

СБОРНИК СТАТЕЙ И ДОКЛАДОВ
Опыт разработки ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

*Светлана Владимировна ЛУРЬЕ
(СМИРНОВА)
(1961 – 2021)*



СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
1 К формированию православной культурологии: первые опыты <i>САЖ 2/2020 (стр. 122-139).</i>	7
2 О теории культуры с точки зрения православной антропологии <i>ТкБ 2020. № 3 (7). С. 110–133.</i>	27
3 Что такое культурная картина мира и как формируется культурная традиция <i>ТпК 2021. № 2. С. 13-62.</i>	47
4 Опыт реформатирования дисциплины: Культурология на основании православной антропологии <i>ТпК 2021. № 2. С. 105-140.</i>	102
5 К вопросу о теории трех систем: культура и психология (<i>Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии</i>) <i>ТпК 2021. № 2. С. 148-172.</i>	147
6 Об особом классе культурных феноменов (<i>Православная культурология путем советских психологов-марксистов</i>) <i>ТпК 2021. № 2. С. 173-207.</i>	175
7 «Картезианский театр» в американской аналитической философии и православной антропологии и культурологии <i>ТпК 2021. № 2. С. 208–245.</i>	231
8 Существует ли бессознательное? <i>ТкБ 2020. № 2 (6). С. 73–85.</i>	276
ПРИЛОЖЕНИЯ	287
i Геополитический проект и элементы трансгуманизма в мировоззрении русской молодежи (<i>Молодые о семье, народе, патриотизме, межэтнических браках и этнической самоидентификации</i>) <i>ТпК 2021. № 3. С. 223–241.</i>	287
ii Церковь интровертов (Почему среди нас нет более Иоаннов Кронштадтских) <i>ТпК 2020. № 1. С. 729-739.</i>	310
iii Теория культуры с точки зрения православной антропологии <i>Популярная лекция в Старой Руссе 21 октября 2019 года</i>	323
iv Достоевский против психоанализа: о сердце человека как поле битвы Добра и Зла <i>Доклад на конференции «Достоевский и современность», 26 мая 2021 года в г. Старая Русса</i>	335
Конец	341

ПРЕДИСЛОВИЕ

Обстоятельства жизненного пути культуролога Светланы Владимировны Лурье (Смирновой) сложились так, что земная жизнь ее прервалась в роковой ковидный 2021-й год – на самом плодотворном наиважнейшем для нее творческом подъеме. Она, правда, успела по теме намечаемой Главной своей книги, как она сама ее характеризовала, написать ряд статей, несколько из которых опубликованы были уже после кончины автора. И опубликованы, увы, с немалыми упущениями не только формально-корректирующего свойства, но и с крупными, увы, содержательными. Поначалу я думал отредактировать сохранившиеся наброски и черновики этой только начатой книги и опубликовать как есть. Но давнишний, да и совсем недавний опыт общения не только со специалистами (культурологами, философами, богословами, священнослужителями), но и, казалось бы, с непраздными читателями навел на мысль, что предлагаемая новизна в культурологии никак не воспринимается цельно. Фрагментарное же подача в статьях, опубликованных в разное время и в различных же журналах не избавляет постановку проблемы культурологии, накопленной за полвека фрагментации этой поначалу многообещающей области знания о человеке в России, от противоречивости и дробления на частности, со всеми неблагоприятными последствиями для ее развития и укрепления при потере главной интегративного назначения науки о культуре. Вот почему я решил собрать под одну обложку все наиболее важные статьи и доклады, чтобы заинтересованный читатель мог цельно и последовательно ознакомиться, а при необходимости и более детально изучить проблематику и поле исследования православного культуролога С.В. Лурье (Смирновой), благо что каждая статья снабжена обширной библиографией. Очень надеюсь, что такой читатель, раньше или позже, обратит внимание на подобный подход в культурологии. Для более полного представления о данном сборнике, да и с целью обострить и направить внимание читателя, приведу аннотацию к одной из фундаментальных статей сборника (собственно, почти все они таковыми и являются!), а именно – «Опыт реформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии»:

«В основании науки, какой бы внеидеологической, позитивистской она сама себя ни провозглашала, всегда лежит философия, и от нее зависит структура, понятийный аппарат, методология исследования, думает об этом ученый или нет. Тут дело прежде всего в общенаучной парадигме. Так сложилось, что основные аксиомы, как теоретические, так и методологические, у современной науки материалистические. Казус в том, что даже когда ученый хочет отказаться от этих сомнительных аксиом, мыслить он продолжает в их ключе, ведь на них основан и сам язык науки, сама парадигма научного мышления, и без них мы вместо науки имеем набор оценочных высказываний. Отказаться же от материалистического языка науки – это отдельный труд. Такие парадигмы, как “тварность мира”, наличие в человеке “бессмертного начала” и др. подобные, так же рационально не доказуемы, как и филогенез, например, но как методологические основания науки они работают, как минимум, ничуть не хуже. Наука не станет менее научной, если она будет выстроена на других основаниях, если при этом соблюдается научная методология, некий специфический познавательный модус науки. Но при этом сам язык науки должен быть обновлен. Вот так мы попытаемся пересказать культурологию.

Статья представляет собой фрагмент большого проекта, предпринятого по инициативе автора с целью реформатирования культурологии на основании православной святоотеческой антропологии».

Дерзновенность замысла и трезвая оценка его парадигматического значения хорошо прочитывается в Послесловии к этой статье, но... Это Послесловие было изъято из публикации в Альманахе «Тетради по консерватизму» (№2/2021 (стр. 105—140)). Обнаружил я это уже после кончины С.В. Лурье, да и этот номер Альманаха, как и последующий, вышел тоже после безвременной кончины автора. Почему такое произошло, теперь можно только предполагать: много времени уже прошло и много воды утекло с того лета. Допускаю, что редакция полагала его опубликовать по завершении всего цикла статей автора по теме, но не случилось... И все же, в трех номерах Альманаха за 2020, 2021, и 2022 годы, были опубликованы 7 обширных статей (они все – восстановленные и отредактированные заново – помещены в этом сборнике). В подтверждение моего видения перспективы приведу некоторые выдержки и из этого Послесловия, ставшего теперь Завещанием автора всем нам:

«То, что представлено в этой обширной по объему статье – некоторые из глав (в сокращенном виде) книги, которая существует пока только в проекте. В этом же номере Альманаха я представляю и некоторые другие главы. (Моя работа еще в самом начале...). Это в совокупности дает некоторое представление о моем проекте построения православной культурологии, но возможно, не совсем полное. В своей книге я хочу, основываясь на православном учении о человеке, проанализировать различные области антропологии, психологии, философии, теории культуры с тем, чтобы отделить “пшеницу от плевел”, найти эти “здоровые зерна”, посеяв которые можно было бы выстроить православную науку о культуре, заново пересказать культурологию.

В чем я вижу значение своего проекта? Полагаю, он имеет ценность как для научной методологии, так и для богословских наук. Мне представляется, что оно состоит в том, что проект:

– является одной пока из немногих попыток реформативирования светской науки из основанной на материализме и позитивизме на опирающуюся на святоотеческую традицию; полагаю, что такой опыт сам по себе ценен;

– предполагает проработку категории культуры – понятия очень популярного и значимого в контексте современности, но слабо разработанного в святоотеческой традиции, поэтому требует и богословской “реконструкции” категории культура.

С точки зрения культурологии значимость моего проекта я вижу в контексте того, что:

– культурология – относительно новая наука, разработка ее теории не закончена, в ней нет даже общепринятого понимания самого термина «культура». Каждый новый теоретический вклад в эту науку важен, а подход, основанный на православной антропологии, обладает большим эвристическим потенциалом;

– смежные дисциплины, которые предполагается анализировать в ходе выполнения проекта, в большинстве своем слабо включены в поле культурологии, интеграция их концепций может значительно обогатить культурологию.

Суть проекта состоит в том, что традиционные для культурологии (а также широкого круга смежных наук) подходы, основанные на позитивистском, материалистическом (порой и марксистском по происхождению) и постмодернистском взгляде на сущность человека, замещаются на основанные на святоотеческой антропологии. Научные знания неизменно складываются в копилку человечества, но

очевидно, что в зависимости от парадигмы мышления ученого они приобретают разную интерпретацию. Мне представляется, что парадигмы, которые приняты сегодня, не являются самыми плодотворными и бесспорными, и я предлагаю рассматривать те же факты и категории в иной интерпретации. Таким образом я, по сути, предлагаю начало и опыт действенного полномасштабного реформирования такой дисциплины, как культурология.

По методу своему проект является интегративным, поскольку кроме культурологии, в узком смысле – науки, повторю, относительно новой и не получившей еще своего законченного вида, – предполагается интеграция в новый научный проект знаний из широкого круга смежных дисциплин, поскольку без них наука о культуре останется неполной. Я предполагаю именно проект создания научной дисциплины, которая будет непрерывно пополняться новыми знаниями, как посредством собственно культурологических исследований, так и через интеграцию и интерпретацию знаний из смежных областей.

... Наша ... концептуальная рамка – предполагающая наш мир «во зле лежащим» и, кроме него, существование мира духовного (Горнего, а также и мира духов злобы поднебесной, который неизбежно проявляет себя в нашем земном мире) – предлагает гибкий и эффективный объяснительный механизм, позволяющий связывать факты, которые казались до того разноплановыми.

... Такой подход, основанный на святоотеческой антропологии и на понимании, что в человеке на земле духовное и биологическое нераздельно, кроме как по особому Божию соизволению в исключительных случаях в истории, защищает нас от ложных трактовок человеческой личности, основанных порой на теософии и эзотерике. С другой стороны, наш своеобразный “материализм”, делая в целом ряде случаев вполне естественной интеграцию фактов позитивистской науки (при большей или меньшей их реинтерпретации), противостоит постмодернизму как «религии будущего».

... Я намереваюсь со временем критически, с точки зрения теории культуры на основании святоотеческой антропологии, рассмотреть:

– психо- и нейролингвистику и в целом нейронауки;

– феноменологическую социологию и социологию обыденной жизни, которая ставит важную для понимания культуры проблему интерсубъективности как неотъемлемой компоненты жизненного мира человека, осмысливаемой в связи с культурообусловленной интенциональностью мира;

– персонологию, учение о человеческой личности, человеческой субъективности, человеческом сознании;

– американскую аналитическую психологию с ее теориями сознания и разума, включая так называемую «трудную проблему сознания» и квалиа;

– теории социального конструктивизма;

– некоторые отечественные культурологические теории.

Думаю, это не полный список...

И, конечно, предполагается углубленный анализ творений Отцов Церкви и современных богословов по православной антропологии, аскетике и христологии (поскольку без христологии невозможно понять антропологию). Работа эта начата, но впереди еще рассмотрение огромного объема источников, поскольку главное в моем проекте – согласование культурологической теории со святоотеческой антропологией, в том числе,

и практической антропологией – аскетикой – в контексте догматического учения Православной Церкви. Задачей тут является понимание того, какие выводы для теории культуры из святоотеческой антропологии и православной аскетики могут быть сделаны, то есть своеобразная попытка “реконструкции” православной культурологии.

*Последнее, конечно, самая важная часть проекта, но вряд ли может быть выполнена моими силами. Однако полагаю, что важна сама постановка вопроса о необходимости богословского подхода к проблеме культуры. Я решаю, в первую очередь, проблемы культурологические, а не богословские. **То, что я хочу сделать, я вижу, как свой долг православного человека и культуролога, который стремится применить свою веру и в своей науке».***

Вот так, ни много и ни мало! Я уже встречался с оппозицией к этому замыслу: это не научно, культурология вообще не наука, богословие не наука и пр. пр.

Добавлю, что я сам убежден в исключительной полезности и более чем ко времени такого православно обогащенного подхода к наукам о человеке не только как существа социального, но и живущего в культуре как в необходимой и неизбежной своей среде обитания на грешной земле во имя и ради спасения души!

В приложении к сборнику помещаются еще несколько текстов и проектов, относящихся с той или иной стороны к человеку. Несмотря на соблюдение и академической строгости в оформлении статей, и неизбежную научную глубину анализа разных сторон проблемы феномена человека на земле, стилистика автора сохраняется вполне доступной для чтения и понимания не только учеными и богословами.

Все тексты Светланы Лурье, как всегда и всюду, написаны с доступным и для широкого вдумчивого читателя языком. (С.В. Лурье имеет работы по истории, этнологии, геополитике и множество статей на злобу дня на протяжении всей ее профессиональной и творческой жизни.)

К ФОРМИРОВАНИЮ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ

Сибирский антропологический журнал. 2020. № 2 (06). С. 122-139.

Аннотация. Статья представляет собой попытку переформулировать культурологию на основании православной антропологии вместо гуманистической антропологии, на которой она основывается традиционно. В ее основе понимание человеческой природы как трехчастной – дух, душа, тело, – а культура трактуется как функция душевного начала. Культура – взаимодополнительна. Она является адаптацией человека к падшему миру – отсюда ее функциональность и интенциональность (сконструированность) присущей ей картины мира, – а также хранилищем символов, отражающих заложенные Творцом в творение смыслов. Статья представляет собой фрагмент большого инициативного проекта, предпринятого автором.

Ключевые слова: культурология, православная антропология, интенциональность, артефакт, символ, интерпретация, культурная картина мира, адаптация

TO THE FORMATION OF ORTHODOX CULTUROLOGY: FIRST EXPERIENCES

Lourie Svetlana

Abstract. The article is an attempt to reformulate cultural studies on the basis of Orthodox anthropology instead of the humanistic anthropology on which it is based traditionally. It's based on the understanding of human nature as three-part – spirit, soul, body. And culture is interpreted as the function of soulful beginning. The elements of culture are complemented each other. One of them serves to person adaptation to a fallen world. Culture has functionality and intentionality (design) of its inherent worldview. On the other hand, culture is also a repository of symbols reflecting the preplanned meanings of Creator's creations. The article represents a fragment of a large initiative project undertaken by the author.

Keywords. Culturology, Orthodox anthropology, three-part division of person, intentionality, artifact, symbol, interpretation, cultural worldview, adaptation.

О необходимости культурологии, построенной на основе православной антропологии

Культурология – специфически российская (до того – советская) наука. Возникла она в США, но там развивалась слабо. Особая наука о культуре, о том, как устроена культура характерна именно для нашей страны. Многие в ней определяются реалиями советской истории, тем мировоззрением, которое было характерно для периода, когда культурология пустила корни на нашей почве. А произошло это в те годы, когда «шестидесятники» спорили о физике и лирике. Тогда и культурологи начали спорить о том, является ли культурология наукой об адаптационных механизмах в культуре, понимая их строго в ключе эволюционистской теории, или ее темой являются идеалы и ценности. Все советские культурологи мыслили себя гуманистами, но были и такие, кто, скорее, относил себя даже к таким гуманистам-идеалистам, превыше всего ставящих ценности и идеалы некоей «духовной культуры». Но вот само это идеальное часто лежит в рамках материалистического мировоззрения и соответствует приблизительно тому, что подразумевал советский философ Э.В. Ильенков: «Идеальное – субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства» (Ильенков, 1968, с. 219). Такой взгляд на идеальное нередок даже тогда, когда сам культуролог полагает себя православным христианином, и в своих научных изысканиях он вольно или невольно вставляет себя в рамки самого настоящего материализма.

И происходит это по инерции, потому что российская культурология как таковая, достигая у выдающихся представителей значительных результатов, несет в себе родовое пятно марксизма. Ее основоположники вынуждены были добровольно (или не совсем) укладывать основы нашей науки в рамки диамата и истмата.

И это казалось совершенно естественным, т.к. почти все гуманитарные и смежные с ними естественные науки несут в себе все то же самое родовое пятно материализма. Плюс к тому, все науки XIX, XX и начала XXI века включают в себя парадигмы, заложенные в них в эпоху Просвещения с ее гуманизмом и материалистической подоплекой. И мы привыкли в этих парадигмах думать, не давая себе в этом отчета. А в основании науки, какой бы внешнеидеологической, позитивистской она сама себя не провозглашала, всегда лежит философия, и традиционно – это идеология материализма и гуманизма.

Задача нашей статьи – попробовать пересказать культурологию на основании православной парадигмы. Она представляет собой вводную часть большого инициативного проекта, цель которого – нет, не определить место Православия в системе идеалов, которые изучает культурология. Это, скорее, побочная задача. Наша же идея более амбициозна. Она в том, чтобы построить культурологию на основании православной антропологии, православного учения о человеке, подобно тому, как до сих пор она строилась на основании гуманистической антропологии, материалистической по своей сути.

Дело даже не только в том, что гуманизм ставит человека в центре мироздания, тогда как согласно Православному вероучению, в его центре стоит Бог-Творец. Дело в том, что культурология по сути своей – функция антропологии, и само представление о человеке в православной антропологии принципиально другое, нежели в гуманистической. А потому и культурология, построенная на иной антропологии, получается совсем другой. В определенном смысле это означает, что мы хотим переписать всю культурологию. Это, конечно, не значит, что мы намереваемся отказаться от накопленного ранее ценного багажа. Напротив, мы хотим его

интегрировать в нашу версию культурологии, найдя ему соответствующее место. Более того, некоторые основные положения советской и российской культурологии будут основными и у нас,.. немного в другом контексте

Контекст этот объясняется как раз отказом от гуманистической антропологии, где человек альфа и омега мироздания, а потому и культура представляется высшей ценностью. С точки зрения православной антропологии культура выглядит в ином ракурсе, ее значение в известной мере инструментально. Тем не менее, оно более определено, конкретно и более структурировано. Отчасти, как это ни парадоксально, трактовка нами культурологии в большей степени смыкается с трактовкой тех культурологов, для которых эта наука была не совсем гуманитарной дисциплиной, а отчасти естественнонаучной: это касается прежде всего адапционистского подхода, казалось бы, наиболее материалистического. Поскольку первичная функция культуры, когда мы смотрим на нее с точки зрения православной антропологии, – именно что адаптация. С помощью культуры человек адаптируется к падшему миру. Культура – это те самые «кожаные ризы», в которые оделся изгнанный из рая Адам.

Двенадцать тезисов о культуре

В нашей статье мы, конечно, не сможем подробно затронуть всего, что касается культуры, между тем, для понимания тех вопросов, на которых мы остановимся, важен их контекст, место в нашей общей теории культуры. Потому мы предварим наши рассуждения несколькими краткими тезисами о культуре, призванными дать ее целостную картину, а потом некоторые из них разовьем в следующих главах статьи.

Итак, что такое культура?

1. Культура – это среда, в которой человек живет и действует.

2. Культурным является все, что исходит от человека, порождается человеческой мыслью и распространяется посредством человеческого действия. Вне культуры стоят материальный и духовный миры до того, как они осознаются человеком. Осознавая их, человек вставляет и их в культурный контекст.

3. Если рассматривать трехчастный состав человека – дух, душа, тело – с культурой сопряжена именно душа. Культура есть функция души, психеи, психологии. Духовное вне культуры, но оно, не будучи культурным, в падшем мире существует в культуре, как в среде.

4. Культура – это и средство адаптации человека к падшему миру. Культура помогает человеку приспособиться к некомфортному, отчужденному от него миру.

5. Душа человека тесно связана с человеческой телесностью, а потому имеет общие черты и с животной душой. Культура имеет ярко выраженный срез, который представляется скорее естественнонаучным, чем гуманитарным. В этом отношении не вполне лишено смысла сопоставление функции культуры в человеческом обществе с функцией инстинкта в мире животных. В данном контексте культурные ценности технологичны, а культура рассматривается как технология.

6. Культура отражает всю душевную деятельность человека, в том числе и витальную функцию души, а потому культура непосредственно связана с удовлетворением человеком своих жизненных потребностей, включая социорегулятивную. Человеческое общество – социальный организм.

7. Основополагающая культурная способность человека – способность к интерпретации и символизации материальной и духовной реальности. Культурная картина мира есть продукт и инструмент интерпретации.

8. Культура – это и концептосфера, система концептов-толкований, пониманий идей и ценностей, присущих той или иной культуре. Концептосфера во многом определяет видение человеком мира. Кроме того, она – хранилище человеческого опыта и памяти, в том числе и опыта достижения высших смыслов, памяти Адама и опыта Богообщения в человеческой жизни и истории.

9. Через культуру – которая есть язык, понятный человеку в этом временном мире, – выражает себя Творец. Значения вещей, их логосы, которые и в условиях падшего мира воспринимает и интерпретирует человек, сотворил Творец. В каждое явление тварного мира вложен знак мира Горнего, который человеку, падшему человеку, надлежит истолковать. Божественные символы, сами по себе будучи внекультурными, культурой интерпретируются, и эта интерпретация Божественных символов есть более или менее ясная или замутненная основа культуры. В падшем мире значения символов затемнено, люди не осознают их непосредственно и ясно, отсюда разница в толковании символов индивидами, культурами и традициями.

10. Человек, как существо, созданное по образу Творца, в процессе интерпретации символов Вышнего мира (или низшего мира) символизирует и сам, создавая образы, которые встроены в рамки той или другой системы символов – Вышней или низшей. Святой воспринимает знаки Творца прямо и непосредственно. Падший эмпирический человек нуждается в культурных опосредованиях, с помощью которых творит интенциональные, измышленные миры – результаты своих интерпретаций.

11. Культура – это связующее звено между откровением (мистическим или естественным) Творца и эмпирическим человеком, человеком как он есть. Так человек плетет свою систему символов, которая и есть культура.

12. Культура в литургике, церковной гимнографии и иконописи становятся непосредственным выражением Горнего мира, тем местом, где человек общается с Богом. Культуре дана функция быть мостом между человеком и Богом. Человеку дана потребность и в мистической социальности – церковности, причастности Церкви как Телу Христову.

Мы рассмотрим в нашей статье вопрос о культуре как мире символов и о биологической стороне культуры.

Культура как инструмент адаптации человека к падшему миру

В раю культуры не было, ее не будет и в Царствии Небесном, она вся – на земле. «Культура зародилась в момент грехопадения, когда Адам и Ева съели запретный плод, – “и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания” (Быт. 3: 7). Опоясания – это первое проявление земной культуры в истории, искусственная компенсация появившейся внутренней неполноценности человека (стыд – чувство несоответствия самому себе). Адам и Ева прикрыли свои нагие тела, как бы “защищаясь” от райской природы и от Бога, которые с этого момента показались им враждебными. Вся последующая история человечества – это процесс модернизации этого опоясывания, создания прослойки из искусств, наук, техники между человеком и “враждебным” миром. Культура делает нашу жизнь возможной (без культуры человечество бы не выжило), но одновременно с

этим является барьером, отделяющим человека от первозданного, райского состояния» (Shhipkov, 2017). Теперь человек вынужден трудиться в «поте лица» для того, чтобы добывать себе пропитание (Быт. 3, 17-18).

Жизнь превратилась в выживание, ведь падение человека было космической катастрофой, которая исказила весь видимый мир, всю вселенную. Греческий богослов Панайотис Неллас пишет, что основной смысл, хотя и не единственный, библейского рассказа об облачении первых людей в «кожаные ризы» – это указание на смертность человека в падшем мире, «превращение жизни в выживание» (Nellas, 2011, с. 73). Свт. Иоанн Златоуст пишет о том, что до падения не было речи «о городах, искусствах, одеждах и множестве других нужд» (Иоанн Златоуст, свт.) Потому, что тогда это было излишним, и стало необходимым по причине нашей немощи, хотя некоторые занятия Адама в раю упоминаются и Златоустом. По интересному замечанию В. Щипкова, «мы можем предположить, что культура и природа в раю составляли единое целое, которому в нашем языке нет названия. То, что было в раю, лишь отчасти напоминало культуру, а в сущности было чем-то совершенно другим. Но Адам обладал речью, «возделывал» Эдемский сад, «нарекал» имена животным. Чем же тогда была деятельность первого человека, если не культурой? В раю было творчество. Человек был создан Богом как сотворец окружающего мира» (Shhipkov, 2017). Как пишет преп. Максим Исповедник, «первозданный человек жил безыскусно, без художеств и изобретений, потому что «не было отнято у него естественное благобытие, присущее логосу его природы», и не было ни в чем недостатка, чтобы восполнять его человеческими средствами» (Nellas, 2011, с. 110-112). Но все человеческие занятия – это проявление свойств, которые были даны первозданному человеку. Так, обучение и труд являются как бы огрублением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божию. Эти способности дали человеку возможность выжить в условиях, образовавшихся с его падением. Так и о творчестве некоторые Отцы Церкви, в частности, свт. Григорий Палама, говорят как об образе в человеке Бога-Творца (Kirpian (Kern), 1996, с. 116).

Культура есть средство адаптации человека к падшему миру. Она помогает человеку приспособиться к некомфортному, отчужденному от него миру. В культурной картине мира человек определяет, локализирует опасность, разлитую в падшем мире. Культуре также присущи защитные механизмы противодействия опасности, которые могут быть как реальными, так и идеальными, в том числе, психологическими.

Все в мире в руках Божиих, но Бог и в этом падшем мире вместе с «кожанами ризами» дал человеку свободу, но свободу не явную, когда всем понятно, где черное, а где белое, и легко совершить выбор, а свободу в мире падшем, где ничто не кажется определенным, в мире неясном, неупорядоченном, как в Раю, и опасном. С достижением святости человеком он все более ясно и адекватно воспринимает мир и не боится того, что он, этот мир, ему несет. Он знает, что с ним Бог: «Аз есмь с вами и никтоже на вы». Но только святые могут видеть мир адекватно, однако они более принадлежат миру духовному, чем душевному. Прочие люди в большей или меньшей степени живут в мире иллюзий. Они строят себе, в большей или меньшей мере, иллюзорные схемы добра и зла, и в соответствии с ними действуют. В коллективной психологии такая схема превращается в культурную картину мира, являющуюся квинтэссенцией культуры. Поэтому картину мира называют «интенциональным», «сконструированным» миром¹. Интенциональна культурная картина мира еще и в силу

¹ Один из ведущих представителей культурной психологии Ричард Шведер говорит об интенциональном мире, населенном интенциональными личностями, которые взаимно конструируют друг друга (Shweder, 1991, p. 404).

внерациональности заложенных в нее комплексов восприятия внешнего мира, свойственных людям в разных культурах.

Обычный человек, который, собственно, и нуждается в культуре как в детских помочах, лишь более или менее ясно или смутно чувствует опасность, исходящую извне: да, падший мир для человека опасен. «Мир во зле лежит», и неминуемо пробуждает ощущение тревоги. Чтобы действовать в нем, человек должен прежде всего определить, пусть даже и ошибочно (часто как раз ошибочно, ибо человек в силу своей греховности видит мир искаженно), конкретные источники внешней опасности. Мир, чтобы к нему приспособиться, надо рационализировать. А рационализация – один из основных защитных механизмов человеческой психики. С ее помощью человек создает себе культурную картину мира, его культурно-сконструированную интенциональную схему. Эта схема мира сама и противоречива, и иррациональна, но в ней присутствуют вполне определенные точки, которые как флажки отмечают опасность, к тому же эта схема содержит и рецепты защиты от опасности: и не так уж важно, насколько рецепты эти правильны и действенны, главное, человек знает, что они есть и верит им. Тем самым он избегает излишней тревожности, которую несет с собой неопределенность мира, что во зле.

Кроме того, мир большой, а человек маленький. Чтобы человек мог сделать шаг вперед, он должен быть уверен в себе. Чтобы приступить к действию, человек должен иметь хотя бы смутное представление, при каких обстоятельствах это действие осуществимо, кто он такой, что может его совершить, какими качествами он должен для этого обладать (или какие качества себе приписывать), в каких отношениях он должен находиться с другими людьми, нуждается ли он в их помощи, или он способен помочь себе сам, могут ли оказать ему помощь другие, каким образом возможно совместное действие и какими качествами должен обладать коллектив (состоящий из все тех же беспомощных и малосильных индивидов), чтобы решиться на действие?

Святой прозревает Божью волю и в соответствии с ней действует. Хотя и тут связь с Творцом порой идет через культурное посредство, через определенные клише восприятия, которые дает нам культура. Обычный грешный человек искаженно видит соотношение сил в мире, и он, нередко, всего хочет достичь сам. Поэтому он нуждается в такой картине мира, где он может именно достигать всего сам или вместе со своим коллективом с помощью подручных средств: материальных или мистических (магия, колдовство). А значит на перечисленные выше вопросы человек дает ответы именно в этом ключе. Ответы в каждом случае разные, но всегда такие, где человек оказывается обладающим свойствами, дающими ему определенное могущество, и такое положение в мире, где он может что-то менять. Мы не будем сейчас говорить о духовной сути этой культурной схемы, поскольку она может быть очень разной: от богоборческой или основанной на черной мистике до опирающейся на упрощенные и адаптированные к повседневности постулаты веры в истинного Бога, но она – схема, культурный конструкт, и потому она никогда не бывает вполне адекватной. Она может быть дальше или ближе к истинному облику бытия, который доступен только святым.

Но продолжим. Что же такое представляют собой ответы на эти вопросы? Конечно, каждый дает их в своем разумении для себя, не всегда, но по мере надобности. Но есть ответы, которые схожи в рамках взаимодействующего коллектива людей, и это уже не просто ответы наобум, а некоторая культурная схема, функция которой очень значительна для более или менее сносного приспособления человека к этому падшему миру. Она согласует взаимодействие людей в мире. Ответы человека на эти вопросы – это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его

сознании вся структура бытия. Речь здесь не об индивидуальном бытии (хотя нечто подобное у человека происходит и на индивидуальном уровне), а о бытии культурном, где речь идет о взаимодействии людей, трансмиссии картины мира и тому подобном.

В формировании такой культурно-сконструированной, интенциональной схемы, культурной сетки, накладываемой восприятием человека на реальность, и состоит защитная функция культуры. Благодаря ей человек получает такой образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком так, что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры. У каждого народа этот образ свой, и у каждого – это искажение реальности. Потому и первейшая задача культуры состоит именно в том, чтобы исказить реальность так, чтобы человек начинал себя более или менее комфортно чувствовать в том мире, который «во зле лежит» и для комфортной жизни не приспособлен. Чем дальше культура от истинной веры – Православия, тем более она искажена, чем ближе – тем менее². Но поскольку носители культуры в своем подавляющем большинстве не святые – искажение истинного облика мира неизбежно.

