я веду себя так, что это должно быть таким.

Но мы, следовательно, так и рефлексировали нашу ситуацию, у нас существовало соответствие между схемами в действительности мышления. Не от ситуаций к схемам мышления было движение, а от вмененных нам схем, извне пришедших, к способам осознания нашей ситуации. Мы свою коммуналную ситуацию осознавали как исторически значимую. Может быть, по

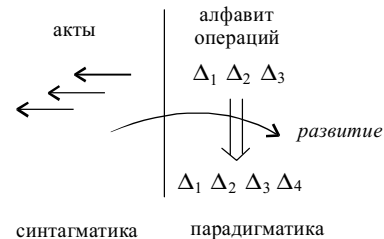
бедности, поскольку нам ничего другого вменено не было. Уж если мы действовали, мы должны были действовать исторически, и только так, поскольку другого быть не может. <...>

Кстати, Петр Щедровицкий проделал очень интересную работу, на текстах Выготского. У Выготского тоже был принцип историзма. Что это такое? Это пока принцип, а не онтологические схемы. Дальше они особым образом переводятся в онтологизмы и организуют особый онтологический мир, мир развития. У нас было практически то же самое.

Я не знал, что Выготский проделал это, да и сейчас сомневаюсь, проделал ли он это, буду требовать подтверждения. А вот мы проделали – это я знаю твердо. Это зафиксировано в диссертации Грушина, это зафиксировано в моих работах. Мы, фактически, с какого-то момента уже мыслили шагами развития, или развивающего преобразования. И это переходило в онтологию.

Я находился в поиске этой онтологии, в частности применительно к операциям (1954 г.). Меня интересовало, как развиваются или могут развиваться операции мысли и как это можно себе представить. Частично этот материал вы можете прочесть в моей работе, опубликованной в “Системных исследованиях” за 1975 год. Вы помните, как там ставится вопрос: как мы можем оценивать акты мышления, акты речи, можем ли мы определять их как развивающиеся? Ответ: нет, не можем, просто они осуществляются, они не функционируют и не развиваются. Развиваться могут только наборы этих операций.

И вот тогда мы приходим к жесткой оппозиции. То есть мы делим пространство своей мыслительной действительности на две части. Слева у нас акты, которые каждый раз предельно индивидуальны, акты мысли-речи, ценность которых заключена в их непреходящей индивидуальности, а справа – алфавит операций. И каждый такой акт, каждый такой процесс есть не что иное, как реализация в определенной последовательности определенного набора операций из общего запаса. И дальше вся работа идет на этой паре, на вот так очень сложно разделенном пространстве. Фактически – это было в 1954 г., – мы произвели разделение на синтагматику и парадигматику, и начали работать в единицах, объединяющих синтагматику и парадигматику.



И теперь меня интересует механизм. То есть я должен построить процесс, который бы связывал все это. Мы с И.Ладенко, с Н.Алексеевым обсуждаем проблемы отношений между операциями и процессами, способы раскладки и т.д. Таков круг вопросов, которые нас в то время интересуют.

Далее. Ко всему этому теперь начинает применяться понятие развития, потому что парадокс уже зафиксирован. В процессах или актах мысли, речи, действия не может быть развития. Развитие либо принадлежит всей системе, либо правой части – парадигматике. Ответ, вроде бы, достаточно очевидный: процесс развития принадлежит парадигматике, и там происходит фиксация развития.

Все это построено, фундировано на частном материале, материале математики. Мы интересуемся вопросом, как возникают новые операции. Процесс изменения, развития фиксируется на уровне парадигматики, а механизм, очевидно, лежит и тут и там. То есть механизм развития по пространству своему не совпадает с пространством процессов. Появляется оппозиция “процесс – механизм”, и с этой точки зрения все время идет полемика с работами Б.А.Грушина, с его логикой исторических исследований – там тоже ищутся шаги развития, все время этот материал обсуждается. И вводится рефлексия, как обеспечивающая обратную связь от синтагматики к парадигматике, ищутся особые процедуры разбивки процессов по операциям, сопоставления и т.д. Это все есть, зафиксировано, а к 1958–59 гг. все это уже описано в больших работах, имеется целый ряд приложений на разном материале и т.д.

Но там нет никакого понятия культуры, никакого понятия воспроизводства, никакого понятия деятельности. Это все относится к мышлению и, более узко, к процессам и операциям. Еще не поставлен вопрос о роли знаний. Но параллельно, в работах об Аристархе Самосском, зафиксирована масса очень интересных деталей, где процедуры переходят в средства, средства идут в процедуры, задействованы совершенно другие схемы рассуждения... В этом смысле работа об Аристархе является парадоксальной. Она, вроде бы, переворачивает эти примитивные представления, хотя задача состоит в том, чтобы соединить то и другое.

Все это происходит в 1954–1959 гг. Этот цикл работ, включая “Аристарха” закончен к 1959 г., и хотя он постоянно обсуждается в 1960 г., в 1962 г., но именно в контексте исследования мышления, всех этих проблем. Эту историю надо смотреть, проработать. Многого я уже, наверное, забыл, многое извращено в мифах, наверное, это требует проверки.

Новый цикл работ и обсуждения появляется в связи с подготовкой к семиотической конференции, которая сначала намечалась на 1961–1962 гг. Мы вынуждены были обсуждать судьбу произведений искусства с семиотической точки зрения и вообще развитие семиотики. И в процессе подготовки к этому обсуждению, как я уже неоднократно рассказывал, эта схема приобретает совершенно новую трактовку. Именно из нее теперь должна родиться схема воспроизводства деятельности. И вот только когда возникает схема воспроизводства деятельности, впервые вот в этом правом углу, там, где область парадигматики, появляется представление о блоке культуры и о культуре. Таким образом культура задается как целое, как функциональный элемент в системе воспроизводства деятельности, или в процессе и механизмах воспроизводства деятельности. И все это переосмысливается совершенно по-новому. <...>

Я все это проработаю детально и постараюсь вам показать. А сейчас мне важно набросать общую идею с основной канвой. И сказать в данном кон-

тексте только одну принципиальную вещь. Очень важно понять, что в этом представлении *культура выступает как функциональный элемент, или функциональный блок, в организации деятельности, в процессе воспроизводства, функционирования, исторического развития – на единстве всех трех процессов.*

Что это значит? Это и есть тот принципиальный вопрос, который вы мне задали и на который я косвенно отвечаю. На этом этапе нужно было, фактически, не представление об универсуме, а представление о *целостности объекта*, о целостности мыследеятельности, мышления, деятельности. Что оно целое. И представление о целостности достигалось за счет задания единого процесса и механизма. Пусть во фрагменте, но как принцип. Когда вводится представление о функциональной организации деятельности и мыследеятельности, то появляется возможность задать культуру как функциональный элемент деятельности и, тем самым, задать ее как целое. Через этот схематизм. И это очень важно и существенно.

А противопоставляется это все социальному, или социальной реализации. Поэтому, фактически, происходит расчленение двух пространств: пространства культуры и пространства социальной реализации. И тогда здесь появляется человек, и отдельно появляется педагогика. Поскольку все здесь завязано на одной схеме, поскольку все различено в рамках этой схемы – различено, разделено, противопоставлено друг другу. <...>

**06.12.1980**

Коротко напомню то, что было в прошлый раз.

Первый пункт состоял, по сути дела, в демонстрации на материале культуротехники и культурологии некоторых характерных онтологических и логических процессов, или определенных циклов развития мыследеятельности, которые можно наблюдать и на материале развития других областей. Я стремился показать, что появлению всякой предметной области предшествует, прежде всего, возникновение совершенно специфических ситуаций, в которых появляются новые деятельные отношения и затем – новые типы технических действий.

Оформление технической деятельности как таковой, ее организация сопровождается выделением объектов техники, или технических воздействий, их оформлением в материале мыследеятельности и их наименованием. Затем, уже на базе сложившихся таким образом структур деятельности, оформляются – прежде всего, для обеспечения процессов воспроизводства деятельности и трансляции культуры – специфические цели и задачи, которые превращают эту вновь или впервые сложившуюся деятельность в определенный стандарт.

Для обеспечения этой технической деятельности создаются различные знания, которые затем систематизируются. После того как знания сложились и соорганизованы в систему, ставится вопрос об их объективном содержании и объекте. В связи с этим знания схематизируются, производится онтологизация и объективация полученных таким образом схем, и появляются объекты принципиально иного типа – объекты познавательного отношения, или познавательной деятельности.

Параллельно выделению объектов познавательной деятельности происходит оформление предметов познания, в частности предметов науки. Появляются научные исследования и научные дисциплины.

Эта схема служила для меня средством при рассмотрении культуротехники и культурологии. При этом, нельзя сказать, что я извлек ее из самого материала культуротехники и культурологии, хотя, конечно, передо мной витали всевозможные сопоставления и аналогии. Поэтому я не случайно говорю, что то, что я выявлял и выделял на материале культуротехники и культурологии, может быть выявлено в любой другой области. Мы, собственно, это раньше и делали. Но материал культурологии и культуротехники интересен, в частности, тем, что там это все выявляется достаточно отчетливо и прозрачно. Можно сказать, что в этом плане культуротехника и культурология дают нам благодатный материал.

Проведя такого рода расщепление на схему-средство и материал, организуемый с помощью этой схемы, я попытался продемонстрировать развертывание такого рода логики. С одной стороны, я делал это на материале формирования культурологии, а с другой – на материале развития ММК. И проводил прямые параллели между одним и другим. За прошедшее с тех пор время – около месяца – я вчерне познакомился с ситуацией возникновения культурологической концепции Уайта в США. Выяснилось – без какой-либо



реконструкции, только на основании того, что было зафиксировано как некие факты, совершенно безотносительно к этой схеме, – что, фактически, и там, независимо, вроде бы, от европейской традиции, повторилась та же самая ситуация. Уайт, фактически, открыл культурологию заново – и, вроде бы, по той же самой логике, которую я здесь описывал, ссылаясь на ситуацию Риккерта и на нашу собственную ситуацию.

При этом я особенно резко выделял три группы проблем.

Первая – это связь культурологии с культуротехникой. Я даже утверждал, если вы помните, что появление чисто умозрительных культурологий, не связанных с теми или иными культуротехническими целями, задачами и установками, делает всякую такую культурологию неэффективной и, можно даже сказать, бессмысленной.

Вторая группа проблем, которую я специально фиксировал, касается фаз и этапов формирования объекта культурологии, его отношения к объекту культуротехники, с одной стороны, и его зависимости от структуры познавательного предмета – с другой.

И третья группа проблем, которую я выделял, касается уже фаз и этапов становления самих предметов изучения, т.е. культурологии как предметной организации.

В контексте второго из только что названных пунктов, а именно проблемы формирования объекта культурологии, я зафиксировал парадокс функционального и морфологического представления объекта культурологии, или, иначе говоря, культуры как объекта научного изучения. Я сейчас уже не помню, насколько детально и конкретно я обсуждал этот парадокс – был ли он только назван, обсуждался ли схематически и поверхностно или это делалось достаточно детально. Во всяком случае, это обстоятельство было зафиксировано, и сейчас я обращаю на него ваше внимание, поскольку дальше, опираясь на это внутреннее противоречие между функциональным и морфологическим представлениями объекта, я, с одной стороны, буду рассматривать становление и развитие различных концепций культуры, а с другой – попробую наметить общую линию становления и развития культуротехник разного рода как особых служб, возникающих в деятельности, и самой культуры как функциональной организованности внутри универсума деятельности.

Ну и, наконец, последний пункт, который я хочу здесь отметить, – это то, что мы вышли (так это у меня и было запланировано по докладу) на вопрос о соотношении культуры и социальной организации – двух основных факторов, которые мы выдвигаем в оппозиции к “психологическому”.

Эти моменты мне важны для соединения того, что я буду обсуждать сегодня, с тем, что я обсуждал в прошлый раз. Хотя, конечно, в нашем предшествующем обсуждении было затронуто также и много других интересных моментов. Но они сейчас уже принадлежат, для меня, прошлому.

*А.Яковлев. Материал этой вашей схемы – это исторический материал?*

Этот материал существует на пересечении исторического и деятельностного описания. Грубо я мог бы ответить на ваш вопрос простым “да”. Но

поскольку я думаю, что за этим вопросом стоит целый ряд очень тонких аспектов, то я, соответственно, отвечаю тоньше. Потому что вопрос об историческом материале невероятно сложен. Собственно говоря, именно обсуждение вопроса о материале истории, или о материале исторического исследования, и приводит к выделению культуры как таковой – у Риккерта и английской школы изучения культуры. А у нас это приводит к выделению деятельностиности деятельности, причем, именно воспроизводящейся деятельностиности. Поскольку же вы спрашиваете, “что является материалом для этой схемы”, а схема эта у меня, будучи по сути своей генетической, или фиксирующей некоторые циклы развития, является вместе с тем предметной и претендует на научность, постольку я не могу вам просто ответить, что ее материалом является материал истории, ибо этот материал истории должен быть еще определенным образом предметизован. И уже эта предметизованная история как бы погружается в материал деятельностиности, поскольку это процесс генетический и он должен быть предметно оформлен. То есть это материал предметизованной истории, а история в наших представлениях допускает только одну предметизацию – деятельностьную, или универсально-деятельностную. Поэтому я вам так и отвечаю.

*Яковлев. У меня в связи с этим второй вопрос. Новая ситуация, в которой появляются новые деятельность, отношения, действия, – как она описывается? Также на пересечении?*

Тожe на пересечении.

*Яковлев. А то, что вы делали в первой части?*

Я начинал с истории ММК, как она представлена в моем сознании – как социальное и социокультурное действие. И, следовательно, у меня с самого начала все это было включено в деятельностный контекст. Я же задавал в этой ситуации позицию *актера* – активно действующего социотехника, культуротехника и т.д. Постольку у меня не могло быть чисто исторической точки зрения, а могла быть и должна была быть прежде всего деятельностная точка зрения.

Ведь историческая точка зрения возникает в ретроспективном анализе. В этом смысле, Геродот – создатель истории как таковой, и задает эту модель историка как такового. Ему надо описать греко-персидские войны. Он современником их не является. Но еще живут современники этих войн, и он начинает собирать байки, разного рода предания и проводит их исследование на предмет выяснения истины. Это исследование и есть “история” – так рождается термин.

В этом смысле, историческое исследование, может быть, первым задает *познавательное отношение* как таковое. За счет разрыва во времени, за счет того, чего, вроде бы, не могло быть в натурально ориентированных науках и, вообще, в этой исходной диалектике природы и философии природы. Природа, вроде бы, остается одной и той же. Меняющаяся природа, как бы историческая природа, дана нам только через действия людей – через поступки, через историю людей.

Кстати, вы хорошо знаете, что собственно исторический взгляд на природу появляется, по словам Энгельса, очень поздно – у Канта и Гегеля. И это очень правдоподобно. Если даже вы возьмете 1725 год – Вико, – то и у Вико история есть прежде всего история человеческих действий, а не история природы – хотя он уже представляет историю как новую науку обо всем. История природы как таковой выделяется позднее. Поэтому чисто познавательное отношение могло, наверное, появляться только в этой исторической ретроспекции, в историческом исследовании. Там оно сформировалось, а потом было перенесено на природу.

У меня же в прошлый раз был другой заход. Я исходил из деятельной, социотехнической точки зрения. Можно было бы, наверное, точнее сказать так: из социотехнической, культуротехнической, просто технической точки зрения. А следовательно, из деятельностного представления и подхода. <...>

Итак, как я только что наметил, я хочу рассмотреть два таких, во многом независимых, хотя и связанных друг с другом слоев – сначала слой формирования культурологии в Европе и в какой-то мере в США, а затем слой формирования самих культуротехник и изучения культуры как таковой в плане уже истории самой деятельности.

Всеми признается, что изучение культуры начинается с Генриха Риккерта. Это расхожая точка зрения. Но сам по себе Генрих Риккерт еще не положил начало культурологии как таковой. Он лишь отметил факт существования культуры, и для него понятие культуры служило, в первую очередь, объяснительным принципом. Он как бы членил сущее на два мира – мир природы, где действуют законы, мир номотетики, и мир культуры, где законы не действуют, где должна осуществляться предельная индивидуализация, где работает история в широком смысле слова, т.е. мир, где мы должны пользоваться идеографическими методами.

Сейчас многие грубо мыслящие писатели отождествляют идеографическое с историческим, что не очень точно. Но они, безусловно, правы в том, что для Генриха Риккерта культура еще не была предметом специального изучения. В той мере, в какой на третьем или четвертом этапе индивидуального развития Генрих Риккерт обращался к анализу культуры, он сводил ее, скорее, к миру ценностей, имевших абсолютное, идеальное существование. И в этом плане его представление о культуре было невероятно бедным. Его можно рассматривать в рамках развития предмета аксиологии. То же самое было в какой-то мере, хотя тоже грубо, прикидочно, сделано в рамках нашего кружка в работах Эмиля Смыкуна и очень детально обсуждалось в проблематике формирования аксиологии как особого предмета, или предмета особого типа. Я не буду сейчас к этому возвращаться, мне важно подчеркнуть лишь один момент: что эти идеи Генриха Риккерта, введение им категории культуры, дали очень мощный толчок самым разным направлениям, получило очень много откликов в самых разных областях и в конце XIX или самых первых годах XX столетия дало начало – за счет работы многих и многих людей – тому, что мы называем культурологией.

