

СИСТЕМОДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД К КУЛЬТУРЕ

(сообщение 3)

Г.П.: Если вы помните, то я в первых двух докладах обсуждал сначала различие и взаимосвязь культуротехнического и культурологического подходов. В этой связи поставил 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 — системодейательностные представления о культуре. Я рассмотрел, точно так же, историю развития культурологических представлений в Европе, США, СССР и затем, — это была последняя треть второго доклада, — я перешел к обсуждению этапов выделения культуры как таковой и тех исторических форм фиксации ее, 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 все время, — и в особенности в первом докладе и первой части второго доклада, — я обсуждал эту оппозицию между идеально-объектным, онтологическим заданием культуры как таковой и направлениями, формами предметизации ее, т.е. творение собственно культурологии, тем не менее эта связь между общедейательностной онтологией, через которую задается культура, и предметными формами фиксации ее 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 системодейательностного подходов.

Вот основная цель и замысел моего сегодняшнего обсуждения.

Итак, я возвращаюсь к общей схеме воспроизводства в ее как бы контуре, которая 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 выражают. И вот поскольку я произвел это противопоставление, отделил идею от схем, я получаю возможность обсуждать схемы как таковые и могу задавать вопрос, что они, с одной стороны, обозначают и фиксируют, а с другой стороны, выражают. И это уже не вопрос об идее воспроизводства. А это вопрос о возможных онтологизациях и объективациях этих схем. Но в таком случае я должен сразу подключать к обсуждению категорию системы. Ибо, — мы это хорошо знаем, — именно категория системы управляет

процессами онтологизации, объективации и, если это возможно, дальнейшими оестествлениями.

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 — чистый материал — уже не предполагает сохранения того содержания, которое зафиксировано в схеме, одной или другой. В этом, собственно, суть четвертой плоскости категории системы, или четвертого слоя, что она дает нам возможность перепредмечивать. И она существует для обеспечения этого перепредмечивания. Поэтому я дальше буду говорить о трех интенциональных интерпретациях или истолкованиях, задаваемых категорией системы: процессуальном, структурно-функциональном и организационно-морфологическом.

И, 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. Опять-таки, имея в виду как фон и подкладку четвертый, чисто материальный слой. Он нам тоже, в этом плане, понадобится. Я, следовательно, должен ставить вопрос о соотношении этих четырех планов и, собственно, в этом и состоит проблема онтологизации этих схем и последующей объективации. И только относительно этого процесса — этой трех- или четырех-плановой интенциональной интерпретации, связанной с онтологизацией и объективацией, только относительно этого процесса я и могу ставить вопрос о том, что есть культура. Ведь мы с вами уже обсуждали это — что представление о культуре и первая идеологизация <идеализация?> 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 эти схемы воспроизводства, или — 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 объективацию этой схемы, 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, и, тем более, как онтологически выраженный объект, тем более — как объект, на котором строится соответствующий предмет или предметы, мы должны проделать еще какую-то процедуру дополнительную, 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, соотношение идеальных объектов с феноменальными планами — восприятия, понимания и т.д.

И 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. Поэтому нужно еще с этими схемами что-то сделать. Их нужно еще особым образом осмыслить, и нужно еще особым образом их истолковать и трансформировать, чтобы здесь появилась онтология культуры как таковой. Культуры как таковой, вроде бы, отличной от онтологии воспроизводства вообще или воспроизводства деятельности.

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

Я сейчас все время подчеркиваю различие идеального объекта и идеального представления воспроизводства или культуры на схемах и ее реального существования в деятельности и в истории, скажем. 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 феноменального — два. Мне, следовательно, нужна логика этой процедуры — выделения культуры как таковой, и мне нужны еще онтологические интерпретации потом 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 получают, к примеру, историческое оправдание. И вообще позволяют мне с помощью этого идеального объекта выходить на эмпирию. Я говорю: я вообще-то могу построить идеальный объект так, что я в принципе закрою путь к дальнейшему эмпирическому изучению культуры. У меня возникает 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. Чем сейчас все и озабочены. Даже могут быть философии культуры, которые задают идеальный объект, но при этом не обеспечивают выхода в эмпирию и 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 эту проблему, чтобы найти эту связь. Чтобы философия культуры — онтологическое представление культуры было таковым, чтобы оно потом обеспечивало саму предметизацию. Значит, я всю эту работу беру с точки зрения и в свете дальнейшей предметизации и выдвигаю определенные требования. Значит, мне не просто нужны процедуры и методика выделения в схемах воспроизводства «культуры как таковой», 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, ну, например, функциональное или историческое, или еще какое-то. Я, следовательно, тоже задаю здесь 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.

П.Щ.: Но ведь тогда тебе очень важно, какова та совокупность или система предметов, которые ты хочешь в результате получить.

Г.П.: Безусловно.

П.Щ. И представление о конечном результате и будет определять твои процедуры.

Г.П.: С одной стороны. При чистом практическом подходе. Но я ведь не могу проделывать эту работу каждый раз заново, с появлением новой точки зрения, новой установки. Поскольку я осуществляю теоретическое движение, мне надо предвосхитить в принципе все возможности. И хотя я понимаю, что это явное преувеличение, и все предвосхитить нельзя, но как можно больше, — говорю я. Т.е. мой прогноз должен быть максимально для меня возможным. И поэтому, фактически, обсудив эти выходы на культуротехнические, социотехнические, человекотехнические 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, как ты это сказал, а решая вопрос в принципе: что у меня может быть много таких предметов, у меня может быть, соответственно, много таких техник, их определяющих, и соответственно, много культурологий. Но я все равно, работая здесь в онтологии, — и она в этом смысле единственная, — должен найти истину. Но иначе и нельзя, потому что — вот то, между чем я зажат.

Ма.: Действительно, всякую схему, в том числе и схему воспроизводства, можно интерпретировать двояко: с точки зрения выразительных возможностей и с точки зрения изобразительных возможностей. И когда Вы дальше будете ее разворачивать, то нужно два эти момента взаимоувязывать, ибо они неразрывны, невозможно одно понять без другого.

Г.П.: Возможно понять. Но я действительно должен увязывать. Больше того, принципиально-то мышление содержательное предполагает жесткую оппозицию между выразительностью и изобразительностью. И оппозицию этих двух функций, сознательно и целенаправленно фиксируемую.

Ма.: Логика и метафизика.