Культура содержит в себе многие разнообразные защитные механизмы, обеспечивающие гибкую систему реакций социокультурной системы и каждого носителя культуры на многообразные опасности – реакции иногда адекватной угрозе, а иногда не соответствующие опасности или даже просто символической, но которая снимает-таки психологическую напряженность. Порой в культуре формируются устойчивые алгоритмы реакции на опасность, и люди из раза в раз повторяют при той или иной опасности действия, которые когда-то оказались успешными. Возможно, они помогут преодолеть опасность, возможно, что они устарели и уже не вполне соответствуют опасности. Дело не в этом, главное – снизить в человеке уровень тревожности от мира, который «во зле лежит» и представляет для человека вполне реальную опасность, а порой просто удручает своей неизвестностью.

Но для нас сейчас важны не отдельные защитные механизмы культуры. Она отнюдь не просто набор защитных механизмов. Она сама по себе воплощает защитную функцию. Культурная картина мира – это сложный многоуровневый конструкт, нацеленный на адаптацию человека в мире, в том числе, и прежде всего, психологическую.

Скажем несколько слов об адаптации, которая совсем не обязательно является элементом только эволюционистской парадигмы, но также трактуется и в понятиях приспособления человека к падшему миру, о котором писали Отцы Церкви.

Да, культура – это многообразные орудия и технологии адаптации: дома, одежда, орудия труда, компьютеры, удобрения для полей, автомобили, сельскохозяйственные культуры, созданные трудом многих поколений земледельцев, провода, антенны, самолеты и ракеты, зонтики, плащи, скоростные дороги, а также все писанные или в огромном большинстве неписанные инструкции по созданию и эксплуатации всего этого богатства. Человек с помощью всех подобных приспособлений не только адаптируется к миру, но, по возможности, адаптирует еще и мир к себе. Он мелиорирует поля, осушает болота и порой норовит «повернуть реки вспять»: иногда это бывает и разумным решением. Человек, как образ Божий, имеет дар творца, а потому ему естественно стремиться падший мир подправить, усовершенствовать.

² Наверное, в отдельный феномен надо выделить культуру церковных людей, которую, например, попытался представить в своей книге «Несвятые святые» тогда архимандрит, а ныне – митрополит Тихон (Шевкунов) (Mitropolit Tikhon, 2018). Но и она имеет свои черты упрощения и некоторой стилизации, неизбежной в падшем мире, где взаимодействия между людьми идет через культурные формы, которые сами по себе представляют собой определенные условности.

Орудия адаптации – это и то, что непосредственно потрогать нельзя: государства, органы управления, суды и другие социальные институты, инструкции, эпос, свадебные обряды и т.п., – они тоже служат функции человеческой адаптации, ибо упорядочивают взаимоотношения людей в мире, в котором, кажется, нет порядка. Культура – это и системы взаимодействия людей по совместному использованию орудий адаптации, которые не только материальны, но и идеальны. Человек приспосабливается к миру, и приспосабливает мир к себе, то есть, совершает «адаптивно-адаптационную деятельность», которую некоторые культурологи и признают сутью культуры. Культура тогда – это человеческая самоорганизация, универсальная технология человеческой деятельности, которая имеет прежде всего «исходную адаптивную ориентацию» (Markarian, 2014, с. 252). В определенном аспекте культурные ценности технологичны, а культура сама может рассматриваться как технология выживания. Э.С. Маркарян утверждал, что культура в своей основе представляет собой «совокупность способов и средств человеческой деятельности, как объективированных, так и идеальных, поскольку и идеальные элементы культуры имеют в ней свои технологические функции. Культура – технология жизнедеятельности общества» (Markarian, 2014, с. 465). Сам механизм формирования культур – культурогенез – состоит «в адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности» (Flier, 1995, с. 128). Человек наполняет мир «орудиями деятельности, адаптации» (Markarian, 1998, с. 8). Но мы утверждаем также, что орудия эти не только материальны и даже не только идеальны, это, прежде всего, психологические орудия.

Все это многообразие орудий, систем и технологий, служащих адаптации человека в мире, все это – ничто само по себе, ничто без соответствующего модуса человеческой психологии, который бы допускал их использование. Проще говоря, человек должен видеть, как все это многообразие достижений человечества использовать. Без такого видения человек – та самая мартышка, которая «вертит очками так и сяк, очки не действуют никак». Очки должны в сознании человека приобрести какое-то значение, и не просто значение, а связанное с глазами, должно появиться представление, как их пристроить на носу. Я уже не говорю, что желательно иметь представление о диоптриях и миопии. Это ясно. Но важно и то, что такое представление не должно противоречить множеству других самых разных представлений человека, который, например, может верить, что «ячмень» на глазу проходит и от того, что в глаз неожиданно плюнут. Также и тому, что «око – зеркало души». А это уже особый модус сознания, присущий ему – картина мира, которая определяет значение, место в мироздании и порядок использования всех этих орудий и технологий. Без культурной картины мира, той или иной – их много, – человек ощущает себя в хаосе.

Искажение реальности человеком, стремящимся сделать ее комфортной для себя, – самая заурядная вещь. Можно сказать, что искажение, «подправление» реальности с помощью психологии – это интерпретация реальности, создание идеального культурного артефакта. Искажение реальности с помощью коллективной психологии – это этническая культура, которая всегда «сконструирована», интенциональна.

Итак, адаптация, как мы показали, **пересекается с защитной функцией культуры**. Здесь надо сказать о том, что адаптация – вещь универсальная. Мир наш после грехопадения предполагает жизнь в нем только посредством адаптации. Очевидно, что нет другого пути у обычного человека, человека-грешника. Да и святой подвижник адаптируется к миру, будучи вынужденным пользоваться лежанкой и кастрюлькой с ложкой в своей каливе, а также штампами и обусловленными культурой образами, присущими речи, когда он общается с единомудренными братьями. Да, есть подвижники, цель которых свести использование

материальных и идеальных орудий адаптации до минимума, но есть и другие – они плавают парходами и летают самолетами.

Очевидно, что поскольку человек телесен, падший мир с его жарой и морозами, ветрами ливнями, землетрясениями и наводнениями адаптации требует неминуемо. Но столь же неизбежна идеальная адаптация и адаптация психологическая, ибо мыслит человек образами и определенными мыслительными схемами, которые задаются культурой и без которых мышление о самых простых бытовых вещах (Маша ела кашу!) превращалась бы в сложнейший когнитивный процесс, требующий неординарных усилий и не всем людям даже и доступный. Но если у падшего человека мыслительные комплексы призваны исказить мир, чтобы сделать его более комфортным и пригодным для деятельности, то святой, в этом искажении не нуждаясь, тем не менее, как правило, использует заданные культурой образы и схемы для коммуникации, да порой и для упорядочивания собственных мыслей, поскольку при смирении своем существует в рамках какой-то конкретной культуры, выражает себя на языке той или иной интенциональной схемы. Без этого и мышление святого было бы слишком «трудозатратным». Он, однако, со своей стороны делает эти мыслительные образы и схемы более адекватной истинной реальности, поскольку ему доступно и видение истинной реальности вне образов и схем – в безобразной молитве. Даже гимнографическая или аскетическая духовная литература имеют свои культурные штампы, которые ничуть не снижают их высоты, но делают более доступными, поскольку встраивают их в определенный культурный ряд.

Человеческая способность к символизации

Читатель мог заметить, что мы тут много говорим о психологическом. Это не случайно. История культурной антропологии знает много споров о соотношении культуры и психологии. Так, говорили, что человеческая психология формируется под воздействием культуры. Мы эту мысль переформулируем: саму культуру будем рассматривать как функцию души. Подробно на этой теме мы останавливаться не будем, но скажем достаточно, чтобы в ходе наших дальнейших рассуждений была понятна специфика психологического (душевного) и духовного в их культурных преломлениях. Итак, культура может быть понята как функция души, психеи, психики³. Духовное – вне культуры, но оно, не будучи культурным, в падшем мире существует

³ Для нас важно трехчастное деление человека на тело, душу и дух, которое встречается у некоторых Отцов Церкви. Трехотомия в христианском богословии восходит к Ап. Павлу. Правда, она характерна и для неоплатоников, но была адаптирована Отцами Церкви. В их трудах встречаются различия в описании состава человека: он может быть как трехчастным (тело-душа-дух), так и двухчастным (тело-душа). Но спора дихо- и трихотомистов история патрологии не знает. Когда в святоотеческой антропологии речь шла о двухчастном составе человека – душе и теле, – то душа сама мыслилась как сложная, причем «чистейшая часть» души – это дух или ум (*νοῦς*). Дух часто приближается к понятию «ум», противопоставляясь душе (*ψυχή*) как психее, психике с ее раздражительной и желательной частями, о которых говорили Отцы Церкви. Напрашивается и отождествление духа, ума с личностью, которая отнюдь не совпадает с душой, что очевидно из всего корпуса аскетической литературы. В человеке есть некое глубинное начало, в котором и содержится человеческая идентичность, и которое наблюдает за всеми проявлениями души: мыслями и чувствами. В патристике для этого начала нет особого термина, ближе всего к нему именно дух или ум. Он владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, смотрит на них как будто сверху и наводит в них порядок. Термин «ум» у Отцов Церкви мог означать и образ Божий в человеке, и «частицу Бога», в человека вложенную, и то самое «Я», которое является субъектом спасения или гибели, то есть субъектом свободной воли. Поэтому я в своей работе под духом в человеке имею в виду именно такой ум, а под душой – психею, психику. Уже отсюда понятно, что мы непосредственно связываем душу с психологией, а дух – психологии противопоставляем. После смерти человека в Рай или ад попадает именно это его личное начало, идентичность человека, т.е. дух (ум) – в культурологическом контексте мы употребляем эти

в оболочке культуры. Культура – оформляет человеческое «Я» посредством психологии. Психологическое – это форма существования человека в земной жизни. Что же остается за пределами культуры? Во-первых, материальный мир, как он существует объективно, независимо от нашего восприятия, во-вторых, наша глубинная сущность, которая говорит с Богом и людьми (дух, ум, о котором мы уже говорили), но говорит при помощи языка культуры, и, в-третьих, сам духовный мир: Бог, Силы Небесные и духи злобы поднебесной. Но так только до тех пор, пока мы их не осознаем. Едва мы их осознаем – мы сопрягаем их с культурой. Таким образом, культурным является все, что исходит от человека, порождается человеческой мыслью и распространяется посредством человеческого действия и взаимодействия, т.е. все, что является результатом человеческой интерпретации. А культурное – всегда интенционально.

Интенциональность – всегда результат (и процесс) интерпретации. Способность к интерпретации – специфическая способность человека, которая приводит к символизации человеком материальной и духовной реальности, превращая культуру в систему символов. Каждый объект, включаясь в культуру, становится артефактом, имеющим материальную и идеальную составляющую. Американский антрополог Д’Андрад объяснял этот процесс так: вычленившись из мира существующей помимо сознания человека материальной и социальной реальности – «потока материала», не воспринимаемого человеком объективного мира, – объект реальности становится в уме человека «значимой системой» (D’Andrade, 1994, p. 47-58). Любой объект, постольку поскольку он поддается интерпретации, и понимается как символическая сущность. Так, само восприятие человеком мира в своей основе символично. Символы касаются как предметов быденной жизни, сферы материального и душевного, так и явлений духовного мира, который через символизацию сопрягается с культурой, в результате чего выстраивается сакральное пространство культуры

Мир, в котором мы живем, наполнен символами, которые суть «кирпичики культуры». Символами-артефактами становятся как объекты материального мира, так и духовного. Символическая сфера сама становится орудием интерпретирования и дальнейшей символизации, создания новых значимых систем. Так весь мир в сознании человека превращается в систему значений, плотное переплетение значений, которое составляет культурный мир человека. И да, результат интерпретации человеком мира далеко не всегда (после грехопадения!) совпадает с заложенным Творцом смыслом, но соотносится со смыслом мира, приданном тому при Творении. Итак, культура – это то, что превращает объект в артефакт.

Если говорить о психологическом, то культура выполняет опосредующую роль в его отношениях с социальным, включая и опосредование между вегетативным чувствованием и внешним миром. Культура, таким образом, – это орудие опосредования. Но культура опосредует и отношение сознания (идентичности), ума (как идеальной субстанции, сопряженной с духовным началом в человеке) с материальным миром. Другими словами, мы говорим об опосредовании между нематериальной душой и материальным миром, которое осуществляет культура. Артефакты всегда представляют собой пограничье материального и идеального или идеального и духовного, т.е. ту сферу, в которой творит человеческая душа, психея.

слова как синонимы. И вот при таком понимании состава человека получаем, что: тело – материально, дух – духовен, а душа (психея, психика)... душа – культурна. Дух – это то, что в нас бессмертно, что обладает безусловной и конечной свободой, то, что соединяет нас с Богом, и что выбирает между Богом и дьяволом. Но дух укоренен в душе и в теле. Неспроста Достоевский говорит о том, что Бог с дьяволом борется, и место битвы – сердце человека.

Как творятся артефакты, символы, значения? Антропологи, в частности Джеффри Уайт, полагая, что система значений находится в голове человека, утверждают, что человек через дискурс проецирует ее вовне и тем создает социальные и культурные миры – миры символические (White, 1992, p. 72-91). Практически во всех антропологических концепциях внешний мир оказывается производной внутреннего мира человека, а на его внутренний мир влияет внешняя культура, та, которая так же произведена из внутреннего мира людей предыдущих поколений. Ибо, как полагали и полагают антропологи, символы внешнего мира – это производные значимых систем внутреннего мира. Еще раз напомним показательное учение Роя Д'Андрада о том, что существует некий «поток материала», весь внешний мир в той мере, в какой он не осознается человеком, существует помимо сознания и внимания человека, т.е. вне культуры (D'Andrade, 1994, p. 47-58). Осознавая те или иные элементы «потока материала», человек придает им значения, тем сами их самих превращая в символы, воздействующие на психологию человека. Если какие-то элементы культуры отбрасываются, то значения их отпадают, и они возвращаются в «поток материала», который существует вне культуры, и такие элементы как бы «уходят во тьму внешнюю». Так складывается система «человек – значение – поток материала», которая пребывает в постоянной динамике и не предполагает ничего, что придавало бы смысл вещам независимо от человека. В такой антропологии получается, что как только человек (имеется ввиду собирательный человек, человек как носитель культуры) отворачивается от вещи, явления, они теряют свой смысл, значение. Тут человек и только человек источник смыслов культуры, и не понятно, откуда в человеке такая способность.

Учение об интенциональности, как оно выражено у Ричарда Шредера, – это доведенная до логического предела мысль о человеке как о творце и о мире как результате взаимодействия объективности и человеческой субъективности без Творца. Он говорит об интенциональном мире, населенном интенциональными личностями, которые взаимно конструируют друг друга (Shweder, 1991, p. 25). Трансформация мира – трансформация одной интенциональности в другую, но в результате мы получаем какую-то дурную, странную бесконечность: интенциональности беспрестанно интерпретируют друг друга. Но в чем цель этой бесконечной интерпретации? Противоречие психического и культурного в учении об интенциональности как будто снимается тем, что сам внешний мир оказывается проявлением психического. Но ущербность бесконечной цепочки формирования внутренних значений человеческой психологии и символов внешней культуры друг другом представляется очевидной. Процесс этот не объясним, т.к. не вполне понятно, откуда же берутся значения и символы. Если мы, говорим о культуре без Творца, мы получаем культуру как абсолютно субъективную систему: в культуре тогда нет ничего объективного, все порождается разумом и психикой человека

Но точно ли это так? Объяснить феномен культуры возможно, если принять, что через культуру, которая есть язык, понятный человеку в этом временном мире, выражает себя Творец – Личность, которая стоит над всеми другими индивидуумами в культуре. Другое дело, если понимать, что в падшем мире значения символов искажены, затемнены, люди не осознают их непосредственно и ясно – отсюда разница в толковании символов теми или иными индивидами, культурами и традициями. Но их основа – объективна, и она идет от тех смыслов, которые закладывает в творение Творец. Именно поэтому, как мы говорили уже, святые видят мир адекватно, т.е. в соответствии с замыслом Творца.

В антропологии символы – это знаки человеческой субъективности, смыслы, которые придает вещам человек. Человек действительно продуцирует смыслы нашего мира, он наделен способностью к символизации. Но эти человеческие смыслы вторичны. Символы не всегда и не только являются продуктами человеческой символизации – они в основе своей

являются символами Божественного. Человек и мир предметов и явлений – это не изолированная система, в ней постоянно присутствует Бог, который и придает ей первичный смысл, а человек, как образ Его уже постигает и интерпретирует – более или менее (чаще менее) адекватно И символы, и способность символы постигать даются Богом. Способность к постижению символов, формированию значимых систем – врожденная и коренная способность человека, который рождается как существо культурное. Майкл Коул пишет, что для человека, живущего в культурной среде, опосредование действий культурой становится его второй природой. Коул поясняет: «Дети не рождаются способными к опосредованию своей деятельности артефактами, но они приходят в мир, где взрослые, заботящиеся о них, имеют такую способность. Фактически, сами дети, входя в мир, становятся в некотором важном смысле культурными объектами» (Cool, 1997, сс. 208-209). Но на наш взгляд правильно было бы сказать, что дети именно что уже рождаются со способностью к опосредованию деятельности артефактами, способностью восприятия и интерпретации артефактов, также и творения самих артефактов. Дар этот дан нам так же, как дана нам способность к усвоению речи. Человек, поскольку он сохраняет в себе образ Божий, имеет дар на своем уровне творить, и творит интенциональный артефактный мир вокруг себя, более или менее (часто как раз менее) соответствующий замыслу Творца.

Если мы говорим об интенциональности, не замыкая ее на человеке, но понимая, что в основе интенциональности лежит интерпретация, более или менее адекватная, уже имеющихся смыслов, заложенных в творение Творцом, то это понятие перестает быть субъективистским и становится вполне объективным и, более того, эвристическим, поскольку объясняет многообразие картин мира в человеческих культурах. Человеческий мир – интенционален, но одновременно весь видимый мир полон знаками – символами Божественного Бытия, которые выражаются через культурную интенциональность. Именно Божественные символы, сами по себе не будучи культурой, культурой интерпретируются.

В каждое явление тварного мира вложен знак мира Горнего, который человеку надлежит истолковывать. В самых заурядных явлениях нашего мира есть знак Вышнего. Это очевидно также из притчи, которую приводит преподобный Паисий Святогорец. «Научи меня молиться, ибо я неграмотна», – просит старца простая деревенская женщина. Старец спрашивает: «А как ты молилась до сих пор?» «Когда я мету комнату, я прошу Господа, чтобы так же, как я выметаю мусор, вымести грехи из моей души. Когда стираю, прошу, чтобы так же, как я очищаю от грязи это белье, Господь вычистил мою душу». «Продолжай молиться, как молилась», – ответил старец. Так простая женщина постигала в самых простых своих действиях символы Горнего мира.

Нечистый также старается символизировать свои черные смыслы. К примеру, он представляет похоть как любовь. В современном мире создана тонкая и разветвленная символизация блуда. Гиперкультура блуда – активная в положительной коннотации интерпретация символов низшего мира. Но дьявол – отец лжи – не творит символы, он как обезьяна Бога просто выворачивает их на изнанку, встраивая их в порочные ряды якобы положительных коннотаций, совершая смысловые подмены. На основе этих подмен человек символизирует похоть как положительную ценность. Человеку дана и такая свобода.

Итак, на основе системы символов нематериального мира (символов Божиих или символ дьявольских) человек создает свои символы – артефакты всех видов, от бытовых до художественных. На этой основе, совершая выбор между Символами Горними и символами бесовскими, человек сплетает свою систему символов, которая и представляет собой культуру.

Разные традиции интерпретации и адаптации порождают разные картины мира, присущие тем или иным этносам, происхождение которых само уже есть результат разделения человечества, вызванного грехом: вспомним, люди заговорили на разных языках в результате наказания за Вавилонское столпотворение. Но, конечно, в результате постоянного сотворчества, внесения в мир символов Горнего мира, этнические культуры приобретают порой возвышенный характер и выражают какие-то высшие человеческие истины, повторим, в большей или меньшей степени: в соответствии с близостью того или иного народа к Богу. Но во Иисусе же Христе нет ни эллина, ни иудея.

Человеческие символы, возникшие из значений человеческого ума посредством дискурса (тут мы согласны с тем, как описывает трансформации культуры через процесс человеческого дискурса Джеффри Уайт), являются вторым пластом человеческой культуры, вторичным по отношению к Символам Божественного. Иная деятельность, доступная человеку, избранным из людей, – это то, что отцы-исихасты называют субботствованием, т.е. творением безмолвной молитвы, прямым Богообщением, где уже нет места культурным символам.

Биологическое измерение культуры

Посмотрим на культуру и с другой стороны. Да, человек живет в мире символов, и способность к символизации является отличием человека от животных – не самым важным, поскольку самым важным является пребывание Бога в душе человека, или точнее, в человеческом духе, «уме». Познавая символы, человек познает Горний мир, если речь идет о литургической культуре, и тварный мир в смысле значений, заложенных в него Творцом. Человек интерпретирует эти символы, и в этом его преимущество над животным миром. Как правило, человек интерпретирует символы творения посредством своей душевной организации, а значит через культуру. Душа же человека тесно связана с человеческой телесностью, а потому имеет общие черты с животной душой. А потому культура имеет ярко выраженный срез, который представляется скорее естественнонаучным, чем гуманитарным.

В этом отношении не вполне лишено смысла сопоставление функции культуры в человеческом обществе с функцией инстинкта в мире животных. Идея (она высказана Э.С. Маркаряном) тут состоит в том, что для поддержания жизнедеятельности человеческого общества нужна система интегративных средств, особых средств интеграции человеческого коллектива, способных столь же эффективно выполнять свои функции, как то бывает, например, в сообществе насекомых благодаря механизму социального инстинкта. И именно эти средства дает культура, в частности, та ее система, которая включает ценности и идеалы (Markaryan, 2014, с. 63). И тут есть и здоровое звено, как и в тезисе о некотором функциональном значении морали для человеческого общества.

Остановимся тут, прежде, всего на весьма авторитетной концепции английского антрополога первой половины XX века Бронислава Малиновского и основанного им направления в социальной антропологии, получившего название «функционализм». По мнению Малиновского, элементы культуры должны анализироваться с точки зрения удовлетворения ими основных потребностей человека, как имеющих прежде всего функциональное значение. Культура, по Малиновскому, в своей сущности является инструментальным механизмом, с помощью которого человек может лучше справиться с теми специфическими проблемами, которые ставит перед ним окружающая его среда в ходе удовлетворения им своих потребностей (Malinovski, 1944, p. 150). Так и у Э.С. Маркаряна: «Источник самодвижения и активности социальной системы – потребности» (Markaryan, 2014,

с. 255). Но с его точки зрения, надо говорить не только об удовлетворении в культуре потребностей индивидов, но и об удовлетворении потребности поддержания социальной системы как целого. И это – основная функция культуры.

Акцент на интегративной функции культуры делал другой английский теоретик функционализма Альфред Редклифф-Браун. Согласно ему, как живой организм существует постольку поскольку элементы, его образующие, выполняют определенные функции, так и человеческое общество строится на структуре взаимосвязанных и дополняющих друг друга культурных элементов. Все нормы, ценности, чувства, ритуалы, считал Редклифф-Браун, стоят над человеком и цель их в том, чтобы скреплять общество. Иными словами, ценности, чувства, идеи – функциональны (Redcliff-Braun, 2001).

На самом деле ничего нового мы тут не встречаем: человек на основе своих душевных психологических конструкторов, к которым часто относятся и его ценности и идеи, строит свой интенциональный мир, в котором живет. Как пишет Маркарян, «без наличия подобной системы человек как социальное существо не был бы способен выполнять свою функцию в обществе, преодолевать невзгоды и испытания в борьбе за существование. Веру в смысл и ценность жизни ему придает [как правило! – С.Л.] как раз культура. Потребность в этом столь же реальна и важна, как в пище и убежище. Именно культура создает в человеке иллюзию его значения, всемогущества и всеведения» (Markaryan, 2014, с. 64). Конечно, обидно, что такую нашу человеческую способность Маркарян сравнивает с инстинктом, объединяющим сообщество насекомых, но если подойти к делу со смирением, то заслуживает ли вера человека в свое всемогущество иного сравнения? Как смиренно писал Свт. Григорий Палама, «на самом деле, много ли мы отличаемся от муравьев? Разве не из тех ли веществ составлено это наше смешение, т.е. наше тело, что и ихнее? Разве не тем же веществом питаемся мы, что и они? Разве не в тех же местах живем мы, что и они? Разве не почти одинаковыми способностями мы обладаем, что и они? Да и разве нет ли чего такого, в чем бы муравьи не превосходили нас? Ведь в самом деле они более, чем мы, сообразительны в отношении своих потребностей; более предусмотрительны в своих жизненных нуждах, и более деятельны в накоплении годичных запасов пищи. Но с другой стороны и мы превосходим их разумной способностью нашей души. Но что значит это превосходство наше над муравьями по сравнению с превосходством Божиим над нами?» – писал св. Григорий Палама (Kiprian (Kern), 1996).

В данном контексте ценности технологичны, а культура рассматривается как технология. В качестве специфически человеческой замены животного инстинкта Маркарян предлагает рассмотреть феномен традиции. Генетически передаваемый инстинкт тут заменяют культурные стереотипы, которые усваиваются через научение. Более того, Маркарян говорит о сходстве клеточных организаций и стереотипов человеческой деятельности, закрепляемых в традиции. «Как клетка, так и стереотип человеческой деятельности являются элементарными воспроизводящими единицами. В то же время они создают внутренние источники изменения биологических и социальных систем» (Markaryan, 2014, с. 485).

Поэтому не случайно, что Маркарян пишет: «Значение категории “общества” для социальных наук примерно таково, как значение понятия «организм» для наук биологических» (Markaryan, 2014, с. 220). И в другом месте: «Макросоциальная система представляет собой своеобразный коллективный социальный организм, то есть, устойчивое объединение индивидов со сложной системой спецификации и координации функций, напоминающих деятельность индивидуального организма и дающего основание для такой аналогии... Общественная жизнь людей представляет собой коллективный организм не биологического, а социального порядка, формирование и развитие которого обеспечивается внебиологически

выработанными механизмами и средствами, в частности, хранения и передачи информации» (Markaryan, 2014, с. 23-25). Поэтому Маркарян проводит параллели между человеческой и биологической адаптацией: «Адаптация людей, как и адаптация биологических систем происходит благодаря модификациям существующих программ, или путем их перестройки и замещения новыми. Подобные перестройки в процессах человеческой деятельности происходят благодаря механизму творческих инноваций. Питательной средой последних является флуктуация стереотипов традиции, выражающаяся и постоянно имеющим место девиантном поведении людей. Это девиантное поведение и рекомбинация инноваций выполняет функцию мутации и рекомбинации генов... Человеческие инновации порой в литературе называют “культурными мутациями”» (Markaryan, 2014, с. 185).

Такой биологизм может шокировать, но трактовка эта имеет свою правду. Правду, поскольку культура отражает всю душевную деятельность человека, в том числе и витальную функцию души, а потому – культура непосредственно связана с удовлетворением человеком своих жизненных потребностей, телесных нужд его, которые мы понимаем в самом широком смысле.

Возьмем, к примеру, потребность человека в социальном окружении. В большинстве случаев человеческая социальность может быть с удобством описана в терминах, приближенных к естественнонаучным, т.е. в категориях социального организма с необходимостью реализовать себя так же, как в основе своей высокоразвитое общественное животное. У Маркаряна эта потребность обозначается как социорегулятивная. Но этот социальный организм имеет у человека особые черты, отличные от животного мира, ибо связан с идеотворчеством и свободой выбора, и мы знаем, данной ему уже как носителю образа Божьего. Более того, в потенции (и некоторые ее реализуют!) человеку дана потребность и в мистической социальности – церковности, причастности Церкви как Телу Христову. Эта мистическая социальность в некоторых случаях накладывает свой отпечаток на некоторые формы социальности, присущие людям и естественным образом.

Было бы правильнее отметить, что регулятивная функция культуры имеет два измерения: одно относится к сфере естественнонаучной, а второе – к сфере идеальной. И это не просто две стороны одной медали, говорим мы, это то, что взаимно дополняет друг друга. Таким образом, судьба человека вершится в мире идей, включающем принимаемые индивидом частные решения: что хорошо и что плохо. Именно идеи определяют направленность движения и характер взаимодействия в обществе, но... все эти движения и взаимодействия описываются с помощью вполне определенных социокультурных закономерностей, которые не так далеко отстоят от естественнонаучных закономерностей. В принципе, эти закономерности являются специфически человеческими, ибо основываются на усвоении, передаче и интерпретации, благоприобретенной человеком информации, а не на его генетике. И если смотреть на человеческое общество только с точки зрения реализации этих закономерностей, то они могут быть представлены неким эквивалентом инстинкту у животных. Но они не таковы в той мере, в какой выражают человеческое интерпретирование символов Горнего мира (или мира падших духов). Раз возможно говорить о человеческом организме, который суть биологическая сущность, но одушевленная душой (сводя душу к ее витальной функции), то возможно говорить и об общественном организме, в котором культура тоже выполняет еще и витальную функцию.

Когда мы говорим об обществе как об организме, то даже плод высших устремлений человека – идеалы и ценности, – мы проецируем на шкалу удовлетворения потребностей и можем трактовать инструментально, как составные части общей технологии человеческой деятельности. Итак, мы постулируем измерение культуры как целостности (не ее среза или

пласта), в котором она вся (со своими стереотипами действия, технологиями, идеями, концептами, ценностями и символами, включая человеческий навык символизации и интерпретации символов) может рассматриваться как механизм функционирования человеческого коллектива. И люди, как правило, именно в этом измерении культуры и живут. Человек выходит из него только тогда, когда хотя бы в малой степени живет жизнью духа (через молитву обращаясь к Богу или через магию контактируя с падшими духами). Но и при этом человек, как правило – вот парадокс, – вовсе не выходит из собственной культуры, ибо духовное встраивается в душевное, обряжаясь в одежды культуры. Поэтому культура по своей сути неразрывно душевно-телесна, включая и свою идеальную часть, которая во многом тоже произведена с помощью психических начал. Эти начала могут быть в каждом конкретном случае более или менее доброкачественные.