Значит, практически, не Генрих Риккерт создал культурологию – он лишь задал этот мир культуры. Но очень быстро его идея была подхвачена; следо-

вательно, условия-то, в общем, созрели, и в прошлый раз мы немножко обсуждали их, эти социальные условия. Это, с одной стороны, огромная миссионерская работа, столкновение с другими культурами, а с другой стороны, нарастание революционной борьбы, раскол самой европейской культуры. И хотя он стал очевидным в начале I мировой войны – в общественном сознании эта война явилась как факт раскола, упадка европейской культуры и была вероятно сложным переломом для интеллигентского сознания, – приближение этого раскола очень многие чувствовали лет за 15–20 до ее начала. Может быть, это было связано с тем, что мы сейчас называем научно-технической революцией, потому что, как вы знаете, именно 80-е годы прошлого столетия в Европе были годами перехода ко всеобщему обязательному обучению, к втягиванию очень широких масс в систему образования, гимназического и высшего, причем, процесс этот происходил невероятно бурно, образование становилось обязанностью каждого гражданина, и, следовательно, производилось деклассирование образования, разрушались все привычные формы организации и трансляции культуры, обучения ей, воспроизводства... Все это уже было, и поэтому можно сказать, что ситуация-то была уже практически подготовлена, и Генрих Риккерт только бросил кристалл, который моментально дал массу очень сложных порождений.

И, в частности, возникли два очень близких друг к другу направления. Это, с одной стороны, теория культурных кругов, основателем которой считают Гребнера, а с другой – культурно-историческая школа патера Вильгельма Шмидта, или австрийская, венская школа. Среди отцов-основоположников, оказавших особое влияние на Гребнера, называют антропогеографа Ратцеля и этнографа Фробениуса и связывают, соотносят Гребнера со Смэтсом и его теорией холлизма, которая формировалась параллельно. В принципе, все это направление теории культурных кругов относят к так называемому диффузионизму в обсуждении методологических проблем истории, исторического процесса.

Первой большой работой, уже конкретной, культурологической, с которой ведет свое начало все это направление, считается гребнеровская работа 1905 г. Непосредственно в этот кружок входили Краузе, Аккерман, Фой и, наконец, Шмидт. Хотя Вильгельм Шмидт с самого начала противопоставил идею культурных кругов идею исторической эволюции. И поэтому практически одновременно с появлением этого направления “культурных кругов” возникает культурно-историческая школа, на год лишь позже; датируют ее обычно с основания в 1906 г. журнала “Anthropos”.

Оба направления, весь этот круг идей, были тесно связаны с миссионерской работой и носили, в основном, клерикальный характер.

К культурно-исторической школе принадлежали Копперс, Шебеста, Гузинде, Голомб и другие, а людьми, сильно повлиявшими на это направление, считают Гроссе и малоизвестного у нас немецкого философа Фиркандта, который оказал, как это сейчас выясняется, влияние на многих немецких и европейских мыслителей в самых разных областях. Но мне он плохо знаком, хотя в последнее десятилетие я все чаще и чаще сталкиваюсь со ссылками на него у самых разных исследователей.

Почти одновременно и параллельно с этим, но точно так же под влиянием Риккерта, возникает английская школа изучения культуры, куда обычно относят Фрэзера, с его всемирно известными работами, Риверса, Вестмарка и других.

Работы Генриха Риккерта и теория культурных кругов Грэннера оказали очень большое влияние на Бронислава Малиновского, который и выступает в качестве того человека, который, по сути дела, связал немецкую и английскую школы. Свою работу Малиновский начинает непосредственно у Вундта и под влиянием идей *Völkerpsychologie*, которая представляет собой очень интересное сочетание психологистического социологизма и психологистического культурологизма. После нескольких лет учебы у Вундта и совместной работы с ним Малиновский вступает в очень тесные контакты с Фрэзером и Вестмарком и уже непосредственно под их влиянием проводит целый ряд этнографических и этноантропологических исследований.

Именно он является создателем функциональной теории культуры и одновременно – создателем психологистического направления в культурологии и социологии. Этот ход к введению собственно функциональных представлений был невероятно важен в формировании самого представления о культуре как объекте изучения. И в этом плане работы Б.Малиновского представляют собой очень важный и принципиальный вклад в развитие всего этого круга идей.

Как создатель концепции, которая была, с одной стороны, функциональной, с другой – психологистической, Б.Малиновский оказал очень большое влияние на американские школы и был своего рода проводником идей культурологии в США. Хотя культурологическое направление возникает в США и независимо от его влияния. В частности, благодаря работам и деятельности Альфреда Луиса Крёбера. Крёбер продолжал идеи американской исторической школы, истоки которой можно было бы проследить отдельно. Потом он испытал очень сильное влияние Б.Малиновского и Макса Вебера. Эволюция взглядов самого Крёбера тоже была достаточно сложной, и до 30-х годов его взгляды выражали одну концепционную позицию, а где-то на рубеже 30-х и 40-х годов он точно так же испытал очень большое влияние холизма Сметса и в связи с этим во многом трансформировал свои взгляды.

Крёбер положил начало очень большой школе американских этнографов, этносоциологов, антропологов. Классическими считаются: его статья 1935 г. “История и наука в антропологии”, а также работы “Очертания роста культуры” (1944 г.) и “Эволюция, история и культура” (1960 г., год его смерти).

Наконец, как я уже говорил, культурология в совершенно новом повороте еще раз создается в США – уже под большим влиянием идей Парсонса, а следовательно, и идей марксизма, которые Парсонс сознательно снимал, – У.Ф.Уайтом. Работа Уайта “Общество на углу улицы”, вышедшая в 1943 г., считается классическим исследованием, во-первых, выделяющим культуру как действующий фактор жизнедеятельности, в той очень интересной форме, которую мы привыкли сегодня называть “субкультурой”, и, во-вторых, задающим отношение к собственно социальной организации. Поэтому Уайт был тем философом и социологом, который, с одной стороны, четче и резче

всех поставил эту проблему противопоставленности культуры и социальной организации, а с другой – показал конкретную их связь.

Я полагаю, что многие из работ Уайта должны быть переведены, дабы мы были избавлены от необходимости открывать велосипеды. Это работы “Человеческие отношения в ресторанной индустрии” (1948), “Образы мира в индустрии” (1951), “Человек и организация” (1959) и “Человек и его работа” (1961) – прообраз наших ленинградских исследований Ядова и Здравомыслова.

У нас Уайт стал духовным отцом Э.Маркаряна. Фактически, Уайт создал школу не только в США, но и в Советском Союзе – ереванско-московскую школу. Первые работы Маркаряна – это, по сути дела, пересказ некоторых, не очень хорошо понятых идей Уайта, и своего рода смесь из Уайта и того, что он слышал у нас на семинаре, начиная с 1962 г.

Я отнюдь не уверен в том, что я назвал все основные линии. Даже если треть, то неплохо. Кое-что я выпустил сознательно – все европейские культурно-исторические концепции, которые формировались между I и II мировыми войнами, точнее, в преддверии II мировой войны и, тем более, после нее. Ибо это уже поздняя история, которую нужно обсуждать особо. Я думаю, что кое-какие сведения мы можем почерпнуть из переведенной нами книжки Крёбера и Клакхона “Понятие культуры”.

Возвращаясь назад, я бы поставил для себя, для всех нас, для дальнейшей работы целый ряд вопросов, которые существуют, но до сих пор не получили какого-то решения. Очень хотелось бы выяснить, какую роль сыграла кантианская традиция в выделении самого этого понятия культуры. Здесь особый интерес, для меня во всяком случае, представляет соотношение между культурологическим и собственно социологическим заходами. Я вспоминаю, что наше более тесное знакомство с Павлом Малиновским началось с того, что я пытался склонить его к детальному исследованию и обсуждению именно этой проблематики – прослеживанию шагов, фаз разделения социального и культурного.

Последние размышления на этот счет – они, конечно, сиюминутны, поверхностны, одномоментны – заставляют меня даже фиксировать в этом какой-то момент психологического рода. Здесь очень интересна эта линия кантовского идеализма... Я не случайно говорю здесь “идеализма”, хотя, конечно, Кант был реалист, но я сейчас употребляю слово “идеализм” совершенно в другом смысле.

### *П.Малиновский. В смысле его практической философии?*

Идеалист в противоположность позитивисту. Для меня сегодня оппозиция идеализма и позитивизма выступает как оппозиция деятельности и мышления. Я бы сейчас идеалистом назвал того, кто строит свою жизнь в соответствии с действительностью мышления, т.е. идеальными объектами жизни. А позитивистом я бы назвал того, кто строит свою жизнь в соответствии с реальными ситуациями окружающей его деятельности. Я не говорю об этом как о прагматизме, поскольку, как вы хорошо знаете, в Европе прагматизма не было. Прагматизм есть явление сугубо американское. И оно до сих



пор остается американским, а не европейским. Прагматизм был в России и США. Это две прагматически ориентированные страны. Может быть, потому, что они находятся на периферии европейской культуры. И постоянно испытывают давление природы Востока, Дикого Запада...

Я не знаю, может быть, в этом и заключен смысл дела, но оппозиция идеализма и позитивизма, иначе – культурологии и социологии, проходит через всю культурную и социальную жизнь Европы XIX и XX веков. Я бы протянул это от О.Конта с его позитивизмом к Дюркгейму и постарался бы понять, почему именно Дюркгейм кладет основание для социологии, а Риккерт – основание для культурологии. Вот этот круг вопросов, как мне представляется, был бы здесь крайне важным.

**П.Щедровицкий.** Это перечисление какую линию вскрывало?

Культурологическую.

**П.Щедровицкий.** Это странно. В книге Крёбера и Клакхона указывается, что первым, кто употребил в Германии сам термин “культура”, был... не помню его фамилию... тот, кто написал “Всеобщую историю культуры”, и “Историю немецкой культуры” в нескольких томах в период между 1848-м и 1860-м годами. Этот пункт остается не ясным. Ведь, вроде бы, сам заход был на исследование культуры.

В этих работах, о которых ты говоришь, никакого исследования культуры, как я стремился показать в прошлый раз, нет и быть не может. Именно эти твои слова я и хочу подчеркнуть: “на исследование культуры”, а, следовательно, ни на что, а именно не на культуротехнику в различных ее формах – как на развитие немецкой культуры, филологии, языка и т.д. Потому что в Германии все это имеет очень глубокие основания. Если проследживать, откуда все это рождается, скажем, у того же Риккерта, то нужно будет назвать огромное количество людей, в том числе и тех, кого ты сейчас имеешь в виду. Потому что была невероятно сложная линия, связанная с В.Гумбольдтом. Здесь закладывается представление о национальной немецкой культуре. И эта линия продолжается и проходит через психологистическое направление Штейнтала, захватывает всю немецкую лингвистику, и там эта национальная культуротехника разворачивается, прежде всего, через службы языка. Поэтому лингвистика невероятно тесно связана с культуротехникой.

С другой стороны, эта проблематика возникает, параллельно с Риккертом, у Дильтея. И во всей философии жизни. И даже непонятно, кто, собственно, создает по-настоящему это представление о культуре – Риккерт или Дильтей. Скорее – Дильтей.

Но что интересно? У Дильтея это получает совершенно другое направление. И поэтому, когда возникает культурология – именно как “логия”, как исследование культуры, – то никто на Дильтея не ссылается. И понятно, почему. Наконец, есть невероятно сложная вещь, предшествовавшая работам Риккерта. Это – педагогические работы Адольфа Дистервега, который уже выдвинул понятие культуры как основное понятие, определяющее систему национального образования, обучения и воспитания. В этом смысле Дильтей формулирует даже принцип – принцип культуросообразности в проти-

воположность принципу природосообразности у Ж.-Ж.Руссо. И Дистервег развивает это понятие на почве немецкой педагогики очень широко и фундаментально.

Но это, опять же, все разворачивалось в рамках культуротехники, а не культурологии как таковой. Поэтому здесь будут целые мощные линии, но я их достаточно искусственно вырубая, ставя в резкую оппозицию друг к другу культуротехнику с апеллирующей к понятию культуры и культурологию как таковую. А поскольку я в предшествующей схеме разделял эти два момента и очень подробно обсуждал, фактически, неизоморфность одного другому, я даже подчеркивал, что соответственно этому и понятия культуры в культуротехнике и культурологии будут совершенно разными.

**П.Щедровицкий.** А работы Конта, который ставил вопросы о культуре и, скажем, в 1822 году написал программу перестройки общества и создания единого мировоззрения, единой системы наук и т.д., и т.п.?

Я думаю, что Конт этого не делал. Я думаю, что у Конта моменты культурного и социального не различались и не разделялись. Так же, как и у Вундта. Хотя и у Вундта, и у Конта безусловно содержалось и должно было содержаться и то, и другое.

Поэтому я бы считал необходимым специально и более детально все это изучать. Я отноюсь не считая себя специалистом в этой области и не буду настаивать на точности, правильности того, что я здесь излагал. Мне важно было лишь подкинуть некоторый материал для ориентации и критики.

**П.Щедровицкий.** Понятно. А Шпенглер?

Шпенглер когда работал?

**П.Щедровицкий.** Позже. Про Вундта ты вроде бы ответил, хотя, с моей точки зрения, это именно исследование культуры. Конечно, в связи с социологическим. Но здесь...

Кстати, это не есть изучение культуры. Это изучение *Volkpsychologie* und *Völkerversychologie*. Я буду специально обсуждать вопрос о погружении культуры в человека и об уничтожении культуры за счет этого погружения. Смысл самого этого понятия у Вундта и состоял в том, чтобы не заниматься культурой. А дать всему этому психологистическую трактовку. Причем, вроде бы, с точки зрения наших системодетельностных представлений понятно, что они все делают. Поскольку любые вещи, процессы, отправления человеческие, сам человек суть не что иное, как реализации культуры, и в этом смысле – частичные носители культуры. Но вот можно ли производить такое отождествление, склеивая культуру как таковую с ее реализациями? Я утверждаю, что нет, и говорю, что исследование культуры как таковое начинается и вообще становится возможным лишь после того, как все это разделено. Поскольку же Вундт не различал этого, постольку у него и не могло быть в принципе культурологии, а была именно психология народов. И изучать это нужно было, с его точки зрения, психологически.

Кстати, Вундт, вроде бы, считал, что подлинная психология и есть психология народов и что, собственно, изучение психологии народов и есть пси-



хологическое изучение как таковое. Но теперь возникает такой вопрос: а можно ли выходить на культуру, работая в рамках психологии? Я бы мог сказать так: сама психология существует как антитеза культурологии. И поскольку границы применимости психологии как научной дисциплины не определены, постольку психология все время превращается в психологизм. Эта граница между психологией и психологизмом очень шаткая, стертая, непроведенная. Поэтому сегодня психологический подход неизбежно выливается в психологистический.

Больше того, я вообще считаю, что психология как таковая станет возможной лишь после того, как будет развита культурология, и на базе ее, т.е. отношение должно быть обратным: мы к психологии можем прийти только после отработки культурологии и социологии.

Поскольку этого у Вундта не было, постольку у него не могло быть ни выхода к культуре, ни выхода к социологии. С моей точки зрения, сам Вундт есть в этом плане тупиковый ход. Тупиковый принципиально. Хотя он мог сделать целый ряд важных исторических вкладов в развитие психологии и даже представления о культуре. Но в принципе то, что предлагал Вундт, несмотря на все исторические вклады, есть тупик.

Смотри, что я говорю. Никакой психологии народов нет и быть не может. Все это нонсенс, так же как не может быть круглого квадрата. Поэтому, все то, что в этом плане писал Вундт, как бы мы это ни интерпретировали, есть тупик.

### *П.Щедровицкий. А Шпенглер?*

А Шпенглер был сначала сторонником теории “культурных кругов”, а затем развивал эти идеи, создал свою собственную концепцию циклического развития культур. Но я уже сказал, что периодом после войны я специально не занимался. Там десятки имен, которые должны проследиваться специально. <...>

*Малиновский. Можно ли сказать, что надо говорить не только о культуротехнике и культурологии, но и о культуроведении? Те работы, на которые указывал Петя – это культуроведение. А признак, по которому можно выделить культурологию, состоит в том, что Риккерт ввел в сонм тогдашних наук науку о культуре, соотнес ее с другими дисциплинами и тем самым определил ее место.*

Наверное. Это был бы хороший ход. И мне он очень симпатичен. Нужно еще, действительно, ввести культуроведение и называть таким образом знаниевые надстройки, которые возникают здесь наподобие языковедения, искусствоведения, музыковедения, литературоведения и т.д. Без четкого выделения научного предмета.

*Малиновский. Второй вопрос. Можно ли рассматривать программу Конта и все, что он там создавал, как социокультурное действие? А не как культуротехническое?*

Тут надо различить два плана. Если мы становимся в заимствованную позицию, переходим как бы на позицию Конта, то он, конечно, культуротех-

никой не занимался. Он строил социальную программу. В том числе социальную программу для наук разного рода. Намечал этапы, фазы наук, человеческого мышления, разума и т.д. А вот теперь, когда мы рассматриваем все это сквозь призму наших нынешних расчленений, мы должны сказать, что Конт занимался, в первую очередь, культуротехникой. Социотехником он оказался грошовым, а вот как культуротехник он оказался достаточно мощным – породил позитивизм как таковой, целый ряд новых направлений, которые имеют не столько непосредственно социальный, сколько культурный и идеологический смысл. Поэтому с нашей современной точки зрения нужно говорить, что Конт – как философ, социолог – был культуротехник. Но если бы мы ему это сказали, он бы замахал руками: “Чур меня!”. Дело не в том, каков объект, а в том, где вы сами находитесь, какие очки на вас надеты.