Г.П.: Логика и онтология. Я вообще не знаю, что такое метафизика. Я имею в виду различие функций выразительности и изобразительности — на Вашем языке, логики и онтологии. Я имею в виду, что их можно разделять, что их можно целенаправленно и сознательно стягивать.

Ма.: Может быть, вместо оппозиции «логика-метафизика» использовать оппозицию «логика-онтология»? Т.е. выйти в мир наук, где у нас будут феноменологии, онтологии, морфологии и в том числе культурологии. И они должны быть иерархизированы.

Г.П.: Отнюдь нет. Поскольку Вы находитесь в пространстве рефлексии. А там ничего не может быть иерархизировано.

Ма: Тогда я обсуждаю вопрос в чистой рефлексии. Можно ли брать оппозиции не «логика-онтология», а «логики-морфология», «логика-феноменология», «логика-культурология»?

Г.П.: Это интересный вопрос. Кое-что из того, что Вы спрашиваете, я понял. Я понял, в частности, что Вы рассматриваете оппозицию «логика-метафизика» как лежащую в пределах философского сознания. Теперь, Вы подчеркиваете, что оппозиция «логика-онтология» уже мною рассматривается и фиксируется уже в каком-то другом, не-философском контексте, а в контексте современной методологии. И сами эти структуры сложнее философских и предполагают такие фиксации и такие втягивания — науковедение, социология и т.д. Значит Вы подчеркиваете, что мы работаем в другом пространстве, с интенцией на методологическую организацию.

Но вот дальше уже перестаю понимать. И не могу Вам ответить, поскольку не имею ни точки зрения, ни решения здесь, на предмет, каково же теперь место логики в методологической организации. Это вопрос очень сложный. И Вы знаете, что у нас в течение 15-ти и больше лет идут очень напряженные дискуссии на этот счет. И есть представители логической точки зрения в методологии (Б.В.Сазонов), есть представители категориальной точки зрения в методологии (В.Я.Дубровский), я бы мог себя отнести к рефлексивной точке

зрения сейчас. Для меня логика в пространстве методологии занимает частное место наряду со всем другим. Чего я, скажем, не мог бы сказать о ее месте внутри научного предмета. Я бы сказал, наверное, что мы здесь должны зафиксировать употребление терминов «логи-ка-метафизика» в философии, «логика-онтология» в рамках методологической организации, и, кроме того, «логика-онтология» в рамках предметной организации.

Оппозиция логики и онтологии для меня осмыслена в предметной организации. В любой. Ну, скажем, она для меня будет неосмысленной в коммуникативной организации. Ну, в том духе, как я говорил это в понедельник: что диалог в принципе алогичен. И поэтому там логики не будет. А в любой предметной организации оппозиция логики и онтологии для меня оказывается решающей. Я, таким образом, становлюсь здесь на традиционную для себя точку зрения предметных логик. Для меня предметная организация в этом смысле лежит на более высоком уровне иерархии, чем логика. Это является естественным развитием моей идеи о несуществовании универсальной логики. И о существовании предметных логик. И в таком бы духе я бы понял Ваше замечание и так бы ограничил пространство осмысленности и содержательности этого тезиса.

Ма: Ваша позиция отчетливо противопоставляется тому, что я намечаю. Из того, что Вы говорили, я могу провести еще одну проблематизацию. Т.е., следовательно, может быть не...

Г.П.: В каких схемах?

Ма: Которые мы будем разворачивать при задании предмета.

Г.П.: Безусловно. Поскольку логика есть лишь один из многих аспектов, фиксирующих мыследеятельность с этой схемой и на этой схеме.

Ма: Отсюда у меня вопрос: будет ли соответственно меняться оппозиционная, противопоставляемая онтология? Если, допустим, мы будем коммуникативную форму организации предмета, где уже не логика, а критика будет принципом жизни этой организации. Т.е. онтология все равно остается, как фундаментальный принцип для задания предметной организации. Нового типа теперь уже.

Г.П.: И больше того, когда меня спрашивают, почему сейчас, в XX-м веке такое значение приобрела онтология, и каково ее новое значение, я отвечаю, что без онтологической работы невозможно ни программирование, ни проектирование научных предметов. Онтология всегда является для нас сейчас основанием для исторических прогнозов, организации истории, развития проективной части. И вообще это есть основание и база для тех или иных предметизаций. Ибо мы сейчас решаем ту же задачу, которую решали естествоиспытатели XVII-го века. Мы строим представление о мире деятельности, в противоположность миру природы, и здесь онтологическая работа является решающей, поскольку мы задаем комплекс предметов, касающихся процессов, организованностей деятельности и т.д. И они все должны быть в этом смысле унифицированы и интегрированы. И действительно, эта онтология, в частности эта схема воспроизводства, и является всеобщим фундаментом или базой для всей той совокупности предметов, которые мы будем строить. А будут ли здесь собственно *-логики* или это будут критики, или это будут техники, это не так уже существенно. Они все должны иметь единую онтологию.

Ма: Для Вас, следовательно, онтология выступает как фундаментальная *-логия* по отношению ко всем остальным. Я возвращусь к своему замечанию об иерархизации. Только это уже, по-видимому, не в пространстве рефлексии, а в пространстве ценностей предметных организаций.

Г.П.: Это если Вы относите к моему мировоззрению, то ценности. Если Вы хотите это сделать в рамках методологии, то тогда действительно — для меня онтология есть фундамент методологии.

Ма: Отсюда я возвращусь к пространству культурных традиций. Там вроде бы разыгрываются варианты феноменологии в качестве такой исходной. Т.е. это не единственный вариант проигрывания.

Г.П.: Варианты проигрывания вообще не могут быть единственными. По определению вариантов. Коль вы играете, так вы можете иметь много игр. Но мне достаточно, например, сказать, что в традиционных культурологиях все сводится к феноменальному плану, чтобы тем самым определить свое отношение. Поскольку я каждый раз говорю: и, следовательно, у вас нет и никогда не будет пути к науке. Ведь я провожу в этом смысле традиционную для себя критику, а именно: по запасу мощности. Я говорю: ну да, вы можете класть в основание феноменологию, но науки у вас тогда никогда не будет.

Вы мне говорите: возможны разные игры и разные ходы. Я говорю: — ну да, понятно, могут быть какие угодно ходы. Но у каждого хода есть свои возможности. Есть один ход, второй ход, третий ход, четвертый ход — у каждого свои возможности. Феноменология исключает выход к науке с ее специфическими понятиями предмета, закона и прочее. У феноменологии не может быть законосообразного. В этом идея феноменологии. И, следовательно, вы никогда, положив в основание феноменологическое представление, не выйдете к науке.