Сама по себе естественнонаучная подоплека душевно-телесных начал культуры не делает ее неполноценной, ибо и тело само не есть злое начало, и оно, при умелом пользовании, способно помочь человеку достигнуть Богообщения. Но само тело страдательно, пассивно. И чтобы естественнонаучное начало культуры не угасало, оно нуждается в соприкосновении с миром духовным. Жизнеспособность телесно-духовной системы в среде обитания человека, поддерживается участием его духа (*νοῦς*), который дает о себе знать всякий раз, когда человек совершает сущностный выбор. Но вот парадокс! Строгие социокультурные закономерности влияния духовного начала на среду обитания человека, как правило, нетрудно описать. В следующей главе мы покажем некоторые принципы существования человеческого социума как организма. Но еще раз скажем: как человек существо трехчастное – телесно-душевно-духовное или телесно-культурно-духовное, – так и среда, в которой он живет, не обходится без духовного влияния, и влияние это встраивается в душевные и материальные явления.

Итак, общество, социум – это своеобразный социальный организм, в котором культура несет в себе витальный принцип. Утрируя, можно сказать, как душа есть витальный принцип человеческого организма, так культура (как собирательная душевность, функция коллективной психологии) имеет и витальный принцип общественного организма. Функция культуры состоит, таким образом, как в том, чтобы оживотворять, так и в том, чтобы формировать деятельность социокультурной системы, а это – алгоритмы, стереотипы и принципы присущих ей взаимодействий, – т.е. так обеспечивается «технология» деятельности общества как самоорганизующейся системы.

Идеальное измерение культуры

Идеальной функции культуры не противостоит ее естественнонаучной функции, но с ней сопрягается. Мы будем говорить о ценностях и идеалах, но должны помнить, **что только святые видят мир адекватно**. Однако святые более принадлежат миру духовному, чем душевному. Прочие люди в большей или меньшей степени живут в мире душевном, а значит, **в мире иллюзий**. Они строят себе, в большей или меньшей мере, **иллюзорные схемы добра и зла**, и в соответствии с ними действуют. В этом следствие человеческого греха, который исказил мир, а с ним исказилось и его восприятие. У каждого человека свое видение мира, т.е. схема мира, в той или иной степени отступающая от реальности. Есть такие схемы и на коллективном уровне, где они определяют взаимодействие многих людей. В **коллективной психологии** такая искаженная схема мира превращается в **культурную картину мира**, являющуюся квинтэссенцией культуры. Эту картину мира называют сконструированным, **интенциональным миром**, тем самым, где живут и взаимодействуют **интенциональные личности** (Shweder, 1991)

Культурная картина мира всегда есть искажение в силу интенциональности, т.е. неадекватности заложенных в нее комплексов восприятия внешнего мира, свойственных людям в этом падшем мире: людям в разных культурах, в каждой – своих. А потому интенциональны и те преломления идеалов и ценностей, которые присущи той или иной культуре. В этом, возвращаясь к вышесказанному, и состоит адаптационный механизм культуры, ибо человек адаптирует с помощью культурных механизмов идеальную сферу (не только материальную!) в соответствие со своим восприятием мира. Да, характер культуры как **двуединого феномена**, где идеальное и естественнонаучное (а законы человеческого восприятия лежат в сфере естественных наук) переплетено, выражается и в самом подходе к идеальному преломлению культуры. **Идеалы культуры сами не вполне лежат в сфере идеального.**

Ведь **сами по себе идеалы и ценности**, если мы берем их вне свойственных психологии человека проявлений механизмов адаптирования, – **это сфера чистых сущностей**. Она отражает определенную реальность духовного мира, но в сфере сознания падшего человека они выглядят чаще как абстракции, неприменимые к реальной жизни. Жизненное наполнение они приобретают через обретение культурного значения, что, в свою очередь, происходит посредством механизма культурной интерпретации, и преломляются в моделях действия человека, имеющих равно и осмысленность, и приспособленность к окружающему миру, и отражающих индивидуальные психологические особенности того, в чьем сознании культура преломляется на индивидуальном или на коллективном уровне.

Подчеркнем, что истинные смыслы вещей – это заложенные в них при Творении Логосы. Их могут понимать только немногие из людей, те, кто обладают духовным зрением, те, кто видят мир как сверхестественный, обращенный в истинные смыслы – это православные святые. В рамках культуры истинные Логосы вещей воспринимаются в искаженном виде, поскольку в падшем мире они неизбежно попорчены. Восстановление логосов вещей – задача человека как существа духовного, и как существа культурное он оперирует смыслами – преломлениями Логосов в культуре, или, как мы их назовем, концептами вещей, явлений и понятий.

Так идеалы и ценности культуры присутствуют в культуре в виде **концептосферы**⁴, структуру ее стержневых смыслов, так или иначе истолкованных и встроенных в интенциональную картину мира. Соответственно, концептосфера может быть более или менее адекватна заложенным Творцом в Творение смыслам, она – результат творчества падшего человека, который может устремиться в Добру и Истине, но последние, принадлежа к духовному миру, не достижимы вполне в рамках культуры, в которой всегда присутствует адаптация к миру, а значит – искажение. В сфере идеального эти искажения могут быть очень велики, выворачивать идеалы наизнанку, а могут приближаться к Истине, лишь адаптируя идеалы-концепты в удобные для восприятия формы: палитра интенциональности может быть очень широка. Если коротко, то концепты культуры соответствуют Логосам вещей, данным при Творении, но только больше или меньше – в зависимости от того, насколько истинна лежащая в ее основе религиозная подоплека.

⁴ Понятие «концептосфера», как правило, используется в когнитивной лингвистике, являясь одним из важных ее понятий. К нашему не лингвистическому, а культурологическому пониманию термина «концептосфера» ближе позиция И.А. Добряевой, связанная с пониманием концептосферы как сферы интерпретируемых в культуре смыслов и значений (Dobryaeva, 2018).

Концепты образуются в результате интерпретации человеком действительности, мира – материального, мысленного, духовного, – в котором он живет. Как правило происходит это в процессе дискурса, т.е. практики общения членов общества, носителей культуры⁵.

Концепты являются не только продуктами адаптации идеального и духовного применительно к душевному и биологическому уровням, но и, в свою очередь, **инструментами**, с помощью которых люди-носители той или иной культуры **интерпретируют действительность**: материальную, мысленную и духовную. И тут особо важно, что концепты не изолированы, а представляют собой **систему. Концептосфера – это** не просто набор концептов – орудий толкования и порождения культурных смыслов в каждом конкретном случае, – а **плотная сетка взаимопересекающихся и взаимозависимых смыслов, сквозь которую человек и видит реальность.**

Концептосфера, кроме того, что она инструмент интерпретации, она еще и хранилище интерпретаций, накопленных в истории, т.е. своеобразное **хранилище человеческого опыта и памяти, в том числе и памяти Адама, памяти о непосредственном Богообщении, и опыта встреч с Богом** (явных и опосредованных) в нашей человеческой жизни и истории. Как артефакты наполняются смыслом, превращаются разумом человека в «значимые системы», т.е. все, что входит в сферу его осмысленного восприятия из материального и идеального мира, точно так же в артефакты превращаются реальности **мира духовного**. Ибо и он может оставаться для человека, до поры до времени, не воспринимаемым его сознанием «потокм материала», и, чтобы стать артефактом, он так же должен быть **включен в культурный опыт человека**. Наполнение смыслом в сознании человека внешнего мира – природного, психологического, духовного – означает **присвоение его человеком**, включение его в **человеческий опыт**.

Структура культуры, мы видим, взаимодополнительна. С одной стороны, культура – это технология, в соответствии с которой функционирует социум-организм, замещающая информационными блоками (идеями и стереотипами) биологические механизмы жизнедеятельности животных. С другой стороны, культура – это область символов, идей, концептов, которые человек интерпретирует и включает в культуру. Культурные же символы суть символы не только человеческие, но и тех Логосов, смыслов, которые заложены в объекты бытия Творцом. Культурные идеалы всегда связаны с духовным миром человека: порой с миром низшим, как культура романтизированного блуда, а когда и с миром Горним, как то есть, прежде всего, в литургической культуре, да и во всей культуре, если она направлена на поиск Вышних смыслов существования человека.

Как двуединица культура, так же двуедин человек. Мысли человека запечатлеваются в его мозге, и это, конечно, физиологический процесс. Но, с другой стороны, человеческое сознание – это не только и не столько физиология. Оно и не культура только. То человеческое «Я», которое выражает идентичность человека и является субъектом его воли, а значит стоит и над мышлением, и над чувствованием, существует в своих проявлениях, внутренних и внешних, в сфере культуры, хотя само культурой не является. Культура формирует сознание, человеческое «Я», и оформление это – душевно, психологично. Психическое же, душевное – это особенная форма существования человека в земной жизни, и оно, в свою очередь, существует в культуре как в среде.

⁵ Американский этнопсихолог Джеффри Уайт писал о том, что через процесс дискурса создаются социальные, культурные, символические миры (White 1992, p. 23).

Итак, есть человеческое «Я», которое к психологии только не сводится, а есть и проявление духовного в человеке, и оно носит на себе печать образа Божьего, Божьего дуновения. Есть тело, и есть сфера психического, которая необходима для существования его в земном мире, ибо оно осуществляет – позволим себе так сказать – посредническую функцию между человеческим «Я», как духовной субстанцией, и материальным миром.

Но как человек наделен Богом способностью (и призывается) к обожению, к тому чтобы стать богом по Благодати, так может становиться богоподобной и его душа. И тогда культура в литургике, церковной гимнографии и иконописи становится непосредственным выражением Горнего мира, тем местом, где человек общается с Богом.

Культуре придана функция быть мостом между человеком и Богом!

References

- Cool M. Kul'turno-istoricheskaya psixologiya. [Cultural Historical Psychology] M.: Kogito-centr, 1997. 590 p.
- D'Andrade, R. Cognitive Anthropology, In Schwartz Th., White G., Lutz C. (eds.) New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. Pp. 47-58.
- Dobryaeva I.S. Aksiologicheskij (kul'turoformiruyushhij) potencial khudozhestvennogo koncepta v territorial'nom (avstralijskom) variante anglijskogo yazyka (na primere issledovaniya individual'no-avtorskogo koncepta G. Lousona «Mate/Mateship») [Dobryaeva I. S. Axiological (culture formative) potential of the artistic concept in the territorial variant of the English Language (on the example of the study of the individual author's concept of H. Lawson «Mate/Mateship»)] // Sibirskij filologicheskij forum Krasnoyarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V.P. Astaf'eva, 2018 – № 3 (3). – Pp. 4-20.
- Flier A.Ya. Kul'turogenез. [The genesis of culture] M., 1995. 128 p.
- Il'enkov E.V. Ideal'noe. Filosofskaya e'nciklopediya, [Ideal. Philosophical Encyclopedia] t.2. M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1968. Pp. 219-227.
- Ioann Zlatoust, Svt. O devstve. Gl. 15. [About virginity] http://vsetsaritsa.ru/holyword/Svyatitel_Ioann_Zlatoust_Kniga_o_devstve_Chast3.php
- Kiprian (Kern), archimandrite. Antropologiya Grigoriya Palamy. [Anthropology of Gregory Palamas] M.: Polomnik, 1996. LXXVIII, 449 p.
- Malinovski B. A Scientific Theory of Culture. – Chapell Hill, 1944. 228 p.
- Markaryan E. Capacity for World Strategic Management. Yerevan: Gitutyun, 1998. 202 p.
- Markaryan E. S. Izbrannoe. Nauka o kul'ture i imperativy e'poxi. [Selected. The science of culture and imperatives of the era] Sankt-Peterburg: Centr gumanitarny'x iniciativ. Universitetskaya kniga, 2014. 656 p.
- Mitropolit Tixon. «Nesvyaty'e svyaty'e» i drugie rasskazy. [“Don't saintly saints” and other tells.] Izdanie Pskovo-Pecherskogo monasty'rya, 2018. 640 p.
- Nellas P. Obozhenie. Osnovy i perspektivy pravoslavnoj antropologii. [Deification. Fundamentals and prospects of Orthodox anthropology] M.: Nikeya, 2011. 300 p.
- Redkliff-Braun A.R. Struktura i funkcii v primitivnom obshchestve. [Structure and functions in a primitive society.] M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001. 304 p.
- Shhipkov V. By'la li kul'tura v rayu? [Was there a culture in paradise?] 2017. <https://pravoslavie.ru/105798.html>
- Shweder R.A. Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London (England): Harvard University Press, 1991. 404 p.
- White G. Ethnopsychology. In: New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge Univ. Press.: 1992. Pp. 21-46.

О ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.

2020. № 3 (7). С. 110–133.

Аннотация. В статье предпринята попытка формирования культурологии на основании православного мировоззрения. Культурология, включающая в себя общую теорию культуры, – это наука, которая получила мощный толчок в своем становлении в позднесоветский период и развивалась в последние полвека преимущественно в России и на постсоветском пространстве. (За рубежом точного соответствия российской культурологии нет). Этой дисциплиной была наработана богатая теоретическая база, однако ее исходной отправной точкой был марксизм как ее родовое пятно. Нашей задачей было взять все ценное из теоретического опыта советской и постсоветской культурологии, но вставить его в иную мировоззренческую рамку и попытаться выстроить православную культурологию, которая была бы основана на православной антропологии, сохраняя при этом научный подход к предмету исследования. Настоящая статья представляет собой вводную часть проекта, осуществляемого автором.

Ключевые слова. Православная культурология, православная антропология, теория культуры, трехчастное деление человека, культурная картина мира, адаптация, концептосфера, интенциональность, символы.

S. V. Lurie **On the Theory of Culture from the Point of View of Orthodox Anthropology**

Abstract: The article attempts to form culturology on the basis of the Orthodox worldview. Culturology, which includes the general theory of culture, is a science that received a powerful impetus in its formation in the late Soviet period and developed in the last half century mainly in Russia and in the post-Soviet space. (Abroad, there is no exact correspondence to Russian culturology.) This discipline has developed a rich theoretical base, but its starting point was Marxism as its birthmark. Our task was to take everything valuable from the theoretical experience of Soviet and post-Soviet culturology, but insert it into a different worldview frame and try to build an Orthodox culturology that would be based on Orthodox anthropology, while maintaining a scientific approach to the subject of research. This article is an introduction to the project carried out by the author.

Keywords: Orthodox culturology, Orthodox anthropology, cultural theory, three-part division of man, cultural picture of the world, adaptation, conceptual sphere, intentionality, symbols.

Что такое культура? Обычно под ней понимают гуманитарную и художественную сферу человеческой деятельности. В ответ на это многие специалисты-культурологи возражают: любая сфера человеческой деятельности – преломление культуры. В первом случае культура понимается как область идеального, где сосредоточены наши стремления, ценности и идеалы. Второй подход кажется более приземленным, тут имеются ввиду культурные практики, то есть – как, почему, каким образом человек делает то или иное дело. И тут мы говорим не только о целях деятельности, но и о способах действия. И то, и другое понимание культуры верно: она многослойна, как бы объемна. Мы живем в ее атмосфере, она пронизывает всю нашу среду и нас самих. Попытки выйти из культуры уникальны: это может быть обретением святости, когда человек с помощью Божией преодолевает свою человеческую природу, а может быть падением в самые низы бесчеловечности – расчеловечивание. Своеобразным выходом за пределы культуры, порой, признают и сумасшествие. Культура – это вся наша среда, в которой мы живем, все наши действия, наши разговоры, идеи, поведение, взаимодействие с другими, а также призма, через которую мы смотрим на все, что вокруг нас, а отчасти и то, что внутри, наш внутренний мир – он тоже в значительной мере обусловлен культурой. Да, культура включает в себя и слова, и образы, которыми мы говорим сами с собой и – с Богом, до тех пор, как не достигнем бессловной молитвы, которая есть непосредственное мистическое видение и Богообщение.

Что же культурой не является? Весь духовный мир: и Горний, и бесовский, который в культуре предстает лишь опосредовано, кроме того – глубинная основа человека, которая способна к Богообщению (но, заметим, что и Богообщение часто происходит через культурные парадигмы), и, наконец, материальный мир, но лишь постольку, поскольку он остается вне поля зрения людей.

Культурным является все то, что проходит через специфические процедуры, которые можно назвать культурогенетическими. К таким, например, относится сам процесс человеческого восприятия, который происходит в соответствии с наложением на образы воспринимаемых человеком вещей так называемых культурных схем, являющихся средоточием прошлого опыта человека, отложившимся в обобщенной форме в его голове. Потому информация поступает нам в сознание уже в форме репрезентаций специфических для той культуры, в которой человек живет. Поэтому, духовный и материальный мир, как только мы начинаем их осознавать, получает и культурные характеристики⁶. Без культуры мы бы не могли смотреть осознанно, воспринимали бы только набор импульсов, а не целостные образы. Используя ментальные культурные схемы как механизмы человеческого восприятия, человек «избегает тем самым столкновения с хаосом разнородных впечатлений» (Режабек, Филатова, 2010, 142).

⁶ Все предметы материального мира, поскольку они получают идеальную составляющую, включаются в культурную схему, подпадают под то или иное понятие – являются артефактами. Происходит это всякий раз, когда мы обращаем внимание на какой-либо объект. Стоит нам заметить в лесу корягу и осмыслить ее как корягу, мы превращаем ее в артефакт, поскольку в нашей голове уже имеются представления о том, что такое коряга, то есть, как принято говорить в антропологии, «когнитивная схема» коряги нам уже известна. А это означает, что мы представляем место коряги в ряду других предметов, и более того, знаем, как в определенных ситуациях ей можно воспользоваться, например: в качестве подпорки, орудия самообороны, дров для костра или места, на которое можно присесть. Мы также знаем, для чего коряга непригодна, например: с ее помощью вряд ли возможно есть суп. Так мы видим, что коряга – поскольку человек с ней имеет дело, то есть, если он ее замечает, – является артефактом, имеющим одновременно и материальную, и идеальную, и ментальную составляющую.

Поэтому, сколько мы ни будем глядеть вокруг себя, все, что мы увидим, будет относиться к культуре. Даже на других людей, даже на самих себя мы смотрим через призму культуры⁷. Но что в нас культуре не принадлежит?

Да, культура опосредует восприятие природы, другого человека и даже Бога, поскольку и наши мистические переживания во многом имеют культурную окраску. Не принадлежит культуре лишь то в человеке, что относится к духовному миру.

Тут для нас важно трехчастное деление человека на тело, душу и дух, которое встречается у некоторых Отцов Церкви. Трехотомия в богословской мысли идет от Ап. Павла⁸. Она была свойственна и неоплатонизму, но была адаптирована церковным учением. В трудах Отцов Церкви имеются различия в трактовке состава человека: он понимается и трехчастным (дух-душа-тело), и двухчастным (душа-тело). Но споров о составе человека в истории Церкви не было⁹, поскольку, когда говорили о душе и теле, то душа виделась сложной, включающей в себя ум – *νοῦς*¹⁰, который часто приближается к понятию «дух», а также раздражительную и желательную части. Последние мы здесь условно относим к душе как *ψυχῆ*, то есть, в современном понимании – к психике.

Очевидно, что личность не совпадает с раздражительной и желательной частью души¹¹. В человеке есть начало, как о том свидетельствует вся аскетическая литература, которое сверху

⁷ Американский психолог Майкл Коул писал о том, как новорожденный становится для взрослых объектом культуры: «Даже взрослые, не имеющие никакого представления о реальном поле новорожденного, будут обращаться с ребенком совершенно по-разному в зависимости от его символического культурного <пола>, например, они будут подбрасывать младенцев в голубых пеленках и приписывать им <мужские> качества, в то время как с младенцами в розовых пеленках они будут обращаться мягко и приписывать им красоту и кроткий нрав. Иными словами, взрослые буквально создают различные материальные формы взаимодействия, основанные на представлениях о мире, обеспеченных их культурным опытом... Ребенок является для них существом культуры, и именно так они с ним и обращаются» (Коул, 1997, 211).

⁸ Правда антропология Ап. Павла не укладывается в четкую схему. Как указывает арх. Киприан (Керн), «Апостол употребляет следующие выражения: “сердце” (52 раза), “душа” (13 раз), “дух” (146 раз), “плоть” (91 раз), “ум” (21 раз), “совесть” (20 раз), привнося к тому же разделению человека на “внутреннего” и “внешнего”... Апостол в своих антропологических построениях охотно пользуется (21 раз) и понятием “ум” *νοῦς*... Апостол предпочитает, говоря о разумном начале, пользоваться именно термином *νοῦς*». (Керн, 1996)

⁹ Как писал архимандрит Киприан (Керн), «распространен взгляд, что одни святые отцы были дихотомистами в этом вопросе в отличие от других трихотомистов... Но спора дихо- и трихотомистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию... Бесспорно: трихотомизм открывает в антропологии более широкие горизонты, но исчерпать антропологическую проблематику он, конечно, не в состоянии. Остается ряд вопросов, которые никак не укладываются в рамки трихотомии. Если писатели древности обычно пользовались этими понятиями, то сквозь ткань их богословских понятий и натурфилософских, антропологических выводов или предположений очень часто просвечивает нечто иное, что дано им было в их, скажем, мистических прозрениях, для которых узка и недостаточна даже и трихотомия». (Керн, 1996)

¹⁰ Так преп. Иоанн Дамаскин и преп. Максим Исповедник называли «ум не иным по сравнению с душою, но чистейшей частью ее». (Успенский, 1914).

¹¹ В православной антропологии и христологии личность нельзя приравнивать к душе. Как об этом пишет Д.В. Новиков, «во Христе была человеческая душа, единосущная душам других людей, но не было человеческой личности. Отсюда следует важнейший антропологический факт: личность ни в коем случае нельзя отождествлять с душой. Личность владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, но сама личность – это ни сила или проявление души, ни какая-либо совокупность этих сил и проявлений. Значит, личность – это иной принцип, не сводимый к психике и трансцендентным психическим явлениям. ... Богословие Леонтия Византийского показывает, что для отцов Церкви личность есть организующий принцип бытия, она *воипостазирует*, т.е. вбирает в себя природу и таким образом дает ей бытие. В частности, именно личность

наблюдает за жизнью души и может, например, отсекал помыслы, исправлял душу. Для него нет особого понятия, но очевидно, что именно его и следует понимать как конечную идентичность человека, его «Я», которое может спастись или погибнуть в жизни Вечной. Не его ли следует хотя бы условно, хотя бы в нашем культурологическом контексте, соотнести с *νοῦς*, который мы здесь, опять же условно определяем как дух в человеке, и противопоставляем *ψυχή*, психике? И так, получается, мы связываем душу с психологией, а дух же – психологии противопоставляем. И вот при этом нашем (может быть упрощенном в культурологической перспективе) понимании состава человека тело – материально, дух – духовен, а душа, психея, психика... душа – культурна. Дух – это то, что в нас бессмертно, что обладает безусловной и конечной свободой, то, что соединяет нас с Богом и что выбирает между Богом и дьяволом. Но дух человека укоренен в его душе и теле. Неспроста Достоевский говорит о том, что Бог с дьяволом борется, и место битвы – сердце человека.

Но тело человеческое, хотя с точки зрения физиологии и тонко и премудро устроено, с духовной точки зрения грубо, дебело, и только благодаря духовной работе, работе духа оно преобразуется и становится духу послушно и даже служит для помощи в духовном развитии. Так, мы знаем, что молитву сопровождают, например, крестные знамения и поклоны, которые ей способствуют. С душой, кажется, дело обстоит не так. Она тонка, святые отцы, такие как преп. Макарий Египетский, представляют ее даже некоей тонкой материей¹², и она, кажется, тесно зависит от духа. Вот мы говорим: «присутствие духа» и понимаем подчиненность всего человека его воле. А «расслабление духа» ведет к аморфности, беспорядочности и безобразности душевной и телесной жизни человека. Да, это так. Но часто в обыденной жизни мы говорим так о психологических проблемах и под духом понимаем психологию. Душа редко когда бывает полностью послушна духу: тому Духу, который Бог, или тому духу, который враг рода человеческого. У человека, как мы его обычно знаем (не у подвижников!), дух его, как правило, не вполне руководит душой. Человек, чаще всего, даже не догадывается о том, что в нем есть начало, которое призвано душой руководить, полагая ошибочно душу, психику за свое «Я»¹³. Между тем, об этом «Я», которое руководит всеми мыслями и чувствами подвижника, вся аскетическая литература.

приводит в единство душу и тело человека, – подобно тому, как личность Спасителя соединяет божество и человечество. ... Для святоотеческого богословия именно личное начало служит причиной существования индивида, соединяет вместе разобщенные качества, делает индивид самостождественным. ... Личность всегда находится как бы *над проявлениями своей природы*, не являясь ни материалом, ни средством, ни продуктом деятельности. Более того, личность даже не столько является субъектом деятельности, сколько тем, *в силу чего человек может им выступать. Личность есть иной принцип, не сводимый и не выводимый из деятельности*». (Новиков, 2004).

¹² Архимандрит Киприан (Керн) пишет, что «Св. Макарий (Египетский), как впрочем и многие из древнехристианских писателей, признавали известную материальность души». (Керн, 1996).

Как писал свт. Игнатий Брянчанинов, «Называя и признавая душу, вместе с святыми отцами, духом по отношению к грубому веществу видимого мира, мы, вместе с Отцами, признаем ее, по отношению к Богу и точной истине, телом, которое “плоти и кости не имать” (Лк 24:39), но имеет свое вещество, по отношению к нам тонкое, невидимое, подобно воздуху, как выражается преподобный Кассиан, и прочим газам. (Брянчанинов, 1997).

¹³ Как пишет Д.В. Новиков, «после грехопадения меняется иерархия духа, души и тела. В изначальном состоянии главенствовал дух, который, будучи “наиболее сродным” Богу, и мог соединяться со Святым Духом, “образовывая”, формируя жизнь души и тела человека. При этом душа, следующая духу и “возвышаемая духом”, оказывалась как бы посредницей между духом и телом. По грехопадению дух человеческий был в результате духовной смерти отделен от Духа Божия и утратил свое главенство. С другой стороны, влечение человека к чувственным (т.е. получаемым, в основном, посредством тела) наслаждениям привело к тому, что в данной иерархии стало главенствовать тело. Душа обратилась от духа к плоти и потому все время ниспадает в земные

Тут есть нечто очень важное для понимания сути культуры, ее отличия от духовного мира. Ангелы вмиг совершили свой выбор между Добром и злом, реализовали тем данную им свободу. Это было так потому, что Добро и зло они видели отчетливо. Также и первозданные люди в раю. Отцы Церкви – св. Кирилл Александрийский, Каппадокийцы (святители Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), св. Иоанн Дамаскин и др. – рассматривали свободу воли, наряду с разумным началом в человеке как проявление в человеке образа Божия. Однако в земном мире человек порой видит Добро и зло замутненно, порой заблуждается, путается¹⁴. Мир навязывает человеку *видение*, сильно отличающееся от того, что

похотения. Таких людей Священное Писание называет *плотскими* (1 Кор 3:1), *плотью и кровью*, которые не могут наследовать Царства Божия (1 Кор 15:50). В результате изменения иерархии души и тела произошло раздвоение духовного и телесного чувства, телесное чувство стало главенствовать. Следует отметить, что телесному чувству не дано ведение добра и зла: оно воспринимает мир в категориях наслаждения и страдания. Это изменило жизненную “психодинамику”: вся жизнь человека стала подчинена стремлению к наслаждению. Вместе с тем, подчеркивает преп. Максим Исповедник, к любому наслаждению примешивается «тягота страдания. Изменилось соотношение и трех сил души. Изначально желательная и раздражительная силы были подвластны мыслительной, которая в свою очередь питалась от духа или ума. По грехопадении они вышли из повиновения, и раздражительная сила стала проявляться в виде неразборчивой ненависти, а желательная – в неразумной любви, т.е. похоти. Отвлекая ум от Бога, они ввергают человека в состояние уныния [Максим Исповедник. Главы о любви]» (Новиков, 2004).

¹⁴ Это последствие греха. Как пишет св. Иоанн Дамаскин, по грехопадении «прежде всего ум человека, отвлекшись от Бога, подвергся болезни и впал в мрачное неведение; говоря иначе, умное око человека покрылось тinou. Владычественное место ума заступила неразумная похоть, которая стала управлять разумной душой» (Добросельский, 2009).

Характерное рассуждение встречаем у свт. Феофана Затворника. Он предлагает обратить око внимания внутрь и посмотреть, что там: «На первый раз вы ничего там не увидите – не потому, чтоб там не было ничего, но потому, что там слишком много всего и все сбито и бродит в беспорядочном смятении. Вы будете испытывать то же, что испытывают в густой туман. Как в сем случае туман, как стеною, отражает от нас все предметы и сокрывает их в себе, так кто в первый раз обращается внутрь себя, тот видит, что, как мрачным покровом, закрыто все его внутреннее. В этом можете удостовериться теперь же. Но не прекращайте труда самоуглубления. Потерпите немного в сем труде, и вы скоро начнете различать мало-помалу происходящее внутри вас подобно тому, как вошедший снаружи в слабоосвещенную комнату, постоявши немного, начинает один за другим различать находящиеся в ней предметы. Усгубьте же внимание и смотрите: вот предмет, который вас занимал, отошел – его место заступил другой; этот тотчас замещен третьим; не успел этот показаться, как его теснит четвертый, гонимый в свою очередь пятым, и так далее. Одно помышление спешно сменяется другим – и это так быстро, что всегда почти нет возможности дать себе отчета в том, что прошло чрез нашу голову. Эта подвижность помышлений не оставляет нас не только в промежутках занятий, например при переходах с одного места на другое, но и во время их, как бы важны они ни были: и во время молитвы здесь, в храме, или дома, и во время чтения и даже размышления углубленного и прочее. Обычно называют это думанием, в существе же дела это есть расхищение ума, или рассеянность и отсутствие сосредоточенного внимания, столько нужного в деле управления самим собою. Вот это и поставьте первую чертою нашего внутреннего человека. Подобие ему – смятение снежинок, падающих при ветре, или толчение насекомых в воздухе в летние вечера. Противоположное ему состояние у святых есть внимание ума, по коему ничто самовольно не входит в голову и не выходит из нее – все подчинено свободе и сознанию, в коем обычно пребывает один Бог и лицо, Его созерцающее. Между сими противоположностями стоят разные степени душ, потеющих в борьбе с помыслами и ревнующих об умиротворении их. Смотрите еще глубже – и вы должны увидеть внутри пленника, связанного по рукам и ногам, против воли влекомого туда и сюда, в самопрельщении, однако ж, мечтающего о себе, что он наслаждается полною свободою. Узы сего пленника составляют пристрастия к разным лицам и вещам, окружающим его, от которых больно нам отстать самим и болезненно расстаться, когда другие отнимают их у нас. Как на удочку попавшая рыба плавает еще, но никак не дальше, как позволяет нить, к коей прикреплен удочка; или как птица в клетке летает и ходит, но никак не далее пределов клетки – так пристрастия оставляют еще душе свободу действовать, как хочет, пока она не касается предметов их. Коснись дело до сих предметов, душа никак не овладевает с собою.» (Феофан Затворник, 2012).