Все зависит от того, на какую позицию вы становитесь. Поэтому, кстати, я и разделил все как бы на два слоя. То, что касается идей и концепций, я обсуждаю в одной манере. А дальше, во втором слое, когда я буду обсуждать культуру и культуротехнику – тоже, кстати, с культурологической позиции, но уже не по идеям культурологическим, а по самой культуре и службам культуры, – я спроецирую культуротехнику в далекое прошлое, и у меня храмы с их куклами окажутся культуротехническими службами. И тогда я вообще скажу, что человеческое общество рождается вместе с культуротехникой, а культуротехника – вместе с человеческим обществом. Только формы меняются. И начнется совершенно другой разговор.

Это два совершенно разных плана. И я подчеркиваю, что хотя они связаны, соотнесены друг с другом сложным образом, но, тем не менее, это принципиально разные планы. <...>

Я утверждал в прошлый раз, что культура не может быть отнесена к непосредственно схватываемым, практическим или эмпирическим, объектам. Для того, чтобы стала возможной культурология, нужно сконструировать культуру как *идеальный объект*. И в истории это делается за счет очень сложных действий, перебросов из одной области в другую, и только через целый ряд таких перебросов и связанных с этим превращений у нас складывается представление о культуре как об объекте. При этом сохраняется тот парадокс “функциональное – морфологическое”, который я буду обсуждать, поскольку он существен. Что же касается социального, то социальное в этом плане принадлежит к практическим, непосредственным, эмпирическим объектам. <...>

Культуру вы в эмпирии не найдете. Ее нет. А социальные отношения вы можете шупать, взаимодействовать с ними, расшибаться о них – реально, телом своим.

*Яковлев. Объект культурологии отличен от объекта культуротехники?*

Да. Культуротехника не имеет своего объекта. Культуротехника имеет бесчисленное множество разных “маленьких” объектов. И культуротехнике, между прочим, объект как таковой вообще не нужен.

Культурология едина, а культуротехники множественны.

*Яковлев. Но у этой “маленькой” культуротехники есть, наверное, какой-то маленький объект?*

Но не культура.

**А.Веселов.** *Культуротехника появляется тогда, когда сформируется культурология, говорили вы.*

Культуротехника оформляется как единая культуротехника только с появлением культурологии, но тогда это уже не культуротехника, а инженерия – культуроинженерия, – и она едина. А культуротехники имеют маленькие культурные объекты, единички культуры.

**Яковлев.** *Они существуют эмпирически?*

Да.

**Малиновский.** *Может быть, они существуют технически, а не эмпирически?*

Да, конечно. Поскольку эмпирическое существует только для науки. <...>

Теперь, в соответствии с объявленной программой, я, опираясь на наши деятельностные представления о структурах и механизмах производства и трансляции культуры, перейду к обсуждению уже онтологического смысла понятия культуры. Я, следовательно, оставляю область идей, представлений, знаний, перехожу в область онтологической работы, и моей главной процедурой становится схематизация всех этих представлений и полагание всего того содержания, которое таким образом выделяется, с теми схемами, которые это содержание фиксируют, в некоторое пространство жизни культуры.

Основным для меня становится понятие воспроизводства деятельности, и саму культуру я хочу рассматривать как особое функциональное подразделение и особую организованность в этом процессе воспроизводства. Можно, наверное, даже сказать, что все это есть проецирование в план истории тех схем воспроизводства деятельности, через которые мы для себя впервые ввели культуру как идеальный объект, и, таким образом, определение материала для культурологии. Но это пока еще не предметная работа, а чисто онтологическая.

Здесь очень важно, что культура с самого начала выступает как определенный функциональный элемент в схемах воспроизводства. Вы все знаете эти схемы. Но для того, чтобы рассмотреть все это хоть и онтологически, но уже на уровне понятий, обслуживающих онтологию, я должен задавать, как бы в обратном движении, то предельное состояние, в котором культуры как таковой нет. И вот этим я сейчас и займусь.

Итак, еще раз. Поскольку я работаю в генетической манере и должен с самого начала вписать представления о культуре в некоторый исторический контекст или в контекст некоторой псевдоистории, то я, полагая те схемы воспроизводства деятельности, которые задают культуру как уже нечто сложившееся или ставшее, как определенный оформившийся функциональный элемент универсума деятельности, должен сделать еще один шаг назад и задать то предельное состояние, из которого я эти структуры буду выводить. То предельное состояние, в котором культуры как таковой еще нет.

– А зачем делать этот шаг?

Чтобы обеспечить пересечение многих категорий на онтологической схеме или модели и, тем самым, большее правдоподобие вводимых схем. Если я рассматриваю онтологические схемы и конструкции только сквозь призму одной категории, то они несут очень малое содержание. Для того чтобы обеспечить культурное и историческое правдоподобие тех или иных схем, их нужно задавать на пересечении многих категорий. Давайте вспомним, что такое вообще онтологическая схема. Это – снятие в одном всего богатства предметного содержания. А что значит “богатство предметного содержания”? Как я это могу проверить, если предмета еще нет? Я это проверяю за счет введения многих категорий и их как бы одновременного использования при проработке схем.

Поэтому, ну, скажем, я нарисовал схему с культурой. Я положил тем самым существование культуры. Теперь я спрашиваю: а могу ли я вывести эту схему из предшествующих генетических состояний, есть ли они у меня, связаны ли они некоторым единым процессом друг с другом? Схемы, в которых культуры еще нет, и схемы, в которых культура уже есть. Если мне удастся это сделать, то я сразу привлекаю гигантскую область содержания. Через эту категорию развития, происхождения и т.д. <...>

Надо ввести не одну рамку, а много объемлющих рамок. И я задаю сразу несколько рамок. Я задаю рамку предшествующего состояния, но одновременно – рамку исторического процесса как такового, исторического в смысле онтогенеза, или – псевдоисторического. Потому что... Но тут я отсылаю к “Капиталу” Маркса, к разнице между 4-й и 24-й главами. В четвертой главе дается онтогенез товара, а в 24-й дается историческое происхождение товара. Так вот здесь дается не историческое, а псевдоисторическое представление, то, что может быть названо онтогенезом культуры, условно.

**Малиновский.** *Эта схема должна дать нам ход к эмпирическому материалу?*

Нет. Я как раз задаю конструктивные процедуры. Я понимаю ваши сомнения. Но тут я еще раз повторяю, что есть *проблема эмпирической проверки*, а есть *проблема логической проверки* и есть *проблема онтологической проверки*. Онтологическая – это значит содержательная, в отличие от логической и формальной. Но здесь многое склеено – и логическое, и онтологическое. Беря набор категорий и показывая их применимость к данной онтологической или предметной схеме, мы, тем самым, проверяем одновременно и логическую правильность данного схематизма – удовлетворяет ли он всем операторикам, заложенным в соответствующих категориях, и тому содержанию, которое снято в категориях. Как спрашивал В.Я.Дубровский: чему мы должны отдать предпочтение – нашему частному опыту или опыту всей предшествующей человеческой истории? И отвечал: конечно, опыту истории. Но в чем этот исторический опыт закреплён? В категориях, в первую очередь. Поэтому, проверяя применимость категориальных представлений к этим схемам, я, фактически, проверяю соответствие этой схемы всему опыту человечества. И чем больше вы задали пересечений разных категорий, которые реализованы у вас здесь, на этой схеме, тем богаче имплицитно за-

ложенное в нее содержание. То есть эта схема и развиваться будет по имманентным, однородным как бы правилам или законам, и функционировать, и много чего еще. Мне же надо такую схему нарисовать, которая бы соответствовала всем процессам, фиксируемым в человеческом обществе. <...>

Я много раз рассказывал, как появилась схема воспроизводства деятельности, и мне важно здесь подчеркнуть, что ведь появление схемы не совпадает с ее логической, онтологической проработкой. Это совершенно разные процессы: появление...

**Яковлев.** А появление – это что за процесс такой?

Появление – это есть, наверное, переосмысление и перенос, перенос и переосмысление, чего-то из одной схемы в другую, как формы, выражающей некое новое содержание.

**Яковлев.** И это нормальное введение схемы?

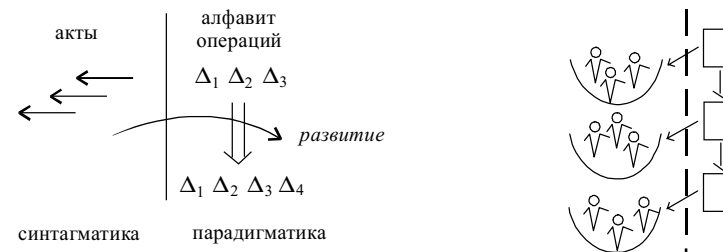
Что значит «нормальное»? Каждый изобретается так, как он может. И тут ничего нельзя сделать. Человек, который изобретает нечто ненормальным путем, все равно изобретает. И, вообще, в этом процессе нет нормальных путей. Мы можем это рационализировать, задать нормы... Но когда человек изобретает первый раз, то он изобретает все это под влиянием довольно случайных констелляций, ситуационных. И, в частности, это очень красиво проявилось на этой схеме.

Эта схема, как таковая, по форме своей, по конфигурации, была получена мной в 1959 г. в связи с обсуждением совершенно других проблем. А именно, проблем развития операций и их связей с процессами мышления... Кстати, частично это отражено в статье, вышедшей в 1975 г. в сборнике «Системные исследования», это как раз кусок той работы 1959 г., в которой это все появлялось.

Обсуждался вопрос о соотношении между процессами мышления, речи или речи-мысли и операциями. Было показано, что процессы мышления-речи не развиваются, не функционируют, а только осуществляются. Когда началось обсуждение вопроса, как они осуществляются, то было высказано такое предположение, что все эти процессы представляют собой композиции из каких-то стандартных операций. Это – основной принцип программы 1954–57 годов. <...>

Теперь, поскольку сами процессы речи-мысли не могут ни развиваться, ни функционировать, а мышление в целом, как и речь-язык, развивается – это парадокс, который мы зафиксировали, не зная о том, что этот же парадокс был зафиксирован для речи-языка Фердинандом Соссюром; это я уже потом узнал, читая его работу, переведенную у нас в 1932 г., – мы должны были как-то объяснять, как же идет развитие. <...>

Так появилась эта схема, в 1959 г. Но если вы начнете ее сопоставлять со схемой воспроизводства, то вы увидите, что все основные компоненты здесь уже заложены. Фактически, есть процесс осуществления, который эквивалентен процессу реализации. Процесс осуществления операций, средств при построении процесса соответствует процессу реализации в правой схеме (схеме воспроизводства). <...>



Но в схеме слева все шло в контексте объяснения развития – развития исходного набора операций. И в этом была целевая установка и смысл дела. Как особый – вырожденный – случай, фиксировалось, что иногда этот набор операций может не развиваться, не накапливаться, не расти в своем числе, а оставаться тем же самым. Но только этот предельный случай, когда не растет число операций, никакого наименования не получил. Это был просто предельный случай для развития – когда развития не было.

А в 1961 г., в июле–августе, эта схема была использована для получения совершенно другого – этого предельного – содержания. А именно: что неважно, есть развитие или нет развития. Этот вырожденный, предельный случай развития – когда его нет – был теперь осмыслен как схема особого рода, схема со своим специфическим смыслом.

**Яковлев.** Это действительно специфический, т.е. частный, случай.

Нет. В 1961 г. он был осмыслен не как частный, а как ядерный. Раньше это был предельный случай, когда развития нет, – вырожденный случай. А теперь этот предельный случай был осмыслен как ядерный и получил свое название. Спрашивается: что происходит, если развития нет? Происходит воспроизводство. <...>

Итак. У меня есть схема, в которой уже зафиксирована культура как функциональный элемент этой структуры и организованность универсума деятельности. Это схема воспроизводства. А мне теперь нужно получить рамку, или предельный случай, в котором воспроизводство обязательно должно быть, а культуры не должно быть, т.е. я должен нарисовать *воспроизводство без культуры*.

**С.Поливанова.** А почему воспроизводство обязательно должно быть?

А у меня два всего параметра здесь. У меня есть схема воспроизводства деятельности с трансляцией культуры, или через трансляцию культуры. В другой же схеме культуры и трансляции культуры быть не может. А воспроизводство деятельности обязательно должно быть. Потому что, если там не будет воспроизводства деятельности, то та, вторая схема никак не будет связана с первой. Мне же нужно сейчас задать объект в двух измерениях.

**Поливанова.** А если отсутствие культуры означает отсутствие воспроизводства?



Тогда это означает, что я задал такую схему, которая не удовлетворяет категории происхождения и должна быть отброшена как не удовлетворяющая категории происхождения.

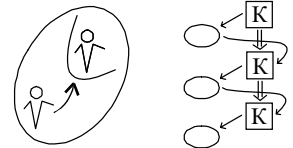
У меня это будет один объект, который будет в его исторической эволюции рассматриваться. Один объект. Этот объект есть “воспроизводство деятельности”. Следовательно, я должен придумать, оправдать, обосновать существование таких форм воспроизводства деятельности, которые осуществляются без культуры. Если я смогу это сделать, то я смогу говорить о том, что у меня культура возникает. <...>

Значит, смысл этой схемы в том, что у людей воспроизводство – не говорю пока “воспроизводство деятельности”, а просто “воспроизводство”, могу сказать “воспроизводство поведения”, могу пока отождествить поведение с деятельностью и только потом развести их – происходит путем непосредственного копирования. Каждое отправление поведения и деятельности может стать примером или образцом для копирования. <...>

И это отношение не предполагает какой-то специально выделенной культуры и происходит вообще без культуры. Такая форма организации воспроизводства приводит к очень быстрой эволюции самой деятельности. Хотя при этом процесс эволюции является адаптивным и неорганизованным, как бы хаотическим. Примеры такого воспроизводства были зафиксированы – Карлом фон Штайном в Южной Америке, многими исследователями в Австралии, на островах Папуа, в Океании. Что касается их речи, то она непрерывно меняется – от деревни к деревне. Фактически, это – речь без языка. И тоже самое со всеми другими типами деятельности.

**Малиновский.** *Может быть, здесь о деятельности вообще речь не идет?*

Я так и предполагаю. Для меня деятельность возникает только тогда, когда возникает культура. Поэтому для меня правая схема является исходной для понятия деятельности. Больше того, я всегда деятельность и задавал



как то, что определяется отношением воспроизводства через трансляцию культуры. Левая схема – это момент, когда деятельность как таковая еще не отделилась от человека в виде отдельной системы. Первая и вторая схемы и различаются тем, что в правой впервые появляется деятельность. Происходит отделение деятельности от человека. Деятельность превращается в суперсистему, захватывающую людей, подчиняющую их себе. А на этапе, представленном левой схемой, человек не есть орган деятельности. Хотя он может быть уже членом коллектива, и социальная организация уже может возникнуть. Но это пока социальная организация, а не культурная организация. Я же сейчас вывожу культурную организацию. Культурная организация возникает только при переходе от левой схемы к правой.

Теперь я говорю: я вообще-то, в принципе, даже здесь, в левой схеме, могу ввести понятие культуры и пользоваться им. Но при этом культура будет определена чисто функционально, через акт копирования. Культурой оказывается все то, что этот учащийся выделяет в *деятельности-примере*

или *деятельности-образце* важного и существенного для того, чтобы воспроизвести. Это есть как бы тот набор точек, ориентиров, о котором говорит П.Я.Гальперин. И кстати, его идеал – ориентировка и организация психики, которую он считает идеальной – как нельзя лучше соответствует вот этой форме без культуры. В этом смысле, все то, что делает Гальперин, есть прямая оппозиция идеям Выготского. То есть оппозиция идеям культурно-исторической концепции – по идеологии. Другое дело, что реально-то он, конечно, делает все по Выготскому. <...>

Итак, здесь мы можем говорить о “культуре” – о культуре, которая уже фактически задается этим процессом воспроизводства, но как копирование; это та совокупность ориентиров или опорных точек, которые выделяются учеником при воспроизведении чужого, данного ему или продемонстрированного, образца деятельности. Совершенно ясно, что здесь совершенно бессмысленно говорить о морфологии подобных культурных образований. Они совершенно изменчивы, меняются от случая к случаю.

**Ю.Громыко.** *А за счет чего же тогда осуществляется воспроизводство?*

А это очень странное воспроизводство – с непрерывной эволюцией. Дело в том, что в этой первичной форме воспроизводство как таковое вообще не может быть обеспечено. Воспроизводство здесь включено в процесс эволюции и есть лишь момент процесса эволюции. Оно все время сопровождается изменением. Когда Карл фон Штайн приехал через 20 лет в ту же деревню, в которой он работал 6–7 лет, он не понял ни одного слова из того, что говорили люди, с которыми он беседовал 20 лет назад. Поскольку они через 20 лет говорили уже в других словах. <...>

**Малиновский.** *Тогда мне непонятно, при чем здесь трансляция.*

Нет никакой трансляции культуры. Больше того, на самом деле культуры нет. Никакой культуры у этой совокупности нет.

**Малиновский.** *У совокупности нет, а у каждой отдельной составной части есть.*

Это бессмыслица: культура в этом акте копирования, культура в другом акте копирования, культура в третьем акте копирования. Она существует всегда только в одном определенном акте копирования и исчезает вместе с ним. Ничто в этом смысле не передается, не поддерживается, не закреплено. И отсюда возникает невероятно сложный разрыв – этот парадокс функционального и морфологического, о котором я говорил.