Итак. Я должен обсуждать процедуру онтологизации. При этом у меня регулирующим и управляющим средством является категория системы. Следовательно, у меня есть набор интенциональных отношений: процессуальная интенция, структурно-функциональная интенция и организационно-морфологическая интенция. Я, фактически, и спрашиваю: как мы будем обходиться с этими интенциями, осуществляя фокусировку на том, что мы называли культурой? Вы помните, что в схемах воспроизводства единицами культуры были названы эти функциональные блоки, а именно, те, которые, с одной стороны, транслируются, а с другой стороны, реализуются в социетальных ситуациях. Мы именно это называли единицами культуры, на этой схеме, трактуя ее как онтологическую. Но не как онтологию культуры, а как онтологическую схему воспроизводства. И хотя мы так сделали, это требует еще системной проработки. Т.е. 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 свои 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 мы должны соотносить эти три разных трактовки. И самое главное, что мы знаем и понимаем, что эти трактовки не изоморфны друг другу. И поэтому мы получаем три разных, даже взаимоисключающих друг друга представления о культуре. Три как бы взаимоисключающих способа фокусировки новой предметной или квази-предметной онтологизации. И мы обязаны их совместить и сочленить друг с другом. Даже на уровне идеального объекта. Если я начинаю с квази-естественной трактовки этой схемы и через это пытаюсь вводить культуру и ее единицы, то я ведь могу сказать, что каждая единица культуры и культура в целом, как она дана через эту онтологическую схему, есть результат процессуальной поляризации и функциональной фиксации. И я не потерплю вопроса «чего?», поскольку он здесь неуместен. И это очень понятно в модальности логической (разрыв)

.... Итак, я, как бы разделяю и одновременно соотношу друг с другом логику и онтологию, и даже, больше того, эту онтологию я трактую оестественным, натурализованным образом, я говорю: вот идет процесс воспроизводства, мы его изобразили, мы полагаем, что такое есть и реально существует. И теперь я говорю, что культура это то, что появляется за счет этого процесса, это, следовательно, модальность реального. И появляется как результат определенной процессуальной поляризации, и функциональной фиксации. И я могу эти последние два выражения трактовать двояко: в плоскости логики, т.е. моих процедур, — это я, следовательно, должен имитировать эту процессуальную поляризацию, работая на этой схеме, 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. И отсюда у меня дуализм этих слов, их двойное истолкование: логическое и естественно-онтологическое.

Ма: Т.е. эти значки культуры у Вас имеют как бы собственные процедурные метки.

Г.П.: 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 такой, что натуральный процесс и наши процедуры, воспроизводящие его, сталкиваются на значках. И сначала мы лишь повторяем и имитируем то, что делает природа, ну, скажем, в процессе падения этого предмета, а потом мы вводим то, что мы называем естественным законом, т.е. правило, 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, как методический принцип. И тогда я говорю, что, следовательно, ... И я начинаю схематизацию этой онтологизированной схемы. Мне это теперь нужно, чтобы развести эти три плана: процессуальный, структурно-функциональный и морфологический. Я же теперь буду за счет схематизации этой онтологизированной схемы и той реальности, которая за ней положена, я теперь за счет этой схематизации буду выявлять различие процессуального, функционального и морфологического содержания. И это есть некий стандартный прием системного анализа.

Я говорю, следовательно, что у меня попервоначалу есть, фактически, разделение, противопоставление и фиксация трех моментов — образца, его реализации и того, что я здесь условно могу назвать *«прото-образцом или началом»*. И это отождествление «прото-образец или начало» 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, этот момент трансляции культуры, момент творения, новообразования образца, и мне сейчас безразличны различия этих процессов — трансляции и творения или конструирования образца, этой рефлексивной процедуры трансляции их (Рис.1).

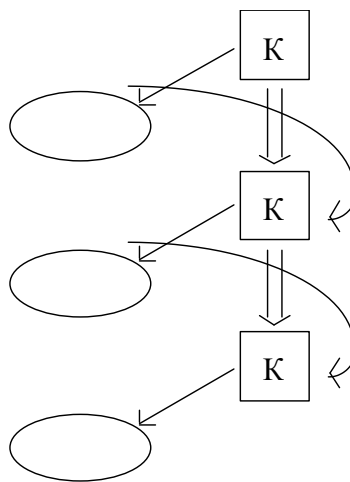


Рис. 1

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 (Рис.2).

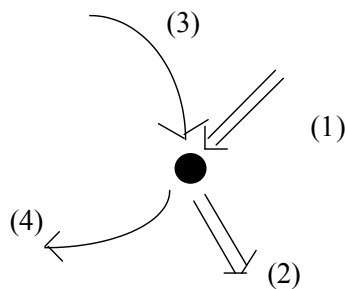


Рис. 2

И я опять же соотношу это с другой идеальной схемой, 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, докультурную 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 я выделил материальный план — вот это мы называли культурой, и мы ставили значок «культуры» в блок некоторого материального образования. Но при этом мы не делали системной проработки, мы не различали процессуальное представление культуры, функциональное, морфологическое. Мы осуществляли наивно-синкретический акт именования. Во многом феноменальный, привычный.

Хотя непонятно, что это за привычка. Может быть, это привычка категориально-вещного мышления; обозначать надо блок, а не связь или не структуру. 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: каковы же эти единицы — процессуальная, функциональная и морфологическая единицы культуры? И мы культуру должны определить тройко, 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, вынесенную как бы за скобки — а она нам тоже очень нужна как основание для оппозиции, для негативности — это докультурное воспроизводство, — то теперь на всех этих схемах я могу ставить этот вопрос, и говорить: все три типа единиц тут очень четко расходятся. А именно, я вроде бы имею связку трех процессов: процесса трансляции, процесса образования <образования образца, творения> 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, останется ли культура? Если не будет процесса реализации, останется ли культура? И я пока оставляю этот вопрос открытым.

Но во всяком случае — вот я уже очертил границы, в которых я буду обсуждать процессуальную единицу культуры.

П.Щ. У меня такое ощущение, что при переходе (схематизации) от первой схемы ко второй теряется та граница между планом трансляции и планом ситуаций, которая была на схеме воспроизводства, граница, которая не нарисована как таковая, но существует.