есть в действительности. Вопреки запрету, вкусив с Древа познания Добра и Зла, человек разучился просто и непосредственно различать Добро и Зло. А потому в падшем мире человек неизбежно продирается сквозь обманы и иллюзии. Ибо «мир во зле лежит»¹⁵. И вот это море иллюзий и лжи, сетей обмана и порока, а также то, как мы выбираемся из него, как боремся с ложью и злом падшего мира, как пробираемся к Свету из зловонного болота греха, – все это и есть культура.

У первозданного Адама культуры не было¹⁶, не будет культуры в Царствии Небесном, культура существует лишь в падшем мире, появившись как следствие грехопадения,

По мысли преп. Максима Исповедника, «когда ум отказывается от естественного движения к Богу, то предает себя чувствам (поскольку нет другого направления его движению), и они непрестанно вводят его в заблуждение, обманывая поверхностным восприятием чувственных вещей». (Неллас, 2011, 70).

¹⁵ По словам св. Николая Кавасилы, «неистовство человека против Бога, будучи не в силах затронуть правду Божию – ибо как может бесконечное претерпеть какой-либо ущерб от конечного? – на деле повредило образ Божественной правды в творении, разбив и повергнув в беспорядок как иконическую душевно-телесную структуру и освещающее назначение самого человека, так и порядок и гармонию всего творения. Неистовство на деле оказалось травмой (Неллас, 2011, 75-76).

По словам свт. Игнатия (Брянчанинова), «ныне взорам нашим представляется земля совсем в ином виде. Мы не знаем ее состояния в святой девственности, мы знаем ее в состоянии растления и проклятия, знаем ее, уже обреченную на сожжение (2 Пет 3:10); создана была она для вечности... Гнев Творца изменил землю. «Проклята земля в делех твоих» (Быт 3:17), – сказал Он человеку, поправшему заповедь Его: и отъятие благословения у земли выразилось немедленно разнообразным всеобщим расстройством ее, предвозвещающим сожжение ее, содействующим это сожжение как бы естественною необходимостью. Пало на землю проклятие – и засвистели ветры, забушевали бури, засверкала молния, возгремел гром, явились дожди, снега, грады, наводнения, землетрясения. Животные утратили повиновение и любовь к человеку, утратившему повиновение и любовь к Богу. Они вступили в враждебные отношения к нему... Малые черты первоначального состояния земли, сохраненные для нас книгою Бытия, показывают, какое огромное, какое горестное, непостижимое для нас изменение совершилось над землею по падении человека» (Брянчанинов, 1997).

Смерть – это не только конец жизни. Вся природа падшего человека пронизана смертностью. «Смертность, отсутствие жизни, которое тонко чувствующими людьми ощущалось как отсутствие смысла, то есть жизнь “влажная и разложившаяся”, представляет собой первый акт “кожаных риз”. Это принадлежность неразумной природе. Вовлечение в смертность для человека совпало с облечением в неразумную природу, с приобщением к жизни бессловесного естества и усвоением с той поры ее качеств. ... Законы тварного мира продолжали действовать, но поврежденным, нездоровым образом, вовлекая человека в свой болезненный процесс и тем самым в болезнь и печаль» (Неллас, 2011, 56-57).

Неллас приводит рассуждения свят. Григория Паламы о том, что падение человека имело космические последствия: «Искажение человека не могло не повредить логосы и природы всех существ, исказив все творение... Падение Адама нарушило известную динамику материи. От того, чтобы ее отношения с человеческим телом, а следовательно, с душою и с Богом стали противоестественны, она оказалась замкнута на себя, стала двигаться слепо и бесцельно. Вещественность – это такое состояние мира, в котором материя определяется исключительно своими собственными свойствами, как не обусловленная движением в сторону духа. То есть, падение включает в себя и падение материи. Заключение человека в вещественность сделало мир, который был “весьма хорош”, миром “подвластным смерти”, и сам человек, одевшись в вещественность, от нее, то есть, от своей “кожаной ризы” терпит “жизнь многострадальную и весьма несчастную”» (Неллас, 2011, 108-109).

¹⁶ «Культура зародилась в момент грехопадения, когда Адам и Ева съели запретный плод, – “и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания” (Быт 3:7). Опоясания – это первое проявление земной культуры в истории, искусственная компенсация появившейся внутренней неполноценности человека (стыд – чувство несоответствия самому себе). Адам и Ева прикрыли свои нагие тела, как бы “защищаясь” от райской природы и от Бога, которые с этого момента показались им враждебными. Вся последующая история человечества – это процесс модернизации этого опоясывания, создания прослойки из искусств, наук, техники между человеком и “враждебным” миром. Культура делает нашу жизнь возможной (без

изменившем весь характер человеческой жизни¹⁷. На земле люди вынуждены трудиться, «в поте лица» (Быт 3:17-18)¹⁸ – «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес 3:10).

В падшем мире человеческая жизнь стала выживанием (Свт. Иоанн Златоуст), ведь с грехопадением Адама произошла вселенская катастрофа, извратившая всю природу. В Раю, по словам Свт. Иоанна Златоуста не было речи «о городах, искусствах, одеждах и множестве других нужд»¹⁹, ставших необходимыми на земле²⁰ и излишние, когда у Адама еще «не было отнято у него естественное благобытие, присущее логосу его природы» (преп. Максим Исповедник)²¹. Однако все, что делает человек является проявлением тех дарований, данных

культуры человечество бы не выжило), но одновременно с этим является барьером, отделяющим человека от первозданного, райского состояния» (Щипков, 2017).

¹⁷ «Богородительный бытописатель говорит, что земля, в первоначальном состоянии своем, не нуждалась в возделывании (Быт 2:5): сама производила преизобильно и превосходного достоинства хлебные и другие питательные травы, овощи и плоды. Никаких вредных произрастаний не было на ней; растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека, как должно заключать из слов Бога изгоняемому из рая Адаму: “Терния и волчцы возрастит тебе земля” (Быт 3:18). По сотворении на ней было одно прекрасное, одно благотворное, было одно приспособленное к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Перемены погоды не существовало: постоянно была она одинаковою – самую ясною и благорастворенною. Дождей не было: источник исходил из земли, и напаявал лицо ее (Быт 2:5-6). Звери и прочие животные пребывали в совершенном согласии между собою, питаясь произрастаниями (Быт 1:30)». (Брянчанинов, 1997).

¹⁸ Здесь «хотя и проявляются творческие силы и способности человека, тем не менее, они вызваны новыми условиями существования, слабостью и зависимостью человека от окружающего мира» (Новиков, 2004).

¹⁹ Хотя некоторые занятия и труды Адама в раю упоминаются Златоустом. По интересному замечанию В. Щипкова, «мы можем также предположить, что культура и природа в раю составляли единое целое, которому в нашем языке нет названия. То, что было в раю, лишь отчасти напоминало культуру, а, в сущности, было чем-то совершенно другим. Но Адам обладал речью, “возделывал” Эдемский сад, “нарекал” имена животным. Чем же тогда была деятельность первого человека, если не культурой? В раю было творчество. Человек был создан Богом как сотворец окружающего мира. Однако, что бы первый человек ни делал, он не отгораживался от природы, а творил вместе с ней. Всё, что он создавал, становилось органичным продолжением мира и не противоречило ему. Творчество в раю не было “культурной деятельностью” в нашем понимании, ведь сам рай уже был той особой, “огороженной”, “культурной” зоной, созданной Богом для человека, внутри которой не было разделений, отдельных пространств – культуры, науки, религии, а также не было искусств. Сам окружающий человека мир был высочайшим из искусств, речь человека – поэзией, движения – танцем, жизнь с Богом – Церковью. Переводя на богословский язык, можно сказать, что сама жизнь в раю была непрекращающимся таинством» (Щипков, 2017).

²⁰ «Кожаные ризы» человека – «это одежда противостояния смерти. Можно понимать их как новую организацию жизни, новый модус бытия, необходимый как спецодежда в неестественно сложных условиях, приспособленный для выживания во всей совокупности нестроений, обрушившихся на нашу землю с грехопадением... Итак, обычную для нашей жизни деятельность, направленную на удовлетворение потребностей, приобретение и усовершенствование профессиональных качеств и прочего, Отцы Церкви однозначно относят к тому, что вошло в человеческую жизнь после падения, то есть считают принадлежностью “кожаных риз”. Перечисленные [у Свт. Иоанна Златоуста] и все произведенные от них человеческие занятия – следствие дисгармонии, внесенной грехом во всеобщий порядок вселенной. В частности, обучение и труд являются как бы огрублением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божию. Так выглядят эти способности в вещественной одежде. Их назначение осталось прежним: вести человека, и с ним мир, к Богу. Но грех затянул их в тленный поток биологической жизни – они огрубели и стали частью “кожаных риз”» (Неллас, 2011, 109, 112-113).

²¹ «Первозданный человек жил безыскусно, без художеств и изобретений, потому что и не было ни в чем недостатка, чтобы восполнять его человеческими средствами. Ему не нужен был покров благодаря бесстрастию и, следовательно, совершенному неведению стыда; перепадам же холода и жары, благодаря которым нам стали необходимы дома и одеяния, он не подвергался. Кроме того, продолжает преподобный Максим, обычно человеческая жизнь вращается либо вокруг обманчивых впечатлений внешнего мира, производимых неразумием страстей ради чувственных удовольствий, либо вокруг искусств и ремесел, нужных для удовлетворения

еще Первому Адаму²². Способность к обучению является преломлением и огрублением в падшем мире мудрости, данной Адаму до падения, труд – преломления господства над миром – именно эти способности помогают выживать человеку в падшем мире²³. Некоторые из Отцов Церкви говорят о творческих способностях человека как об отражении в нем творческих сил Нашего Творца (Керн, 1996).

Итак, именно культура помогает человеку выживать в падшем мире, она – средство адаптации к нему. В падшем мире – дискомфортном и туманном человек движется к цели, которую он определяет своей свободной волей, которая осталась у человека и свободной, хотя проявления ее порой и затруднено в сложной и порой вязкой культурной среде.

Говорить о культуре как о системе адаптации и деятельности очень любили культурологи-эволюционисты, трактуя культуру как механизм адаптации, а его, в свою очередь, как атрибут эволюции. Но адаптация, как правило, вовсе не атрибут эволюции. Однако тут у нас с эволюционистским взглядом, парадоксально, есть одно пересечение. Культура на самом деле является средством приспособления человека к миру, который отчужден от него и некомфортен. Поскольку падший «мир во зле лежит», человеку постоянно приходится к нему адаптироваться с помощью каких-то механизмов-инструментов, которые от него, от человека исходят и которые он производит, материальны ли они или идеальны. Культура – сфера идеалов и механизмов, технологий и адаптации, и, что важно, инструментов психологической адаптации человека к внешнему миру, что «во зле», то есть ко всему материальному миру с его бурями, наводнениям и землетрясениями, к миру людей с их ссорами, враждой и ненавистью, к войнам, и главное – к смерти. Ибо смерть для человека всегда нечто внешнее, поскольку происходит человек из рая, где смерти не было²⁴, и создан был Творцом человек как потенциально бессмертное существо²⁵. Потому даже и верующий человек на земле, уверенный

естественных потребностей, либо вокруг естественных законов сотворенного мира для научения. Однако ничто из перечисленного до падения не касалось человека, стоявшего выше этого уровня бытия. Будучи бесстрастным по благодати, он не был подвержен обманчивым фантазиям, производимым страстями. Обладая благобытием – не нуждался во внешних искусствах для устройства жизни. И имея мудрость, был выше такого познания тварей, которое требует внешнее обучение. Ничего не стояло между ним и Богом, что требовало бы постижения, препятствуя свободному в любви устремлению к Нему, приводящему ко все большему Богоподобию» (Неллас, 2011, 110-112).

²² «Бог не попустил окончательного повреждения и бесследного уничтожения того, что в человеке "по образу". Остановив начавшийся распад, он преобразил богоподобные свойства в свойства «кожаных риз» – и именно ими устроил его выживание» (Неллас, 2011, 114).

²³ В падшем мире «хотя и проявляются творческие силы и способности человека, тем не менее, они вызваны новыми условиями существования, слабостью и зависимостью человека от окружающего мира. *Жизнь превращается в выживание*. Теперь уже деятельность нужна не только для того, чтобы преобразовывать мир, но и для защиты себя от окружающего мира» (Новиков, 2004).

²⁴ «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего...» (Прем 2:23).

²⁵ Как пишет свт. Игнатий Брянчанинов, ссылаясь на послание Апостола, «до греха не было в мире смерти. Смерть вошла в мир грехом (Рим. 5:12), быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир. Разрушение мира соделалось необходимостью: разрушение его есть естественное последствие его смертного недуга» (Брянчанинов, 1997).

Прот. Иоанн Мейендорф пишет, что «по словам Феодорита Киррского, смерть есть космическая реальность, под власть которой подпала человеческая природа в результате грехопадения. Конечно, Адам и Ева, став смертными, не могли родить бессмертных детей. Поэтому и дети их подвержены смерти, и эта смертность, таким образом унаследованная от Адама, является источником наших личных грехов. Смертной же природе требуются

в своем бессмертии, порой со страхом ждет часа своего умирания. Не только потому, что боится суда Божия, а потому еще, что ему предстоит пережить нечто крайне противоестественное ему – ощущение своего исчезновения²⁶. Поэтому человек выработал мощные инструменты своей психологической адаптации к смерти, которых все равно недостаточно.

Но здесь на земле внешним выступает по отношению к человеку и весь духовный мир, если человек по доброй воле не принимает в себя духа, Духа Света или духа тьмы. Внешен Бог – для огромного большинства людей это так, – внутренним Он становится только для познавших Его и принявших в себя, ставших, согласно православному учению об обожении, богами по Благодати. Для остальных Бог, в большей или меньшей степени, внешний. В той мере, в какой человек не идет путем приятия Бога в себя, он к Нему просто психологически адаптируется, понимая под ним «Исполнителя желаний», «Палочку-выручалочку», «Громовержца» или «Громоотвержца», или просто научившись жить так, будто Бога нет. Все это, по сути, уже культура и психология.

Так же как все в отношениях между людьми, кроме бескорыстной любви, строится на культуруобусловленной психологической основе, часто это просто ролевые игры с культуруопределенными ролями. (Бескорыстная любовь, как сказал Ап. Павел, «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит, никогда не перестает» (1 Кор 13:4-13).) Культуруобусловлено все, кроме бескорыстной любви, ибо она Богоподобна, или же, напротив, – звериной ненависти, ибо она внушена дьяволом.

Согласно православной аскетике, жизнь человека определяется помыслами, которые человек либо принимает, либо нет. Помыслы могут быть чисто человеческого происхождения (таких большинство, и это чаще всего чистая психология), Божественного и бесовского. Но они все облечены в культуруобусловленную форму, иначе – они воспринимаются только как безотчетные стремления, навязчивые состояния (которые, кстати, тоже могут соотноситься с культурой) или мыслительный шум²⁷. Человек в большей или меньшей мере воспринимает

и пища, и питье, и одеяние, и жилище, и разные искусства (то есть – культура! – С.Л.). Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех. Посему божественный Апостол говорит, что, когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род (Мейендорф, 2014).

По выражению Свт. Филарета (Дроздова), «как от зараженного источника течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство». (Филарет Московский, 2018, 34). «Впрочем и здесь [в наказание за грех, человек] приобретает нечто, именно смерть – в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог». (Филарет Московский, 2004, 74).

²⁶ Читаем в житии блж. Матроны Московской, что она «по своему смирению, как и обыкновенные смертные люди боялась смерти и не скрывала это от близких. Перед смертью пришел ее исповедовать священник, о. Дмитрий, она очень волновалась, правильно ли сложила руки. Батюшка спрашивает: “Да неужели и Вы боитесь смерти?” – “Боюсь”». (Правиков, Правикова, 2007, 207).

²⁷ В книге «Душа после смерти» известный американский подвижник и духовный писатель второй половины XX века иеромонах Серафим Роуз пишет: «Углубляясь в это исследование опыта умирающих и смерти, мы должны помнить о большом различии между общим опытом умирающих, который сейчас вызывает столько интереса, и благодатным опытом смерти праведных православных христиан». Более того, о. Серафим указывает, что опыт умирания у европейцев и американцев и, скажем, у индусов различен. Если в состоянии клинической смерти человек западной цивилизации видит свет в конце туннеля, своих умерших родственников, а того, кого они принимают за Бога, «некоторые описывают как “забавную личность” с “чувством юмора”, которая “развлекает” и “забавляет” умирающего», то «многие умирающие индусы видят богов своего индуистского пантеона (Кришну, Шиву, Кали и т.д.), а не близких родственников и друзей, что обычно бывает в Америке... [Людьми Западной

помыслы – голоса сил добра или сил зла. Но чтобы понять голос Бога и его ангелов нужно духовное напряжение, большое желание это сделать. Бес, дух лжи, говорит с человеком через эквивоки, стараясь его обмануть, обольстить. Да человек и сам рад себя обманывать, выстраивая себе иллюзорные картины. В итоге мы имеем некую весьма вольно воспринятую картину добра и зла, которая человеком интериоризируется, а значит – становится культурной схемой, отражающей ценностную систему человека. И в соответствии с этой схемой, человек действует.

Но падший мир наш туманен и неясен, он полон катастроф, конфликтов, войн, горя и бед, да и просто житейских неурядиц, путаниц, скверных неожиданностей. Воспринять мир, как он есть, в нем адекватно действовать могут лишь святые, которые в известной мере находятся вне культуры, в лучах Божией благодати. Человек, живущий в культуре, вынужден рационализировать мир, чтобы сделать его для себя понятным, и устанавливая связи между вещами и явлениями. И, как правило, эта картина в большей или меньшей степени иллюзорна, но именно она дает нам возможность жить в мире относительно комфортно. В этом суть культурной картины мира, лежащей в основе любой культуры. Это надо принять без осуждения, в этом – способ психологического приспособления к падшему миру. Если восприятие Добра как Добра и Зла как Зла остается в возможностях человека, поскольку он существо не только телесное или душевное, но и духовное, то пребывание в падшем мире для каждого человека сопряжено с неизбежным дискомфортом, ибо он существо не только духовное, но и душевное, и телесное.

Поскольку культура – способ адаптации к дискомфортному миру, включая психологическую адаптацию, искаженное восприятие внешнего мира реальности человеком – обычное явление. Скажем, этническая культура всегда построена на искажении восприятия в коллективной психологии, характерной для того или иного народа. Этническая культура всегда, говоря словами Ричарда Шведера, «интенциональна, то есть культурно сконструирована (Shweder, 1991). Она в своей основе – система средств адаптации человека к падшему миру, средств реальных и идеальных, психологических в том числе, но она к этому отнюдь не сводится.

Мир, чтобы человек мог к нему адаптироваться, он должен рационализировать, а именно: сконструировать себе в своем сознании некую схему культуры, в которой был бы ясен источник опасности и средство защиты от нее. Схема, очевидно, сама получится противоречивая, поскольку она упрощена, сведена к простому алгоритму действия-противодействия, но это не суть важно. Ее задача другая, она обеспечивает человеку чувство безопасности, избавляет от ощущения неопределенности мира, тревоги. В этом состоит первичная защитная функция культуры. Без такой «сконструированной», то есть интенциональной картины мира, обычный

цивилизации] явление потусторонних посетителей воспринимается как нечто положительное, больной принимает смерть, этот опыт приятен, вызывает спокойствие и душевный подъем и часто – прекращение боли перед смертью. В исследованиях же индийских случаев не менее одной трети больных, видевших явления, испытали страх, угнетение и беспокойство в результате появления “ямдудов” (“вестников смерти”, *хинди*) или других существ; эти индийцы сопротивляются или пытаются избежать потусторонних посланников... Некоторые ямдуды имеют страшную внешность и вызывают в умирающем еще больший страх». О. Серафим приходит к выводу, что умирающий на самом деле видит падших духов, бесов, которые, стремясь человека обмануть, предстают ему в образах его культуры. «Естественные переживания души, когда она отделена от тела – будь то переживания мира и приятности, света или “экстрасенсорного восприятия” – являются поэтому всего лишь следствием ее повышенной восприимчивости, но дают (мы вновь должны это сказать) очень мало положительной информации о состоянии души после смерти и слишком часто приводят к произвольным толкованиям иного мира, а также к прямому общению с падшими духами, к чьему царству все это и относится». (Роуз, 1995).

грешный человек не может шагу ступить в этом мире, ибо будет пребывать в растерянности, тревогах, страхах.

Святой действует в соответствии с Божьей волей, и Бог открывает ему мир таким, каков он есть на самом деле (имею ввиду дар прозорливости), но и тут даже прозорливец часто остается в рамках культуры, используя культурные штампы в своем мышлении и действиях. Без них как бы его поняли те, к кому он обращается? Даже юридические обыгрывают зачастую определенные культурные модели, без которых их обличения были бы непонятны. Это естественно, ибо и святой живет на земле. Это, не говоря уже о том, что, как мы упоминали, само восприятие, само мышление есть процесс, построенный на культурных закономерностях. Святой ведь видит предметы, а не сгустки энергии? Обычный же грешный человек без культурных штампов прожить и вовсе не может, ибо, избегая зачастую Божьей воли, он и вовсе не знает, куда ему идти. Культура для него составляет канон восприятия действительности, за который он держится, чтобы не пропасть вовсе в этом мире, что лежит во зле. Что это за канон? Канон прост, как детская сказка: он определяет, как надо действовать, какие модели действия использовать, чтобы добро победило зло. Это исходный стереотип человеческого мышления, и он по сути верен, другое дело, что люди по-разному определяют добро и зло. И оно в культуре оказывается интенциональным, «сконструированным».

Это, к слову, о моделях действия. Они могут быть в соответствии с волей Божией или – гораздо чаще – с волей самого человека, и культура тут подсказывает ему средства, обычно, иллюзорные. Культура, порой, – череда ловушек, пучина иллюзий, когда человек идет в сторону от Творца, но она содержит и опоры, чтобы выбраться из мрака и обмана, если человек откликается на Божий призыв. Культура – это система психологических механизмов, орудий приспособления, которые инструментальны, сами по себе не наполнены содержанием, представляют собой формы, в которые человек вкладывает содержание в соответствие со своей волей, направленностью своей личности.

Культура тут именно средство рационализации, упорядочивания тревожного и опасного мира, инструмент выживания в нем, который сам по себе не дает человеку стратегического направления движения. Культура – это среда, в которой человек выживает, как может, в соответствии со своими личными интенциями, которые уже и определяют, какой путь человек выбирает. Таким образом, духовный смысл культурной схемы может оказаться самым разным: он может стать богоборческим и даже склониться к магии, а может опереться пусть на упрощенные (ибо культура, особенно обыденная культура, духовные смыслы рационализирует, упрощает, встраивает в доступные схемы) понимания Бога-Творца. Мы все невольно прибегаем к таким культурным схемам духовного, ибо редко кто способен действительно вполне вместить его содержание.

Итак, культура всегда схематизирует реальность, искажая ее, делает ее как бы удобной для действия в ее рамках, причем часто действия, в соответствии с некими ранее сформированными сценариями, которые человек склонен повторять из раза в раз: это тоже создает ощущение уверенности, безопасности. И схема эта может быть более истинна или менее, а приближается она к истине только в меру приближения самого человека, живущего в рамках культуры, к святости. Он, в свою очередь, влияет и на культурную схему окружающих людей. Культурная схема имеет как личностное измерение, так и социальное, поскольку каждое общество имеет набор культурных схем, разделяемых его членами.

Социальное проявление тут особо важно, ибо защитная функция культуры выражает себя как картина мира, носителем которой является сообщество, часто, этническое сообщество. Сама по себе социальность культуры служит дополнительным фактором ее искажения – для

каждого социума своего, – ибо народ выстраивает рамки, в которых именно коллективное действие было бы комфортным.

И чем далее уходит культура от Православия, тем более она интенциональна и искажена, чем ближе она к нему приближается, тем более адекватные формы принимает картина мира, разделяемая носителями культуры. Но поскольку носители культуры в своем подавляющем большинстве не святые – искажение истинного облика мира неизбежно. Но и в этнической картине мира оно бывает *большим* или *меньшим*. Конечно, то, как видят мир представители православного народа, несравненно ближе к истине, чем видение племени, активно практикующего колдовство и магию.

Для нас тут важно, что этническая культура основана на моделях человеческого взаимодействия, которые наполняются содержанием в соответствии с содержанием духовных доминант культуры народа. Сами модели, конечно, в разных культурах различны, они являются следствием адаптации человека к миру, но сами по себе они относительно нейтральны с точки зрения ценностных и духовных доминант – они всего лишь форма человеческого действия. Их доброкачественность зависит от конкретного наполнения, которое в разные периоды жизни одного и того же народа может кардинально меняться.

Задержимся на понятии адаптации: оно плодотворно, хотя порой и кажется компонентой эволюционизма, но может быть (и это для культурологии, понимаемой в православной перспективе особенно важно) истолковано как приспособление людей к дискомфортным условиям падшего мира, о котором говорили Отцы Церкви.

Почти весь наш предметный мир состоит из орудий адаптации: это жилища, мебель, одежда, обувь, телефоны, трактора, комбайны, поезда, пароходы, космические корабли, а также все множество предписаний, инструкций, циркуляры, все что объясняет принципы действия с предметами, парламенты, институты, гильдии, а затем и философии, и литература, СМИ, дискуссии, идеологии, сказки – весь тот контекст, в который культурные предметы – артефакты встроены. Культура – это и системы взаимоотношений людей, которые все вместе используют орудия адаптации, материальны ли эти орудия или идеальны. И человек не только сам приспособливается к миру, но и мир приспособливает к себе: строит дороги, мелиорирует поля, осушает болота. Человеку свойственно стремление как-то исправить падший мир, что-то в нем подлатать, изменить. Это так естественно, ведь вместе с Образом Божиим человек получил дар творить.

Именно то, что человек приспособливается к внешнему миру и как приспособливает его к себе, ряд культурологов понимают как саму суть культуры. Культуру можно рассматривать как самоорганизацию человека и человеческого общества, «технология человеческой деятельности», которая в своей основе адаптивна (Маркарян, 2014, 252). В некотором разрезе технологичны даже ценности людей-носителей культуры, ведь и культура предстает как «совокупность способов и средств человеческой деятельности, как объективированных, так и идеальных, поскольку и идеальные элементы культуры имеют в ней свои (Маркарян, 2014, 465). Культурогенез как процесс формирования тех или иных культур состоит «в адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности» (Флиер, 1995, 128). Так мир наполняется «орудиями деятельности, адаптации» (Markarian, 1998, 8).

Эти орудия могут быть и психологическими, такими как представления, способы мышления, манеры рассуждения. Сама способность формирования культурных схем как

механизмов восприятия – тоже входит в число адаптационных возможностей человека. Но главное, с точки зрения психологии, – адаптивная способность человека состоит в том, что он может все эти многообразные орудия и приспособления использовать.

Все это многообразие орудий, систем и технологий, служащих адаптации человека в мире, все это – ничто само по себе, ничто без соответствующего модуса человеческой психологии, который бы допускал их использование. Проще говоря, человек должен видеть, как все это многообразие достижений человечества использовать. Без такого видения человек – та самая мартышка, которая «вертит очками так и сяк, очки не действуют никак». Человек должен понимать, от чего очки, для чего очки, что такое, скажем, близорукость, как очки на лице сидят, какие оправы сейчас в моде... При этом человек еще знает, что глазами – «глазками» – можно «стрелять», а что есть еще цветы «анютины глазки». А кто-то уверен, что «ячмень» на глазу проходит от неожиданного плевка, а кто-то понимает, что глаза открывают окно в душу человека. И все перечисленные значения переплетаются, создавая сложную сетку смыслов, которая и есть картина мира в голове человека, и в ее рамках он действует, а без нее мир ощущается им как хаос. И у каждой этнической или культурной (в антропологическом смысле слова) общности эта картина своя.

Да, на земле после падения Адама жить можно только с помощью механизмов адаптации. Даже и преподобный подвижник приспособливается к окружающему, прячась от дождя в своей келье и прикрываясь от холода теплой безрукавкой, а также в разговорах паломниками, используя образы и художественные штампы, без которых нет коммуникации. Существуют отшельники, которые стремятся довести материальные средства жизнеобеспечения до минимума, но кто-то говорит по смартфону и пользуется интернетом, ездит на автомобиле или поездом. И последнее на святость непосредственно не влияет. Но если у человека-грешника, культурные штампы, с помощью которых он мыслит, направлены на то, чтобы исказить мир, ибо мир как он есть – некомфортен, то святому, этого не требуется. Но и он в мире без культуры не обходится, используя культурные образцы для выражения своих мыслей, поскольку мыслить иначе на земле невозможно. Нельзя вполне избежать психологической интенциональности мира, точно так же как нельзя вполне обходиться без средств защиты от непогоды, дождя и слякоти. Однако святой делает эту интенциональность более адекватной, более, если так можно сказать, служебной, технической, чтобы в процессуальном плане мышление оказывалось удобным, но по своему содержанию более приближенным к Истине (ведь святому дается уже постижение настоящей реальности вне схем и связанных с ними искажений – в чистой молитве). Но и молитвословия и жития содержат свой культурный канон, которые не умаляют их высоты, делая в то же время их более легкими для восприятия.

Безобразная молитва – единственный доступный человеку способ выйти за пределы адаптации к миру и вообще из культуры. В основном же культура в большей или в меньшей степени предопределяет человеческое мышление и поведение. Поэтому правомерно поставить вопрос о степени свободы человека как существа культурного. Культура – весьма жесткая среда обитания человека, не менее, может быть, жесткая, чем материальная и биологическая, которая определяет способ восприятия человеком мироздания и модели его действия в мире. Культурой детерминированы самые разные области человеческой жизни, в том числе, и идеальные, те, которые традиционно воспринимаются как сфера человеческой свободы. Картина культуры может показаться удручающей. Но человек, несмотря на это, остается наделенным свободой воли. Люди в своем большинстве, плывя по течению, идя «широкими вратами» по многолюдной дороге мира сего, к свободе воли своей не прибегают. Отец мира сего – дьявол, зовет их в мир жесточайшей детерминации, и культура порой служит ему в этом инструментом. К такому, кажется, прямо-таки пугающему образу мира приходит

последовательный культуролог, который понимает, как жестко вся реальность, в которой живет человек, встроена в культуру и подчинена культурологическим закономерностям. Но культура может служить и орудием в руках Божиих, поскольку в жесточайшей культурно-социальной среде Господь всегда оставляет место для самостоятельного шага, и в этом плотном переплетении адаптаций, технологий, значений проявляют себя и Символы Горнего мира, среди многообразных сообществ людей есть установленная Богом Церковь. Вот в этом мире самых разнообразных культурных проявлений мы и живем.