Потому что у вас, вроде бы, культура каждый раз есть, в каждом акте. Но если вы теперь спросите себя, в чем же она, то окажется, что в одном акте одна, в другом другая – по морфологии, в третьем третья и т.д., и нет двух повторяющихся. И поэтому ответить здесь на вопрос, *что есть культура в морфологическом смысле*, просто нельзя. Если вы берете эту совокупность. Этим отличается *популярное* целое. В нем функциональная единица, заданная определенным повторяющимся отношением, есть, но это принадлежит только паре из этого популярного целого, а всей популяции не принадлежит, морфологически. И в этом – разрыв между морфологией и функ-



цией. Вроде бы, единица-то есть каждый раз, в акте, а морфологически она каждый раз разная.

– Тогда надо уточнить понятие трансляции. Трансляция – это такой процесс, который предполагает по крайней мере двойное копирование.

Нет. Не надо мне так определять. Потому что я буду переходить от левой схеме к правой за счет нескольких принципиально иных шагов, нежели вы сейчас предполагаете. <...>

Ведь мне теперь надо задать вопрос: а как же осуществляется переход от воспроизводства деятельности без культуры и трансляции культуры к воспроизводству деятельности через трансляцию.

**Яковлев.** Минуточку подождите. А это исходное полагание связи двух через копирование, сама эта связь – как она может существовать без культуры? Копирование чего происходит?

Предшествующего примера деятельности.

**Яковлев.** Но пример – это всегда выделение чего-то.

Пример выделяется за счет вектора копирования. Нечто становится образцом безотносительно к нему самому. Если я взял вас за образец, вы стали таким примером. Вы даже можете этого не знать, но я вас уже сделал примером.

**Яковлев.** Но меня еще надо “взять”.

Да это очень просто. Вот я слежу за вами исподволь, из кустов, и делаю, как вы. И вы можете даже не знать этого.

**Яковлев.** Значит, образцы и примеры каждый раз морфологичны.

Нет, наоборот. Быть образцом – значит попасть под определенное отношение со стороны другого.

**Яковлев.** Но для того, чтобы копировать, нужно иметь набор образцов для подражания.

Нет образцов, и в этом все дело!

**Яковлев.** А что же есть?

А есть другие люди.

**Яковлев.** Может быть, и не люди.

Да, они очень часто подражают не людям. Кстати, человек еще не выделялся из природы на этом этапе. Человек ведь выделяется из природы тогда, когда появляется трансляция культуры и культура. Человек выделяется из природы за счет появления культуры. А здесь он еще не выделился. И он подражает животным: змеям, волкам, рыбам... <...>

Из-за этого все плывет, и грань между человеком и природным миром очень шаткая. Кстати, сейчас в специальных исследованиях зафиксировано, что идет все время возврат назад. И.Ефремов, кстати, это понял: выпадение назад в “инфернальность”. Вы можете сейчас это наблюдать каждодневно, в любой коммуне. Люди все время выпадают в животное состояние. <...>

Так вот, для того чтобы мы могли перейти к воспроизводству с культурой, должно произойти целенаправленное – *техническое* – отделение и закрепление некоторых актов деятельности и связанных с ними объектов в качестве образцов. Все множество должно разделиться, и из него должна выделиться небольшая часть элитарных, выделенных образцов.

**Яковлев.** Но и раньше подражали не всему.

Нет, подражали тому, что подвергивалось под руку. Кстати, если вы хотите понять разницу, сравнивайте сельское хозяйство сейчас и до революции. Что раньше было в России? Она славилась своей пшеницей. Лучшие в мире сорта производились здесь в России и отбирались агрономами. И только их можно было сажать. Их заказывали в Англии, Швеции, Норвегии, Австралии. Дальше. Все бараны делились на баранов-производителей и просто баранов. <...>

Происходила вот эта организация, или ранжирование, появилась иерархия. Кстати, это даже в статье Францева про культуру в “Философской энциклопедии” отражено: “Культура – это лучшие, самые выдающиеся образцы материального и духовного производства”.

Вот так оно и происходит. Отделяются лучшие, самые выдающиеся образцы – только чего? – актов деятельности и поведения. Причем, по самым разным основаниям. В одних случаях потому, что они действительно эффективны, а в других – потому, что они “главному” принадлежат, главному в данной деревне. В этом смысле социальная организация предшествует появлению культуры. Социальная организация сообщества есть условие выделения культуры, и в этом смысле человеческое-то выделяется через появление социальной организации, которая неразрывно связана с *трудом*. Труд есть, фактически, социальная организация.

**Яковлев.** Но тогда надо рисовать социальную структуру.

Если бы меня интересовала социальная структура и я бы имел возможность этим заняться сейчас, я бы этим занялся.

**Яковлев.** Но вы же хотите прийти к культуре?

А я уже пришел. Мне нужно только наметить этот переход. Смотрите, что я говорю. Я говорю, что внедрение социальной организации и социальных границ создает одновременно – какими бы они ни были – основания для разделения образцов. <...>

Вот как только сами образцы начинают каким-то образом дифференцироваться и разносятся по некоторой иерархизированной, или ранжированной, колонке, так сразу же происходит выделение образцов культуры. Это более интересно будет на следующем моем шаге, когда я буду рассказывать про храмы и культы. Там начинается *социокультурная* организация, в отличие от социальной. Здесь вообще два вектора – социальной организации как таковой и социокультурной организации.

Я-то утверждаю, что первоначально возникает не социальная, а социокультурная организация. Выделяются как бы предельные типы, например

тип охотника, тип шамана, тип вождя, тип женщины, причем, специализированной – женщины-матери, женщины-хозяйки, женщины-любовницы. Начинается такое размежевание. Что это – стратификация в одном ряду? Нет. Такие ряды возникают очень поздно. Сначала возникает деятельностная растяжка в разные стороны. И каждый раз есть эти предельные как бы типы. Целый ряд таких типов и фиксируется как то, что принадлежит уже собственно культуре. <...>

Вот теперь должно произойти следующее. Эти специализированные образцы должны быть выделены, и должна сложиться особая линия их поддержания. И вот здесь начинается *трансляция через деятельность*, через само воспроизводство деятельности. Есть трансляция культуры как передача из поколения в поколение неизменных образцов в качестве условий воспроизводства деятельности. Здесь образцы соотнесены с социальными структурами, они суть образцы, по которым реализуются социальные структуры. Но первоначально, говорю я, возникает, по-видимому, совершенно другой тип трансляции, а именно *трансляция образцов через их непрерывное воспроизводство*.

А отделяется сам процесс трансляции через разделение светского и сакрального. Собственно, то, что принято называть сакральным, это и есть такое обособленное существование образцов как таковых в некотором специально выделенном пространстве. И здесь организуется тот же самый процесс копирования. Но поскольку образец существует в плане сакрального, постольку он и обеспечивает трансляцию культуры через непрерывное его воспроизведение, повторение одним и тем же человеком, т.е. через поддержание этой деятельности и подготовку к поддержанию этой деятельности.

**Веселов.** *Сакральное – это подлежащее сохранению, отделенное от светского. Грубо говоря, весь этот мир копирования делится на две части: в одной воспроизводятся образцы, а в другой – любые случаи. Идут два потока воспроизводства, по этой же первой схеме. И между ними еще устанавливаются особые отношения.*

**Яковлев.** *Как это возможно?*

А очень просто. Это уже, фактически, правая схема. Вот здесь идет одно отношение воспроизводства – слева, а справа идет другое отношение воспроизводства. А кроме того, эти правые объявляются священными, сакральными образцами для левых. Устанавливается отношение их неравенства. В этом и состоит связь. Теперь что должно начать происходить? Этот обычный механизм животного воспроизводства через копирование с неизбежностью начинает все больше и больше вымываться. Но он ведь никогда не исчезает полностью. Эта правая схема представляет собой предельный случай, которому реально-то ничто никогда не соответствует. Это такие предельно организованные случаи, которых реально нет. Ибо у нас всегда есть этот процесс, который я нарисовал слева, процесс непосредственного копирования, который мало-мальски как-то организован.

А ведь теперь что должно начать происходить, чтобы образовалась трансляция культуры? Теперь эти культурные образцы должны начать *отходить*

*от человеческого материала.* Я пока ввел *трансляцию через воспроизводство*. Теперь надо превратить эту трансляцию через воспроизводство в *трансляцию через трансляцию*. А для этого есть только один путь – надо перенести образцы с человеческого материала на материал вечный, неистребимый. Превратить его в знак – вырезать на камне, зафиксировать в виде знания.

**Яковлев.** *Это значит – просто изменить его, этот первоначальный сакральный образец.*

Правильно. И поэтому реально-то здесь с какого-то момента начинается совершенно другой процесс. Поскольку сакральное уже по функции своей есть *знаковое*.

**Малиновский.** *Символическое, точнее.*

Пожалуйста. Поскольку оно по функции-то уже становится символическим. Другое дело, что жрица живет реальной человеческой жизнью, но она только наполовину живет реальной человеческой жизнью, а по сути – она уже *не живет*, она – *уже не человек*. И в этом смысле жрец – он не человек, а символ. Он – чистый носитель этой деятельности, сакрального. И его тело как таковое, его воспроизводство и отправления уже не имеют значения. Больше того, там вообще процесс воспроизводства человеческого материала начинает пресекаться, и так идет вплоть до католицизма, где священник не может иметь детей. Поэтому, сначала в качестве “не-человеческого” материала используются сами люди. Потом начинается уже использование собственно не-человеческого материала для фиксации этих образцов.

**Яковлев.** *Осталось только одно – связать сакральность со светским.*

Я же передаю только основную идею. Это надо, действительно, все отработать, проработать, задать механизм, привести примеры, аналоги, чтобы это стало ясно.

**Яковлев.** *Да нет, не по историческому или “примерному” материалу связать, а на схеме. Отдельно идут светские образцы, отдельно – сакральные (символически или не-символически – это частный вопрос). А схема воспроизводства не предполагает разделения сакрального и светского.*

Это, вроде бы, не проблема – то, о чем вы говорите. Это надо все сделать, понимаете? Но по идее я, вроде бы, это уже задал.

Причем, именно здесь, на носителях культуры, и возникает впервые специализация и профессионализация как таковая, и начинает развиваться. Поэтому профессионалы и специалисты – это прежде всего носители культур. И поэтому трансляция культуры начинает осуществляться независимо от воспроизводства деятельности в обществе. Этот процесс отделяется, в первую очередь, за счет отделения культур. И впервые-то трансляция организуется в форме обучения в храмах, т.е. некоторого эзотерического процесса. Но здесь опять множество вариаций – в формах, способах, т.е. все время идет своеобразный поиск этих форм организации трансляции.

Я таким образом набросал это для себя последовательно – одни, другие, третьи стадии, вроде бы, расписал, без видимых разрывов, но это скорее программа исследований, нежели знание. Собственно говоря, онтологичес-

кая проработка и дает основания только для программы исследований, ни для чего больше.

**Яковлев.** *Но до схемы-то воспроизводства мы не дошли. Мы проследили только сакральный ряд, и все. Называем его культурой.*

Я ведь начал с правой схемы. Потом возвращался назад, подошел к пределу. Теперь мне надо левое взять за основание и снова дойти до правого, заполнив по возможности весь этот процесс промежуточными формами. И выводя одно из другого. Но мне же заранее известно, к чему я должен прийти. И таков способ рассуждений.

**Яковлев.** *Он не только вам известен. И мы всячески будем препятствовать этому выведению – в этом я вижу нашу задачу.*

Ради бога, препятствуйте. Тогда будет настоящая игра и будут заполняться все эти звенья... Это будет многонедельная игра, в которой я буду систематически излагать кусочки. Вы будете уходить на неделю – сможете вы что-нибудь возразить или нет? Потом следующий шаг. Очень понемножку я буду рассказывать – каждый раз с иллюстрациями, примерами, конструктивно. Вы будете говорить: такой механизм неправдоподобен, есть другие. И мы, проиграв пять-шесть лет, получим такую проработку. Одновременно ассимилируем материал. <...>

Ведь смысл всего этого начинания состоял в том, чтобы показать, что существуют два пространства – пространство культуры и пространство социального. Больше того, я вроде бы делаю шаг навстречу вам и говорю: обратите внимание, подлинный-то механизм воспроизводства поведения – это левый, через копирование, он и образует подлинную базу. Но теперь, смотрите, что я говорю, – я говорю: но эти процессы воспроизводства через копирование разделены испокон веков на два принципиально разных канала – на воспроизводство образцов культуры и воспроизводство социальных структур. Они принципиально разные, ибо воспроизводство социальных структур нормируется законом адаптации, или приспособления, а правый канал не нормируется законом адаптации, а нормируется законом развития.

Вы не очень уловили заход мой. Что – существенно, а что – детали мелкие. Я говорю: возникают два пространства. Одно – это пространство, подчиненное законам адаптации и социальной, природной среде, и там нет и не может быть развития в подлинном смысле этого слова, того развития, которое принято называть прогрессом. А развитие, говорю я, вообще существует только в мире культурных образцов, вообще – в мире культуры. Развивается только культура.

**Яковлев.** *А приспособление разве не может стыковаться с совершенствованием?*

Никогда. Приспособление есть хаотический процесс. Поскольку оно зависит от неуправляемых параметров изменения среды, постольку там не может быть развития. Там все время есть хаотический поток. С совершенствованием связан правый блок. <...>

Я утверждаю, что слева не может быть развития, а справа может. Это не значит, что оно там обязательно. Оно там может быть, оно только туда применимо. Вместе все эволюционирует. Но важно, что справа начинает действовать другой принцип.

**Як:** *А почему “вместе”?*

Вместе – в той мере, в какой они связаны, и правая может выпихивать образцы для левого, и наоборот.

**Яковлев.** *То есть они связаны?*

Да. А если нет, то мы получаем два пространства: одно, которое существует само по себе, а другое – развивается. Пример – Египет. Возникают две паразитирующие друг на друге системы.

**Яковлев.** *Это правдоподобно не только для древнего Египта.*

Правильно. Больше того, это единственное наше будущее.

**Яковлев.** *А чего же связывать тогда?*

Все понемножку, постепенно. Это наше будущее. И это к вопросу о том, что такое методология, какими должны быть методологи, что это такое. Это другая форма организации, сохранения, передачи культуры. Особая форма.

- -01.1981

Если вы помните, то я в первых двух докладах обсуждал сначала различие и взаимосвязь культуротехнического и культурологического подходов, поставил в этой связи вопрос о разных попытках и направлениях задания культуры как идеального объекта, противопоставлял эти, в общем очень немногочисленные, попытки чисто феноменальному подходу к культуре. Затем более подробно обсудил идею воспроизводства деятельности и тот способ, каким мы вводим общее представление о культуре как таковой, а именно – системодетельностные представления о культуре. Далее я рассмотрел историю развития культурологических представлений в Европе, США, СССР и затем – это была последняя треть второго доклада – перешел к обсуждению этапов выделения культуры как таковой и тех исторических форм ее фиксации, которые мы на сегодня знаем.

Но у меня сейчас такое ощущение, что этот последний переход все-таки не был достаточно четко очерчен и обеспечен по всем необходимым пунктам. Он был чуть-чуть поспешным, поскольку не были специально обсуждены условия и техника предметизации. И хотя я все время – и в особенности в первом докладе и первой части второго доклада – обсуждал оппозицию между идеально-объектным, онтологическим заданием культуры как таковой и направлениями, формами ее предметизации, т.е. творением собственно культурологии, тем не менее, эта связь между общедетельностной онтологией, через которую задается культура, и предметными формами ее фиксации не была в достаточной мере очерчена и проработана.

И поэтому сегодня, завершая обсуждение этой темы, я хочу вновь вернуться к этому отношению между онтологическим заданием культуры через схемы воспроизводства деятельности и направлениями предметизации, задающими собственно культурологию. При этом я должен буду обсуждать, естественно, средства и методы системного и системодетельностного подходов. Вот основная цель и замысел моего сегодняшнего обсуждения.

Итак, я возвращаюсь к общей схеме воспроизводства, которая, будучи задана как бы контурно, в виде блок-схемы, фиксирует, с одной стороны, процесс трансляции, а с другой стороны, акты социетальной реализации того, что мы называем культурными единицами – образцами, эталонами, нормами и т.д. Я возвращаюсь к этой схеме процесса воспроизводства, причем, мне сейчас неважно, буду я ее брать в таком простом виде или, скажем, буду подключать сюда еще процесс образования культурных норм, как рефлексии социетальных ситуаций. Или продвину это еще дальше – как это было в статье “Искусственное и естественное в семиотических системах” – и буду рассматривать механизмы обучения и воспитания. Мне важно сейчас зафиксировать идею воспроизводства в ее разнообразных схематизмах. И я прошу вас помнить, что за счет множественности самих этих схематизмов идея воспроизводства как бы отделяется от самих этих схем.

Идея воспроизводства – как идея – существует на целом ряде развертывающихся схем, и поэтому, собственно говоря, я могу и даже обязан здесь говорить об идее воспроизводства как таковой и о схемах, которые ее выра-

жают. И вот поскольку я произвел это противопоставление, отделил идею от схем, я получаю возможность обсуждать схемы как таковые и могу задавать вопрос о том, что они, с одной стороны, обозначают и фиксируют, а с другой стороны, выражают. И это уже не вопрос об идее воспроизводства, а вопрос о возможных онтологизациях и объективациях этих схем. Но в таком случае я должен сразу подключить к обсуждению категорию системы. Ибо – мы это хорошо знаем – именно категория системы управляет процессами онтологизации, объективации и, если это возможно, дальнейшими естественностями.