Г.П.: Этот вопрос я буду обсуждать сегодня в конце, если мы дойдем.

Ма: Вот этот термин «процесс образования» был где-то ранее введен или это сейчас введено?

Г.П.: Мне это не существенно. Одно время мы это называли процессом нормировки. Но «процесс нормировки» по этимологии есть процесс реализации, поэтому с этим термином все время очень плохо. Поэтому в работах 60-х годов я все время это называл *процессом образования образца* или *создания образца*.

Ма: А может быть, там есть еще какие-то процессы?

Г.П.: Это очень интересный вопрос и я его буду дальше обсуждать специально, значит. Но формально все вроде бы начинает проясняться.

Итак, чтобы ввести единицу культуры в процессуальном плане, я должен ответить на вопрос, какие процессы и как связаны, как они замыкаются. Чтобы ответить на этот же вопрос по 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, непонятно, 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 я материал 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 я первоначально должен задать эту простейшую единицу.

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

Ма: Т.е. Вы должны ее доразворачивать?

Г.П.: Нет, я ее должен фокусировать. Она будет доразворачиваться сама по себе. И тут мы возвращаемся к проблеме, которую затронул во вторник на этой неделе Толя Яковлев в связи с проблемой понимания и мышления... Я должен был рассказывать о том 5-м «Приложении к «Кирпичу» <Разработка и внедрение автоматизированных систем в проектировании. ЦНИПИАСС, М., Стройиздат, 1975>, которое не вышло.

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 (Рис.3).

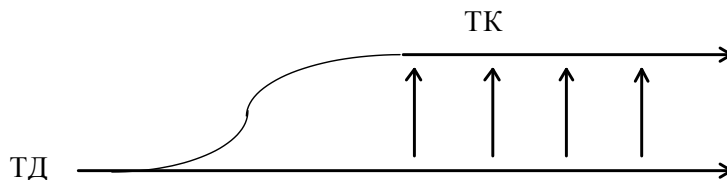


Рис. 3

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 соответствиях друг с другом и в сложных отношениях.

И 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. базирующейся на теории деятельности и построенных ею онтологиях. Вне этого не может быть теоретического существования культуры, о чем я дальше буду говорить.

Парадоксальная, в общем-то, проблема — деятельность или культура? Я все время буду возвращаться к вопросу: 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 культах, 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 этот дуализм все время здесь остается.

Поэтому я все время отношусь к исходной схеме и на ней ставлю вопрос о единицах: какова простейшая единица культуры? Простейшая процессуальная единица, простейшая функциональная единица, простейшая морфологическая единица, и как потом я потяну эти разные линии усложнения их, буду вводить более сложные единицы культуры? И что это значит — более сложные? И 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 исключает, 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, фактически, могу продолжить этот разговор. Я снова напоминаю вам этот пункт. 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 — 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 на морфологии до какого-то момента. Мы потом можем ввести такие критерии, за счет введения пространства культуры. Но, обратите внимание, как интересно! А функционально? А функционально мы вроде бы можем ввести это. Но опять-таки непонятно, через какой набор функций. И каков этот минимальный набор функций, создающий единицу культуры как таковой. Потому что, Павлик (Малиновский), на этих образованиях потом возникает масса вторичных функций. Ну, например, мы можем использовать образцы как основания для оценки, как основания для критики. Но от этого Вы же скажете, что оценка есть специфическая для культуры функция. Или что критика есть специфическая для культуры функция.

Ма: Мы можем взять процесс развития культуры и там обсуждать роль критики.

Г.П.: Вы все равно не можете. На уровне этих единиц. И от того, что Вы так введете историю, ничего не изменится.

Ве: Он ведь формально чисто вводит критику в процесс образования образца.

Г.П.: Смотрите, ведь я же уже ответил на уровне морфологии, что культура существует во всем. Поэтому меня ведь интересует не вопрос, будет ли культура в критике, — да, будет. Меня интересует, будет ли критическая функция в единице культуры? Входит ли критическая функция как конституирующая единицу культуры? Вот вопрос. И как Вы к этому придёте 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 (как предположил Павлик), 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. И, кстати, оттого, что мы, производя редукцию, может быть выбросим что-то... Я уже проблему решил. Потому что... Ну, редуцирую я, ну, у меня будет здесь упрощенный схематизм — еще один, еще один, еще один. Или пять, или десять, или пятнадцать. И, точно так же, я понимаю, что у меня здесь будут возникать за счет применения категорий «процесс-механизм» или еще каких-то, — я даже не знаю, сколько, — более сложные формы. Но я уже поставил точку опоры.

Теперь. Я, с другой стороны, понимаю, что это у меня процессы — раз, теперь 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, вот какие. 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. Вот здесь, там, где 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 есть странная вещь с морфологией. Т.е. у меня морфология может быть в точках, скажем, протообразца, условно, ... ну, я могу растянуть это и на транслятивные планы — образце, реализации, — это у меня каждый раз материал, а кроме того, я 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.

П.Щ.: Проблема состоит в связи этих трех представлений за счет отнесения теперь к этой схеме воспроизводства.

Г.П.: Но это либо проблема техники системного анализа и логики системного анализа, либо проблема онтологии. Важно, что я здесь уже все понял и могу решать другие проблемы. А ведь передо мной стоит проблема предметизации, и этого нельзя забывать. Я-то должен идти к предметизации.

Ве: А почему Вам понадобилось делать заход через системный анализ, а не через онтологизацию или задание пространства онтологии в чистом виде?

Г.П.: Я делаю так, поскольку не знаю, как делать иначе. Ведь мне надо образовать онтологию культуры. В процессе предметизации. Процесс предметизации предполагает выход на эмпирический материал и отделение эмпирического от феноменального. И в этом моя цель. Мне же важно обсудить программу или план выделения эмпирического материала для культурологии. Что я здесь могу сделать? Вроде бы мне для этого нужна онтология и задание культуры как идеального объекта.

Но... Вся первая часть моих рассуждений шла в том плане, что я, вроде бы, задав схему воспроизводства, уже задал культуру онтологически. Но это неверно, поскольку это не есть онтологическое представление о культуре. Это есть представление культуры в онтологии деятельности, воспроизводства деятельности. А мне, дабы осуществить предметизацию, выйти в эмпирию, отделить эмпирию от феноменального плана, нужны единицы культуры как

таковые. Мне нужен ход к онтологии культуры. Для этого мне нужно задать единицы культуры как таковые в их отличии от единиц деятельности.