Мы живем в мире, полном символов и артефактов, представляющих основу культуры. Как они творятся? Антрополог Джефри Уайт утверждает, что система значений пребывает в человеческом и выражается посредством дискурса, в результате чего конструируются социальные и культурные миры (White, 1992). По мнению Теодора Шварца, культура состоит из производных опыта, более или менее организованного и интерпретированного, сформированного в систему значений, передаваемую из поколения в поколение. Символы и культурные значения объективированной культуры ведут свое происхождение из психологии индивида (Schwartz, 1992). У современных антропологов внешний мир выступает как производный от внутреннего мира человека, на который, в свою очередь, влияет та культура, которая так же была произведена людьми предыдущих поколений, их мыслями и чувствами. Рой Д'Андрад говорит о некоем «потоке материала», включающем весь неосознаваемый человеком, а значит, существующий вне культуры, внешний мир (D'Andrade, 1992). По мере осознания их человеком фрагменты «потока материала» получают от человека значения и превращаются в символы, которые, в свою очередь, воздействуют на сознание человека. По мере того, как какие-то элементы культуры отмирают, их субстрат возвращается обратно в «поток материала», как бы «во тьму внешнюю». Получается, что как только человек-носитель культуры отворачивается от предметов и явлений, они лишаются смысла, ибо в глазах антропологов только человек есть производитель смыслов культуры, и не ясно, как он приобрел эту способность. Учение об интенциональности Ричарда Шредера представляет собой квинтэссенцию идеи о человеке как творце и о мире как результате взаимодействия объективности и человеческой субъективности без Творца. В его интенциональном мире живут интенциональные личности, конструирующие эти миры и конструируемые этими мирами (Shweder, 1991, 25). Так предстает культура без Творца – всего лишь субъективный конструкт.

Но понять культуру можно, если принять, что через культуру, которая есть язык, доступный человеку в падшем мире, говорит Творец²⁸. Однако в земном мире значение Божественных символов исковеркано, искажено. И вот в их толковании людьми, культурами, традициями возникает разница. Но основание символов заложено в смыслах, данных в творении Творцом, а значит – оно объективно. Все в тварном мире имеет в себе знак Горнего мира, который истинно или ложно человек истолковывает²⁹. Адекватно, то есть в соответствии с замыслом

²⁸ «Если религия – компенсация разрыва человечества с Богом, то культура – компенсация разрыва с Божиим миром. В раю же не было этих разрывов, не было разных языков и парадигм, а значит, общение человека с Богом не было особым языком религии, взаимодействие человека с окружающим миром не являлось культурой. Там человек говорил на языке Бога, и первозданная природа жила по закону этого единого языка. Более того, если в райском мире не было нашей культуры, то не было и нашей природы. Разве можно назвать природой то, что тебя понимает и тебе повинует, и то, с чем человек общается напрямую, без культурных “переводчиков” – искусств и науки?» (Щипков, 2017).

²⁹ Панайотес Неллас пересказывает мысль преп. Максима Исповедника: «Человек призван через правильное использование своих естественных сил превратить это потенциальное единство в действительное единство самого себя и всего творения в Боге. ... Силы души естественно соединены с телесными чувствами. Именно от

Творца, могут видеть мир только святые. Но порой сильно замутненная интерпретация Божественных символов и есть базовая основа культуры.

Человек и в самом деле творит смыслы мира, в котором живет, имеет дар символизации. Однако такие смыслы вторичны, но необходимо соотносятся с символами Божественного. Человек и земной мир не замкнуты сами в себе, Бог придает им смысл и в них постоянно присутствует, человек же Его присутствие интерпретирует – более или менее (чаще менее) истинно.

Наш земной мир – интенционален, но он наполнен выражениями Божественного Бытия, которые интерпретируются культурой. И в обычных простых вещах присутствуют символы мира Горнего. Вот притча, которую рассказывал преп. Паисий Святогорец. Простая безграмотная женщина-крестьянка просит старца научить ее молиться. Он интересуется: «А сейчас как ты молишься?» «Вот я мету комнату и говорю: как я выметаю мусор, вымети, Господь, грехи из моей души. Когда стираю, прошу: как я очищаю от грязи это белье, Господь, вычисти мою душу». Так крестьянка открывала в обычных каждодневных своих делах символы Божественного³⁰.

Итак, культура – это множество артефактов, из которых одни представляют собой сопряжения культурных значений, которые присутствуют в сознании человека, обусловленном культурой, с материальным субстратом этих значений (который сам по себе культурой не является, а представляет собой физическое явление или объект), а вторые являются сопряжением обусловленных культурой значений и Божественных Символов (которые сами по себе также культурой не являются). Так, если мы рассматриваем механизмы образования значений как психологические, то культура представляет собой систему духовно-психологических и материально-психологических объектов и явлений (немало и духовно-материально-психологических, таких, где материальный субстрат является символом духовного). Весь идеальный мир является культурным преломлением духовного.

телесных ощущений, которые проявляются вовне через органы чувств, зависит деятельность душевных сил, именно посредством телесных ощущений душевные силы проявляются в вещественном мире. ... Душа, правильно пользующаяся чувствами, не только способна присущими ей силами упорядочить мир, но и – что существеннее – иметь власть «преуспевать, мудро приемля в себя идеи видимого», в которых “Бог сокровен и проповедует в молчании”. Таким образом, добродетели, являются не просто качествами души, а, скорее, некими действительными душевно-телесными состояниями, будучи сочетанием или, выражаясь словами преп. Максима, сплетением душевных сил с соответствующими душевными чувствами и их органами, посредством которых душа охватывает чувственный мир. ... Духовный же разум, сокровенный в пребожественных логосах, во всем этом побуждает душу и «возносит всецело всецелому Божеству. И Бог объемлет всецелое души вместе с присущим ей телом и дарует им подобие Себя как Сам знает. Таково естественное состояние человека по образу Божию. Таково его истинное назначение. Уклоняясь от этого направления, он впадает в противоестественное». (Неллас, 2011, 64-68).

³⁰ Как пишет архимандрит Киприан (Керн), «все вещи и события суть только прозрачная оболочка какого-то иного мира, недоступного наблюдению наших органов чувств. Духовный взор усматривает и духовный смысл, истинный корень данного предмета и явления; взор же материальный не поднимается с поверхности земли и не проникает в суть данного явления. Близоруки те, кто думают, что телесным зрением ограничивается восприятие мира... Сам Спаситель Своими притчами учит нас такому подходу к миру явлений. В Его притчах предметы, так сказать, самые прозаические приобретают иной смысл и открывают свою потаенную суть, вводят в мир иных реальностей. Тогда зерно, закваска, вскипающая тесто, невод, соль, лоза и подобное открывают нам тайны, скрытые от телесного взора. За этими предметами внешнего мира видятся истинные их логосы, смыслы вечного бытия. От Спасителя этому научились свв. отцы, проникавшие духом в тот мир, за прозрачную ткань чувственных явлений. Им мир этот представляется символически, логосно, духовно» (Керн, 1996).

С помощью культуры Творец открывает себя человеку через Символы Горнего мира (таинства, иконы) и естественное откровение³¹. А становясь артефактами, Божественные Символы и предметы внешнего мира, становятся культурными символами (уже с прописной буквы). Но и нечистый пытается представить свои темные смыслы. Так, он предъявляет блуд как любовь, побуждает человека создавать тонкую и привлекательную, романтизированную символизацию похоти, характерную не только для современного мира, превращая ее в агрессивную и положительно коннотированную систему значений низшего мира. Однако отец лжи сам символы творить не может, он выворачивает те, что исходят из Горнего мира, наизнанку, совершает подмену смыслов. Основываясь на дьявольской подмене, человек, символизируя – человек, а не дьявол! – включает смыслы в ложную коннотацию. Господь дал человеку подобную свободу.

На основании знаков духовного мира (Горних, но также и бесовских) человек творит свои культурные символы-артефакты в разных сферах своей жизни, человек образует свою систему символов – свою культуру. Системы эти в различных традициях могут быть разными и производить непохожие картины мира. Их порождение уже является следствием разделения человечества, вызванным наказанием Божиим за Вавилонское столпотворение: люди заговорили на разных языках, разделились на разные народы. Не так ли следует объяснить первоначальный этногенез?! Но более верная интерпретация Божиих символов теми или иными этническими культурами православных народов помогает им выражать высокие истины человеческого бытия, но, опять же, если речь идет об этнических культурах, то всегда лишь в некотором приближении.

Символизация, порождающаяся из внутреннего мира человека посредством дискурса (того процесса, о котором говорит Джефри Уайт), представляет собой вторичный по отношению к символам духовного мира пласт людской культуры.

Человек порой более восприимчив к ложному перетолкованию Божественных символов врагом человека, к лести, на ее основе он «сотворяет» некую символическую систему, ложно используя свой творческий дар. И эти бесовские символы также вплетаются в ткань культуры. Культура, таким образом, порой представляет собой причудливое переплетение разных артефактов, имеющих разную полярность, а также сплетение их с собственно человеческими порождениями, которые носят характер адаптаций к внешней среде – тех самых сопряжений человеческих значимых систем, материальных объектов и явлений.

Первый Адам был наделен истинным даром сотворца: ему было поручено дать имена (смыслы, значения) явлениям тварного мира, животным, например. Падший Адам во многом утратил способность быть сотворцом, но стремление к творчеству у человека осталось, и интерпретирование – первое его выражение. Так человек создает, осмысляет ошибочно или приближено к Истине – это зависит от интенции личности человека – явления мира, в котором живет: материального, душевного и духовного. Большой художник может приближаться к истинным смыслам, но человеческое творчество (в том числе и у тех, кого называют большими художниками) может быть иллюзорно и порой ложно интерпретирует смыслы Творения.

Иная деятельность, доступная человеку – исихия, безмолвная молитва, непосредственное Богообщение без культурных образов и внешних символов.

³¹ «Бог устроил этот видимый мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть онога мира», – св. Григорий Палама (Керн, 1996).

Способность к интерпретации символов, заложенная Богом в человека вместе с даром речи, дает человеку огромное преимущество над животным миром. Орган интерпретации – психология, *ψυχή*, душа человека. Но душа человека связана с его телесностью, а значит имеет нечто общее с животной душой. Поэтому закономерно, что культура имеет измерение, которое кажется более естественнонаучным.

Так можно допустить известный резон в соотношении роли культуры, которую она играет в человеческом обществе с ролью инстинкта, которую он играет в животном мире. Идея тут состоит в том, что обществу нужны интегративные механизмы, способных столь же эффективно осуществлять его интеграцию, как, скажем, это делает социальный инстинкт у насекомых. Как ни странно, в культуре такую роль могут играть ценности и идеалы, если взять их функционально. (Маркарян, 2014, 63). Но что тут нового, если речь идет об интенциональных («сконструированных») человеческих мирах? «Без наличия подобной системы [идеалов и ценностей – *С.Л.*] человек как социальное существо не был бы способен выполнять свою функцию в обществе, преодолевать невзгоды и испытания в борьбе за существование. Веру в смысл и ценность жизни ему придает [как правило! – *С.Л.*] как раз культура. Потребность в этом столь же реальна и важна, как в пище и убежище. Именно культура создает в человеке иллюзию его значения, всемогущества и всеведения» (Маркарян, 2014, 64). Конечно, обидно, что такую нашу человеческую способность Маркарян сравнивает с инстинктом, объединяющим сообщество насекомых, но если подойти к делу со смирением, то заслуживает ли вера человека в свое всемогущество иного сравнения? Как о том говорил свт. Григорий Палама, «на самом деле, много ли мы отличаемся от муравьев? Разве не из тех ли веществ составлено это наше смешение, т.е. наше тело, что и ихнее? Разве не тем же веществом питаемся мы, что и они? Разве не в тех же местах живем мы, что и они? Разве не почти одинаковыми способностями мы обладаем, что и они? Да и разве нет ли чего такого, в чем бы муравьи не превосходили нас? Ведь, в самом деле, они более, чем мы, сообразительны в отношении своих потребностей; более предусмотрительны в своих жизненных нуждах, и более деятельны в накоплении годичных запасов пищи. Но с другой стороны и мы превосходим их разумной способностью нашей души. Но что значит это превосходство наше над муравьями по сравнению с превосходством Божиим над нами?» (Керн, 1996).

Такой биологизм может шокировать, но в некотором контексте он правомерен, ведь душа (а значит, и культура) имеет и витальную функцию, она включает в себя и удовлетворение нужд плоти и социальных потребностей.

Иногда говорят об обществе как об организме, и тогда даже на человеческие ценности и идеалы смотрят с точки зрения органических потребностей. Тут культура рассматривается как механизм функционирования человеческого сообщества как целого, где ценности и идеалы – одно из преломлений органической жизни общества, имеющие свои функции. Какие? На первом месте тут стоит функция осмысления, придание человеческой жизни какой-либо осмысленности, ибо без смысла человек и человеческий коллектив жить не может. Но тут смыслы лежат в одном пласте с технологиями, навыками, стереотипами, то есть в пласте функциональном, в котором чаще всего люди и остаются. Они выходят за его пределы, только обращаясь к жизни духа. Чисто душевная же жизнь во многом остается органической. И в этом нет ничего для нее унижительного, всему свое место. Культура – сфера души, а не духа. В упомянутом срезе она душевно-телесна, и ценности и идеалы можно рассматривать и в таком контексте, в качестве винтиков жизнедеятельности общественной системы. В этом контексте они могут быть более или менее доброкачественны, но без духовной перспективы они в таком контексте и остаются.

Выявление душевно-телесных оснований культуры отнюдь не указывает на ее злокачественность, ибо тело не является злым началом. Но оно само по себе страдательно, и не способно подняться ввысь, когда оно лишено духа. Тело порой может помочь человеку в Богообщении, через крестные знамения и поклоны участвуя в молитве. А потому, конечно, у культуры есть и идеально-духовное измерение.

Что представляет собой идеальное измерение культуры? Оно не противостоит естественнонаучному, а оба они сосуществуют как компоненты единой системы, они переплетены, поскольку идеальное, которое порой представляет собой преломление в рамках культуры духовного начала, неотрывно в культуре от механизмов человеческого восприятия внешнего мира – перцепции, – которые протекают в соответствии с естественнонаучными закономерностями. А потому и ценности, и цели в культуре, которые как правило остаются интенциональными, культурно сконструированными, не находятся полностью в лоне идеального. Они и сами в некотором своем срезе проявляют себя как орудия адаптации человека к падшему миру.

Идеалы и ценности сами по себе – преломления реальностей духовного мира. И они никогда не остаются в уме человека чем-то абстрактным, а выражаются в моделях человеческого поведения, приобретая особый личностный или, если речь идет об этнических культурах или других общностях, коллективный смысл. Так идеалы и ценности превращаются в концепты, в своей системе объединяющиеся в концептосферу культуры³².

Концептосфера – это своего рода хранилище человеческого опыта и памяти. Развитие культуры можно рассматривать как осмысленную историю интерпретаций идеалов и превращений их в сложные и разветвленные, гибкие или строгие концепты, которые и подчиняют себе жизнь человека в культуре. Да, в рамках культуры падшего мира полное достижение истинных смыслов невозможно, но человеку свойственно стремиться к Истине, которая обитает в мире Горнем, куда культурная мысль не способна проникнуть. Для человека Она порой остается концептом.

Но культура не чужда Божественному. В литургической культуре это дано самым непосредственным образом, но к этому в свою меру стремятся и все высшие образцы человеческого искусства, эстетика и этика, пусть и в адаптированной форме, поощряющие высокие образы человеческих поступков. Через выполнение Заповедей Божиих человек по Благодати уподобляет себя Богу. И «искусством из искусств», «наукой из наук», как говорили Отцы Церкви, является «умное делание», достижение человеком обожения, когда уподобляются по Благодати Христу-Богочеловеку и дух, и душа, и тело святого. Но это уже вне компетенции культурологии.

³² Понятие «концептосфера», как правило, используется в когнитивной лингвистике. К нашему же культурологическому пониманию этого термина приближается подход И.С. Добряевой, рассматривающий «концептосферу» как область адаптированных культурой смыслов и ценностей, как «набор ценностей (или ценностных смыслов), представляющий собой семиотическую систему, основанную на способности человека к символизации» (Добряева, 2018, 53).

Библиография.

1. Брянчанинов (1997) — Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. М.: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. 30 с.
2. Добросельский (2009) — Добросельский П. В. О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М.: Благовест, 2009. 816 с.
3. Добряева (2018) — Добряева И. С. Интеграция языковой и концептуальных картин мира: концептосфера // Концептуальные исследования в аспекте лингвокультуры: сб. статей. СПб., 2018. С. 48–55.
4. Керн (1996) — Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. LXXVIII, 449 с.
5. Коул (1997) — Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М.: Когито-центр, 1997. 432 с.
6. Маркарян (2014) — Маркарян Э. С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи / Отв. ред., сост. А. В. Бондарев. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 656 с.
7. Мейендорф (2014) — Мейендорф И., прот. Антропология и первородный грех / Пер. с англ. А. В. Левитского. 2014. 13 с.
8. Неллас (2011) — Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Перс англ. Н. Б. Ларионова. М.: Никая, 2011. 304 с.
9. Новиков (2004) — Новиков Д. В. Христианское учение о человеке. М.: Синодальная Богословская комиссия; Христианская жизнь, 2004. 432 с.
10. Правиков, Правикова (2007) — Правиков А., Правикова Е. Имена, написанные на небесах. М.: Изд-во Прихода храм свв. бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2007. 255 с.
11. Режабек, Филатова (2010) — Режабек Е. Я., Филатова А. А. Когнитивная культурология: учебное пособие. СПб.: Алетейя, 2010. 316 с.
12. Роуз (1995) — Серафим (Роуз), иером. Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. СПб.: Царское дело, 1995. 253 с.
13. Успенский (1914) — Пантелеймон (Успенский), иером. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии). Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1914. 30 с.
14. Феофан Затворник (2012) — Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. М.: Отчий дом, 2012. 192 с.
15. Филарет Московский (2004) — Филарет Московский (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-пресс, 2004. 475 с.
16. Филарет Московский (2018) — Филарет Московский (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Терирем, 2018. 160 с.
17. Флиер (1995) — Флиер А. Я. Культурогенез. М., 1995. 128 с.
18. Щипков (2017) — Щипков В. Была ли культура в раю? (17 августа 2017 г.) // Православие.Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/105798.html> (дата обращения 26.10.20).
19. D'Andrade (1992) — D'Andrade R. Cognitive Anthropology // New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 47–58.

20. Markarian (1998) — Markarian E. Capacity for World Strategic Management. Yerevan: Gitutyun, 1998. 202 p.

21. Schwartz (1992) — Schwartz Th. Anthropology and Psychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 324–337.

22. Shweder (1991) — Shweder R. A. Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London (England): Harvard University Press, 1991. 404 p. 23. White (1992) — White G. Ethnopsychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 21–46

ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРНАЯ КАРТИНА МИРА И КАК ФОРМИРУЕТСЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 13-62.

Аннотация. Статья посвящена анализу таких явлений, как культурная картина мира, социокультурный организм, традиция, в терминах, не противоречащих православной антропологии. Социокультурный организм – это социум (который может быть и уже, и шире этноса), являющийся носителем культуры, который преобразует чисто социальные связи в органически-культурные. Социум подвержен как социо-биологическим, так и персоналистско-духовным закономерностям, что выражается в структуре и функциях культурной картины мира, в закономерностях социальной жизнедеятельности. Традиция – один из наиболее ярких примеров того, как, накладываясь друг на друга, совмещаясь, естественные, социальные, культурные, личностные и духовные факторы приводят к формированию значительных общественных институций.

Ключевые слова: социум, этнос, социокультурный организм, культура, картина мира, общественные трансформации, традиция.

What Is Cultural World Image and How Cultural Tradition Is Formed

Abstract. The article is devoted to the analysis of such phenomena as the cultural world image, sociocultural organism, tradition, in the terms that do not contradict Orthodox anthropology. Sociocultural organism means socium (that can be bigger or smaller than ethnos), which is the culture bearer, transforming pure social connections into organically-cultural ones. The socium is subject to socio-biological and personalistic-spiritual rules, which manifest in the structure and functions of the cultural world image and in the patterns of social activity. Tradition is one of the most striking examples of how the natural, social, cultural, personal and spiritual factors overlap and combine, and lead to the formation of important social institutions.

Keywords: Socium, Ethnos, Sociocultural Organism, Culture, Worlds Image, Social Transformations, Traditions.

О культурной картине мира и ее адаптивной функции

В сказке замечательного английского писателя Клайва Льюиса о стране Нарнии, где живут говорящие звери, гномы, великаны, барсук по имени Боровик утверждает: «Мы, звери, не меняемся» [20, с. 50]. Сказочные говорящие звери из поколения в поколение помнят что-то самое важное, свою сущность. А в человеческой культуре есть устойчивые компоненты? Пусть они не заметны сразу за яркостью меняющихся от поколения к поколению красок культуры, но ведь очевидно, что именно они должны лежать в основе такого явления, как традиция. Существует некоторое количество работ по теории традиции, но они не ставят вопроса о структуре этого явления³³. Вообще, в науке остается открытым вопрос, что есть в культуре такого, что она сохраняет свою устойчивость и в чем отличие ее от прочих культур. Казалось бы, ответ на этот вопрос должен лежать на поверхности, но вот попытка за попыткой, которые совершали поколения антропологов – тех, кто исследует культуру как особый феномен и культуру как общество, связанное единой культурной традицией (в таком специфически антропологическом понимании термина «культура»), – привели к полному пессимизму в отношении возможности нащупать в культуре какое-то стабильное и твердое основание, чтобы можно было сказать: вот именно этот элемент характерен для данной культуры, и он всегда присутствует в ней, именно он отличает ее от других. Что касается материальных артефактов или устойчивых культурных практик – да, ответ очевиден, но менее ясен он в отношении

³³ Вплоть до 1960-х годов научный взгляд на понятие «традиция» определялся тем подходом, который был сформулирован Максом Вебером и сводился к жесткому противопоставлению категорий традиционного и рационального. Традиционные институты, обычаи и способ мышления рассматривались как препятствие к развитию общества. В первой половине 1960-х годов взгляд на традицию как на застывшую форму был поставлен под сомнение. Но к 1960-м годам ученые-страноведы, востоковеды и африканисты, непосредственно изучавшие те самые общества, которые принято было называть традиционными, поставили под сомнение взгляд на традицию как на застывшую форму (см, напр. [54]). Тогда происходит переход от статического восприятия традиции к ее динамическому рассмотрению [52]. Появляется понятие «исторического стиля», который допускал гибкие и вариативные формы традиции, при сохранении некоего неизменного костяка [53, с. 137]. Почти классическим оказался подход Эдварда Шилза, согласно которому следование традиции, по сути, является реализацией различных вариаций на воспринятую от предыдущих поколений тему [59, с. 13]. Шилз предлагает очень плодотворную концепцию центральной зоны культуры как не изменяющегося стержня культуры, состоящего из ценностей и верований, вокруг которых сосредотачивается подвижная, изменчивая культурная «периферия» [58, с. 117]. Другой оригинальный зарубежный ученый – Шмуэль Айзенштадт – полагает, что традиция – это неотъемлемый элемент любой социальной культуры, как традиционной, так и современной [46, с. 124]. А современность всего лишь частный случай традиции. Рассматривая определенные внутренние противоречия, заложенные в самой традиции, Айзенштадт подробно разбирает отношения традиции и харизмы в обществе, анализируя «харизматический призыв» и природу социальной ситуации, когда народ становится особенно чувствительным к харизматическому призыву. То, что становится традицией, изначально было компонентом харизматического призыва, культурные модели перетекают из харизматической сферы в традиционную и там стабилизируются и институционализируются. И центральная зона культуры обладает упорядочивающей и смыслополагающей функцией [46, с. 139]. Советский культуролог Эдуард Саркисович Маркарян предложил для науки, изучающей традицию, термин «традициология». Традицию Маркарян рассматривал как механизм организации общественной жизни и полагал ее принципиально подвижной. Традиция определяется им как «любой коллективный (групповой) стереотип деятельности, базирующийся на научении» [21, с. 479], надбиологический механизм организации общественной жизни, представляемый им «как функциональный эволюционный эквивалент клеточной организации биологической жизни» [21, с. 486]. В этом качестве традиция выступает как механизм культуры или «одно из средств культуры» [21, с. 484], в то время как культура «является специфическим способом самоорганизации общественной жизни людей, универсальной технологией человеческой деятельности» [21, с. 484]. Культурная традиция, «охватывая всю систему культуры, буквально проникает во все ее “поры” и является универсальным механизмом функционирования общества» [21, с. 87].

ментальной культуры и психологических особенностей носителей культуры³⁴. Конечно, навскидку мы полагаем, что есть ментальная преемственность, но не так легко определить, в чем она состоит. Однако ясно, что возможность улавливать то или иное явление зависит от постановки вопроса. В нашем случае следует понять, как устроена культура.

Начнем с культурной картины мира, чтобы затем перейти к вопросу об основанном на культурных закономерностях функционировании общества и тому, как возникает культурная традиция, как живет традиционное общество, что поддерживает традицию, а что вызывает ее дисфункцию. Мы будем опираться на психологию. Но как наука в значительной мере естественнонаучного цикла, психология способна прояснить наш предмет лишь отчасти. Поэтому мы будем обращаться и к богословию для прояснения особенностей психологии человека. Сопряжение психологии с богословием, конечно, очень обширный, но слабо разработанный подход, и мы затрагиваем его только в определенном срезе, где богословие необходимо, чтобы объяснять предмет нашего исследования – культурную картину мира. Полагаю, что такое объединение естественнонаучных и богословских подходов назрело и необходимо, поскольку психологические и культурологические явления имеют как телесные, так и духовные основания.

Как организована культурная картина мира, я изучала с начала 1990-х годов и пришла к жестко детерминированной культурой схеме, которая ныне перестала меня удовлетворять³⁵. Да и вряд ли она могла тогда вполне соответствовать православному представлению о человеке. Постепенно возникла потребность пересмотреть концепцию. Но и отказаться от того представления, что картина мира, присущая той или иной культуре, имеет свою четкую структуру, которая задает закономерности, влияющие на жизнь носителей культуры, мне не представляется оправданным.

А потому задача состоит в том, чтобы, не умаляя сложности устройства культурной картины мира, ее структуры, более детально и всесторонне рассмотреть составляющие ее компоненты, чтобы, не упрощая и не схематизируя их, показать заложенные в них потенции и таким образом избежать культурного детерминизма. Дело в том, что при упрощенном подходе, когда мы видим картину мира как структуру, особенно в связи с ее адаптивной функцией, она кажется всеобъемлющим механизмом восприятия мира и источником деятельности носителей культуры. Но в самих компонентах, из которых эта структура состоит, заложена вариативность,

³⁴ Особенно настойчиво поиски ментальной культурной специфики велись в рамках такого направления в культурной антропологии, как «исследования национального характера». Существование культурной специфики, имеющей самые различные формы выражения, – факт, который, казалось, не должен бы вызывать споров. Широко распространившееся было убеждение, что «члены различных наций имеют в целом некоторые общие психологические характеристики» [39, с. 107] могло стать неоспоримым, если бы между учеными существовало хоть какое-то согласие, о каких, собственно, «некоторых психологических характеристиках», здесь может идти речь. Наблюдение же, что народы различны, всего лишь общее место. Но все же «без ответа остается вопрос: являются ли эти характеристики специфическими для нации, то есть разнятся ли они от одной нации к другой?» – писали антропологи Х. Дайкер и Н. Фрейда [45, с. 31]. И уже в конце 1960-х А. Инкельс и Д. Левинсон вынуждены были признать: «При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер» [47, с. 428].

³⁵ Наиболее известна моя работа об этнической культуре – «Историческая этнология», выдержавшая четыре издания, последнее – в 2004 году [13]. Дальнейшее развитие моего подхода выражено в статьях 2016-2017 гг. [49] [15]. В них культура выступает как жестко детерминирующее начало. В последствии я попыталась смягчить свою концепцию, учесть в ней духовное измерение человека и его свободу воли, что нашло выражение в видеолекциях для Открытого университета Казахстана [14]. Но и этот мой подход перестал удовлетворять меня, поскольку содержал некоторые моменты, не вполне соответствующие православному антропологии.

которая есть следствие свободы, данной человеку Творцом, и возможность для человека определять, если порой не модели, то направленность своих действий.

Культурная картина мира имеет несколько составляющих. Она определяется адаптационными потребностями человека, необходимостью приспособиться к жизни в падшем мире [об этом см. [17]]. Она определяется также социальной потребностью человека, неизбежной необходимостью жить в коллективе, ибо человек на земле существо, как правило, социальное. Кроме того, культурная картина мира определяется самой потребностью человека сконструировать свой мир, свою культурную среду, порождать значения и связанные с ними артефакты: материальные, социальные (модели действия), идеальные (значения, понятия и идеи). Конструирование внутреннего мира человека также в значительной мере функция культуры (так формируются ментальные артефакты³⁶, имплицитная культура). Культурная картина мира определяется и потребностью человека в целеполагании, а значит в установках и ценностях и, в свою очередь, связанными с ними эмоциями и мотивациями. И наконец, в значительной мере именно через культурную картину мира человек воспринимает и «присваивает» духовные сущности в форме духовных артефактов – символов, формируемых через посредство культуры.

Обращаясь к культурной картине мира, мы должны помнить, что культура – это функция человека, а человек является существом духовно-психически-телесным [об этом см. [17]]. Культура связана как с телесностью человека, так и с его способностью понимать и присваивать духовные смыслы. Поэтому, рассматривая культурную картину мира, мы будем видеть в ней как духовные, так и психологические, и естественные (естественнонаучные) основания.