И я, следовательно, получаю сразу три интенциональных плана возможных интерпретаций любой схемы, *сохраняющих ее специфическое содержание*. Именно поэтому я говорю о *трех* планах интенциональных интерпретаций, хотя в категории системы мы имеем четыре плана. Но четвертый план – чистый материал – уже не предполагает сохранения того содержания, которое зафиксировано в той или иной схеме. Суть четвертой плоскости, или четвертого слоя, категории системы, собственно, и состоит в том, что она дает нам возможность перепредмечивать. Она и существует для обеспечения этого перепредмечивания. Поэтому я дальше буду говорить о трех интенциональных интерпретациях, задаваемых категорией системы – процессуальной, структурно-функциональной и организационно-морфологической.

Больше того, следуя логике, заключенной в категории системы, я должен соотносить эти планы интенционального отнесения друг с другом. Я, следовательно, должен ставить вопрос о том, как процессуальная интерпретация этой схемы относится к структурно-функциональной интерпретации и к организационно-морфологической интерпретации, имея опять-таки в виду – как фон и подкладку – четвертый, чисто материальный слой. Я, следовательно, должен ставить вопрос о соотношении этих четырех планов; в этом, собственно говоря, и состоит проблема онтологизации этих схем и последующей объективации. И только относительно этого процесса – этой трех- или четырехплановой интенциональной интерпретации, связанной с онтологизацией и объективацией, – я и могу ставить вопрос о том, что есть культура. Ведь мы с вами уже обсуждали это – что представление о культуре и первая онтологизация культуры как целого производится через эту схему. Культура начинает существовать – онтологически и как идеальный объект – именно в этом контексте и через эти схематизмы.

Но остается еще вопрос, без которого не могут быть решены задачи предметизации и соответствующей предметной онтологизации культуры: каким образом на этих схемах воспроизводства задается культура как объект? Поскольку сами по себе это – схемы воспроизводства, или схемы воспроизводства деятельности, но не культуры как таковой. И хотя культура здесь появляется, и впервые появляется в качестве идеального объекта, но, тем не менее, не просто через эту схему и не просто в ней, а через совершенно особую объектную интерпретацию этой схемы. Потому что, если мы говорим просто о системном истолковании этой схемы и производим онтологизацию этой схемы и ее объективацию, то мы получаем не культуру, а именно воспроизводство: воспроизводство в его процессуальной трактовке, воспроизводство в структурно-функциональной или же организационно-морфологической



трактовке. Именно воспроизводство и деятельность, данную через схему воспроизводства и процесс воспроизводства, но не культуру.

А чтобы мы могли получить культуру, тем более – как онтологически выраженный объект, тем более – как объект, на котором строится соответствующий предмет или предметы, мы должны проделать еще какую-то дополнительную процедуру, скажем, процедуру фокусировки. И без этой процедуры фокусировки на этой онтологической картине мы к культурологии как предметной организации не выйдем.

Но я все время говорю: предметной организации, задаваемой через общую деятельность онтологию. Я, следовательно, сейчас центрируюсь на процедуре онтологизации. Процедура онтологизации есть только одна часть предметизации. Туда входят и другие моменты, например выделение эмпирического материала, отделение его от феноменального плана, соотнесение идеальных объектов с феноменальными планами – восприятия, понимания и т.д.

Дальше я это буду обсуждать, и, больше того, сегодня это и будет основным вопросом, которым я буду заниматься. Но пока что я занимаюсь этой частью онтологизации и подчеркиваю, что хотя мы и говорили, что культура как таковая, как целое впервые задается через схемы воспроизводства – и я пока не знаю других осмысленных форм задания культуры, – но, тем не менее, сами эти схемы воспроизводства еще не задают нам культуры ни в ее собственно онтологическом, ни, тем более, в предметном плане. С этими схемами нужно еще что-то сделать. Их нужно еще особым образом осмыслить, истолковать и трансформировать, чтобы здесь появилась онтология культуры как таковой – как отличной от онтологии воспроизводства вообще или воспроизводства деятельности.

И эти процедуры, которые я сейчас таким образом намечаю как необходимые, также должны получить двойную интерпретацию. А именно: один раз методическую – как метод нашей работы со схемами, как знаково-мыслительную процедуру, другой раз – как процедуру, отображающую некоторую реальность жизни самой культуры, в истории, скажем, или еще в чем-то.

Я сейчас все время подчеркиваю различие идеально-объектного представления воспроизводства или культуры на схемах и реального существования культуры в деятельности и в истории. И говорю: для нашего времени фиксации культуры как идеального объекта еще недостаточно, чтобы иметь дело с культурой. Культуру можно в таком духе мыслить, в смысле Гегеля, но нельзя исследовать. Чтобы ее исследовать, надо еще перейти от ее идеально-объектного представления как культуры к тем или иным ее эмпирическим формам и при этом отделить эмпирическое от феноменального, т.е. произвести это разделение привычного существования культуры и эмпирического, впервые дающего основание для предметизации. Ведь мне-то нужно предметизовать культуру, построить культурологию как таковую, а это предполагает решение вопроса об эмпирическом существовании культуры. Об эмпирическом в отличие от идеального, раз, и от феноменального, два. Мне, следовательно, нужна логика этой процедуры – выделения культуры как таковой – и еще нужны онтологические интерпретации культуры как таковой и ответ на вопрос, как же культура бытует – не в моих идеальных

схемах, а в реальности: в реальности мыследеятельности, в реальности истории и еще в какой-то реальности.

Я должен найти такие процедуры выделения культуры, которые получат, к примеру, историческое оправдание. И, вообще, позволят мне с помощью этого идеального объекта выходить на эмпирию. Я говорю: вообще-то, я могу построить идеальный объект так, что я в принципе закрою путь к дальнейшему эмпирическому изучению культуры. При этом у меня возникнет двойственность существования культуры – в моей чистой мысли и в моем понимании; и я построю философию культуры, но эта философия культуры не будет давать оснований для науки о культуре, для культурологии, она не будет обеспечивать процедур изучения, исследования культуры, т.е. того, чем сейчас все озабочены. Могут быть построены философии культуры, которые задают идеальный объект, но при этом не обеспечивают выхода в эмпирию и не дают ответа на вопрос, как этот идеальный объект связан, с одной стороны, с традиционными планами феноменального восприятия, а с другой стороны, с эмпирическим изучением – одним, другим или третьим.

А мне важно так обсудить проблему, чтобы найти эту связь. Чтобы философия культуры, онтологическое представление культуры обеспечивало предметизацию. Значит, я всю эту работу рассматриваю с точки зрения и в свете дальнейшей предметизации и выдвигаю определенные требования. Значит, мне не просто нужны процедуры и методика выделения культуры как таковой в схемах воспроизводства, мне нужны такие процедуры, такая логика, чтобы они потом позволили мне продолжить это движение, выйти на эмпирию и зафиксировать эмпирическое существование культуры в том или ином пространстве, которое я сумею маркировать как реальное. И опять же, я не говорю, что оно одно, их может быть несколько – функционарное, например, или историческое, или еще какое-то. Я, следовательно, и здесь задаю веер каких-то возможных выходов, но предполагаю, что мои процедуры системного анализа и фокусировки культуры должны удовлетворять всем тем требованиям, которые выдвигают последующие процедуры предметизации. <...>

Но я ведь не могу проделывать эту работу каждый раз заново – с появлением новой точки зрения, новой установки. Поскольку я осуществляю теоретическое движение, постольку в принципе мне надо предвосхитить все возможности. И хотя я понимаю, что это явное преувеличение и все предвосхитить нельзя, но как можно больше – говорю я. И поэтому, фактически, обсудив эти выходы на культуротехнические, социотехнические, человеко-технические предметы в первом докладе и показав принципиальную зависимость любой формы культурологии от существующих в этот момент техник, зафиксировав все это, я теперь должен обыграть эту ситуацию и найти такой путь, который бы позволил мне решить эту проблему в принципе – не ориентируясь на тот или иной набор предметов, а исходя из того, что у меня может быть много предметов, что у меня может быть, соответственно, много техник, их определяющих, и, соответственно, много культурологий. Но при этом работая на онтологии – она в этом смысле единственная, – я все равно должен найти истину. <...>

Итак. Я должен обсуждать процедуру онтологизации. При этом регулирующим и управляющим средством у меня является категория системы. Следовательно, у меня есть набор интенциональных отношений: процессуальная интенция, структурно-функциональная интенция и организационно-морфологическая интенция, и я, фактически, спрашиваю, как мы будем обходиться с этими интенциями, осуществляя фокусировку на том, что мы назвали культурой. Вы помните, что в схемах воспроизводства единицами культуры было названо то, что, с одной стороны, транслируется, а с другой – реализуется в социетальных ситуациях. Именно это мы назвали на этой схеме единицами культуры, трактуя схему как онтологическую. Но не как онтологию культуры, а как онтологическую схему воспроизводства. И хотя мы так сделали, это требует еще системной проработки. То есть мы уже наметили процедуру фокусировки – мы будем рассматривать как культуру вот эти функциональные образования.

Но, задав такую фокусирующую установку, мы еще не сказали, как мы будем задавать единицы культуры и культуру как таковую через ее единицы с точки зрения категории системы. Ведь это означает, что мы теперь обязаны рассмотреть культуру как процесс, культуру как функцию, культуру как морфологическую организацию. И должны соотносить эти три разных трактовки. Причем, мы знаем и понимаем, что эти трактовки не изоморфны друг другу. И поэтому мы получаем три разных, даже взаимоисключающих представления о культуре – как бы три взаимоисключающих способа фокусировки новой предметной или квазипредметной онтологизации. И мы обязаны их совместить и сочленивать друг с другом. <...>

Итак, я как бы разделяю логику и онтологию и одновременно соотношу их друг с другом. Больше того, эту онтологию я трактую естественным, натурализованным образом; я говорю: вот идет процесс воспроизводства, мы его изобразили, мы полагаем, что такое есть и реально существует. А культура – это то, что появляется за счет этого процесса. Это, следовательно, модальность реального. Она появляется как результат определенной процессуальной поляризации и функциональной фиксации. И я могу эти последние два выражения трактовать двояко. С одной стороны – в плоскости логики, т.е. моих процедур; это значит, что я должен, работая на этой схеме, имитировать эту процессуальную поляризацию и произвести функциональную фиксацию. Но я, вместе с тем, предполагаю, что эта моя работа есть именно имитация, имитация того, что реально происходит в самих процессах воспроизводства деятельности. И я, лишь фиксируя сами эти мои процедуры, фиксирую через них то, что там происходит реально, выхожу на изображающую фиксацию этого. Отсюда у меня дуализм этих слов, их двойное истолкование: логическое и естественно-онтологическое.

**Малиновский.** То есть эти значки культуры у вас имеют как бы собственные процедурные метки.

Верно. Я же в свое время разобрал и обосновал сам этот метод, обсуждая понятие закона, в частности в “Педагогике и логике”, в разделе о развитии. Там смысл тот, что натуральный процесс и наши процедуры, его вос-

производящие, сталкиваются на значках. И сначала мы лишь повторяем и имитируем то, что делает природа, скажем, в процессе падения этого предмета, а потом мы вводим то, что мы называем естественным законом, т.е. правилом, по которому мы можем строить эту конструктивную развертку пройденного телом пути, уже не повторяя его собственного падения. Так и тут. Я сознательно применяю этот прием, тем самым делая свою онтическую работу онтологической, т.е. применяя этот принцип изображения или отражения и саму идею отражения как метод и как методический принцип.

И я начинаю схематизацию этой онтологизированной схемы. Мне это теперь нужно, чтобы развести три плана: процессуальный, структурно-функциональный и морфологический. Я же теперь буду за счет схематизации этой онтологизированной схемы и той реальности, которая за ней положена, выявлять различие процессуального, функционального и морфологического содержания. Это есть некий стандартный прием системного анализа.

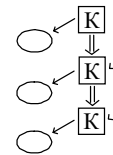
Я говорю, следовательно, что первоначально я имею, фактически, разделение, противопоставление и фиксацию трех моментов – образца, его реализации и того, что я здесь условно могу назвать “прото-образцом”, или “началом”. И это отождествление образца и реализации в прото-образце очень существенно как момент упрощения, поскольку если вы сопоставляете это с исходной схемой, то вы можете увидеть, что я в этом отношении образца к прото-образцу снимаю, если хотите, момент трансляции культуры и момент творения, новообразования образца, и мне сейчас безразличны различия этих процессов – трансляции и творения, или конструирования, образца.

Я, действительно, стремлюсь упростить сам процесс. Поэтому в принципе-то эта схема трех моментов, уж если следовать точной конфигурации исходной онтологизированной схемы, будет выглядеть иначе, а именно: как часть процесса входящей трансляции, как часть процесса рефлексивной фиксации, как часть исходящего процесса трансляции и как часть процесса реализации.

И я опять же соотношу это с другой идеальной схемой, с той, которую я обсуждал в прошлый раз, и она мне тоже нужна, поскольку я еще все время имею в виду это отношение репродукции или освоения, повторения, т.е. то, что мы с вами фиксировали как начальную, до-культурную форму воспроизводства, когда один индивид копирует или воспроизводит деятельность, действие, поведение другого индивида. Это мне тоже нужно, и я это все время имею в виду.

И теперь я говорю: ну да, я начал с тезиса о фокусировке и, вроде бы, выделил материальный план – вот это мы называли культурой, и мы ставили значок “культура” в блок некоторого материального образования. Но при этом мы не делали системной проработки, мы не различали процессуальное, функциональное, морфологическое представления культуры. Мы осуществляли наивно-синкретический акт именованья. Во многом феноменальный, привычный.

Хотя не понятно, что это за привычка. Может быть, это привычка категориально-вещного мышления: обозначать надо блок, а не связь и не структу-



ру. Но мы-то знаем, что можно именовать все, что угодно. И мы можем превращать структуру в вещь, вещь в структуру и т.д. И поэтому для нас вопрос стоит так: каковы же эти единицы – процессуальная, функциональная и морфологическая единицы культуры? И мы культуру должны определить тройка – по крайней мере.

И здесь я фиксирую то, в общем-то, совершенно очевидное для системного анализа обстоятельство, что у нас получается, по крайней мере, три типа единиц. И они не изоморфны. Они – разные. Они должны быть стянуты в одно целое, в системный объект, за счет особых процедур, которые мы должны найти. И вот когда я произвожу эти упрощенные схематизации и напоминаю форму, как бы вынесенную за скобки (а она нам тоже очень нужна как основание для оппозиции, для негативности – это докультурное воспроизводство), то теперь я могу говорить: все три типа единиц тут, на всех этих схемах, очень четко расходятся. А именно: я, вроде бы, имею связку трех процессов – процесса трансляции, процесса образования образца и процесса реализации. И в процессуальном плане единицей культуры является это замыкание.

Но я ведь теперь обязан произвести процедуру упрощения и сказать: ну а если не будет процесса трансляции? Останется ли культура? Если не будет процесса образования образца, останется ли культура? Если не будет процесса реализации, останется ли культура? И я пока оставляю этот вопрос открытым. Но, во всяком случае, я уже очертил границы, в которых я буду обсуждать процессуальную единицу культуры. <...>

Итак, чтобы ввести единицу культуры в процессуальном плане, я должен ответить на вопрос, какие здесь процессы и как они связаны, как они замыкаются.

Чтобы ответить на тот же вопрос о единице в функциональном плане, я должен ввести некоторый элемент материала, или материальный элемент, и определить набор конституирующих его функций, т.е. его место. Потом я могу этот элемент вынуть. Но я должен первоначально положить его как то, на чем замыкаются процессы. Я могу, конечно, считать то, на чем замыкаются процессы, чистым местом. Местом как носителем функций. Но я теперь должен произвести процедуру, которую Генисаретский называл *функционализацией*. Это особая процедура системного анализа.

И я, наконец, чтобы говорить о морфологии, должен каким-то очень сложным образом ввести материал. Причем, не понятно, должен ли я вводить материал только для того, что я назвал элементом, т.е. для наполнения места, или я должен вводить материал для всех процессов. Скорее, последнее. Ибо материал я должен противопоставить процессам и решать эту проблему в принципе. Это даст мне возможность дальше разворачивать схемы и искать механизмы процессов, вторичные процессы, вторичные функции и т.д. Но первоначально я должен задать эту простейшую единицу.

Вот у меня есть схема воспроизводства, по отношению к ней и на ней я должен задать единицы культуры.

*Малиновский. То есть вы должны ее доразворачивать?*

Нет, я ее должен фокусировать. Она будет доразворачиваться сама по себе. <...>

Смотрите, что здесь происходит. Здесь идет нижний слой – это разворачивание схем деятельности; с какого-то момента за счет процедуры фокусировки мы можем перейти ко второму слою, а именно – к изображению культуры в ее отношении к деятельности, и должны будем разворачивать эту схему дальше. При этом, она все время будет разворачиваться под определяющим влиянием разворачивания схем деятельности. И мы получаем здесь внизу теорию деятельности как таковую, а здесь мы получаем теорию культуры, или культурологию, как таковую, но уже вписанную сюда, в теорию деятельности.