Ве: Поскольку не было онтологии культуры, то заход шел от выделения через процедуры системного анализа кусков этой предметизации...

Г.П.: Не предметизации, а сразу структурных единиц этой онтологии. Но так как я не могу их ввести онтологически, то я пользуюсь здесь системно-структурными представлениями как средством, и применяя это средство к процедуре фокусировки, вроде бы интуитивно наметившейся, я обсуждаю теперь проблемы методического осуществления этой фокусировки. И говорю, что тогда эти единицы, задающие онтологию культуры, будут примерно такими. И я, следовательно, должен вынуть это из онтологии деятельности, перевести в предмет культурологии, и там это оформится. Причем, вынуть и перевести я должен по законам системного анализа.

Ведь онтология всегда снимает содержание, в том числе эмпирическое, феноменальное, историческое, логическое, и я, фактически, задаю сейчас эту процедуру как рождающую это содержание, и должен довести эту процедуру до конца, до схватывания или, точнее, выхватывания феноменального, эмпирического и всякого другого содержания культурологии. И это «мясо», которое я буду выдирать, должно надеваться на эти структуры, которые я выделил здесь. Они у меня, по способу выделения, уже соотнесены с общей онтологией деятельности, и, следовательно, обеспечивают включение и теоретическое решение проблемы, если мы предполагаем, что деятельностный подход и теория деятельности...

(Разрыв)

Теория деятельности — не как подход, а как теория — и задается как снимающая в себе результаты развития всех деятельностных дисциплин: семиотики, теории сознания, теории знания, теории научных предметов, теории проектирования, теории организации и управления, культурологии и т.д. Она и будет теперь разворачиваться как обеспечивающая связь всего. А, следовательно, любой шаг в развитии этих дисциплин будет отображаться на теорию деятельности. И в этом смысле эта сложнейшая надстройка будет иметь не только эти связи, которые я уже показал, идущие, скажем, от теории деятельности к теории культуры, но и обратные связи. И в этом смысле, строя теорию культуры, я тем самым разворачиваю и теорию деятельности. Точно так же, как, строя теорию мышления, я разворачиваю теорию деятельности и т.д. По организационным принципам отношений между всеми этими дисциплинами это так задано.

В этом смысл установки. И это так всегда и фиксировалось с начала 60-х годов.

Наумов С.: А можно ли на самой схеме воспроизводства это показать?

Г.П.: А в этом смысл всей следующей части моего доклада.

... Я бы ответил сейчас, Сережа (Наумов), на Ваш вопрос — «Будет ли дальше в кружке борьба?» Я отвечаю. — Вот когда каждый из вас будет чувствовать себя ответственным за мир методологии — не менее ответственным, чем я, и даже более, — то тогда в кружке опять появится борьба.

Итак. **Пункт 2.** Нам надо осуществить предметизацию. Именно в этом контексте я 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 идеально-объектно-онтологическим, с одной стороны, феноменальным, с другой, и эмпирическим, — с третьей. Об этом я подробно говорил в первом докладе, причем, подчеркивал здесь 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 либо помните, либо учитываете. Но я еще подчеркиваю момент не-данности объекта. Никакого объекта изучения, в том числе эмпирического, нет. И

то, что мы задали культуру, сначала на онтологической схеме воспроизводства деятельности, 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, 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.*

На: Это Вы находитесь уже в рамках предметной работы.

Г.П.: 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.

На: Но не как эмпирический материал, а тип, вид, характер его.

Г.П.: 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. Все это очень существенно — где я нахожусь. Но я здесь должен работать на том и на другом, на этих обеих позициях. Поэтому, если я так обозначил контур творимого нами предмета, ну, соответственно, скажем, с блоком эмпирического материала, и я пока что работаю в методологической организации, то у меня будут позиции как внешняя, так и внутренняя. И определения эмпирического материала будут разными (Рис. 4). И я должен буду переходить и во внутреннюю позицию, как бы заимствуя ее из методологической позиции.

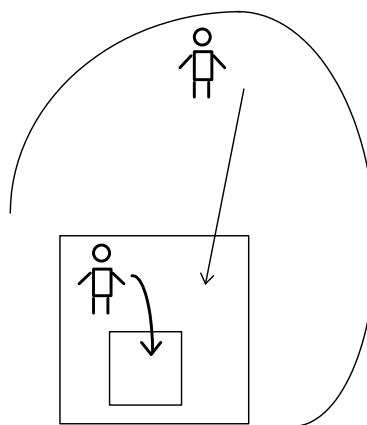


Рис. 4

Ма: А Вы учитываете, что если рефлексивная позиция по отношению к эмпирическому материалу — это одно, а к предмету в целом — другое? Тактики здесь разные будут.

Г.П.: Тактики могут быть и разными, а структура одна. Поэтому я буду пользоваться...

Мне очень понравилось выражение Богина (Георгия Исаевича), 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

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.

П.Щ.: Следовательно, утверждается, что, кроме методов получения эмпирического материала, как-то: языки, категории...

Г.П.: Не так. Я говорю лишь, что хотя эмпирический материал — а это ведь блок предмета — определяется функциональной структурой предмета и находится в определенных соотношениях с наполнением всех остальных блоков, хотя, говорю я, это так, но должны существовать особые процедуры выделения и организации самого эмпирического материала.

П.Щ.: Хотя они могут родиться из определенной стяжки этих других блоков.

Г.П.: Пока что я не могу обсуждать вопрос, откуда — что?

П.Щ.: Техника.

Г.П.: ... откуда техника рождается. Бог ее знает, откуда она рождается. Это надо обсуждать на совещании по технике. 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 54-59-го годов, 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 эмпирического материала и способов 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, обсуждающуюся многие годы. И, фактически, ведь мой вопрос звучит грубо 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 54-го года, но основные тексты относятся к 60-м годом. Но там есть и тексты 62,63, 65-го года.

И здесь я должен сформулировать один очень важный для себя тезис, что, следовательно,... 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 с культуры*.

А теперь я должен сказать нечто прямо противоположное. И это непосредственно имеет отношение к тому вопросу, Сережа, который Вы ставили. 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 этой схемы нескольких предметов, которую я чертил выше, я теперь обязан говорить, что будут две истории. История деятельности — это одна история, а история культуры — это другая история.