Начиная с телесной составляющей культурной картины мира, а именно, с ее адаптивно-адаптационной функции, мы развиваем подход Э.С. Маркаряна [21]. Теория Маркаряна в своей основе материалистическая и эволюционистская, но мы встраиваем ее в иной контекст. В нашем контексте, где культура – функция человека, телесное существует неотрывно от душевного и духовного. А значит, адаптивно-адаптационный подход мы рассматриваем только лишь как один из срезов культуры, который недостаточен для ее описания без внимания к другим ее срезам. Далее, мы будем обращаться и к другим ученым-позитивистам, в частности, к представителям американской аналитической философской школы, на которой базируются когнитивистские исследования, тем продолжая наши естественнонаучные штудии.

Полагаем, что если мы не отдадим должного телесному аспекту, мы не сможем понять психологическое в культуре. Тут важны и закономерности внешнего материального мира, воздействующего на человеческое тело и психику и заставляющего человека приспособляться к ним. Важны и церебральные, нейронные составляющие психических процессов, поскольку психическое как феномен находится на тесном пересечении духовного и телесного. Нашей задачей будет показать, как внутри самих позитивистских подходов возникают положения, которые могут быть объяснены православной антропологией. Мы сейчас говорим даже не об идеальном плане культуры, который неразрывно и неслиянно стыкуется с естественнонаучным. Тут нам важно то, что именно сами подходы ученых,

³⁶ Артефакт мы трактуем в широком смысле, понимая под ним не только материальный культурный объект, но все – будь то материальное, идеальное, социальное или психологическое, – на что повлияла культура, что оформлено культурой. К артефактам мы относим также идеи, выработанные при участии культуры, и культурные модели поведения, и даже психологические установки человека, если они сформированы культурой. Прошедшее через горнило культуры содержание человеческой психики мы называем ментальной культурой. О разных типах артефактов, от материальных до духовных, см. [16].

действовавших в естественнонаучной парадигме, приводили их к выводам, которые без признания Божиего Замысла о человеке и мире объяснить невозможно, хотя эти ученые и пытаются говорить еще о «белых пятнах» науки, которые когда-то, возможно, будут восполнены научными методами.

Итак, обратимся к адаптационной функции картины мира, которая в первую очередь проявляется в психологическом упорядочивании хаотичного и опасного падшего мира. Та информация, которую человек имеет о мире, похожа на динамическую схему – пусть очень сложную, – внутри которой человек действует. Объекты мироздания, которые попадают в его поле зрения, для него функциональны и значимы, и они определенным образом упорядочены культурой, да так, что все они находятся в динамическом равновесии. Но откуда оно, равновесие это, может взяться в этом тревожном и опасном, падшем мире, который «во зле лежит»?

Каждый человек обязательно чувствует, если и не осознает вполне, опасность, исходящую извне. Мир, который «во зле лежит», пробуждает ощущение тревоги. Чтобы действовать в нем, человек должен, прежде всего, определить конкретные источники внешней опасности. Скажем, лес опасен не вообще, как бесформенный зеленый массив беспорядочно растущих деревьев, кустов и травы, а потому что в нем живут хищные звери, ядовитые насекомые, потому что в нем можно заблудиться. Если предпринять меры предосторожности, то по лесу можно ходить и собирать, к примеру, грибы. Для этого нужно знать, во-первых, что в лесу является источником опасности, во-вторых, чего нельзя делать, чтобы не вызвать эту опасность на себя, в-третьих, что надо сделать, чтобы ее преодолеть.

Мир большой, а человек маленький. Чтобы человек мог сделать шаг вперед, он должен быть уверен в себе. Чтобы зайти далеко в незнакомый лес, человек должен либо иметь компас, по которому он сможет ориентироваться, либо помнить народные приметы для ориентации, либо обладать необыкновенной интуицией, либо быть уверенным, что на его ауканье кто-нибудь да откликнется. Либо что-то еще в этом роде. Таким образом, чтобы приступить к действию, человек должен иметь хотя бы смутное представление о том, при каких обстоятельствах это действие осуществимо, кто он такой, что может его совершить, какими качествами он должен для этого обладать (какие качества себе, возможно, просто приписывать), в каких отношениях он должен находиться с другими людьми (нуждается ли он в их помощи, или он способен помочь себе сам, могут ли оказать ему помощь другие), каким образом возможно совместное действие и какими качествами должен обладать коллектив людей (состоящий, в сущности, из таких же беспомощных и малосильных индивидов), чтобы решиться на действие?

Ответы, которые культура дает на эти вопросы, – это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, это основные парадигмы, определяющие возможности и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. В этом, прежде всего, и состоит защитная функция культуры. Благодаря ей человек получает такой образ окружающего, такую картину мира, в которой все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, так что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры. Но с другой стороны, очевидно, что человеку, для того чтобы ориентироваться в лесу, вовсе не обязательно знать, что такое Солнце и какой небесное тело вокруг какого вращается. Вполне бывает достаточно знать, что, когда он шел с утра лесом и солнце светило ему в глаза, то вечером, когда он соберется домой, ему также следует идти лицом к солнцу. Конечно, он каким-то образом

объясняет себе движение солнца по небосклону. Но пока его действия не дают ему заблудиться в лесу, совершенно не важно, будут ли его объяснения истинными и логичными на самом деле.

Нечто подобное имеем и с культурной картиной мира. Ее невозможно реконструировать как логическую целостность, стройную и строго взаимосвязанную мифологему реальности. При попытке такой реконструкции окажется, что исходные точки этой мифологемы, на которых, собственно, и держится весь каркас реконструкции, необъяснимы изнутри нее самой, и в них содержатся значительные внутренние противоречия³⁷. Но присутствующая в картине мира внутренняя логика воспринимается носителями культуры как нормативная. И в основе упомянутых мифологем лежат культурные константы – это такие психологические комплексы, которые определяют специфику восприятия действительности носителями той или иной культуры.

Предлагая концепцию культурных констант, мы говорим о некоей изначальной сконструированности нашего жизненного пространства, но это сконструированность не является выражением идеологемы современного социального конструктивизма. Конструирование мира, в котором живет человек, происходит через адаптацию к нему в соответствии с естественнонаучными закономерностями, ибо каждая культура, в своей основе, это модель приспособления к падшему миру путем создания иллюзорного «мирка», более уютного и приспособленного к комфортному существованию человека. Но этот «мирок», конечно, представляет собой образ, пусть и искаженный, реального мира, который постоянно, разрушая иллюзии, вторгается в жизнь человека. Культурные константы – это такие несущие элементы психологической конструкции, которая дает человеку возможность существовать и действовать в падшем мире, пряча от человеческого взгляда то зло, в котором лежит мир, они всего лишь «лакируют» реальный мир, а не создают какие-либо вымышленные миры

³⁷ Сравним с описанием опыта обыденной жизни австрийским философом и социологом-феноменалистом Альфредом Шюцем: «Для него [для человека окружающий мир] – это космос, и притом организованный, поскольку в нем содержится всё то удобное оснащение, которое делает его повседневную жизнь и повседневную жизнь его собратьев рутинным делом... Он содержит в себе самые разные типы знания, находящиеся в крайне рассогласованном и спутанном состоянии. Ясные и отчетливые переживания перемешаны в нем со смутными догадками; предположения и предрассудки соседствуют с хорошо проверенными сведениями; мотивы, средства и цели, а также причины и следствия сплетены воедино при отсутствии у индивида ясного понимания их реальных связей. Повсюду имеются пропуски, пробелы, несостыковки. Внешне присутствует своего рода организация, строящаяся на привычках, правилах и принципах, которые мы регулярно и успешно применяем. Однако происхождение наших привычек почти не подпадает под наш контроль; правила, применяемые нами, являются эмпирическими и приблизительными, и их достоверность никогда не проверялась... Нигде нет гарантии надежности всех тех допущений, которыми мы руководствуемся. С другой стороны, нам достаточно этих переживаний и правил, чтобы справляться с жизнью. Как правило, нам приходится действовать, а не рассуждать, чтобы удовлетворить требования текущего момента, с которыми необходимо справиться, а потому мы не питаем интереса к «поиску определенности» ... Идеал повседневного знания – не достоверность и даже не вероятность в математическом смысле, а всего-навсего правдоподобие ... Такого рода знание и его организацию я бы назвал, по аналогии с кулинарным искусством, «знанием рецептов». Поваренная книга содержит рецепты, списки ингредиентов, формулы их смешивания и наставления по приготовлению блюд. Это все, что нам нужно, для того чтобы приготовить яблочный пирог; и это все, что нам нужно, для того чтобы решать рутинные проблемы повседневной жизни.

... Для такого рода знания значима лишь сама регулярность событий внешнего мира и безразлично ее происхождение. Благодаря этой регулярности можно резонно ожидать, что завтра утром взойдет солнце. Столь же регулярно и, следовательно, столь же резонно я могу ожидать, что автобус доставит меня до места моей работы, если я правильно выберу маршрут и оплату своей проезд [37, с. 75-76, 78-80].

Понятия культурных констант и обобщенного имплицитного культурного сценария

Культурные константы можно рассматривать как защитные механизмы, но вовсе не в том смысле, как рассматривали защитные механизмы психоаналитики, не как приемы, посредством которых психика будто бы справляется с выходящим из-под контроля бессознательным [35]. Мы говорим о ментальных комплексах, которые представляют нам мир как культурно адаптированный и отчасти культурно искаженный, с тем чтобы опасность, исходящая от мира, казалась бы понятной, рациональной, против которой возможно и противодействие. Эти комплексы, как правило, не осознаются человеком, но могут быть им вполне успешно реконструированы, как только ему удастся несколько приподняться над своей культурной картиной мира. Но коль скоро человек обычно мыслит в рамках культурной картины мира, он эти комплексы не замечает, и именно они способствуют искаженному представлению человеком внешнего (и внутреннего) мира. Культурная картина мира зиждется на таких комплексах, как на краеугольных камнях.

Но это не значит, что эти комплексы содержат в себе какую-либо ложную информацию. Культурные константы не содержат в себе никакой конкретной, фактографической информации. Они также не являются мыслями, представлениями, содержательными образами, которые могут быть истинными или ложными. Они никак не мысли или образы, присутствующие в сознании человека. Они не значения, которые могут придавать смысл объектам внешнего (и внутреннего мира). Они – «психологические орудия опосредования» внешнего опыта (понятие, которое было введено Л.С. Выготским [3]), а потому с их помощью идет процессуальное искажение восприятия информации, которая затем, уже в несколько искаженном виде, встраивается в культурную картину мира. В частности, такими орудиями являются ментальные схемы, налагающиеся на каждый новый опыт, как о том говорят современные когнитивные науки.

Поясним понятие «схемы». Наши знания о внешнем мире не формируются непосредственно под воздействием сенсорных входных сигналов, получаемых органами чувств и отражаемых в мозге, а представляют собой так называемые репрезентации, некие формы, в которых информация отражается внутри нас. Причем говорят отдельно о церебральных, нейронных презентациях, которые представляют собой реакции нейронов на внешние стимулы, и о ментальных репрезентациях – идеально-психологических формах восприятия. Как соотносятся нейронные и ментальные репрезентации – неизвестно. Вопрос этот относят к «трудной проблеме сознания», которая не имеет научного решения (и некоторые ученые полагают, что решения нет принципиально). Репрезентация, когда она рассматривается в контексте процесса восприятия, является психологическим орудием, рассматриваемая же в качестве результата восприятия – знаком или символом, замещающим в сознании объект реального мира. Репрезентацию, рассматриваемую в качестве орудия восприятия можно назвать «схемой», основная функция которой «аккумулировать, организовать опыт и управлять всеми информационными процессами: восприятием, пониманием, категоризацией, планированием, узнаванием, разрешением проблем, принятием решений и т.п.» [26, с. 136].

То, что мы отметили, конечно, упрощение, процесс восприятия гораздо более сложный, но так его представляют когнитивные науки, и мы сейчас попытаемся объяснить, почему мы таким объяснением пока удовлетворяемся.

Когнитивные науки, к которым мы обращаемся, изначально были нацелены на построение модели мозга, которая бы стала основой для искусственного интеллекта. Само понятие

репрезентация идет от символической модели ума, которая предполагает, что в сознании человека отражаются знаки, символы реальности, которыми сознание и оперирует. Очевидно, что, если наш мир понимать как совокупность световых и звуковых волн, которые воздействуют на наши органы чувств, совершенно непонятно, как они в нашем сознании преобразуются в качественные переживания цвета, мелодии, боли, красоты или безобразия – такие переживания в науке принято обозначать термином «квалиа», их относят к неразрешаемой, «трудной проблеме сознания». Все эти переживания имеют свой нейронный эквивалент, но, как мы уже упомянули, то, что мы видим, слышим и переживаем невозможно с этим эквивалентом соотнести. Тут надо либо предполагать, что помимо физических явлений, таких как излучения и волны, в мире реально существуют закаты и рассветы, музыка и причудливая игра света и тени, либо предполагать, что подобные явления может производить наш мозг, преобразуя электрические сигналы, проходящие через нейроны, в сонаты Моцарта или морские прибои, шелест листьев и багрянец осенней листвы.

Обе эти возможности требуют, чтобы реально существовали логосы вещей – будь они воплощены в реальности или укоренены в нашем уме. Наличие же логосов предметов и явлений означает существование их Творца. И тогда уже мы сможем рассуждать о том, как реальные закаты и рассветы отражаются в нашем уме, и ничто не мешает нам называть эти отражения репрезентациями. Более справедливо было бы говорить о некоторой иерархичности мира, в котором существуют и закаты-рассветы с их сотворенными Творцом логосами, и излучения, оказывающие влияния на наши органы чувств, от которых возбуждение по нервным нитям поступает в мозг и фиксируется там посредством электрических разрядов между нейронами, которые опять же считываются нашим сознанием в соответствии с укорененными в нем логосами – едиными как для внешнего мира, так и для внутреннего мира человека.

Однако эта схема идеальна: так было в раю. В падшем же мире не слышно уже пения Херувимов, а то, что мы слышим, нередко напоминает какофонию, и воспринимаем мир мы, грешные люди, уже не в соответствии с его логосами. Мы потеряли такую способность, исказив свой ум, и наш мир не соответствует вполне своим логосам, исказив свои первозданные формы. И, как мы сказали выше, человек, воспринимая мир, его корректирует. Результаты этой коррекции и есть репрезентации, которые формируются в уме человека. А формируются они посредством психологических орудий адаптации и коррекции – когнитивных схем. Будучи укоренены в культуре, разделяясь всеми членами той или иной культуры, когнитивные схемы становятся культурными схемами.

Таким образом, при всей экзотичности происхождения когнитивистской терминологии и ее связи с моделированием мозга ради воспроизведения человеческого ума на ином, небологическом, носителе (это направление в аналитической философии называется функционализмом, в том смысле, что одни и те же функции могут корениться в разном субстрате), сама по себе модель оказалась более или менее отражающей реалии падшего ума в падшем мире, и мы будем этой терминологии, за неимением лучшей, придерживаться.

Итак, что такое схемы? По словам американского психолога Майкла Коула, «схемы – это механизмы отбора, они определяют, как связаны между собой определенные существенные элементы, оставляя возможность включения других, менее существенных элементов» [11, с. 149]. Так, схемы устанавливают соотношения в нашем восприятии элементов внешнего (да и внутреннего) мира, определяют какие из этих отношений необходимы, а какие могут меняться и дополняться новыми элементами. **Так, схемы имеют функцию категоризации.**

Они имеют и функцию инструментов интерпретации. «Схема, – как писал о том американский когнитивный антрополог Рой Д’Андрада, – является процедуральным средством, которое человек использует, чтобы осуществить интерпретацию». **Схемы – это именно орудия, а не результаты интерпретаций**, «они не есть что-то проинтерпретированное, даже если данный результат интерпретации является типичным и встречается часто» [42, с. 52], то есть они не являются мыслительными штампами. Схема представляет собой когнитивный инструмент, который «определяет человеческий опыт, направляя его по тем или иным культурно заданным каналам». Понять что-то означает ассимилировать его «в соответствующую схему». Это, как разъясняет российские культурологи Е.Я. Режабек и А.А. Филатова, «"интерпретационная сетка", которая как бы "заставляет" человека видеть мир под определенным углом зрения, а именно, структурировать поступающую информацию в зависимости от ее культурной значимости» [26, с. 142].

Схемы, и в этом еще одна их функция, будучи процедуральными орудиями придают объектам и явлениям значения, превращают их в «значимые системы», которые выделяются из внешнего не воспринимаемого мира – «потока материала». Как полагал Д’Андрада, вычленившись человеческим вниманием из «потока материала», элемент реальности становится в уме человека «значимой системой» [44]. О том, что такое значения и откуда они берутся мы будем говорить позже, сейчас нам важно то, как сопрягаются значения с элементами внешнего мира через наложения на последние культурных схем.

Культурные константы мы рассматриваем как ментальные схемы, и как всякие ментальные схемы, они ранжируют опыт, который человек получает, воспринимая внешний мир, и относят его к тем или иным категориям. Культурные константы можно рассматривать как специфические инструменты категоризации, действующие в культурно искаженном и стихийным образом культурно сконструированном поле. Но это только одно из их свойств. Культурные константы – это ментальные орудия, посредством которых внешний опыт упаковывается в определенные образы. Однако культурные константы никак не сами эти образы, культурные константы внесодержательны, они включают в себя лишь формальные характеристики, которые и прилагаются к воспринимаемым объектам и явлениям. Культурные константы – это инструменты, посредством которых происходит операция придания объектам и явлениям значений, но они не сами эти значения, они орудия, опосредующие значения. От обычных ментальных схем культурные константы отличаются большей устойчивостью, меньшей осознанностью, особенностями формирования и, конечно, своей особой функцией в культуре.

Как образуются культурные константы и как они функционируют? Если отталкиваться от когнитивной психологии, то следует предположить, что они формируются посредством обобщения ранее в тех или иных ситуациях воспринятого опыта. Этот обобщенный опыт, далеко не всегда осознаваемый, переносится на схожие ситуации, способствуя отнесению этих ситуаций к уже известному человеку классу явлений. Но это только часть объяснения. Если идти вглубь явления, то надо признать, что схемы (и культурные константы, в частности) зиждутся на первичной врожденной способности человека к категоризации. О ней говорят некоторые нейропсихологи, в частности, Джером Брунер, который, ссылаясь на ее анатомо-физиологическую основу [2, с. 31], полагает, что «некоторые первичные категории врожденны или автохтонны, а не являются результатом обучения» [2, с. 16]. То есть это дар подобный дару речи. Что касается речи, классик психолингвистики Наум Хомский пишет об универсальных грамматических парадигмах, которые являются врожденными и служат основой для усвоения любого конкретного языка [36]. Интересны также идеи Джерри Фодора о модулярности мозга, суть которой сводится к тому, что усвоение разных категорий информации совершается через

разные, не сообщающиеся модули мозга, и эта способность является врожденной: информация изначально поступает в мозг уже категоризированной³⁸ [34].

Но вот Джером Брунер, последователь Л.С. Выготского и создатель социокультурного подхода в американской психологии, говорил о врожденных культурных парадигмах, под которыми он имел в виду базовую систему категоризации и врожденную способность человека относить феномен к той или иной категории, которая не является следствием какого бы то ни было предварительного опыта. Эти первичные категории, по Брунеру, лежат в основе всей культурной категоризации. Человек рождается, обладая таким аппаратом протокатегоризации, который в процессе переработки культурного опыта той или иной культуры настраивается на эту культуру, усложняясь и искажаясь.

Откуда у ученых-позитивистов возникло понятие о врожденных категориях и врожденной грамматике? Оно неминуемо формируется при честном подходе к проблеме. Очевидно, и на этом строил свою аргументацию Наум Хомский, что ребенок в первые годы жизни, когда он от лепета переходит к связной речи, получает не так много знаний о языке. Он, конечно, не слышит многих грамматических форм, и в целом не имеет достаточной информации, на основании которой можно было бы реконструировать всю грамматику родного языка, не говоря уже о том, что ребенок вряд ли обладает способностью воспринимать и обрабатывать такой объем информации и синтезировать на его основе правила языка, а затем умело их использовать, применяя в речи. Между тем, ребенок, имеющий в своем возрасте весьма скудный опыт восприятия форм родного языка, начинает годам к 4-5 бойко на нем разговаривать и не допускать в речи грубых грамматических ошибок. Поскольку допустить, что ребенок на самом деле усвоил все правила, сложно, невероятно, Хомский предполагает, что ребенок их уже имеет в своем уме, он уже рождается с их знанием, а в ходе языкового обучения происходит запуск языкового механизма и настройка его в соответствии с парадигмами родного языка ребенка. Но сами парадигмы он уже имеет. А у билингва запускаются сразу две языковые системы, и показательно то, что он их не путает, что само по себе говорит о том, что обе эти системы уже заранее, то есть с рождения, наличествуют в уме ребенка.

Аналогичным образом Джером Брунер полагал, что ребенок проявляет наличие элементарных культурных знаний слишком рано, когда практически еще не имеет опыта восприятия внешнего мира. Он рано начинает ориентироваться в пространстве, оперируя исходными категориями, таким как верх-низ, больше-меньше и т.п. Ребенок рано начинает совершать культурно осмысленные действия и вести себя как субъект в культуре. Брунер полагает, что ребенок рождается с примитивными культурными представлениями, на основании которых уже развиваются более сложные модели культуры. Как предполагает Брунер, в мозге человека есть области, где культурные категории запечатлены, что они имеют, как мы уже упоминали, анатомио-физиологическую основу.

Как ученые-позитивисты предполагают, откуда эти врожденные знания возникли? Они считают их результатом мутаций. Так, по Хомскому, знание грамматики возникло у человека в процессе эволюции как одноразовая супермутация. Это предположение, впрочем, не разъясняет, а замутняет суть дела. Однако, по мнению Хомского, гипотеза о постепенном

³⁸ Необходимо, однако, уточнить, что исследование Фодора лежало в рамках разработки теории искусственного интеллекта, и касалось схематизации работы мозга пригодной для его переноса на иной, нежели биологический носитель, а потому к данной схеме следует относиться весьма осторожно. Кроме того, она ни в коей мере не является культурологической.

формировании способности человека к усвоению и использованию языка не удовлетворяет фактам. Вся структура языка возникла сразу, а не мало по малу, она была инсайтом, озарением.

Как могла произойти подобная мутация позитивистская наука не объясняет. Для нас же здесь важно, что **человек – существо, исходно настроенное на освоение языка и культуры**. Вместо необъяснимых мутаций следует говорить о даре Божиим. Сама сложная система культурных схем, как и язык, зиждется на культурной протоструктуре, которая по замыслу Божию должна способствовать культурному восприятию и культурному действию. Далее мы будем говорить о такой врожденной протоструктуре как о протосценарии, который является каркасом, аналогичным грамматике языка, и на нем структурируются парадигмы восприятия – схемы – и парадигмы действия – протоустановки.

Все эти протоструктуры – ментальный инструментарий, который отнюдь не формируется посредством интериоризации внешнего опыта, что было бы, как показал Хомский, в те короткие сроки, которые даны человеку, невероятно. В противном случае пришлось бы предположить у младенца суперспособности, исчезающие по мере его взросления. Ментальный инструментарий – дарован человеку Творцом, Который премудро устроил венец Своего творения.

Наука близко подходит к истине, понимая, что альтернативы ей научно несостоятельны. Но она не желает этого признавать, как за соломинку хватаясь за самые невероятные гипотезы вроде единовременной глобальной супермутации, объяснения которой все равно нет, и ее остается либо объявить очередным «белым пятном», которых в теории эволюции и так немало, либо объяснять все новыми малообъяснимыми гипотезами.

Что касается анатомио-физиологической, то есть нейронной, основы когнитивных способностей, то эта идея фактически доказана в современной нейронауке, в частности, посредством картирования мозга с использованием функциональной магнитно-резонансной томографии – фМРТ. И для православной антропологии, утверждающей единство в человеке телесного и душевного, воскресение в теле и воссоединение по воскресении тела с душой, – эта идея не воспринимается неприемлемой. Душевно-духовный план воздействует на человеческое тело. Укорененность же психологического инструментария в теле не только подтверждает представление о его врожденности, но также и то, что психическое само по себе не есть духовное, и духовное может существовать как в теле, так и вне тела.

Первичная врожденная категоризация реализует себя на материале каждой конкретной культуры, а пережитый людьми опыт, интериоризируясь, придает схемам специфические для той или иной культуры формы. В контексте той или иной культуры схемы, построенные на первичном багаже протокатегоризации, превращаются в культурообусловленные инструменты восприятия внешнего мира, благодаря которым любая воспринимаемая информация автоматически распознается, категоризируется, относится к тому или иному классу культурных явлений, так или иначе соотносящимся с другими классами явлений, получая то или иное культурное значение. Так функционируют культурные константы – ключевые культурные схемы, которые содержатся в каждой культуре. Поскольку человек относится к той или иной культуре, он, сам того не осознавая, является носителем этих орудий восприятия, которые делают воспринимаемый им мир одновременно культурно-сконструированным и универсальным, ибо восприятие мира человеком строится на универсалиях-протокатегориях, которые по-разному преломляются в разных культурах.

Универсальность или уникальность каждой культуры является важным вопросом, вызывавшим большие споры в культурной антропологии. Сегодня этот вопрос выражается в

идее социальной сконструированности различных культурных миров. Релятивизм в начале XX века внес большой позитивный вклад в понимание культуры, избавив культурную антропологию от диктата эволюционизма, настаивавшего на развитии всех культур по единой эволюционной схеме, но затем влияние его стало вызывать опасения. Релятивизм глубоко проник в американскую антропологию. Своего пика релятивизм достиг в культурной психологии, среди ряда представителей которой бытует мнение, что психика у представителей разных народов устроена у каждого своим уникальным образом, так что сравнение между ними и, тем более, сведение психологий разных народов к одному знаменателю невозможно. Это отличало культурную психологию от кросс-культурной психологии, которая полагает, что культурные различия являются вариациями единой психологической структуры, общей для человечества. Этот спор, полагаем, может разрешить наш подход, основанный на представлении о врожденном, Богом данном психологическом инструментарии, который, тем не менее, разнится от культуры к культуре.

Действительно, наши культурные константы уникальны для каждой культуры, и в этом смысле психологии, связанные с разными культурами, могут быть неповторимыми. Равно, языки разных народов могут иметь в своей грамматике мало общего. Но все они происходят от единой врожденной грамматики, разворачиваясь, активизируясь, запускаясь в речи ребенка, говорящего на родном языке, в результате включения его в языковую среду. Точно так же и включение ребенка в культурную среду активизирует его культурно-психологический инструментарий в виде культурных констант, которые обуславливают его восприятие и другие ментальные (а равно – и поведенческие, о чем позже) процессы. Как люди могут быть билингвами или владеть большим числом языков, так они могут быть би- или трикультурными. Как люди могут говорить на суржике, так культурный суржик может становиться основой восприятия.

Если же говорить об истоках разделения языков и культур из некогда единой основы, то мы склоняемся в качестве объяснения к истории Вавилонского столпотворения, катастрофы, в результате которой люди не просто заговорили на разных языках, не понимая друг друга, но и стали использовать разные стратегии культурной адаптации и разные культурно-психологические инструментарии. Это тем более так, что культурные различия являются очень глубокими, и мнение некоторых культурных психологов о множественности психологий не лишено смысла. Эта множественность обусловлена двойным грехом и двойной катастрофой: большой – грехопадением Адама, повергшим мир во зло, и малой – Вавилонским столпотворением, разделившим народы на языки и культуры.

Человеческий грех внес в мир динамизм – непрерывную необходимость подвижности культуры – и конфликт как источник движения. К теме функционирования культурной традиции на основе перманентной функциональной конфликтности мы и будем постепенно приближаться, продолжив наши рассуждения включением в них понятия динамического сценария как основы структурирования ментального инструментария в падшем мире, местопребывании падшего человека.

Итак, культурные константы, будучи ментальными процедуральными схемами, обладают набором характеристик, которые они проецируют на внешний мир, преобразуя опыт человека, одна из которых – динамизм. Культурные константы – это, скорее, сценарии, которые когнитивные психологи понимают как развернутые во времени культурные схемы [11, с. 110]. И действительно, **человек культуру не созерцает, он в ней действует**. В результате наложения культурных констант на воспринимаемый человеком опыт, мир предстает ему как арена

действия. Немецкий психолог и культуролог Эрнст Бош полагал, что сама «культура – это поле действия, содержание которого определяется объектами, созданными и используемыми людьми в целях поддержания институций, идей, и мифов. Будучи полем действия, культура предлагает возможности, но также и предусматривает условия для действий,.. устанавливает рамки правильного, возможного, а также отклоняющегося действия. Отношения между различными составляющими культуры, а также идеациональное содержание культурного поля действия имеет системный характер, т.е. изменения в одной части системы могут иметь последствия в любой другой ее части» [40, с. 29]. Глядя на мир сквозь культурные константы, человек снова и снова становится перед ситуациями, побуждающими его к действию. Культурные константы способствуют тому, что человек вольно или невольно оказывается внутри сценария, в котором он не может оставаться бездейственным. Катрин Нельсон полагала, что «сценарии, подобно культурным схемам... служат руководством к действию» [50, с. 109].

Дело тут даже не в каждой из культурных констант по отдельности. Важно, что в своей совокупности они составляют некую динамическую ментальную конструкцию – систему процедуральных схем, которая описывает арену действия человека. При посредстве культурных констант те или иные объекты, данные в опыте, начинают восприниматься как «источники добра» или «источники зла», «покровительствующие силы» или «противодействующие силы», «силы, представляющие собой условия действия». Так формируется «мы-образ» как образ коллектива, способного к действию, и представления о способе действия. Все культурные константы взаимосвязаны, и важно то, что они, будучи системой, накладывают свойства системы и на мир, как он дается носителям культуры в их восприятии. Те объекты, на которые культурные константы проецируются и восприятие которых через то получает некоторую коррекцию, выстраиваются в определенную диспозицию друг по отношению к другу.

О системе культурных констант, каждая из которых может рассматриваться как ментальная динамическая схема, мы будем говорить как об **обобщенном имплицитном** (неосознаваемом) **культурном сценарии**, некоем каркасе, который лежит в основе культуры. Он, конечно, не просто сумма культурных констант, его системность имеет особую природу, которая в свою очередь, объясняет динамические черты и эвокативную³⁹ функцию в каждой отдельно взятой культурной константе. На происхождении динамической системности культурных констант в картине мира мы сейчас и остановимся.