Теория деятельности идет и разворачивается без конца в своем историческом развитии – вот сюда, слева направо. Но в какой-то момент мы выводим из нее теорию знака, теорию знания, теорию культуры – массу деятельностных предметов, и начинаем разворачивать их в соответствия друг с другом и в сложных отношениях.

Тут возникает это принципиально новое отношение между теориями разного типа, с соответствующим дуализмом объекта. И я сейчас это реализую здесь, обсуждая вопрос о единицах культуры, поскольку теория культуры может быть только системодетельностной теорией, т.е. теорией, базирующейся на теории деятельности и построенных ею онтологиях. Вне этого не может быть теоретического существования культуры, и я дальше еще буду об этом говорить.

Парадоксальная, в общем-то, проблема: деятельность или культура? Я все время буду возвращаться к вопросу о том, что мы должны изучать, в том числе в эмпирическом материале – воспроизводство деятельности, обучение или культуру и трансляцию культуры. Причем, представьте себе все эти разные, исторически меняющиеся формы существования культуры: культура в обучении, культура в культурах, культура через непосредственное подражание или копирование живого образца, не выделенного в культуру, и т.д. Это будут исторически меняющиеся формы.

Так что мы там должны изучать, в том числе эмпирически? Культуру или воспроизводство деятельности? Совсем непонятно! Но поскольку культурология есть, постольку она должна быть определена. И только тогда она действительно будет существовать. Поэтому дуализм этот все время здесь остается.

Итак, я все время отношусь к исходной схеме и на ней ставлю вопрос о единицах: какова простейшая единица культуры? Каковы простейшая процессуальная единица, простейшая функциональная единица, простейшая морфологическая единица, и как я потом потяну эти разные линии их усложнения, как буду вводить более сложные единицы культуры? И что это значит – более сложные? Где, вообще, можно говорить о сложности, а не просто о типологическом разнообразии? И я прихожу к проблеме соотношения типологий: исторической типологии, или типологии с учетом исторического процесса, и структурно-системной типологии. Поскольку каждый подход ис-

ключает, вроде бы, другой. Но в системном представлении исторических процессов они должны быть соединены. Там свой сложный круг методологических проблем.

И я поэтому пока не могу ответить на вопрос, что нам делать. Я снова напоминаю вам этот пунктик. А если я уберу процесс трансляции, будет ли единица культуры? А если я уберу процесс образования образца или нормы, будет ли единица культуры? А если я уберу процесс реализации? И что это вообще значит “убрать”? Вот проблемы, которые стоят здесь при процессуальном представлении.

При функциональном же представлении я спрашиваю: какой набор функций делает ту или иную вещь, процесс, явление единицей культуры или культурным образованием? Вроде бы, трансляция и реализация. А если просто реализация, без трансляции? И, обратите внимание, я пока не могу поставить вопрос о морфологической специфике культуры. Поскольку, если мы спрашиваем себя, где же существует культура или единицы культуры, то ведь в морфологическом плане мы должны ответить: во всем – в вещах, в людях, в отношениях. Причем, культура существует и как результат реализации, и как норма-образец. И поэтому, в принципе, мы никогда не можем выделить ее на морфологии до какого-то момента. Мы потом сможем ввести такие критерии – за счет введения пространства культуры. Но, обратите внимание, это интересно! А функционально? А функционально мы, вроде бы, можем это ввести. Но опять-таки не понятно, через какой набор функций. И каков этот минимальный набор функций, создающий единицу культуры как таковой. Потому что на этих образованиях потом возникает масса вторичных функций. Ну, например, мы можем использовать образцы как основания для оценки, как основания для критики. Но ведь от этого вы же не скажете, что оценка есть специфическая для культуры функция. Или что критика есть специфическая для культуры функция. <...>

Смотрите, ведь я уже ответил на уровне морфологии, что культура существует во всем. Поэтому меня теперь интересует не вопрос, будет ли культура в критике, – да, будет. Меня интересует: будет ли критическая функция в единице культуры? Входит ли критическая функция в число конституирующих единицу культуры? Вот вопрос. И как вы к этому придете исторически, я не очень пока понимаю. Вообще, когда я все это понял, я понял, что, конечно же, проблемы единицы не решил. Но не потому, что я про культуру не понял, а потому, что у меня нет техники системного анализа.

Итак, у меня на процессуальном уровне будет связано по крайней мере четыре процесса. Поэтому я все могу сфокусировать на этом представлении. <...>

Далее, я понимаю, что я могу переводить процессы в функции, соответственно, центрируя их на месте, т.е. переводить совокупность процессов в место – носитель функций. И, наконец, у меня есть наполнение, которое туда попадает.

Тут начинаются трудности занятого рода. Ведь, обратите внимание, здесь я рассмотрел процессы, которые у меня не имеют ни начала, ни конца. И в этом смысле у меня бесконечный процесс по закону категории процесса,

или по логике. Если я функции беру, я обязательно должен указать на начало связи. У меня эти связи всегда конечны. Я буду задавать соответствующие циклы, производя там функционализацию. И я могу даже на процессах, возвращаясь назад, задавать циклы. Сначала я их брал просто как фрагменты процессуальные, как принципы процессов, а теперь я их начинаю артикулировать, членить.

И наконец, у меня странные вещи происходят с морфологией. Морфология у меня может быть в точках, скажем, прото-образца, условно... Я могу растянуть это и на транслятивные планы, а еще могу для соответствующих процессов вводить материальную подкладку, т.е. осуществлять эти сложные процессы материализации. И от того, как я в каждом из этих планов буду работать, у меня будет получаться тот или иной образ этой единицы. <...>

Итак. Нам надо осуществить предметизацию. Именно в этом контексте я и обсуждал создание *онтологии культуры*. Предметизация предполагает такую онтологию, но именно в функции, снимающей все другие блоки предмета, содержание и наполнение этих блоков. И поэтому, если предположить, что мы задали это направление – онтологического представления культуры, – то следующим шагом становится обсуждение условий, принципов эмпирического изучения культуры.

Сам выход на эту проблематику предполагает четкую фиксацию различий между идеальным-объектно-онтологическим, с одной стороны, феноменальным – с другой, и эмпирическим – с третьей. Об этом я подробно говорил в первом докладе, причем, подчеркивал роль культуротехник и, вообще, техник разного рода в их влиянии на культурологию, говорил об этих линиях. И сейчас я не буду возвращаться ко всем этим пунктам. Я полагаю, что вы это помните и учитываете.

Но еще я подчеркиваю момент не-данности объекта. Никакого объекта изучения, в том числе эмпирического, нет. И от того, что мы задавали культуру – сначала на онтологической схеме воспроизводства деятельности и потом в ее специфике, – от этого объект изучения еще не появлялся. Идеальный объект не есть объект изучения, хотя к идеальному объекту относятся законы.

Объект изучения обязательно предполагает ответ на вопрос: как происходит выделение эмпирического материала? И, следовательно, предполагает методологическое решение вопроса о связях между техниками, определяющими данный предмет, и самим этим предметом.

Но хотя эмпирический материал определяется и онтологической картиной данного предмета, и техниками, детерминирующими данный исследовательский научный предмет, и методами работы – в частности языками, категориальным обеспечением данного предмета, тем не менее, эмпирический материал должен быть дан как таковой, и он должен быть выделен как таковой. Следовательно, должны быть определенные процедуры и определенная техника выделения и организации эмпирического материала. И пока это не сделано специально для культурологии, культурологии как предмета быть не может.

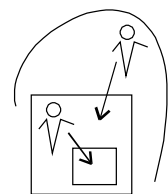
*С.Наумов. Это вы находитесь уже в рамках предметной работы?*



А здесь нет этого принципиального различия. Я ведь пока нахожусь в рамках методологической работы, я строю предмет. Предмета этого не будет, пока я не выделю его эмпирический материал. И обратно: выделение эмпирического материала есть процедура создания самого этого эмпирического предмета.

**Наумов.** *Нужен не сам эмпирический материал, а тип, вид, характер этого материала.*

Это зависит от того, как я буду двигаться. Если я буду двигаться в методологической организации, методологической рефлексии, я буду задавать одни определения эмпирического материала, если я буду входить внутрь предмета и изнутри тянуть этот эмпирический материал, я буду осуществлять



другие процедуры. Это очень существенно – где я нахожусь. Но я здесь должен работать на том и на другом, на обеих этих позициях. Поэтому, если я так обозначил контур творимого нами предмета – скажем, с блоком эмпирического материала – и пока что работаю в методологической организации, то у меня будут как внешняя, так и внутренняя позиции. И определения эмпирического материала будут разными. И я должен буду переходить и во внутреннюю позицию, как бы заимствуя ее из методологической позиции. <...>

**Малиновский.** *А вы учитываете, что рефлексивная позиция по отношению к эмпирическому материалу – это одно, а к предмету в целом – другое? Тактики здесь разные будут.*

Тактики могут быть разными, а структура одна. Поэтому я буду пользоваться... Мне очень понравилась у Г.И.Богина формулировка вопроса, когда он спрашивал, *как мы понимаем*. А мы понимаем по-всякому, выворачиваемся наизнанку, чтобы понять. И в этом смысле, как мы будем понимать – боком, ногами, какие курбеты будем делать – все это не так уж существенно. Важно, чтобы в результате возникло правильное понимание. Поэтому, смотря о чем вы спрашиваете. Я здесь выворачиваться буду наизнанку, как смогу. Важно, чтобы я в итоге хорошее получил. <...>

Но решение вопроса о формах организации эмпирического материала очень сильно зависит от того, как я типологически определяю сам предмет. Мне же надо еще ответить на вопрос, каков он. Это что будет – исторический или функциональный предмет? И здесь мы с вами возвращаемся к проблематике наших работ 1954–59 гг. и, в частности, к непревзойденной книжке Б.А.Грушина. Где-то в 60-е годы В.М.Розин пытался как-то продвинуться в решении вопроса об эмпирическом материале и способах его организации. Но мне это сейчас представляется достаточно слабым. Там были ошибки, связанные с анализом текста, с непониманием процедур схематизации смысла, как творящих материал, и т.д. Но, во всяком случае, мы должны здесь втягивать всю эту проблематику. И, фактически, мой вопрос грубо звучит так: культурология должна быть *историческим* или *не-историческим* предметом? И если это будет исторический предмет, то должен ли он быть историческим *научным* или историческим *не-научным*? И если мы говорим о

функциональном, то должно это быть *научным* или *понимающим*, скажем? Это все вопросы, которые должны быть здесь поставлены, и на них нужно давать тот или иной ответ.

Я перечисляю все это только для того, чтобы четче определить свое направление работы. Я рассматриваю все это как научно-исторические предметы и так трактую культурологию. В духе работ 60-х годов по предметной истории. Фактически, это началось с 1954 г., но основные тексты относятся к 60-м годам.

И здесь я должен сформулировать один очень важный для себя тезис: культура имеет начало, и я, следовательно, должен производить историческую периодизацию материала и зафиксировать эту границу – до-культурную. Отсюда я должен сделать вывод, который прямо вступает в оппозицию с тем тезисом, с которого начинал эту серию докладов – я там говорил, что культура возникает вместе с деятельностью и деятельность ведет начало к культуре.

Теперь же я должен сказать нечто прямо противоположное. <...> У меня теперь происхождение деятельности и происхождение культуры уже не совпадают друг с другом. Для меня деятельность будет возникать, возникнет, будет развиваться до возникновения культуры – как “*не-культурная*” деятельность. А культура у меня, следовательно, появится с какого-то момента.

Приняв предметно-историческую точку зрения и исходя из схемы нескольких предметов, я теперь обязан говорить, что будут две истории. История деятельности – это одна история, а история культуры – это другая история.

**Веселов.** *Так и противопоставление тогда должно фиксироваться на определенности историй, а не деятельности и культуры.*

Нет. Если я принимаю предметно-историческую точку зрения, то, как раз, нет. Тогда мне достаточно фиксации двух предметов. У меня есть предмет “деятельность”, у меня есть предмет “культура”. Если у меня есть два предмета, то я обязан, говорю я, писать *две* истории. <...>

У меня должны быть две истории. Значит, тезис, что начало деятельности и начало культуры совпадают, теперь, в этом новом заходе, неверен. И дальше. Поскольку у меня теория деятельности и этот предмет положены теперь в качестве объемлющих, и, следовательно, у меня есть теперь две онтологии – объемлющая и объемлемая – и два предмета – *обосновывающий*, или лежащий в основании, и *выведенный*, постольку, говорю я теперь, – у меня начало культуры и начало деятельности не совпадут. Обязаны не совпасть.

И я уже делаю онтологический вывод в рамках предмета культурологического и соотношу его с общедеятельностной онтологией. Я же теперь на этих двух предметах должен работать и на объединяющей их онтологии. У меня культура должна появиться вместе с особым пространством культуры. Я теперь должен, фактически, ответить на вопрос: как же возникает культура и что это такое? И теперь уже это обсуждение ведется в исторической модальности. Я теперь должен совершенно по-новому отвечать на вопрос, что есть культура.

Смотрите, что я сделал. Ведь предмет надо строить! Вроде бы, я наметил шаги выведения онтологии культуры из онтологии деятельности. Это структурные шаги, системные, по формальной логике системного анализа. Но теперь я отвечаю на вопрос, где же существует культура. Не просто в деятельности, данной через схему воспроизводства, а в истории. Раз предмет-то исторический, у меня интенция на историю. И в принципе, здесь нужно было бы подтягивать гигантский кусок обсуждений... Это где-то 1973–75 гг., цикл обсуждений: деятельность и история, воспроизводство деятельности и история. И полемика с Дубровским по этим вопросам. И разные типы исторического подхода, метода и реконструкции истории. Это сюда должно быть втянуто, и я на это опираюсь.

Но, с одной стороны, сама история возникает только тогда, когда возникает культура, потому что вне культуры нет и не может быть истории как таковой, а с другой стороны, сама культура приобретает историческое существование. Но мне сейчас неважно это все. Я могу опять применять тот же самый прием и “растягивать”. Растягивать культуру и историю. Либо культуру полагать в историю, либо историю полагать в воспроизводство деятельности. Вот сейчас я культуру буду полагать в историю. И, следовательно, я должен отвечать на вопрос, как же возникает культура исторически. Но, приняв историческую точку зрения, я, тем самым, сразу принимаю тезис, что культура может существовать в разных формах. А поскольку я веду все рассуждения в деятельностной модальности, то я теперь, фактически, должен зафиксировать, что культура у меня начнет существовать вместе с возникновением особых форм социальной организации деятельности.

Я очень важные сейчас вещи зафиксировал, но очень бегло, просто очерчивая по первому кругу то, что предстоит обсуждать. То есть я не могу ввести историческое существование культуры как таковой, в ее обособленности от существования деятельности, не обратившись к особым, исторически меняющимся формам социальной организации деятельности. И я говорю, что, фактически, культура начинает существовать за счет особой социальной организации деятельности. И, по сути дела, то, что мы первоначально фиксируем как возникновение культуры как таковой – а грубо-то говоря, я показывал в первом докладе, что культура начинает существовать только за счет культуротехники, – есть не что иное, как особая форма социальной организации деятельности. И вот я это должен раскрыть и вывести.

**Веселов.** Сколько же у вас сейчас онтологий?

Четыре: культуры, истории, деятельности и социальной организации.

Для чего я все это говорю? Я еще раз провожу, но теперь уже в рассуждении, этот принцип различия идеального объекта, феноменологии и реально-го. И я подчеркиваю, что эту идеально-онтологическую схему культуры мы, в принципе, можем накладывать на самый разный материал. В том числе, на тот материал, где культуры как таковой еще нет. Но мы будем накладывать на него схему с уже нарисованной, фиксированной культурой. При этом мы можем трансформировать саму схему, редуцируя какие-то ее функции или вынимая какие-то процессы. Мы особым образом будем трансформировать

видение самого материала, т.е. план феноменального. Мы будем за счет феноменального искажать реальное, т.е. видеть культуру там, где ее реально не было. Но эта процедура – вполне допустимая и возможная. Тонкость эмпирического анализа состоит в том, чтобы правильно провести эту границу. То есть отделить пред-формы, в которых культуры как таковой еще нет, от подлинных форм, в которых она уже есть. Причем, пользуясь все той же одной схемой, но используя одновременно, как средство, и другие схемы.

Следовательно, организация эмпирического материала есть, вообще-то, не что иное, как особая сложная работа с несколькими схемами. Организация эмпирического есть совсем не организация его в натуре. Отнюдь. Это есть особая конstellация нескольких схем, причем, специально подобранных схем, и предполагает особую логику работы с этими схемами, особую их организацию.

**Малиновский.** А какие это схемы?

Мы их традиционно называли трафаретами. <...>

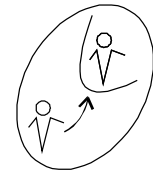
И поэтому – с чего я начинаю?

Вот есть эта схема с “К”, которое транслируется, вот есть социетальная реализация. Причем, предполагается, что это “К” должно быть выражено процессуально, структурно-функционально, морфологически, и все это должно быть в единстве. И тогда это схема с культурой. А мне нужно объяснять возникновение культуры. Я возвращаюсь к прошлому докладу. Но теперь я эту последнюю часть прошлого доклада вписал в логику рассуждения. В этом смысле – вывел.

Значит, мне теперь нужно иметь эту схему, но без культуры. И я снова возвращаюсь к этой проблеме единицы. И говорю: а что же это за схема? Ведь, фактически, это схема воспроизводства деятельности.