Ве: Так и противопоставление тогда должно фиксироваться на определенности историй, а не деятельности и культуры.

Г.П.: 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.

Вс: Тогда считается интенция на определение предмета культуры как деятельностного предмета.

Г.П.: Нет. У меня должны быть две истории. Значит, тезис, что *начало деятельности и культуры совпадают*, — теперь, в этом новом заходе, *неверен*. И дальше. Я говорю: но так как у меня теория деятельности и этот предмет положены теперь в качестве объемлющих, и, следовательно, у меня есть теперь две онтологии — объемлющая и объемлемая, два предмета — *обосновывающий*, или лежащий в основании, и *выведенный*, поскольку, говорю я теперь, — у меня начало культуры и начало деятельности не совпадут. Обязаны не совпасть.

Но тогда ведь это означает... 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. Я говорю: итак, значит, 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. Но 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 73-75-й годы; цикл обсуждений — деятельность и история, воспроизводство деятельности и истории. И полемика с Дубровским в этом разделе. И разные типы исторического подхода, метода и реконструкции истории. Это сюда должно быть втянуто и я на это опираюсь.

Но история, с одной стороны, история сама 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 этот же самый прием и растягивать. Растягивать культуру и историю. Либо полагать культуру в историю, либо историю полагать в воспроизводство деятельности. Но вот сейчас я применяю этот прием. 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, очень бегло, просто очерчивая по первому кругу то, что предстоит обсуждать. Т.е. я не могу ввести иначе историческое существование культуры как таковой, в ее обособленности от существования деятельности, не обратившись к особым, исторически меняющимся формам социальной организации деятельности. И 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 I-м докладе, что культура начинает существовать только за счет культуротехники и культурологии, — а культуротехника есть не что иное, как особая форма социальной организации деятельности. И вот я это должен раскрыть и вывести.

Вс: Сколько же у Вас сейчас онтологий?

Г.П.: 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 реального. 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 схему с уже нарисованной, фиксированной культурой. И эта схема будет накладываться. При этом, мы можем трансформировать саму схему, редуцируя какие-то ее функции или вынимая какие-то процессы. Мы, при этом, 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. Но тонкость эмпирического анализа состоит в том, чтобы правильно провести эту границу. Т.е. отделить пред-формы, в которых еще культуры как таковой нет, от подлинных форм, в которых она уже есть. При этом — пользуясь все той же одной схемой, но используя одновременно, как средство, и другие схемы. Следовательно, вообще-то организация эмпирического материала есть не что иное, как особая сложная работа с несколькими схемами. Организация эмпирического есть совсем не организация его в натуре. Отнюдь. Это есть особая констелляция нескольких схем, причем, специально подобранных схем, и предполагает особую логику работы с этими схемами, особую их организацию.

Ма: А какие это схемы?

Г.П.: Мы их традиционно называли трафаретами.

Ма: Они из онтологии?

Г.П.: Не только из онтологии.

Ма: А еще откуда?

Г.П.: Мало ли откуда! Будьте ответственным, придумывайте сами.

Скажем, в лекциях 69 года по диссертации Надежиной я обсуждаю этот вопрос детально. Употребление схем в качестве трафаретов для работы с эмпирическим материалом. Так и тут. И там, в этой работе, это наиболее подробно обсуждено. Здесь же нужна эта процедура редукции трафарета. Такой редукции, которая лишает трафарет специфического качества. Но я не говорю, что здесь его нет. Я это отрицание фиксирую как акт, как следующий надстроечный акт. У меня есть задача его редуцировать. Это свойство. А в данном случае мне же надо редуцировать культуру. И поэтому — ведь 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 эта схема с культурой. А мне нужно объяснять возникновение культуры. Я возвращаюсь к прошлому докладу. Но теперь я его вписал — эту последнюю часть прошлого доклада я теперь вписал в логику рассуждения. И 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 (Рис.5).

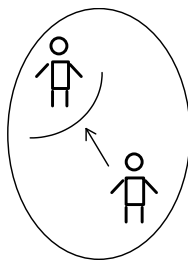


Рис. 5

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

Ма: Здесь можно провести аналогии с первым типом ситуаций учения?

Г.П.: Да. И это именно и есть эта *ситуация учения*, первый тип. Поскольку... 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 в таких формах, в которых есть выделенная культура.

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

Г.П.: Вот на это я и обрушусь сейчас. В том-то все и дело, что Вы от меня требуете отождествления феноменального и идеального. Т.е., смотрите, когда Вы берете и вынимаете явление, не обсуждая специально вопрос о соразмерности его со схемой, и полноте явления относительно схемы, то Вы можете, например, проводить такую интроспекцию. Что 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, вот она. 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.

Ма: Поскольку у него нет функций.

Г.П.: Поэтому Вы производите произвольную функционализацию, и он не пищит, и все остальные 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 псевдотеории «лысый». Отнесение человека к классу лысых или не-лысых.

Ма: Сегодня это апория «культурный — не-культурный».

Г.П.: Да. У греков это была апория «лысый». У нас это проблема — «не-культурный».

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 обратно. А именно. 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 4-й главы «Капитала». 24-й главы I-го тома еще нет.

Ма: Без нее можно написать 4-ю.

Г.П.: Как раз 4-ю главу легко писать без 24-й, а вот 24-ю надо писать отдельно от 4-й, поскольку надо теперь объяснять, как это происходит. 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 его фиксируете знаковым образом. Фиксируете схематизм, фиксируете эту онтологию как логику. Потому что логика-то заключена в прямой-обратной операции, в обратимости их. И если вы сумели осуществить редукцию, то вы дальше переходите формально. И связка того и другого и есть единица логическая. Во всяком случае, она так употребляется. А вот если вы теперь хотите вписать это все в подлинную историю, то вы должны проделать совершенно другую работу. Вы должны объяснять историческое происхождение, или возникновение, таких форм воспроизводства деятельности через культуру. Здесь будут совершенно другие способы и методы рассуждения. И здесь мне придется обращаться уже к выведению социальных институтов.

Вот здесь мне нужна другая онтология, и в истории, а не в псевдоистории, я должен выводить культуру как возникновение особого типа социальных отношений. Как особого типа социальной организации. Я надеюсь, что когда придет Леон, в мае-июне, он нам расскажет про историю оккультизма. Это очень тесно связано с этой историей культуры. 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, а это действительно особая социальная форма организации культуры как таковой, процесса трансляции культуры. Храмы и техника — неважно, 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.