Мы говорили о культурных константах как о результате специфической для каждой культуры коррекции врожденных способностей человека к категоризации. А что представляет собой их динамическая система, которая и есть обобщенный культурный сценарий? Это некое культурообусловленное представление о действии и взаимодействии. Представитель направления культурной психологии Ричард Шведер обращается тут к понятию интенциональности, которое соотносит с культурной сконструированностью, и говорит о так называемом «интенциональном действии», то есть культурно сконструированном действии [60, с. 101]. Динамическая схема – сценарий интенционального действия и взаимодействия – в значительной мере основана на прошлом опыте человека, если конкретнее, на опыте социализации человека в культуре, но в полной мере продуктом интериоризации прошлого опыта, в его хрестоматийном понимании, отнюдь не является. Сама интериоризация – это процесс, построенный одновременно на благоприобретенных и врожденных механизмах. Так культурный сценарий формируется посредством наложения культурноспецифических,

³⁹ Эвокация в психологии – это направление своей личной энергии на объекты внешнего мира.

приобретенных человеком в процессе социализации черт на врожденную основу, подобную той, которой являются врожденные протокатегории, о которых пишет Дж. Брунер (мы уже говорили об этом). Такой же врожденной является способность к направленному действию и взаимодействию – **протоустановка, на которой основан протосценарий**: ментальный каркас, который ранжирует сами культурные константы, выстраивая их в динамическую конструкцию. Способность к такому ранжированию является универсальной, тогда как конструкция получается культуроспецифичной.

Если врожденный протосценарий – это первичная схематизация (то, что служит врожденным орудием восприятия мира человеком), то культурные константы и интегрирующий их обобщенный имплицитный культурный сценарий являются тогда вторичной схематизацией от культуры. Последняя связана с формированием моделей действия, на основании которых в каждой конкретной культуре происходит категоризация воспринимаемых – в процессе активности человека в мире – объектов и явлений. Так врожденный протосценарий инициирует способность человека к взаимодействию. В свою очередь, обобщенный культурный сценарий формирует представления о внешнем мире как об арене человеческой деятельности. Как полагал Дж. Брунер, «восприятие непосредственно связано с процессом категоризации, поскольку все, что мы воспринимаем, относится к некоторому классу и через это отнесение приобретает некоторое значение» [2, с. 14].

Мы только что говорили об обобщенном культурном сценарии как об интегральной системе культурных констант. Теперь попытаемся несколько развести эти явления, представить условно как разные срезы единого комплекса, который соединяет в себе восприятие и действие в рамках культуры.

Культурные константы, будучи ментальными схемами, определяющими восприятие человеком внешнего (и внутреннего) мира, стимулируют видение им мира в качестве динамической системы, подталкивают человека к действию именно через то, что мир видится как требующий человеческого вмешательства. Система культурных констант лежит в основе адаптивной функции культуры. Имплицитный культурный сценарий в своей основе идет от предустановки человека к действию в мире, он лежит в основе регулятивной функции культуры, обеспечивая согласованность взаимодействия носителей той или иной культуры, и может рассматриваться как некий стержень, который способствует соотнесенности разнообразных общественных институций в рамках единой культуры. Встроенные в рамки обобщенного культурного сценария культурные константы перестают быть просто перцептивными комплексами, а становятся перцептивно-эвокативными, ибо содержат в себе одновременно как парадигмы восприятия, так и установки к действию, определяемые этим восприятием.

Культурные константы, наполняясь содержанием, формируют на основе обобщенного имплицитного культурного сценария некоторые культурные конфигурации, характерные только для данного временного периода или в той или иной локальной вариации, этикие частные субсценарии культуры. Условно назовем их «этосами культуры» в парафраз «этосу культуры» у Рут Бенедикт, которая подразумевала под ним некий код, который обеспечивал единство всей культурной системы [38]. Наш этос культуры обеспечивает (пусть и относительную!) согласованность различных компонентов культуры и взаимодействий носителей культуры в разное время и при разных ситуациях. Об имплицитном обобщенном культурном сценарии и об этосах культуры мы будем еще говорить, когда обратимся к вопросам функционирования социального организма и формированию традиции. Пока же мы продолжим речь о культурной картине мира и культурных константах.

Как грамматика того или иного языка реализуется на материале лексики этого языка, так и культурные константы той или иной культуры реализуются через ее артефакты – материальные, социальные, идеальные. Сама по себе схема – культурная константа – это, говоря словами Е.Я. Режабек и А.А. Филатовой, «просто скелет, который требует наращивания контекстуального содержания. В процессе познания человек соотносит элементы схемы с элементами феноменального "потока материала" ("material flow") [термин Роя Д'Андрада – С.Л.], избегая тем самым столкновения с хаосом разнородных впечатлений» [26, с. 142]. Другими словами, культурные константы проецируются на объекты культуры, которые тем самым превращаются из периферийных в ключевые культурные артефакты. Мы назовем такое проецирование **трансфером**. Объекты трансфера в восприятии человека получают те характеристики, которые были закодированы в спроецированных на него культурных константах (ментальных схемах).

Это, конечно, не автоматический процесс, «индивиду тем не менее приходится проделать немалую работу по интерпретации, решая, какие схемы применимы в каких обстоятельствах и каковы пути их эффективного использования» [11, с. 154]. Но постольку человек живет в рамках культурной традиции, картина мира, которая в целом у него складывается, соответствует той, что заложена в сетке его культурных констант.

Попытаемся пояснить функционирование культурных констант на относительно простой аналогии. Скажем, в некоем литературном жанре по его законам должны иметься те или иные персонажи: злодей, рыцарь, дама и т.д. В каждом конкретном произведении эти персонажи имеют собственные имена и индивидуальные черты, но при этом сохраняется тот набор характеристик персонажей и моделей отношений между ними, та динамика сюжета, которая требуется спецификой жанра. В общем и целом, культура и создает подобный канон восприятия мироздания. Она задает такие парадигмы восприятия, что все объекты или проявления внешнего мира либо встраиваются в выработанные ею «образы», непременно подвергаясь при этом более или менее значительным искажениям, либо вовсе не воспринимаются человеком в данной культуре.

Меняются условия существования социокультурной системы, меняются культурные, политические, экономические условия, в которых живет народ. А значит, меняется и тот привносимый опыт, который народ должен воспринимать и упорядочивать. Возникает как бы новая пьеса, написанная в соответствии все с тем же канонем, но на новом материале. «Картины мира» будут сменять друг друга, но благодаря «культурным константам» их структура в своем основании будет оставаться прежней. Один культурно сконструированный мир сменит другой, но общая их подоплека останется той же, внелогической, построенной на все тех же «культурных константах» все в той же их диспозиции, – сохранится все тот же «скелет» культуры, только вот «мясо», которое покрывает этот «скелет», будет уже другим.

«За десятилетие папуас может полностью отойти от традиционного представления о космосе, принятого в его племени, пройдя при этом несколько этапов. Так, миссионер может убедить его, что источником могущества белого человека является Библия... Через пять лет папуас уже голосует за кандидата в депутаты палаты представителей, становится совладельцем грузовика и узнает о высадке человека на Луну, которую он еще десять лет тому назад воспринимал как тотемное божество. Остается загадкой, *как человек может справиться с такими хаотичными сдвигами в области сознания и не сойти при этом с ума?*» – задавались вопросом (может быть основным для культурологии) антропологи отец и сын Р. и Ф. Киссинги [48, с. 357]. А потому и не сходит человек с ума, что сдвиги эти могут быть вовсе не хаотичные.

Они могут касаться вещей, не относящихся к каркасу данной культуры. «Скелет» культуры «папуаса» остался прежним, сменились только те компоненты, подвижность которых допускается его культурой. И неважно, что внешнему наблюдателю изменения представляются глобальными, – у каждой культуры свои приоритеты и логика.

Нам тут надо указать, что, возможно, культурные константы накладываются на элементы, которые уже имеют в культуре значения, акцентируя те или иные их аспекты и вписывая в новый контекст. Поясним!

Как правило, в культуре в результате связки некоей ментальной схемы с неким объектом, возникает значимая система, как говорил Рой Д’Андрад [43], или артефакт, как говорил Коул⁴⁰. Артефакт, по Коулу, всегда имеет две составляющие – материальный объект и то значение, понятие, которое с ним сопрягается [11, с. 141]. Но в культуре все может быть несколько сложнее. В качестве субстрата, на который проецируется схема, корректирующая значение предмета, мы можем иметь артефакт, уже имеющий определенное значение. И это новое откорректированное или даже видоизмененное значение оказывается более или менее общим для всех носителей культуры. Так, Д’Андрад на примере принятого в США свадебного ритуала, объясняет, что такое культура. Как человек в США воспринимает свадьбу? Он видит, что собралась большая компания, которая вместе весело ужинает. Это так, действительно многолюдный ужин имеет место, и только он и наблюдается. Но то, что человек видит, это далеко не все. Происходит нечто более важное, что не так очевидно внешне, но что хорошо знают как все участники ужина, так и внешние наблюдатели, а именно: рождается новая семья [43, с. 109]. Так происходит и при конденсации на объекты или явления культурных констант: имеется объект (или явление), который что-то значит, но все носители данной культуры знают, что он значит нечто еще другое, имеет дополнительное значение, которое может первоначальное значение изменять или даже аннулировать.

Когнитивные антропологи, как правило, говорят о культурных схемах на индивидуальном уровне. Но, конечно, они хорошо знают, что однонаправленная коррекция значений свойственна так или иначе всем носителям той или иной культуры, и все они переносят одни и те же ментальные схемы на одни и те же культурные объекты. Как антропологи это объясняют? Конвенциональностью, то есть тем, что носители культуры как бы договорились считать объект А за объект Б.

Так, свадьба, о которой шла речь выше, – это символ, который, по мнению Д’Андрادا, является культурно созданным, и его восприятие связано с конвенциональными правилами, такими, например, как распределение ролей участников события и исполнение ими ритуализированных действий. Свадебный ритуал устанавливает систему правил, которую индивиды знают, которую разделяют и которым следуют. Это касается самых различных культурных явлений: все они подразумевают как понимание символических значений, так и следование конвенциональным правилам. Семья, собственность, девиация, престиж, раса, национальность – все это создано «социальным соглашением», о том, «что за что считается». Системы конвенциональных правил Д’Андрад называет культурными институтами. Эти правила предполагают, что «X следует понимать как У в контексте С» [43, с. 110].

⁴⁰ Майкл Коул, отметим, называл порой процессуальные схемы, когнитивные инструменты когнитивными артефактами [41], но мы принципиально отличаем схемы от артефактов, в частности и от ментальных артефактов, то есть от понятий и значений, которыми человек оперирует. Культурные константы и значения – это совершенно разные по своему происхождению, по своим свойствам, по своим функциям явления.

Такой подход предполагает, что все значения привнесены людьми более или менее сознательно. На самом деле это не так. Прежде всего многие вещи, которые перечисляет Д'Андрад, не являются конструкцией, а существуют объективно, в соответствии с теми логосами, которые заложены в объекты и явления Творцом. Тогда же, когда происходит культурная коррекция значений – а она в падшем мире неизбежна, – она, конечно, не есть результат «договора», а следствие культурного механизма, в соответствии с которым формируются и функционируют культурные константы. Культурные константы, являющиеся ментальными схемами, формируются на основании врожденных способностей человека к категоризации и культурному восприятию действительности, врожденной предрасположенности к культуре, и конденсируются они на объектах помимо человеческого сознания, являясь компонентой процесса восприятия.

Тут нуждается в пояснении вопрос о том, как происходит смещение значения объекта или явления при наложении на него культурной константы. Культурная константа значения в себе не несет, но она корректирует параметры уже имеющегося. Наложение новой процедуральной схемы на артефакт приводит к изменению той рамки, в которую значение встраивается. Так, опять вернемся к нашей иллюстрации, при соблюдении канона жанра, качества человека остаются теми же, но они встраиваются, скажем, в образ рыцаря, а значит – проявляются уже по-новому. Происходит переформатирование значения.

Эти переформатированные значимые системы актуальны только внутри той или иной культурной традиции, именно в ее рамках они и становятся таковыми, а с отмиранием данной традиции вновь превращаются в «поток материала» — неосознаваемый внешний мир. Значения как ментальные артефакты существуют не разрозненно, а всегда в контексте. Контекст этот может представлять собой систему, где значения взаимообуславливаются. Майкл Коул трактует контекст как переплетение [11, с. 159-160]. Картина мира выступает как переплетение значений, взаимно являющихся контекстом друг для друга.

Структура, заложенная в системе культурных констант как динамическая макросхема, переносится на реальный опыт и определяет способ действия людей («интенциональное действие»). Люди действуют в соответствии с перенесенными ими на себя качествами, в рамках представлений о коллективе, его внутренних качествах и связях. Переинтерпритация артефактов (материальных, социальных, ментальных), ставших объектами для трансфера культурных констант, ведет к трансформации всей системы значений в культуре: из «материального потока» черпаются новые необходимые элементы, ранее оставшиеся незамеченными, игнорируемыми, и они становятся «значимыми системами», иные же, что раньше составляли содержание «значимых систем», а теперь утратили свою актуальность, отбрасываются, как бы сливаются обратно в «материальный поток».

Такие сцепления процессуальных схем восприятия со значениями – трансферы культурных констант – могут быть в культуре довольно устойчивы. Порой они могут сохраняться до тех пор, пока данный культурно-психологический комплекс может нести смысловую и адаптивную нагрузку внутри картины мира, а опыт носителей культуры не начинает явно расходиться с реальностью. Тогда последует новый трансфер на другой объект.

Проиллюстрируем проявления культурных констант в жизни русского народа.

Русский «образ себя» (мы-образ) существует как бы в трех ипостасях, но всегда очень связан с образом себя как *носителя добра*. Эти три ипостаси можно представить следующим образом: *хранители и возделыватели добра* – это крестьянская община, созидатели «великих строек» и творцы космических ракет и т.д.; *миссионеры-просветители*, готовые всегда нести

«свет миру», в чем бы он ни заключался; *воины* – это защитники добра, борцы со «злодеями» и покровители народов, которым зло угрожает. Осознание себя в образе покровителей и защитников очень четкое, как у Лермонтова в «Мцыри»: «И Божья благодать сошла на Грузию. Она цвела, не опасая врагов, под сенью дружеских штыков». Любые вошедшие в сферу Российской империи или СССР народы, даже завоеванные, считаются освобожденными. Русских невозможно обидеть сильнее, нежели пренебречь их покровительством, и невозможно дискредитировать в русских глазах идею сильнее, чем если представить ее плодом внеморального расчета.

Поле действия мыслится как пространство без границ и препятствий. Какое именно пространство представляется «потенциально русским», определяет доминирующая в данный момент *культурная тема*. Это пространство в принципе может охватывать весь мир: «чтоб землю в Гренаде крестьянам отдать».

Это пространство без границ и препятствий, тем не менее, имеет неоднородную, иерархическую ценностную структуру. Пространство «пустое» выступает для русских прежде всего пространством колонизации, заполнения этих пустот самими собой, а вот пространство, заполненное другими народами, оценивается в зависимости от возможностей осуществления над ними покровительства. Есть векторы наибольшего притяжения, как в прошлом веке это Проливы-Константинополь-Палестина. Выделяются и места, имеющие особое значение в рамках доминирующей в данный момент культурной темы: Иерусалим, Константинополь. Значимыми являются места поселения народов, нуждающихся в защите от чего бы то ни было. Места расселения «злодеев» имеют значение только в контексте защиты от них покровительствуемых народов.

Отсюда, к примеру, «матрешечная» геополитическая иерархия «зрелого соцлагеря», строившаяся именно по «степеням защиты». Россия и вокруг «пятнадцать республик-пятнадцать сестер» – это центр пространства (в нем, впрочем, тоже есть высшая степень защиты – Москва). Следующая зона – «социалистическое содружество», это уже не «Союз нерушимый», но совокупность привилегированных подзащитных. Затем – страны «социалистического выбора», вроде Анголы, Мозамбика или Никарагуа, по отношению к которым формальных обязательств нет, зато есть моральные обязательства. И, наконец, миролюбивые и демократические страны, вроде Индии и ей подобных, – тоже подзащитные, но уже не по долгу, а по дружбе. Эта пространственная структура не закрыта, не имеет замкнутых контуров, поскольку к каждому из составных уровней может быть что-то «привинчено» и круг подзащитных может расширяться в любой момент (вспомним, что последние «подзащитные» – Афганистан – появились у СССР чуть более чем за десять лет до его падения).

Условием действия является защита себя и всех своих многочисленных подопечных – покровительство. Любая война истолковывается как оборонительная, любое внешнеполитическое действие является «вынужденной самозащитой», любое действие на чужеземной территории – «освобождением» или «помощью». Идея «интернационального долга» намного старше позднесоветской доктрины – вспомним русско-турецкую войну 1877-78 годов, истолковывавшуюся «образованным обществом» как помощь «братьям славянам», а простым народом – как заступление за «грека» (то есть православных вообще, а не славян). *Условием действия* является осознание себя как могущественной и самой правой (справедливой) силы. «Бог не в силе, а в Правде» – такова установка, проходящая от древней пословицы к новейшему «брату» (Данила Багров в фильме «Брат»). Напротив, блокирование

этого условия, как то произошло в Афганистане и в «первой чеченской», автоматически лишает русских дееспособности, они теряются, поскольку утрачивается основание для действия.

Способом действия, при таком условии, является «служба», «служение», то есть то, что представляется русским выполнением какого-то нравственного долга перед Высшим добром. При этом, в данной службе нет никакого элемента «стоицизма», элемент самопринуждения очень слаб – логику этой константы хорошо передают строки Дениса Давыдова: «я люблю кровавый бой, я рожден для службы царской». «Служба» идет скорее в удовольствие, точнее службой считается то, что нравится и соответствует устремлениям человека. Безудержный порыв крестьянской колонизации, которая на внешнем уровне была типичным *бегством от государства*, самим крестьянам представлялся исправлением царской службы, некими таинственными «царскими работами», для которых «народушко российский» зовут на новые земли. Действие как служба может быть организовано в целую цепочку провокативных действий. Так, с одной стороны, русские вполне могут кого-то втравить в самую дерзкую авантюру: для того, чтобы потом спасти, защитить и послужить (искусственно создается ситуация, комфортная для действия русских, а потом уже действие разворачивается). С другой стороны, через механизмы службы, или помощи, легитимизируются в глазах русских те действия, которые неприятны и тяжелы: будь то «государево тягло», воинская служба или что-то еще в том же роде (но здесь всегда есть угроза обмануться, та или иная служба может быть не признана, распознана как обман).

Образ врага у русских ситуативен, он определяется не какими-то неотъемлемо присущими ему чертами, а через постановку себя в оппозицию русским. Враг это тот, от которого надо защищаться, или, в еще большей мере, тот, от кого надо защищать. Иногда при этом подзащитным оказывается свой собственный народ, которого государство защищает, например, от «тлетворного влияния Запада» и «внутреннего врага». Есть, впрочем, у «образа врага» одна черта, которая прощупывается не сразу и не всегда, но вполне отчетливо, – это, если так можно выразиться, «конкурентный мессианизм», с претензией на представление добра в большей степени, причем добра «более доброго», чем есть уже у русских. Носитель подобной претензии сразу попадает в русском космосе в положение «антихриста» – будь это Наполеон, Гитлер или кто еще. Русские порой оказываются готовы перекреститься в «чужую веру», но вот поставить их в рамках этой веры на положение людей второго сорта означает гарантированную и активную враждебность.

Образ покровителя может быть передан емкой пушкинской метафорой – «русский Бог», тот самый Бог, который «не выдаст». Через этот образ передается уверенность в благожелательности, комплиментарности мироздания по отношению к русским. Русским не приходится быть «против всего мира», потому что как раз «мир» обычно оказывается за них. Для сравнения: в картине мира финнов мироздание, природа, это грозный противник, с которым финн борется и побеждает, обуздывая и окультуривая хаос природы; русский же природу переигрывает. В.О. Ключевский в своем знаменитом этнопсихологическом очерке очень точно подметил, что природа России «часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта склонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский "авось"» [10]. Однако условие покровительства – это действие. При бездействии покровительство отсутствует. Когда действовать нет необходимости, лучше – лежать на печи, сохранней будешь. В процессе же действия наступает

некий переломный момент (активизация образа покровителя), когда русским начинает «идти карта».

Проигрывая по мелочам (и даже не по мелочам), русские уверены, что в «большой игре» они все равно не останутся в накладе. Это очень важное уточнение ко всей характеристике глубинных основ «русского действия». Оно может показаться безнадежно альтруистичным, лишенным ориентации на прагматическую выгоду. «Русским ни от кого ничего не нужно, они хотят только принести себя в жертву», – считал немецкий философ Вальтер Шубарт (цит. по [1, с. 213]). Но такое впечатление русские скорее стремятся создать у других (образы «*рубашки-парня*» или «*жертвы несправедливости*» чаще всего используются русскими в качестве «*образа себя для других*»).

Мы говорили, что схемы – культурные константы – имеют эвокативную составляющую, но не говорили о мотивационной. Дело в том, что сами по себе культурные константы не содержат представления о направленности действия и его моральной оценки. Направленность и цель действия в культуре может задаваться господствующей в ней ценностной конфигурацией. Тогда культурные константы и ценностные доминанты, можно представить: они соотносятся как способ действия и цель действия, соответственно.

Когда мы говорим о ценностной конфигурации, то понимаем ее в самом широком смысле – как выражение различных значений культуры. И здесь перед нами встают вопросы о соотношении когнитивного и ценностного или когниции и значения. До сих пор мы рассматривали когнитивные схемы (и культурные константы, в частности) с точки зрения их способности опосредовать восприятие внешнего мира и побуждать к действию, то есть их когнитивно-репрезентативно-эвокативную функцию. Эта функция является базовой и происходит от врожденных способностей человека, таких как: (1) первичная способность к категоризации, которая затем, усложнившись в результате приобретения человеком опыта, предстает в виде способности к восприятию и репрезентированию внешнего (и внутреннего) мира, а также (2) способности к порождению и формированию культурных установок (что является следствием врожденности протосценария). Но это все процедуральные предпосылки культуры. Культура же невозможна без значений. Действие в культуре – мотивированное, это не просто побуждение к действию, но направленное, субъективно значимое действие. Откуда берутся значения? Откуда берутся мотивы и смыслы культуры?

Никак не из культурных констант. Значения с константами сопрягаются, сопрягаются с ментальными схемами, но это не значит, что они всегда становятся их составной частью. В некоторых случаях схемы могут иметь моральную составляющую – это особый тип схем, и сейчас мы о нем не говорим, ведь существует множество схем (в том числе и тех, которые входят в число культурных констант), моральной компоненты непосредственно не содержащие. Тем не менее, из этих условно неморальных схем выстраиваются модели действия, имеющие моральную направленность. Как это происходит?

Тут нам необходимо остановиться и прояснить, что такое значение в культуре. В своем самом глубоком основании значение – это логос вещи, каким он был (если был) у нее в раю. Если на вещь смотрит православный святой, который наделен даром прозорливости, он имеет возможность видеть вещи правильно, в соответствии с их логосами. В падшем мире смыслы, которые: (1) вкладываются в мир духовными силами – Богом, ангелами или же, наоборот, духами злобы поднебесной – и человек преломляет эти смыслы, (2) творит человек, поскольку ему дан дар со-творца (но эти человеческие смыслы склоняются к Богу или к дьяволу, в мире нет ничего, что было бы полностью нейтральным, обесмысленным, просто смыслы не всегда

очевидны). Будучи в человеческом мире всегда человеческим субъективным преломлением, смыслы являются проекцией на предмет ментального содержания – человеческим преломлением логосов вещей или их антилогосов (если речь идет о бесовских смыслах). Эти преломления мы и называем значениями, они субъективны в своем актуальном выражении, но объективны по своему исходному происхождению. Значения сопряжены с понятиями и идеями, то есть в нашей терминологии они – ментальные артефакты. Ментальные же артефакты, включая в первую очередь как раз значения, имеют ценностную и эмоциональную составляющую, ибо с духовной точки зрения, которая лежит в их подоснове, все оценивается на соответствие Тому, Кто есть Мера всех вещей (или Его обезьяна), даже если это самая простая бытовая вещь или явление природы, – все в мире соотносено с Творцом и, значит, может быть с этой точки зрения оценено. Человек также все оценивает с точки зрения преломлений Божественных (или бесовских) смыслов в своем сознании, в соответствии с интенциями его личности и условий падшего мира. Поэтому, придавая вещи значение, он придает ей и оценку.

Когда значения накладываются на поток материала, превращая его элементы в артефакты, они актуально или потенциально предполагают отношение человека к этим артефактам, ведь значение артефакта для человека – это то «название», которое человек, получивший от Творца дар давать имена, дает вещи. И здесь на земле он может дать истинные или ложные названия-значения, но они всегда имеют личностный смысл. Личностный же смысл всегда придает мотивацию к осмысленному действию (или отказу от него), иными словами, цель действия или бездействия. Мотивация всегда есть выражение свободной воли человека, которую также можно рассматривать как своего рода личностный смысл: тот смысл, который придает человек вещи, есть частное выражение свободной воли человека. Трансфер культурных констант также является результатом выбора, не в том смысле, конечно, что люди могли бы самопроизвольно выбирать тот или иной объект трансфера, а в том, что его направленность зависит от общих интенций человеческой личности, ее целеполагания. Соответственно, система объектов трансферов культурных констант взаимодействует с ценностно-эмоциональной системой личности-носителя культуры, в личностной ценностно-эмоциональной сфере провоцируя отклик, через личность превращаясь в новую когнитивно-эмоционально-ценностную систему. Значение, эмоция и ценность в артефакте-объекте трансфера культурных констант становятся устойчивым комплексом, который и возбуждает мотивацию человека к действию в рамках сценария культуры, порожденного проекцией на объекты трансфера имплицитного обобщенного культурного сценария. Значение в артефакте подвергается личностной интерпретации, которая высвечивает те или иные его грани, которые и закрепляются в культуре как культурные смыслы.

Вернемся к затронутой выше теме установки, ибо личность характеризует прежде всего установка. Согласно советскому психологу Д.Н. Узнадзе, установка определяет «субъекта, как целого, который, вступая во взаимоотношения с действительностью, становится принужденным прибегнуть к помощи отдельных психических процессов. Конечно, первичным в данном случае является сам субъект, а его психическая активность представляет собой нечто производное» [33, с. 39-40, 169]. Установка по Узнадзе является модусом целостной личности, связанным с категорией деятельности, выражающейся в готовности к определенному действию. Как утверждает ученик Узнадзе – Ш.А. Надирашвили, – при возникновении установки на действия в определенном направлении человек «под ее влиянием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким-то образом связаны с этой установкой. Предметы и явления индифферентные, не имеющие значения для установки, остаются

незамеченными им. Указанное положение было обосновано множеством экспериментальных данных ... У человека всплывают в памяти лишь те мысли и содержания сознания, которые находятся к какой-либо связи с его установкой» [23, с. 12]. Сопоставив это с концепцией Роя Д'Андрада о «потоке материала» и «значимых системах», мы увидим, что речь идет о весьма похожих явлениях. Но Надирашвили говорит, по сути, о том, как элементы «потока материала» (будем тут использовать термины Д'Андрада) становятся «значимыми системами» через посредство комплексов восприятия, порожденных установками. Функция установки состоит в том, чтобы выбирать из окружающей человека действительности, из его собственного прошлого опыта «необходимые для осуществления поведения объекты, содержания сознания, его опыт и знания в целом» [23, с. 12]. Так установка определяет и действие, его направленность, что является неотъемлемой функцией значения, но одновременно и корректирует перцепцию – восприятие, – то есть затрагивает когнитивную схему. Действие и восприятие выступают в неразрывном единстве, будучи определяемыми одной общей установкой, которая в свою очередь определяется тем, что Узнадзе называл «модусом личности».

Именно установка, как средоточие личности (функция ее свободной воли) привносит в элемент внешнего мира («потока материала») значение. Установки «отфильтровывают» «поток материала», что-то возводя в «значимые системы», а какие-то в прошлом «значимые системы» возвращая обратно в «поток материала». Установка тут представляет собой направленность человеческой личности, сформированную и действующую в культурных рамках, выражаясь в мотивации сделать что-то определенным способом (в соответствии с определенным культурным паттерном). И эта потребность может быть фиксированной. О фиксированной установке писал Узнадзе как о принципиально неосознаваемой, но мы с своих целях будем опираться на понимание фиксированной установки Надирашвили, для которого она может быть и осознаваемой, по крайней мере – не принципиально бессознательной, как у Узнадзе. Но, что важно: по Надирашвили, «в процессе фиксации установок выявляются определенные законы, способствующие формированию личности определенного направления» [23, с. 13], то есть **для личности фиксированной становится склонность к «синтезированию» тех или иных «значимых систем», значений, а также образов перцепции (образов восприятия человеком реальности) и мотивация на определенную деятельность, которые задаются его культурой.**

Говоря о культурных схемах, с их эвокативной составляющей, мы отталкивались от понятия врожденной предустановки, которая проявляется через культурную схему, являющуюся элементом имплицитного обобщенного сценария культуры (производного от врожденного протосценария). Мотивационная функция свойственна артефакту-объекту трансфера, который, обладая значением, может задавать направление действия. Установка в культуре сопрягает в себе готовность к действию (производную от предустановки) со значением, содержащим в себе цель действия. Поскольку культурная схема и значение создают прочный комплекс, то и побуждение к действию фактически неотрывно от его направленности – мотива.

О культурных константах можно говорить как о перцептуально-эвокативных комплексах, единстве восприятия культурного объекта и побуждения к действию по отношению к этому объекту. Как установку понимал Узнадзе, она не имеет ни ценностной составляющей, ни мотива, поскольку мотив – это не только стремление совершить то или иное действие (тем более, стремление неосознаваемое, как у Узнадзе), но и стремление совершить его ради чего-то по той или иной причине. А установка по Надирашвили сопровождается осознанной – хотя осознанной порой и в искаженном виде – мотивацией. И тут мы уже переходим к когнитивно-мотивационным комплексам (или когнитивно-мотивационно-оценочным, ибо мотив, как мы

говорили, всегда бывает оценочно окрашен), а это уже объекты трансфера культурных констант и их значения, трансформировавшиеся под воздействием наложения на них культурных констант.