А теперь мне нужно воспроизводство без культуры. И я напоминаю вам ту схему, которую я вводил. Я теперь поясню, почему я ее вводил и зачем я ее вводил. Вот эта схема копирования или подражания.

Это и есть схема воспроизводства, но без культуры. Больше того, если вы сейчас будете смотреть на то, что дано нам феноменально, вы увидите массу таких акций, процессов воспроизводства деятельности без культуры, не связанных с существованием и специальной фиксацией культуры.



**Малиновский.** Здесь можно провести аналогии с первым типом ситуаций учения?

Да. Это и есть та ситуация учения, первый тип.

Культура существует в многообразных формах. Мало того – в многообразных формах человеческих отношений и деятельности. И есть такие формы социальной организации, где воспроизводство осуществляется без выделенной культуры. А есть воспроизводство в формах, где есть выделенная культура.

**Малиновский.** В прошлый раз у нас было так: и есть культура, и ее нет. Независимо от того, выделена она или нет.

Вот на это я и обрушусь сейчас. В том-то все и дело, что вы от меня требуете отождествления феноменального и идеального. То есть, смотрите, когда вы берете и вынимаете явление, не обсуждая специально вопрос о соразмерности его со схемой и о полноте явления относительно схемы, то вы можете, например, проводить вот такую интроекцию. Вы берете схему и говорите: вот здесь, в простейшем акте копирования деятельности, мы имеем все, включая культуру, ибо тот образец, с которого берут пример или который копируют, и есть транслируемая культура. И поэтому, говорите вы, там культура есть. Это то, что мы копируем. Поскольку, встав в отношение копирования, мы тем самым делаем это в деятельности функциональной единицей и морфологическим элементом культуры. Следовательно, говорите вы, *культура там есть*. Я говорю: да, но вы рассуждаете не системно. Вы рассуждаете чисто функционально. А функционализация происходит за счет произвольного накладывания ваших трафаретов на материал. Вообще, очень легко накладывать функциональные схемы на материал. И материал не пищит и не сопротивляется.

**Малиновский.** *Поскольку у него нет функций.*

Поэтому вы производите произвольную функционализацию, и он не пищит, и все ужасно довольны.

А если вы осуществляете системный анализ, то вы ведь должны здесь обеспечить совпадение процессуального, структурно-функционального и морфологического. Но это, естественно, зависит от того, как вы провели границу, т.е. от вашего понятия. И мы здесь возвращаемся к апории “Лысый”. Об отнесении человека к классам лысых или не-лысых.

**Малиновский.** *Сегодня это апория “культурный – не-культурный”.*

Да. У греков это была апория “Лысый”. У нас это проблема отнесения к “не-культурным”.

Я, таким образом, подчеркиваю обусловленность факта разложения эмпирического материала наличием двух схем, которые ставятся в жесткую дедуктивную оппозицию друг к другу. По сути дела, мы должны их поставить в генетическое отношение и решить проблему происхождения. Собственно говоря, эта традиционная категория происхождения и есть категория, решающая этот исходный вопрос: наличие или отсутствие определенного признака. Объяснить происхождение – значит найти правила, логику соединения двух схем и одновременно – логику появления признака “альфа”.

Но реально-то работа всегда происходит в обратном направлении. Мы конструируем такую модель – путем редукции, как правило, – которая не имеет признака “альфа”. А потом процедуру и механизм редукции оборачиваем и находим обратную процедуру, которую начинаем трактовать как процедуру генезиса. Это генетический вариант процедур сведения–выведения, т.е. то, что нами давно отработано.

Но пока что речь идет только о псевдоисторических процедурах. О генезисе как псевдоисторической процедуре, т.е. мы находимся в рамках четвертой главы “Капитала”. 24-й главы первого тома еще нет. <...>

Ведь я не случайно сейчас все время говорю, что ведущей является процедура редукции. Когда вы осуществили такую редукцию и построили такую схему, то вы просто осуществляете обратный переход и фиксируете его в знаках. Фиксируете схематизм, фиксируете эту онтологию как логику. Потому что логика-то заключена в прямой и обратной операциях, в их обратимости. И если вы сумели осуществить редукцию, то последующий переход вы осуществляете формально. Связка того и другого и есть логическая единица. Во всяком случае, так она употребляется. А вот если вы теперь хотите вписать все это в подлинную историю, то вы должны проделать совершенно другую работу. Вы должны объяснить историческое происхождение, или возникновение, таких форм воспроизводства деятельности через культуру. Здесь будут совершенно другие способы и методы рассуждения. И мне уже придется обращаться к выведению социальных институтов.

Вот здесь мне нужна другая онтология, и в истории, а не в псевдоистории, я должен вывести культуру как возникновение особого типа социальных отношений. Как особого типа социальной организации. Я уже говорил вам в прошлый раз, что наверняка культура имеет полигенез. Возникает масса разных форм социальной организации пространства культуры как таковой. Причем, мы можем это обнаруживать и в так называемых первобытных обществах – за счет возникновения шаманства.

Но вот то, что меня занимает, кажется важным – это культовые формы. Тут мы имеем уже рафинированный пример возникновения пространства культуры как техники тех или иных деятельностей, осуществляемых в специальных храмах. И, собственно говоря – я уже это говорил, но повторю еще раз, – то, что в наших плохих работах по истории религии называется, скажем, древнеегипетской религией, совсем не религия; это особая социальная форма организации культуры как таковой, процесса трансляции культуры. Храмы и техника – не важно, что мы берем: храм гончарного искусства или храм любви – это не что иное, как особая организация пространства культуры, в которой не деятельность воспроизводится через трансляцию культуры, а трансляция культуры осуществляется через воспроизводство деятельности.

**Малиновский.** *Можно ли здесь говорить о трансляции культуры?*

Обязательно надо говорить о трансляции культуры. Я полагаю, что в каком-то смысле эти древнеегипетские храмы и культы – вершина в социальной организации культуры как таковой. Мы сейчас находимся на более низком уровне. И, может быть, нам придется вернуться к этому. Мне кажется, что без этого не обойтись.

Но самое интересное, что теперь начинается действительно историческая игра, в которой то, что я раньше обсуждал на уровне схем, в истории разыгрывается через различные формы социальной организации. А что именно там может происходить? Ну, например, чистая трансляция отделяется от реализации вообще. От реализации на другом материале. Иначе говоря, есть специально выделенный контингент, который непосредственно учится деятельности и воспроизводится. И это есть, вместе с тем, в масштабах всего



тогдашнего общества чистый процесс трансляции культуры, которая не реализуется на другом материале.

Произошло социальное разделение. Разделились пространство трансляции культуры и социальное пространство. И складываются такие рафинированные эзотерические формы, которые существуют только для трансляции культуры.

Кстати, то, что Гессе обсуждает как аббатство Клуни – а реально это очень точно соответствует тому, что и было в истории, и есть сейчас, – и то, что сейчас пропагандирует Розин и другие иже с ним культуротехники, есть тоже идея чистой рафинированной передачи, или трансляции, культурной традиции.

Давайте я в общем виде задам то, что я говорю. И тогда будут понятны эти примеры и иллюстрации. Ведь дальше-то мы должны вернуться от левой схемы к правой. К схеме с трансляцией культуры. Но формы организации этой трансляции могут быть самыми разными. Причем, в одних формах организуется чистая трансляция культуры, нацеленная в будущее и рассматривающая людей как безразличную среду существования – существования этого выделенного социально автономизированного пространства трансляции культуры. Это есть просто среда существования – для храма и исполнителей этого культа. Это вынесено вперед, оно существует автономно, в себе, для себя. И здесь формируются рафинированные формы данной техники деятельности, того или иного отправления. Они не выходят вовне. Например, известная нам в истории ситуация демократизации реализации – это софистический взрыв в Древней Греции. Софисты, в противоположность пифагорейцам, к древнеегипетской структуре трансляции культуры присоединяют свободно, за деньги, осуществляемое обучение.

*Малиновский.* Здесь процесс распространения культуры.

Процесс распространения за счет актуализации отношения реализации. Но опять-таки это происходит не само по себе, а за счет подключения внешнего для данного слоя трансляции обучения. Обучают неприсутствующих к процессу трансляции культуры. И что мне важно? Дело в том, что каждый из этих процессов – трансляции, реализации, образования новых образцов – будет осуществляться за счет того или иного деятельностного механизма, за счет появления особой сферы. Сферы мыследеятельности могут быть разными. Это может быть, например, сфера обучения и воспитания, цехового или широкого; это может осуществляться за счет культовой системы и совершенно эзотерического, на узком круге и при специальном отборе реализующегося обучения, которое включено в процесс трансляции. Там даже нет учения, там чистое обучение.

*Малиновский.* Но реализация есть? Или нет ее?

Если нет трансляции культуры, то нет и реализации.

*Малиновский.* А если есть трансляция?

То реализация отнюдь не обязательна.

*Малиновский.* Непонятен этот механизм.

Это потому, что нет понятийного оформления этой схемы. Я здесь должен вводить массу различий. Причем, они по своему смыслу будут социальными, а не относящимися к трансляции культуры и воспроизводству. Я не могу здесь описывать реальную историю, не переходя на язык описания социальных отношений, т.е. возникновения страт, отношений между стратами, вовлечения контингентов или материала в страту. Здесь нужно массу специальных, очень интересных и сложных терминов вводить. Я этого не делаю, только намечаю линии.

А на уровне наметок я говорю следующую вещь. Ведь то, что нарисовано мною на схемах как процессы, в их стыковке, существует через определенные деятельности, или определенную социальную организацию мыследеятельности. И чтобы обсуждать вопрос, как же существует процесс трансляции культуры, я должен обсуждать вопрос, как организована социально мыследеятельность. А она может быть организована, например, в виде сферы обучения. В виде сферы воспитания. В виде сферы воспитания-обучения. Или в виде сферы трансляции традиции. Это совсем другая организация.

В истматовской традиции культура отождествляется с духовным производством. Возникает превращенная форма трактовки культуры. Культура оборачивается наизнанку. Поскольку духовное производство есть бескультурье. И за счет такой идеологии происходит уничтожение самой трансляции культуры. А воспроизводство деятельности начинает осуществляться в виде производства: производства вещей, духовного производства и т.д., т.е. в мнимых формах. И такого в истории мы можем насчитать много разного.

Значит, культура может транслироваться через обучение-воспитание. Культура может, как бы мнимо, транслироваться через духовное производство. Культура может транслироваться через чистую трансляцию культуры, через трансляцию традиции. Но все это не есть трансляция культуры в идеальном объекте. Это все формы, исторически сменяющие друг друга, социальной организации процесса трансляции или разрушения, распада, одновременно развития и деградации культуры как таковой.

Смысл этой оппозиции в одном. Когда мы задали культуру как идеальный объект, то это еще не значит, что мы можем изучить ее эмпирически и феноменально. Мы теперь должны ответить на вопрос, каковы же социальные формы организации мыследеятельности, которые обеспечивают и осуществляют этот процесс в той или иной форме. И тогда, когда мы переходим к этим формам социальной организации, у нас впервые реально проходит граница между до-культурными, культурными и пост-культурными, т.е. разрушающимися культуру, формами социальной организации воспроизводства.

Итак, что у меня в онтологии воспроизводства деятельности? У меня есть там трансляция культуры. У меня есть еще специфическая онтология культуры как таковой, которая соотносится с этой онтологией. Но для того чтобы я теперь мог перейти к историческому обсуждению, а не псевдоисторическому – скажем, к генетическому обсуждению возникновения культуры, или различных исторических форм существования культуры, – я должен обратиться к онтологиям с социальными формами организации деятельности, фактически, организации социума, с его членением на страты, оппозици-



ей между стратами, отношениями между ними и воспроизводством самих страт.

**Наумов.** Но описывать это не как само по себе существующее, а в связи с этой задачей эмпирического исследования культуры.

Да. И поэтому теперь, когда я буду фиксировать все эти социальные формы организации, я их должен брать сквозь призму процессов культурного и бескультурного воспроизводства деятельности, через призму процессов трансляции культуры, и искать для этих процессов разные формы социальной организации. Я должен сделать этот невероятно сложный прыжок, и в нем тоже есть момент произвола и творчества. <...>

Пока это не нормировано. Вообще, научная работа, пока она научная, она не нормирована, произвольна. А метод и методические ограничения заключаются в следующем. Я должен перейти от этих идеальных процессов и изображений этих процессов к социальной организации. Я должен по пониманию и по смыслообразованию соотнести одно и другое. Для этого у меня должно быть достаточно широкое многообразие исторических форм.

**Наумов.** И, соответственно, схем, которыми вы будете их схватывать.

Совершенно верно. Но при этом эмпирические формы у меня будут не организованы. Я отнюдь не всегда могу прикладывать идею развития. Если у меня идет поли- или мультигенез, то совершенно непонятно, как они связаны. Передо мной лежит множество таких разнообразных форм, и я их могу обрабатывать типологически. Но я, кроме того, должен теперь определенным образом соотносить их со схемами, а эти схемы я должен организовать генетически, пусть тоже “мульти”, но в воронку возможных траекторий и линий, связывающих их друг с другом. И теперь, имея все это организованное пространство схем, я могу его накладывать на эти фиксированные мною как бы эмпирические проявления, но – социальной организации. А трактовать я их буду как разные формы организации процесса трансляции культуры и воспроизводства деятельности. Поэтому я снова задаю этот проклятый вопрос: что же мы будем изучать эмпирически – культуру или воспроизводство деятельности? И зачем тогда нам нужны онтологии культуры? Я, правда, пытался ответить на этот вопрос и дальше буду пытаться. Но вопрос я пока фиксирую – для проблематизации. <...>

Вроде бы, я сформулировал основной тезис. Вы хотите перейти к историческому обсуждению... А вроде бы, говорю я, эмпирический материал для такого культурологического изучения есть исторический материал. Хотите перейти к такому изучению – вы должны присоединить к этим культурологическим и деятельностным онтологиям еще и онтологии социальные. Ибо вы не можете выйти на эмпирический уровень, не захватывая социальной организации. Больше того, там, в этом историческом эмпирическом материале, наличие культуры в процессе воспроизводства деятельности и трансляции культуры может фиксироваться только в форме фиксации определенных социальных организаций. <...>

Это первый тезис. Теперь второй тезис – отягчающий ситуацию. Я говорю: есть много разных форм социальной организации, которые обеспечива-

ют трансляцию культуры. Я поставил вопрос о единицах и сказал, что должно, вроде бы, происходить замыкание процесса трансляции, процесса реализации, процесса новообразования. <...>

Теперь я говорю: положение еще больше осложняется в историческом, эмпирическом анализе, поскольку там не только эта простая линейка развития на схемах, которую я нарисовал, а там есть мультигенез и мультиформленность. И есть разные формы, некоторые из которых отрывают процесс трансляции, сводя на нет процесс реализации. Там, если и есть обучение, то оно, фактически, есть материал процесса трансляции. И ничего больше.

Теперь я говорю: есть другие формы. Представьте себе, что процесс трансляции культуры обеспечивается не сам по себе, не как отделенный и особым образом организованный социальный процесс, а, скажем, в сфере обучения и воспитания. И он, вроде бы, осуществляется через другую сферную организацию – через обучение и воспитание. Тогда превалирует процесс реализации культуры, а процессом трансляции, сохранности ее в чистоте – не озабочены.

Тогда происходит то, что у нас сейчас происходит – широкое распространение образования при полном упадке культуры. Поскольку не обеспечена трансляция. Каждый физик считает своим долгом писать учебники по физике, и, вообще, начинается черт знает что. Все неучи лезут в сферу образования, и культура разрушается.

Есть одна форма организации, вторая, третья, в том числе формы, в которых вообще трансляция культуры уже выбыла, скажем, так, как это описывает А.А.Леонтьев на примере папуасов или Карл фон Штайн для малых племен Южной Америки. Там процесса трансляции культуры нет вообще. Есть непосредственное копирование. Отсюда – непрерывно скользящий язык, обычаи, традиции и т.д., вопреки распространенному мнению о жесткой устойчивости.

**Веселов.** *Формы организации чего? Трансляции ли?*

Вот на этом вы и ломаетесь. И я тоже. Доклад делаю-делаю, выворачиваюсь наизнанку, но, по-видимому, ничего не смог выразить. Процесса чего? Вы на онтологических схемах это спрашиваете или в исторической реальности? Вы на чем спрашиваете?

**Веселов.** *На исторической реальности.*

Вот. Вы нарушили этот жесткий принцип оппозиции идеального объекта в онтологии, феноменального и эмпирического. А работать-то нам приходится на этих трех фокусах и их все время соотносить друг с другом. При этом, если я говорю об онтологической картине, я обсуждаю трансляцию культуры. Причем, даже не воспроизводство, а еще жестче – существование культуры. Поэтому про “формы организации чего?” я говорю в интерпретации на онтологию: интересующего меня предмета. Это будут, следовательно, формы организации культуры.

А если вы переходите в эмпирию, то там вообще ни культуры, ни трансляции – ничего нет. И на этом ломаются все культурологические направления, поскольку они осуществляют эту редукцию: “в человеке реализована

культура” – что там культурного в человеке? Социология, культурология, психология – все в одну помойную яму. И уже ничего не различается. Поскольку превращенные формы, феноменально данные, берушиеся ими напрокат, затемняют идеальный объект.