Ма: Можно ли здесь говорить о трансляции культуры?

Г.П.: Обязательно надо говорить о трансляции культуры. Я полагаю, что в каком-то смысле эти древнеегипетские храмы и культы — это 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 именно, что там может происходить? Ну, например, там чистая трансляция отделяется от реализации вообще. От реализации на другом материале. Т.е. есть специально выделенный контингент, который вот по этой левой схеме 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 Ключни, — а реально это очень точно соответствует тому, что было и в истории, и 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, присоединяют к древнеегипетской структуре трансляции культуры еще свободно, за деньги осуществляемое обучение.

Ма: Здесь процесс распространения культуры.

Г.П.: Процесс распространения за счет актуализации отношения реализации. Но, опять таки, не само по себе, а за счет подключения внешнего для данного слоя трансляции обучения. Обучают непричастных к процессу трансляции культуры. И что мне важно? Дело в том, что каждый из этих процессов — трансляции, реализации, новообразования образов — будет осуществляться за счет того или иного деятельностного механизма, за счет появления особой сферы. Сферы мыследеятельности могут быть разными. Это может быть сфера, например, 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.

Ма: Но реализация есть? Или нет ее?

Г.П.: Если нет трансляции культуры, то нет и реализации.

Ма: А если есть трансляция?

Г.П.: То реализация отнюдь не обязательна.

Ма: Непонятен этот механизм.

Г.П.: 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. возникновение страт, отношение между стратами, вовлечение 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 линий я говорю следующую вещь. Ведь то, что нарисовано мною на схемах как процессы, в их стыковке, существует — и здесь мы возвращаемся к твоему докладу, Света, — 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.

Или. 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 начинается 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 есть 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 идеальный объект, и сегодня мы видим на этом культуру, то это еще не значит, что мы можем на базе всего этого 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. разрушающими культуру формами социальной организации воспроизводства.

Итак, еще раз, смотрите. И я, фактически, Саша, реализую эту Вашу заметку насчет соотношения двух онтологий. Итак, что у меня в онтологии воспроизводства деятельности? У меня есть там трансляция культуры. У меня еще, правее, 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, 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, оппозиции между стратами, отношения между ними, и воспроизводство самих страт.

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

Г.П.: Да. И поэтому теперь, когда я буду фиксировать все эти социальные формы организации, я-то 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 выражения. Я должен сделать этот невероятно сложный прыжок, и в нем тоже момент произвола и творчества.

Х : Не знаю, как насчет творчества, но насчет произвола — точно.

Г.П.: 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.

На: И, соответственно, схем, которыми Вы будете их схватывать.

Г.П.: 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. Они передо мной лежат как все 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

накладывая 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 здесь 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. Но вопрос я пока фиксирую для проблематизации.

П.Щ.: Когда остается чистая трансляция культуры, непонятно, будет ли это культура? Или это становится чем-то другим? Скажем, есть на Тибете школа, в которую входит очень ограниченное число лам, которые транслируют. Но они не говорят о культуре. Они говорят о знании. У них принцип реинкарнации, они высчитывают, куда пойдет душа умершего ламы. Отправляются туда, где она появится, этого ребенка изымают, приводят к себе, воспитывают и т.д. Т.е. процесс сохранения знания, доведенный до предельной формы.

Ма: До тибетской формы.

Г.П.: Павлик, как бы Вам не пришлось своих детей воспитывать в тибетской форме.

Ма: Пока не удастся.

Г.П.: Это существует как определенная традиция деятельности. И мне не важно, что они говорят об этом как о знании. Ведь я на эти вопросы ответил уже в первом докладе. Что говорят про культуру, только в культурологии. Даже в культуротехнике никогда не говорят про культуру, осуществляя культуротехнику.

П.Щ.: Мне непонятен тезис об исторической проработке, с разворачиванием в истории вопроса о становлении культуры. То, что здесь говорилось...

Г.П.: Давайте разделим эти вещи. 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. Вы хотите перейти к такому изучению — вы должны присоединить к этим культурологическим онтологиям и деятельностным еще 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.

П.Щ.: Вот здесь я и задаю свой вопрос...

Г.П.: Прости, это первый тезис. Теперь второй тезис. Отягчающий ситуацию. Я говорю: есть много разных социальных форм организации, которые обеспечивают трансляцию культуры. Я поставил вопрос о единицах и сказал, что должно, вроде бы, происходить замыкание процесса трансляции, процесса реализации, процесса новообразования. Но я же оставил вопрос о единицах открытым. Нарисовал такую схемочку: редукция и развитие. Правильно? И сказал: вот редуцируем и развиваем, получаем более сложные схемы, замыкаем большой процесс, теперь наоборот, делаем меньший. Где провести границу — зависит от понятия культуры. Привел пример с апорией «лысый».

Теперь я говорю: положение еще более 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, одни 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.

Смотри, есть одна форма организации, вторая, третья, в том числе формы, в которых вообще трансляция культуры уже выбыла, скажем, так, как описывает папуасов А.А.Леонтьев или Карл фон Штайн описывал малые племена Южной Америки. Там процесса трансляции культуры нет вообще. Там есть такое непосредственное копирование. Отсюда — непрерывно скользящий язык, обычаи, традиции и т.д., вопреки распространенному мнению о жесткой устойчивости.

Ве: Формы организации чего? Трансляции ли?

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

Ве: На исторической реальности.

Г.П.: 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: «человек, 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, берущиеся ими напрокат, затемняют идеальный объект.

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

Но. 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. И пример, который приводил Петя, — это пример такой рафинированной трансляции, включая отбор человеческого материала. Это уже трансляция культуры как трансляция, доведенная до форм социальной организации. Я обращаюсь тогда к египетским культам и говорю, что для меня, например, эти храмовые культы есть образцы рафинированной социальной организации процесса трансляции культуры.

Если вы берете то, что сложилось после софистов, то есть продажа знания, продажа мудрости за деньги — 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.

Ма: ...

Г.П.: Они подхватывают. Это другой вопрос, откуда это ведет. Кстати, университеты возникают из римских лицеев. Хотя мы считаем первым университетом Сорбонну. Но это же процесс перехода. Это вопрос, откуда монастыри возникли.

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, смотрите. Университет есть организация по трансляции культуры. Советский университет уже больше не транслирует культуру. Это есть орган образования. Поэтому, 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 реализации. 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.Щ.: Но меня интересует следующее. Каковы принципы и способы адекватного отнесения тех или иных конкретных социальных организаций к этой онтологической картине?

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

П.Щ.: Я же спрашиваю про принципы.

Г.П.: 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 это же надо, имея эти схемы и анализируя подлинную эмпирию жизни этого тибетского монастыря, произвести соответствующее наложение трафарета и провести процедуру опровержения — с одним, вторым, третьим трафаретом. И результатом у тебя будет всегда двойной слой: эмпирических, исторических описаний и схематизации этих эмпирических описаний для понимания.

Методологические схемы — это есть 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 очень хорошо и точно исследование. Но — неправильно понял, и поэтому у тебя там нет истины.

Исследование предполагает два плана — описания и их схематическое выражение. И никакой 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. И существуют как таковые в этой связке материала, обработанного, словесно описанного, — и схематизма.

Ма: Раз уж мы стали пользоваться социетальным...

Г.П.: Я не говорил «социетальное». Я говорил «социальная организация». Потому что оппозиция, Павлик, культурного и социетального существует только в идеально-онтологических схемах. Кстати, это перепутал Генисаретский в своей статье 1971 года.

Ма: Конечно. В этом смысле, мне кажется, что надо делить это пространство, заданное на этой схеме воспроизводства, на две части — социетальное и социокультурное.

Г.П.: Мы делим это на социетальное 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 Петя. Фактически, Вы ему отвечаете, что это и будет на уровне методологических схем социокультурные единицы, или социокультурные трафареты.

Ма: Собственно говоря, это понятие культуры, которое здесь обсуждалось, при переходе к исследованию предполагает построение модели.

Г.П.: Да. Вот есть схема (Рис. 6) 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. Вроде бы это Вы говорите?

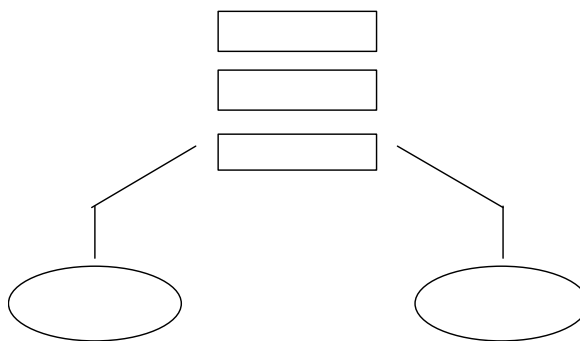


Рис. 6

На: Паша хотел поместить все эти модели в предмет культурологии.

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

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

Г.П.: Может. На том основании, что... 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. Иначе говоря. 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 культуротехнический, культурологической проработки этой темы.

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

Г.П.: Тогда я бы задал Вам вопрос. Вы культурологию понимаете как монопредметное или полипредметное образование?

Ма: Полипредметное. Ошибка моя в том, что я пытался говорить о моделях, а надо было — про понятие культуры. И в этом смысле я и пытался из онтологии что-то делать.

Г.П.: 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.

Ма: 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.

Г.П.: Будет трансляция. Но Вы правы вот в каком смысле. Что здесь эти исходные функции и исходные процессы, задающие исходную единицу культуры...

Ма: Они будут перефункционализированы.

Г.П.: Нет, не пере-... Они 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.

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

Г.П.: Нет. Смотрите, ведь у меня, фактически, продолжение назад, в до-культурные 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... Т.е. это опять гибель через развитие. Рак своего рода. Потому что для того, чтобы было развитие, нужно, чтобы ядерные процессы сохранялись. Развитие, которое уничтожает основной, ядерный процесс — это распад.

Ма: Но тогда никогда нельзя сказать, была ли трансляция у древних греков. Поскольку моделей пока нет.

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

Ве: За счет мыслительной рефлексии все это осуществляется.

Г.П.: 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.Щ.: Находят племя, которое передает из уст в уста некоторую легенду. Дословно. Это тоже трансляция?

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

П.Щ.: Там важно, что этот миф не имеет отношения к их реальной деятельности.

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

П.Щ.: Процесс трансляции еще не есть конституирующий культуру.

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

П.Щ.: Редуцированные формы не есть культура.

Г.П.: Наоборот. И при этом, за счет исторического времени, процесса, могут существовать такие периоды, короткие, как у нас сейчас... Скажем, накапливается культура в России, к 900-тым годам она достигает большой насыщенности, большой интеллектуальной потенциал образуется. Теперь. И мы можем еще жить 15-20 лет за счет того, что эта культура потребляется и иссякает. Причем, это проявляется сейчас повсюду. Поскольку... Тот же Король и те же ракеты были возможны, поскольку был Король с той культурой. Как только он ушел, то все исчезает. Поэтому, фактически, идет распад культуры, но функционирование осуществляется. И даже распространение идет. Но трансляция уже не обеспечена. Но это идет 50-60-70 лет. А потом иссякает. И наступает полный, неожиданный совершенно упадок.

И поэтому, 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. И их нельзя... Т.е. 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.

На: 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.

Г.П.: Ну, видите, в чем дело, редуцированные формы могут быть за счет восполнения в других сферах. Вообще, все это невероятно сложно. Но есть редуцированные формы как формы распада; мы можем путать с формами существования; а есть такие сложные, взаимокомпенсирующие формы существования.

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

На: Поэтому, когда мы говорим о выделении тех или иных социальных форм организации, в предметной работе, то тогда 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 масштабах временных описываться как не-редуцированные, полные культурные формы.

Ма: Короче, исследование должно быть сопряжено с исторической критикой.

Г.П.: Это раз. Но у Сережи здесь другая мысль. Я бы хотел здесь 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...

На: Но опять... Если остаточные явления, то проведение границ необходимо осуществлять.

Г.П.: Но плюс — 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 этой реальной истории есть формы, в которых наличие культуры и процесса трансляции может только угадываться за счет использования функциональных схем. Т.е. за счет достаточно произвольной модернизирующей истории функционализации. Но есть и такие формы, которые могут рассматриваться как достаточно выраженные и рафинированные. 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. Т.е. есть культурные исторические формы. Где все есть, и все есть на месте, и все есть выражено, и все оформлено, а не прорывается через что-то другое. Это, правда, проблема уже 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. И в этом трудности 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. В первую очередь — на примере Пермской лаборатории и ее публикаций.

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 есть 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.

Текст подготовил В.А.Проскурнин. Харьков, 1998