Поэтому, говорю я, в эмпирическом материале никакой культуры нет и быть не может, культура – это идеальный объект. Но чтобы организовать эмпирическое изучение, вы должны взять эти социальные различения и проинтерпретировать их как признаки культуры. Происходит перевод свойств и качеств в признаки. Перевод в идеальную плоскость чистого мышления этого культурологического или воспроизводственно-деятельностного.

Есть много форм социальной организации этого – культуры, воспроизводства культуры. Но одни из них, из этих социальных форм организации, таковы, что там процессы существования культуры и трансляции ее социально и морфологически не выделены. А есть такие формы социальной организации, что там существование культуры и процесс трансляции ее выделены социально. И тогда они начинают существовать эмпирически. <...> Я обращаюсь тогда к египетским культам и говорю, что для меня, например, эти храмовые культы суть образцы рафинированной социальной организации процесса трансляции культуры.

Если вы берете то, что сложилось после софистов, т.е. продажу знания, продажу мудрости за деньги, то это есть демократическая форма воспроизводства культуры, в которой процесс трансляции как таковой социально не выделен. Отсюда, кстати, реакция христианства, появление монастырей как реакция на эту форму демократического воспроизводства деятельности без такой выделенной трансляции культуры. Монастыри начинают транслировать культуру, и она опять становится элитарной, эзотерической и т.д. <...>

Мы сейчас имеем другую ситуацию – ситуацию этого культурного взрыва. Или – ямы. Поскольку происходит процесс демократизации, и процесс трансляции культуры разрушается как таковой. Его и школы не обеспечивают... Русская гимназия после 1825 года была формой, обеспечивающей и трансляцию культуры, и обучение. У нас школа не является формой трансляции культуры.

Дальше. Университет есть организация по трансляции культуры. Советский же университет уже больше не транслирует культуру. Это есть орган образования. Таким образом, на уровне исторических форм организации мы имеем одно, другое, третье, т.е. великое многообразие, где этот ядерный процесс воспроизводства усекается в разных своих моментах, за счет социальной организации. Значит, одни моменты этого процесса имеют выраженный социальный характер, и они зафиксированы и в морфологии, другие осуществляются только спонтанно и подпольно, т.е. пробивают себе дорогу или гибнут, не имея возможности пробиться через эти формы социальной организации.

Вы меня спрашиваете: чего? Я говорю: социальная организация везде есть социальная организация. И как форма она есть форма социальной организации. Но дело в том, что и трансляция культуры, и реализация, и все остальное не существует иначе, как в тех или иных формах социальной организации. И не зафиксировав этого, мы не можем выйти на эмпирическое

изучение. Отсюда, кстати, и оправдание современных тенденций поиска культуры в человеке и т.д., и, вместе с тем, обвинительный акт против них, поскольку у них нет теоретического, а следовательно, не может быть эмпирического изучения культур. И у них вечно исчезает культура как таковая и остаются более или менее культурные люди.

**П.Щедровицкий.** *Но меня интересует следующее. Каковы принципы и способы адекватного отнесения тех или иных конкретных социальных организаций к этой онтологической картине?*

Никакая методология здесь, в этом отнесении, не заменит научного, эмпирического культурологического исследования.

**П.Щедровицкий.** *Я же спрашиваю про принципы.*

Никаких принципов нет пока еще. Вот когда ты проведешь исследование, ты изложишь принципы, являющиеся результатом проведенного тобой исследования. Но никакой оппозиции между исследованием и пониманием, смыслообразованием быть не может. Поскольку надо ведь, имея эти схемы и анализируя подлинную эмпирию жизни, скажем, тибетского монастыря, произвести соответствующее наложение трафарета и провести процедуру опровержения, и сделать это с одним, вторым, третьим трафаретом. И результатом у тебя будет всегда два слоя – эмпирических, исторических описаний и схематизации этих эмпирических описаний для понимания.

Методологические схемы – это только методологические схемы, это не есть знание. Чтобы получить знание, надо проводить исследование. И здесь нет никакого королевского пути. В это исследование будет входить понимание, но это понимание будет снято в твоём исследовании. Потом, позднейшие критики могут сказать, что ты неправильно понял, хотя и провел исследование очень хорошо и точно. Но – неправильно понял, и поэтому у тебя там нет истины.

Исследование предполагает два плана – описания и их схематическое выражение. И ни один из этих планов не заменит другого. Исследование есть единство того и другого. Поэтому методология первична по отношению к науке. Методология не есть надстройка над наукой. Методология есть объемлющая система, внутри которой выделяются такие сложные образования, организмические, как исследование. Они существуют как таковые в этой связке материала, обработанного, словесно описанного, и схематизма.

**Малиновский.** *Раз уж мы стали пользоваться социальным...*

Я не говорил “социальное”. Я говорил “социальная организация”. Потому что оппозиция культурного и социального существует только в идеально-онтологических схемах. Кстати, это перепутал Генисаретский в своей статье 1971 г.

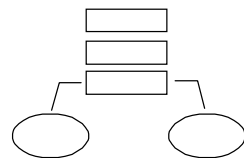
**Малиновский.** *Конечно. В этом смысле, мне кажется, что надо делить это пространство, заданное на этой схеме воспроизводства, на две части – социальное и социокультурное.*

Мы делим это на социальное и культурное. Когда я работаю на идеальной схеме, я говорю о пространстве культуры, и я не могу здесь говорить

о социокультурном пространстве. Поскольку у меня нет этой деятельности с ее социальной организацией. Для того чтобы перейти к эмпирическому изучению, я должен образовать эту склейку, про которую спрашивает Петр Щедровицкий. Фактически, вы ему отвечаете, что это и будут на уровне методологических схем социокультурные единицы, или социокультурные трафареты.

**Малиновский.** Собственно говоря, понятие культуры, которое здесь обсуждалось, при переходе к исследованию предполагает построение модели.

Да. Вот есть схема переноса опыта.



Фактически, вы говорите: если эмпирический материал у нас всегда социально организован, то для того чтобы изучать культуру в соответствующих предметах, надо каждый раз вводить не культурные просто, а социокультурные модели. И это зависит от того, какой у вас предмет и какую технику он обслуживает.

Будет социокультурный предмет при изучении переноса опыта, социокультурный предмет при изучении обучения, социокультурный предмет при обучении и воспитании и т.д. У вас каждый раз культура будет браться в том или ином повороте, на тех или иных моделях, в той или иной онтологии, в зависимости от того, какая у вас техника, какие цели, какие задачи.

**Наумов.** Павел хотел поместить все эти модели в предмет культурологии.

Не помещаются они. Я очень резко говорил, что ничего у вас с одним предметом культурологическим не выйдет.

**Малиновский.** Но тогда понятие культуры не может работать в этих предметах. Может быть, мы вообще не можем говорить о культуре?

Можем. Ведь что я все время доказывал? Я доказывал, что развитие культурологии бесконечно. Что нужно создать соответствующую службу, и она будет теперь вечно развиваться, обслуживать соответствующие техники – социотехники, культуротехники, антропотехники и т.д. И все эти предметы должны сводиться к этой онтологии, т.е. к понятию культуры и категории культуры как посреднику этой онтологии. Вы мне говорите, что мы тогда не можем пользоваться понятием культуры. Я говорю: можем, если мы создадим понятие культуры. А понятие культуры и будет обеспечивать переход от этих общих онтологий к фиксации типа эмпирического материала.

Сейчас мы с вами обсуждаем процедуру спуска в предметы из надпредметной позиции. А дальше происходит вот что. Скажем, изучаем мы задачи и процессы решения задач – у меня там в программе раздел: культуротехническое и культурологическое изучение задач и способов решения. И вот пожалуйста. Появится такой большой раздел культуротехники и культурологии как задачная организация деятельности и мышления, формы ее культурной трансляции и воспроизводства. И точно так же для всех других. Какой бы предмет мы ни разворачивали, какую бы тему ни брали, там обязательно

должен быть соответствующий слой культуротехнической, культурологической проработки этой темы.

**Малиновский.** Мы уточнили теперь понятие предмета культурологии, в том смысле, что нет у него чистого блока моделей, а блок моделей по эмпирическому материалу связывается за счет задания кучи предметов, определенным образом иерархизированных.

Тогда я бы задал вам вопрос. Вы культурологию понимаете как монопредметное или полипредметное образование?

**Малиновский.** Полипредметное. Ошибка моя в том, что я пытался говорить о моделях, а надо было – про понятие культуры. В этом смысле я и пытался из онтологии что-то делать.

Понятие культуры стоит одной своей ногой в этой онтологической схеме, в методологии, обеспечивающей организацию эмпирического материала. А другой – во всех этих предметах. Если мы уже работаем в рамках методологической организации, то все наши понятия должны снимать эту связь предметов с методологической организацией.

**Малиновский.** Нужно доопределение понятия культуры и его разворачивание в этом смысле. Тогда у нас не будет чистой трансляции как таковой. Мы будем говорить, например, об учении.

Будет трансляция. Но вы правы вот в каком смысле – что здесь эти исходные функции и исходные процессы, задающие исходную единицу культуры будут дополняться функциями, и эти вторичные функции будут, фактически, покрывать, взламывать и трансформировать исходные функции. И все время эти исходные, ядерные функции будут осуществляться через другое. За счет другого.

Генисаретский это обсуждал на уровне взаимодействия сфер – самостоятельных и несамостоятельных. Это будет зависеть еще от сферной организации деятельности и мышления, т.е. от социальной организации социума в целом.

**Наумов.** Но это были не ядерные функции, а точка отсчета, которая имеет продолжения в обе стороны.

Нет. Смотрите, ведь у меня, фактически, продолжение назад, в докультурные формы, продолжение вверх – в суперкультурные формы, вплоть до разрушения культуры. Поэтому у меня есть ядро. И я ведь все время настаиваю на одном тезисе. *Воспроизводство деятельности есть основной процесс человеческой жизнедеятельности.* Воспроизводство есть процесс, конституирующий человеческое общество. Он – ядерный. Не развитие, не функционирование – а воспроизводство. Когда он ломается, исчезает и ломается человеческое общество. Поэтому, в этом смысле процесс трансляции как обеспечивающий воспроизводство есть ядерный процесс для культуры. Вообще для существования культуры. Он конституирует понятие культуры. Но дальше возникает масса дополнительных, вторичных, факультативных функций, которые могут взламывать, покрывать... То есть это опять гибель че-



рез развитие. Рак своего рода. Потому что для того, чтобы было развитие, нужно, чтобы ядерные процессы сохранялись. Развитие, которое уничтожает основной, ядерный процесс – это распад.

**Малиновский.** *Но тогда нельзя сказать, была ли трансляция у древних греков. Поскольку моделей пока нет.*

В Египте была рафинированная трансляция культуры, социально организованная. Я все это вижу в материале.

**Веселов.** *За счет мыслительной рефлексии все это осуществляется.*

Или понимания. Причем, я ведь что доказываю? Что группировка материала и выбор его есть такой же конституирующий пункт. Когда вы мне говорите, что все дело в понятии, я говорю, что мы меняем понятие, исходя из материала. А фактически, все должно быть соотнесено и взаимосогласовано. Идет “молевой сплав”. Мы развиваем это. Понятия меняем в соответствии с материалом, материал меняем в соответствии с понятием. Все относим к онтологии. Есть проблема целого.

**П.Щедровицкий.** *Находят племя, которое передает из уст в уста некую легенду. Дословно. Это тоже трансляция?*

Да, это рафинированная форма трансляции определенного типа культуры. Вот этого мифа, который передается. Дальше надо обсуждать: миф как культурное образование, наука как культурное образование, задача как культурное образование.

**П.Щедровицкий.** *Там важно, что этот миф не имеет отношения к их реальной деятельности.*

Миф никогда не имеет отношения к реальной деятельности. И, вместе с тем, имеет прямое отношение к реальной деятельности, поскольку производит социальную организацию.

**П.Щедровицкий.** *Процесс трансляции еще не есть конституирующий культуру.*

Конечно. Мы так и обсуждали. Должна быть реализация, должны быть нововведения и т.д. Но не забывай про редуцированные формы.

**П.Щедровицкий.** *Редуцированные формы не есть культура.*

Наоборот. И при этом за счет исторического времени, процесса, могут существовать такие периоды, короткие, как у нас сейчас... Скажем, накапливается культура в России, к 1900-м годам она достигает большой насыщенности, большой интеллектуальной потенциал образуется. И мы можем еще жить 15–20 лет за счет того, что эта культура потребляется и иссякает. Причем, это проявляется сейчас повсюду. Тот же Королев и те же ракеты были возможны, поскольку был Королев с той культурой. Как только он уходит, все исчезает. Поэтому, фактически, идет распад культуры, но функционирование осуществляется. И даже распространение идет. Но трансляция уже не обеспечена. И это идет 50–60–70 лет. А потом иссякает. И наступает полный, неожиданный совершенно упадок.

И, значит, на этом основании ты не можешь сказать того, что ты говоришь. Потому что это есть пост-явление, т.е. шлейф от того, что было организовано. Остаточные явления. То есть нужно производить деление на стационарные и нестационарные процессы. Есть какие-то переходы, они суть нестационарные процессы, это дезорганизация. И их нельзя ставить в один ряд с процессами организации.

**Наумов.** *Возможно рефлексивное оформление этих редуцированных форм до полных форм культуры за счет историко-критической работы. Я думал, что вы об этом говорите, когда хотели ввести это историческое замечание о существовании в какие-то периоды редуцированных форм.*

Ну, видите, в чем дело... Редуцированные формы могут быть за счет восполнения в других сферах. Вообще, все это невероятно сложно. Есть редуцированные формы как формы распада, а есть такие сложные, взаимокompенсирующие формы существования.

Например, когда вы берете чистую, рафинированную форму трансляции, ориентированную вперед и не распространяющуюся на нынешние контингенты, то вы имеете форму живучую и совершенно нормальную. То есть оказывается, что трансляция возможна без реализации. Или иначе – по идее без реализации она невозможна, но возможна трансляция со сколь угодно далеко вперед вынесенной реализацией. Например, с установкой на реализацию через 1000 лет.

**Наумов.** *Поэтому, когда мы говорим о выделении тех или иных социальных форм организации в предметной работе, то может оказаться, что границы проведения этих форм могут быть очень большими уже в историческом пространстве. И тогда то, что мы описываем на одних социальных формах организации как редуцированные формы культуры, может на самом деле в других временных масштабах описываться как не-редуцированные, полные культурные формы.*

**Малиновский.** *Короче, исследование должно быть сопряжено с исторической критикой.*

Это раз. Но у Сергея Наумова здесь другая мысль. Я бы хотел разделить. Смотрите, есть проблема исторической периодизации материала. Это одна проблема. А я обсуждал совершенно другую проблему. Я обсуждал проблему остаточных явлений. И это две разные вещи. Одно – это историческое членение до полноты...

**Наумов.** *Но опять... Если остаточные явления, то проведение границ необходимо осуществлять.*

Не только границ. Трактовка этого как остаточного явления – это уже следующий прием исторического анализа, исторической реконструкции.

Итак, я закончу. К чему, собственно, я шел? К тому, чтобы зафиксировать, что саму онтологию воспроизводства деятельности, раз, культуры, два, с точки зрения системы надо применять к эмпирическому материалу очень тонко и дифференцированно. Поскольку в реальной истории есть формы, в которых наличие культуры и процесса трансляции может только угадывать-



ся за счет использования функциональных схем, т.е. за счет достаточно произвольной модернизирующей историей функционализации. Но есть и такие формы, которые могут рассматриваться как достаточно выраженные и рафинированные и в которых процессы трансляции культуры или реализации, или еще какие-то получают свое точное морфологическое выражение и приводят к такому существованию культуры, где культура отделена от социальности не только на идеальных схемах, но и в социальной организации.

Иначе говоря, есть культурные исторические формы, где все есть, и все есть на месте, и все выражено, и все оформлено, а не прорывается через что-то другое. Это, правда, уже проблема социальной организации. Но эта проблема социального выражения, социальной организации столь же значима для культуры, как и для всего остального. Поэтому разные исторические этапы и фазы будут различаться между собой по степени морфологической и феноменальной выраженности культуры и ее специфических признаков. Всего того, что с ней связано на уровне всех единиц – процессуальных, функциональных... Это есть исторические фазы, эпохи, этапы, где культура существует как культура, а не как что-то другое. И это есть некий факт нашей жизни.

Я, таким образом, резко противопоставляю друг другу этапы: этапы, в которых культура существует как культура, и этапы, в которых культура существует в своих превращенных формах – как другое. Этих превращенных форм очень много разных. В этом и состоит трудность исторического и эмпирического исследования. И тогда перед нами возникает следующая, уже вторичная проблема. В какой мере и как мы можем исследовать культуру, выраженную в другом?

По сути дела, я предполагал, что сумею дать сегодня еще один большой кусок, но теперь вижу, что мои расчеты были построены на песке. Я хотел дать критику социологического подхода в изучении культуры.

Сейчас же я подчеркиваю лишь один момент. Есть такие области – области анализа культуры, заданной в ее превращенных формах, и они оправданы в какой-то мере – тогда, когда сама культура существует не как таковая, не в своей точной морфологической и социальной фиксации, а в другом: в культурности людей, в социальной организации и т.д. И это уже другая проблема. И не нужно путать все то, что я сказал, с тем, что должно обсуждаться в этом разделе – разделе выявления культуры в другом, в условиях, когда в том или ином обществе культура как таковая не нашла своих собственных форм существования, морфологически не выражена как культура.

Но это совсем другой, особый разговор.