Функционирование социокультурного организма

Темой этой главы является понятие социокультурного организма⁴¹. Действительно, философы иногда пишут о социальной системе как об организме. Например, так ее видел академик В.С. Степин, полагая, что содержащиеся в социальной системе особые информационные структуры, служащие ее саморегуляции, – это своеобразные аналоги генетических кодов в биологии (ДНК, РНК). В обществе как целостном социальном организме аналогом генетических кодов выступает культура [30]. Но нам понятие социального организма близко, скорее, в свете интересного рассуждения о социальном и культурном психолога Д.А. Леонтьева, который отталкивается от рассуждений советского психолога П.Я. Гальперина о биологическом и органическом. Культурное и социальное, по мысли Леонтьева, «часто рассматривают как по сути синонимичные... Более строгое их разведение представляется возможным, если признать, что социальное относится к культурному так же, как биологическое к органическому... Социальное определяет способ существования, так же как биологическое определяет биологические формы функционирования. Напротив, культурное, наподобие органического, — это то, что может встраиваться в более высокие закономерности» [12, с. 27]⁴².

Культура действительно преобразует социальные связи, придавая коллективу, который является их носителем, черты органической целостности и определенной взаимоувязанности взаимодействия его компонентов. Мы видим причину этого в заложенном в основу функционирования общества культурном сценарии. Сценарий наполняет социальные взаимодействия скрытым смыслом, заставляя их подчиняться определенным алгоритмам, которые и делают возможной синхронность во взаимодействии социальной системы, придавая ей органическое единство.

Конечно, сценарий не регулирует всех взаимодействий. Более того, он не регулирует подавляющее большинство взаимодействий, которые являются выражением личностей, групп и подгрупп, социальный коллектив составляющих. Но не зря культурные антропологи

⁴¹ Говоря о социокультурном организме, мы будем говорить преимущественно об этносе, но о тех его характеристиках, которые, тем не менее, не являются исключительно этническими, то есть всегда присущими только этносу как целому. Эти характеристики могут быть присущи и локальной общине, и полиэтническому социуму, где этнические группы выступают по отношению к целому как внутрикультурные группы. Тут нам важно подчеркнуть не этнический, а социокультурный фактор.

⁴² Если останется некоторое сомнение в подобном сравнении, то вот несколько иная интерпретация его. В природе биологический организм состоит из отдельных органов, которые, каждый исполняя свою функцию, функционируют взаимосвязанно и слаженно вполне благополучно, пока не изменятся настолько внешние условия для организма в целом, что понуждают его прибегать к дополнительным защитным действиям, благодаря выработанным инстинктам. (Например, впадать в зимнюю спячку.) На более высоком уровне, отдельные организмы в природе собираются в социальные сообщества, в которых жизненные функции распределяются между членами этой социальной организации тоже на уровне, но более высоком, инстинктов. В человеческом обществе функцию подобных инстинктов исполняет культура с ее разнообразием культурных сценариев действия. Так культуры человеческих сообществ в разных климатических, природных и социально-политических условиях проявляются по-разному, с разной вариативной способностью реагировать на любые изменения окружающей сообщество среды. (Ред.)

использовали термин «культура» в значении «общество, скрепленное единой культурой». Нам представляется сомнительным, что общество имеет какой-либо информационный код, и культурные аналоги ДНК-РНК применительно к обществу остаются метафорой. Но культура ставит общество в определенную рамку, где обобщенный культурный сценарий служит ограничителем. Нам представляется иной механизм регулирования жизнедеятельности человеческого сообщества.

Характер ограничений, которые сценарий наносит, можно сравнить с синтаксисом языка, раз мы выше уже начали сравнивать парадигмы языка и парадигмы культуры как основанные на врожденных началах. Часто говорят о том, что образный ряд языка влияет на мышление, но обычно такое влияние преувеличивают. Гипотеза языковой относительности Сепира-Уорфа о том, что языковой строй детерминирует мышление [28] при всей ее кажущемся правдоподобии оказалась ошибочна. Язык, как выяснилось, более универсальное средство, и возможны адекватные переводы с языка на язык, с одной системы значений на другую. Сами системы значений в культурах не всегда стабильны, их смысловые поля могут меняться. При этом и после существенной трансформации культурных смыслов, когда вроде бы уже нельзя говорить о преемственности, культура все равно будет сохранять свою идентичность, пусть и осознавая произошедшие перемены. Так, став советской, русская культура осталась русской, только сильно переименованной: смыслы изменились, а субъектность – осталась.

Субъектность связана не со значениями культуры, а с ее формальной стороной, не с культурной «лексикой», а с культурным синтаксисом. То есть с когнитивно-эвокативным оснащением, которое и зиждется в имплицитном культурном сценарии, действие которого так или иначе распределяется на всех членов общества. Тут не легко понимаемая связь между носителями культуры. Проще всего их сравнить с языковой группой, где все члены мыслят и поступают по-разному, но говорят на одном языке: когда-то в детстве в уме каждого из них произошел запуск грамматики одного и того же языка на основе универсальной грамматики, заложенной в них Творцом генетически или как-то иначе. (Конечно, используя грамматику, которая однажды запустилась в их уме, люди тем не менее говорят, что им вздумается и не всегда оглядываются в этом друг на друга.) Под культурной группой, которую мы назвали организмом, мы понимаем сообщество людей, в уме каждого из которого когда-то в детстве актуализировалась одна и та же система когнитивно-эвокативных ментальных схем, которые и накладывают ряд ограничений на их восприятие и мышление, опять же не мешая им мыслить что и как угодно. Вопрос тут, прежде всего, в структуре мышления, в его синтаксисе, а в значениях и мотивациях – уже во вторую очередь, они в культурном плане производны.

Аналогично, культура накладывает ограничения и на поведение человека, но не просто предписывая ему, что можно, а что нельзя. Нет, культура задает определенные синтаксические структуры взаимодействия, некоторые формальные аспекты его, которые позволяют людям, в чьем уме актуализированы данные культурные парадигмы, понимать поведение друг друга, более или менее адекватно его считывать и адекватно на него отвечать, то есть быть понятными другим носителям культуры. Эти же единые синтаксические структуры поведения, тесно и непосредственно увязанные с когнитивно-эвокативными их структурами, обеспечивают систему их взаимодействия. С близкого расстояния мы можем быть и не увидим никакой особенности, но сама повторяемость некоторых моделей взаимодействия, как на частном, так и на историческом уровне, будет показывать, что носители культуры как-то неожиданно тесно связаны между собой. Связаны именно через модели действия, но далеко не всегда через мотивацию действия.

О такого рода связи, построенной на общем синтаксисе действия, писал востоковед и социолог Люсьен Пай в своей книге по истории Бирмы 1950-х годов. Здесь он дает описание явлению, названному им «чувством ассоциации», которое проявляется в том, что «члены определенного общества, каждый своим собственным образом, и без эксплицитного согласования, вырабатывают способ отношения между собой, который будет способствовать эффективности целого. Оно делает возможным эффективную организационную жизнь, направленную к процветанию, даже среди людей, которые не принимают друг друга и могут выражать значительное чувство агрессивности друг по отношению к другу» [51, с. 151]. Именно такая пронизанность синтаксическими связями, которые часто вопреки сознательной воли акторов, делает их действия взаимоувязанными, есть проявление сути социального организма.

Если взять социокультурный организм в целом, то за множеством стертых и случайных черт взаимодействий его членов мы увидим и повторяющиеся реакции, модели восприятия, а главное повторяющиеся структуры взаимодействия. Само общество, скрепленное единой культурой, оказывается, имеет некоторый функциональный рисунок, выражающийся в характере распределения культуры между его членами.

О проблеме распределения культуры писал американский психологический антрополог Теодор Шварц, который справедливо полагал, что ни один носитель культуры не обладает ею во всей ее целостности, а только некоей ее версией, некой индивидуальной порцией, которую Шварц называл идеоверсией. Так же и группы индивидов разделяют некую общую им версию культуры, которая не является всеобщей для всех ее носителей. Таким образом, носители культуры представляют собой целый ряд подгрупп, каждая из которых имеет свою уже не только индивидуальную, но и групповую порцию культуры [55 –57]. Концепция культурных констант имплицитного культурного сценария помогает лучше объяснить «распределительную модель культуры» Теодора Шварца, в частности то, почему очень разные, казалось бы, версии культуры все-таки являются не разными культурами, а именно версиями одной: культуру определяют общие культурные константы, которые лежат в основании различных версий культуры, даже конфликтующих и внешне отличающихся.

Если мы говорим о социокультурном организме как построенном на единстве синтаксических характеристик культуры, то обращаемся к некоей естественнонаучной его стороне. Но мы знаем, что народы в Библии (да и в обыденной жизни) выступают как субъекты моральной ответственности. Как это увязать? Так, что именно синтаксическое единство дает основу, которая может породить субъектность народа, превращая его в систему волей или неволей взаимодействующих членов, породить их взаимосвязь, основанную на ряде укорененных в их умах параметров, делающих членов социокультурного организма как бы созданными для взаимодействия друг с другом. Но в чем смысл этого взаимодействия? В результате него между членами социокультурного организма проигрываются смыслы и ценности, совершается выбор, за который и несет ответственность народ.

Социокультурный организм – это своего рода инструмент проигрывания разных смыслов, идеалов и ценностей в общественной жизни. В отсутствие смыслов социокультурный организм не живет. Сами модели взаимодействия социуму нужны, чтобы по этим моделям могли бы обыгрываться смыслы. И вот что парадоксально! Механизмы проигрывания смыслов можно описать как естественные закономерности, но сами смыслы всегда, явно или не очень, сопряжены с духовными доминантами. Социокультурный организм имеет разные социальные срезы – биолого-психологические и духовно-психологические [см. 17], – которые

взаимодействуют между собою. И когда их взаимодействие нарушается, социум переживает смуту.

Смысловые и ценностные моменты играют решающую роль в жизни социокультурного организма для поддержания стабильности его существования, влияют на механизмы его изменений. На роли ценностей и культурных тем в социокультурном организме мы сейчас и остановимся.

Социокультурный организм – довольно сложная система. Никогда не бывает, чтобы все члены социума придерживались одной и той же ценностной ориентации, или все служили бы одним и тем же идеалам. Социальный организм всегда разделен на большие и маленькие группы, которые выстраивают свою картину мира вокруг разных идеологем с разным пониманием истории и настоящего, но вот формальные черты этих пониманий могут в значительной мере совпадать. Так, русские, вне зависимости от своих идеалов, будут действовать (и нередко вполне успешно!) на авось, и даже русские атеисты (если они не стали совсем уже «бесами») глубоко в душе верят в русского Бога, Который «не выдаст», а значит, и «свинья не съест».

Наличие у разных членов социокультурного организма и их социально-функциональных групп разных ценностных ориентаций неизбежно ведет к тому, что социокультурный организм не может иметь единую картину мира. Поэтому в рамках единой культурной традиции существует целый комплекс различных культурных картин мира, внешне, вполне возможно, значительно друг от друга отличающихся, но имеющих все один и тот же «каркас» – обобщенный имплицитный культурный сценарий и систему тех же культурных констант.

С картиной мира связан еще один компонент – это культурная тема, которая является центральной для данного общества. «Каждое человеческое общество, – писала еще Рут Бенедикт, – когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Каждая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой – они основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же “примитивном”, технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое – смерти, третье – загробной жизни» [38, с. 36-37]. Социокультурный организм может иметь несколько, но все-таки ограниченное количество культурных тем. Они включаются в картины мира различных внутрикультурных групп, имеющих непохожие ценностные системы, при этом представая в различных, вплоть до взаимопротивоположных, интерпретациях. Так, культурные темы предстают в рамках той или иной культурной общности как совокупность интерпретаций, спорящих одна с другой, и именно на основе взаимодействия этих интерпретаций строится само взаимодействие внутрикультурных групп.

Посмотрим, например, на особое место у русских культурной темы, которую можно условно назвать «комплексом Третьего Рима». Это тема особого предназначения русских в эсхатологической, связанной с концом истории, перспективе. Она по-разному распределяется в русском социокультурном организме, различно преломляясь-интерпретируясь в разных формах: в государственной идеологии, в эсхатологическом строе мышления, у старообрядцев, в коммунистической «модернизации» мессианства, или же в жестком, фанатичном отрицании мессианства, которое вряд ли было возможно в культуре, которая им не тематизирована.

Множественность культурных картин мира в рамках единой культурной традиции помимо важного идеального содержательного смысла имеет также адаптационное значение, поскольку у социокультурного организма в каждый переломный момент истории имеются несколько вариантов кристаллизации культурной традиции, несколько вариантов трансфера. Расщепление культурных тем и взаимодействие различных их интерпретаций делает возможным и феномен **спонтанного самоструктурирования** социокультурного организма. Именно такое расщепление при единстве синтаксической системы общества выступает чем-то вроде пускового механизма самоорганизации социокультурной системы. Если в картине мира реальность предстает человеку как арена действия, то неудивительно, что она представляет собой систему, в которой поддержание равновесия, стабильности возможно только, если она находится в динамическом состоянии, балансирующем на игре значений и смыслов.

Посмотрим в таком же ракурсе на русскую крестьянскую колонизацию. При всей важности для русского государства народной колонизации, в нем идет словно бы игра в «кошки-мышки». Начиная с первого правительственного указа о запрещении переселений и утверждении застав (1683 г.), первыми его нарушителями «были царские же воеводы, о чем хорошо знало и центральное правительство. Воеводы вместо того, чтобы разорять самовольные поселения ... накладывали на них государственные подати и оставляли их покойно обрабатывать землю» [5, с. 11]. Русские, присоединяя к своей империи очередной участок территории, следовали сценарию: бегство народа от государства – потом возвращение беглых вновь под государственную юрисдикцию – и наконец государственная колонизация новоприобретенных земель. Когда же государство все же разрешает переселение официально, оно все-таки не управляет процессом. Так было в XVII веке, так оставалось и в начале XX: «Крестьяне шли за Урал, не спрашивая, дозволено ли им это, и селились там, где им это нравилось. Жизнь заставляла правительство не только примириться с фактом, но и вмешиваться в дело в целях урегулирования водворения переселенцев на новых землях» [32, с. 15].

Динамичность, движение, очевидно, единственно возможный модус жизни общества в падшем мире, противопоставить которому, наверное, можно только созерцательную жизнь пустынных, достигших бессловной сердечной молитвы и живущих уже словно бы вне тела. Динамизм в жизни социокультурного организма носит родовые черты болезненности, тленности нашего бытия, такие как неизбежность конфликтов, которые порой служат пусковыми механизмами социокультурной динамики, а также периодически повторяющиеся смуты как неизбежные функциональные состояния отреагирования системной напряженности, которые нередко принимают самые уродливые формы. Этот процесс неизбежен, поскольку как наше плотское тело живет по законам естественного мира, претерпевая болезни и немощи, как отрок растет, преодолевая конфликты и кризисы, так и наше социальное тело проходит через смуты и распри, без чего оно начинает медленно впадать в гомеостаз, становясь легкой добычей врагов. В условиях мира сего без определенной степени конфликтности общество просто не может существовать, именно конфликтность способствует налаженному действию его защитных механизмов. Социальное тело тоже живет по естественным законам со своими естественными отправлениями. Эти естественные законы превзойдутся только в Царствии Божием, где будет Новое небо и Новая земля, на земле же воин – одна из самых уважаемых для христианина профессий, а духовная брань в аскетике привычно сравнивается с войной благочестивого воинства за веру и отечество.

Динамизм социокультурного организма предзадан уже тем, что в основу его жизни и функционирования заложен имплицитный культурный сценарий, то есть динамическая схема, задающая сами синтаксические правила взаимодействия внутрикультурных групп, а значит – и структуру внутрикультурного конфликта, который необходим для поддержания обязательного для выживания тонуса социокультурной системы. Это означает, что внутрикультурный конфликт функционален. Представляется, что каждая из групп, действуя сама по себе в своем культурно сконструированном мире, делает что-то свое, по внешней видимости с благом целого никак не связанное и даже ему как бы противоречащее, противодействуя одна другой. Акт за актом как бы разыгрывается драма, каждое действие которой кажется изолированным и не имеющим отношения к целостной структуре, но все вместе они (вспомним «чувство ассоциации» Люсьена Пайя!) приводят к созданию новых общественных институций, дающих социокультурной системе в целом возможность конструктивной жизнедеятельности. Поскольку в картине мира реальность всегда в определенной мере искажена, то и действия людей могут представляться со стороны «не прямолинейными» и вовсе алогичными. Человеческое действие, становясь культурным феноменом (артефактом) и вписываясь в общую структуру бытия, рационально может быть полностью понято и объяснено только внутри рамок логики данной культуры.

Возьмем опять пример о народной колонизации. По точному замечанию историка Л. Сокольского, бегство народа от государственной власти составляло все содержание народной истории России [29, с. 1]. Вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и обращая беглых вновь в свое владычество. Впрочем, интенсивность колонизационного движения была столь велика, что, даже когда государство разрешило колонизацию и попыталось взять ее под свой контроль, оно не смогло ей управлять. Переселенческое Управление не руководит процессом колонизации, и его дело «сводится к неполному удовлетворению спроса» [4, с. 136]. Притом конфликт этот функционален. Так, например, толки русских крестьян, уходивших на новые «забранные» земли, показывали, что они понимают, что служат государству, от которого же бегут. В них доминировал мотив «царского призыва» на «государевы работы». Любая официальная бумага, касающаяся переселенческих вопросов, воспринималась народом как царский клич на переселение. Так, среди сибирских переселенцев многие ссылались на выставленную в волостном управлении бумагу, «на какой-то “царский указ”, приглашавший якобы переселяться; эта бумага оказалась циркуляром, имеющим целью удержать крестьян от необходимости переселения... В Могилевской губернии в 1894 г. на рост числа переселенцев сильно повлияло опубликование правил переселения, весьма стеснительных. Действие этой ограничительной по цели публикации было весьма неожиданным: со всех концов губернии в Могилев потянулись люди, чтобы получить разрешение на переселение. Одно слово, исходившее от властей, вызывало пожар... Пошли обычные фантастические толки, например, что государыня купила себе в Сибири большое имение и вызывает теперь крестьян» [9, с. 105].

Модель функционального внутрикультурного конфликта, осмелимся так выразиться, технологична. Она задает алгоритм взаимодействия различных внутрикультурных групп, может реализовываться на самом различном материале, и за разными ее реализациями не всегда легко увидеть единое основание. Порой люди действуют в соответствии с этой моделью потому, что им удобно действовать именно так, а не иначе. А уже постфактум они тем или иным способом, возможно, обосновывают свои действия.

В процессе человеческого взаимодействия в культуре происходит обмен смыслами, взаимодействие смыслов. Поскольку речь идет о человеческом обществе, нельзя говорить о чисто социобиологических взаимодействиях – такие относятся только к миру животных. Человеческая социальность строится на смыслах. Сам обобщенный имплицитный сценарий человеческого общества изначально предрасположен именно для нанизывания на него смыслов, он служит культурным механизмом интерпретации культурных значений и символов в человеческом взаимодействии, для проигрывания смыслов в общественной жизни.

Ключевой для русской истории функциональный конфликт разворачивается не между конкурирующими идеологическими группами, а между народом и государством, и основан он на разном понимании «способа действия», то есть служения мессианскому идеалу. До XX века, в течении столетий, это был конфликт между русским государством и русской крестьянской общиной. Крестьянство соотносило «образ мы», прежде всего с самим собой, с «народушком российским», а значит, считало необходимым нести свое служение исключительно по своему разумению. Московское, а затем имперское государство видело цель существования всего русского государственного организма в служении высшему идеалу, ради которого никаких вольностей в отношении служения себе не признавало. Крестьянская община, бывшая для себя самодостаточным «миром», для государства была просто удобным инструментом. Наиболее отчетливо этот конфликт заметен в механизмах русской народной колонизации, а именно: крестьяне бегут от государства на окраины, сами про себя думая, что в этом-то и состоит их служба государю, а государство пытается восстановить над крестьянами формальный суверенитет, и через то расширяет сферу своей экспансии на все новые и новые регионы.

Для каждой из вовлеченных в функциональный конфликт групп, выстроенная ею на основе констант и культурной темы картина мира, кажется единственно возможной и самодовлеющей. Так, крестьяне мыслили всю «Русскую Землю» как федерацию самоуправляющихся крестьянских миров. Все, что есть хорошего в остальных группах, понимается по аналогии (например, крестьяне представляли себе царя таким же землепашцем), а все остальное воспринимается как безобразие, отступничество и «ересь» – откуда, собственно, и конфликтность.

Для устойчивости этнической системы необходима фигура, которая в ходе конфликта всеми или почти всеми записывается в «свои», фигура, которой приписываются суверенитет над этнической системой и исключительно высокая ценность. Для дореволюционной России это была фигура царя, падение ее значения, отвержение царя как универсального медиатора и суверена в рамках системы передало его роль значительно более расплывчатому образу народа, от имени которого кто только не выступал и не выступает.

Вся культурная история народов – это игра смыслами и отбор смыслов на основании исторического, нравственного и мистического опыта народов. Ведь смысл функционирования социокультурного организма именно в обретении и отборе опыта, который позволяет сообществу людей и каждому человеку в отдельности, как носителю данной культуры, сделать свой собственный выбор, в конечном итоге – это выбор между Богом и дьяволом. «Игра» смыслами, «ценностями» выступает важной компонентой культурного процесса. И когда смысл жизни народа теряется, а это, конечно, иногда происходит, наступает период более или менее затяжной смуты.

Состояние смуты для социокультурного организма – явление вполне заурядное. Более того, в его жизни практически нет периодов, когда бы так или иначе не проявлялись, хотя бы в

отдельных слоях общества, определенные черты смутного состояния. Любой трансфер культурных констант не может вполне удовлетворять адаптивным потребностям социокультурного организма и избавлять его от всех дисфункций.

В русской истории состояние смуты было периодически повторяющимся явлением, функциональным кризисом, вызванным, в частности, несовпадением народных и официальных государственных установок. Русский «мир» в условиях крепостничества существовал при дискомфортных для себя обстоятельствах, по сути, в рабском положении. Это служило причиной накопления в системе напряжения, а поводов для срывов было достаточно. Начиная с XVIII века, даже в те периоды, которые не отмечены крупными крестьянскими волнениями, не было ни одного года, который бы обошелся без локальной смуты где-либо. Но в каждом случае система возвращалась к равновесию, поскольку оставалась при церковном приходе. И не прекращающиеся то там, то здесь кризисные состояния крестьянского «мира» долгие десятилетия, столетия не приводили к глобальной для России катастрофе.

Русская крестьянская деревенская община, крестьянский «мир», существовали в двух своих ипостасях – как поземельная община, то есть в качестве особой социальной институции, и как церковный приход, то есть в качестве духовного сообщества. В периоды смут, которые были в России нередки, социальные связи нарушались. Нарушалось также и непосредственная связь общины с церковным приходом. Внутри общины как поземельного союза нарушения носили сложный характер: крестьяне не выпадали из общины — их действия и в период смуты продолжали носить общинный, «мирской» характер. Однако сама поземельная община извращалась, нарушалась ее внутренняя структура, менялась иерархия авторитетов, нормы отношений, значимые понятия, символы. Внутри общины как церковного прихода никаких сложных нарушений не происходило. Часть крестьян (иногда и подавляющее большинство) просто переставало быть членами прихода, поскольку их поведение в период смуты ставило их вне Церкви. Меньшинство продолжало составлять собой приход, внутренняя структура которого, будучи в принципе предельно простой, оставалась неизменной.

Этот «остаток» сохранял те ценностные доминанты, которые и были присущи общине как приходу. Даже незначительное число людей, сохранивших эти доминанты, делали возможным для остальных возврат к прежним формам. И раскаяние в содеянном во время смуты возвращало человека в приход и делало его вновь носителем прежних ценностных доминант. Резкое противоречие между традиционными ценностными доминантами (а они ведь в огромном большинстве случаев и не отбрасывались сознательно, а только замутнялись, отходили на периферию сознания) и теми действиями, которые совершались в период смуты (а они также не были результатом сознательного выбора, а скорее инерцией, следованием порочному кругу событий), подталкивали человека к возвращению в свою обычную, традиционную, систему ценностей. Ему не требовалось переосмысливать свой собственный опыт, искать приемлемые доминанты взамен «замутненных». В обществе еще оставались те, кто мог ему напомнить его собственные ценностные доминанты.

Поскольку «опьянение» смутного времени проходило, постольку люди возвращались в приход. Приход же, будучи достаточно тесно слитым с общиной, со своим социальным носителем, сохранял память о нормальной, традиционной, иерархии общинных отношений. Через приход восстанавливался «мир», община.

Состояние смуты может быть определено как кризис самоидентификации: люди не могут правильно определить «образ себя», адекватно маркировать опасность и вписать ее в ту

структуру бытия, которая так или иначе присутствует в их традиционном сознании. Происходит нарушение трансферов культурных констант. Смута (замутнение) нарушает правильность их проекций на реальный мир, и правильная связь между культурными константами и объектами трансфера на время исчезает, структурообразующие элементы картины мира теряют свой смысл, и вся система оказывается на грани распада. Смута – это период случайных трансферов, быстрой их смены, не обоснованной ни структурно, ни адаптационно, ни ценностно, и как результат – наступает психологическая усталость традиционного общества и апатия. Но если остался костяк социума, носитель его идеалов и ценностей (наподобие тех верных прихожан общины-прихода в России, о которых мы говорили выше), он напоминает первоначальные связи – те, которые были затемнены в период смуты, – и оставляют системе возможность вернуться в первоначальное состояние, восстанавливая правильные трансферы.

У смуты есть и функциональное значение, относящееся к тому срезу социума, где он выступает как нечто не просто социальное, но и отчасти естественнонаучное. В этом аспекте смута является функционально необходимым элементом механизма трансформации культурной картины мира (мы еще вернемся к этому). Но в жизни человеческого общества социально-природное и идеальное всегда тесно переплетены, ибо и то, и другое являются характеристиками культуры, в частности, ее социального преломления. На материале естественно-функционального (телесно-психического, собственно культурного) реализует себя идеально-духовное – то, что связано с духовным миром, то есть Горним миром или, наоборот, с миром падших ангелов. В каждом человеческом акте истории – великом или совсем малом, пусть на уровне одной заброшенной деревни – идет борьба между Богом и дьяволом, и идет она в сердце каждого участника событий.

Выходом из смуты может быть возврат системы к своему статус-кво благодаря активности тех людей, которые сохранили верность базовым ценностям того или иного социума в рамках устоявшейся картины мира. Но может происходить и корректировка картины мира. Есть две основные причины этого. Первая – естественно-функциональная – корректировка адаптационных механизмов социума, например, при изменении природной, социальной, политической среды бытования общественного организма. Вторая – смена идеально-ценностных установлений в свете приближения или удаления от Горнего мира, а также значений и смыслов, «проигрывающихся» социокультурным организмом в ходе присущих ему взаимодействий его членов. Так, та смута, которая постигла Россию в конце десятих годов XX века была результатом уже задолго до того наметившейся смены православных доминант на inferнальные. В истории народов случаются, конечно, и менее радикальные варианты, и смена культурной картины мира при сохранении прежних культурных констант – явление нередкое.

При изменении культурной картины мира происходят новые трансферы культурных констант на реальные объекты и кристаллизация новой картины мира социокультурного организма. Неизменными остаются основные формальные парадигмы восприятия мира и себя в мире, «образа себя», включающие представления о коллективе, способном совершать действия, и о принципе действия людей в мире. Механизм такой трансформации может быть различным. Однако в каждом случае он связан с прохождением периода смуты с перестроением взаимодействий между и внутри внутрикультурных групп.

Скажем несколько слов о тех людях, которые выводят социум из смуты, об идеало-ориентированных членах общества⁴³. Какое особое значение они имеют для культуры – те, кто, казалось бы, сами мало подвержены влиянию культуры как детерминирующей силы? Но прежде мы должны поставить вопрос о соотношении культуры и идеало-ориентированной личности или, точнее, что в культуре действует на человека детерминирующе, а что, напротив, способствует его свободе и самоответственности.

Социокультурный организм – это единство биолого-культурного и идеально-культурного (или можно сказать: духовно-культурного). Он подвластен как естественным закономерностям, так и духовным (существуют ведь и духовные законы, которые действуют не только в духовной жизни человека, но и в обществе). К биолого-культурному мы отнесем адаптационные и регулятивные сферы (те, о которых культурологи порой пишут, проводя параллели между человеком и социальными животными, что у человека культура тут заменяет животный инстинкт [21, с. 63]). В этой сфере культурная картина мира действует как коллективно интегрирующий, регулирующий и программирующий инструмент. И вот что важно. **Культурой человек адаптируется не только к природному и социальному миру, но и к миру идей и ценностей.** Идеи и ценности становятся в культурной картине мира культурно-сконструированными или культурно-искаженными настолько, чтобы быть встроенными в картину мира как ее органичный элемент. Не всякая идея в картину мира может встраиваться без ее переименования, порой упрощения, а некоторые в своем подлинном, исходном виде для нее бывают и опасны. Ведь идеи могут быть ближе к Богу или дальше от Него, и исключительно социальными они быть не могут.

У каждого человека есть духовное начало, хотя иногда он его и прячет под спуд, и он не действует исключительно как социально-культурный автомат. Тем не менее, у большей части членов социума в первую очередь проявляются биолого-культурные аспекты, те, что задаются потребностью в адаптации и социальной регуляции. Эти аспекты важны для каждого человека, ибо как телесное и социальное существо человек не живет вне естественных и, тем более, естественно-культурных, биолого-культурных законов. Каждый имеет потребность и в психологической защите, и в экономии психо-интеллектуальных ресурсов, что естественно и непредосудительно, если не становится доминирующей культурной функцией человека. Но и при доминировании естественно-культурных начал человек может жить, подчиняясь нравственным добродетелям: постольку поскольку они – часть традиции, в которой он живет. Очевидно, что для такого человека сбои в адаптационных или социорегулятивных сферах культуры ведут к нарушениям и в идеальных сферах, ибо последние у него не вполне автономны, а привычно детерминированы культурой. И как следствие, порождаются смута, растерянность, неадекватность в поведении.

Для другой части людей, как правило, меньшей, немалое значение имеет как раз идеально-культурная сфера. Речь идет о том, что у них есть потребность производить символы и значения предметов и явлений, усваивать и воплощать идеи, даже если они этого непосредственно не осознают. Мы говорим об этом преломлении культуры как о духовном, поскольку значения и идеи так или иначе связаны с миром духовных сущностей. Но это могут быть не только Бог и его Ангелы, но и духи злобы поднебесной, поэтому говорить априорно, что такие люди нравственнее или умнее тех, кто живет более в естественно-культурном измерении, не стоит.

⁴³ В других работах я называла таких людей носителями личностного [13] или самоответственного [14] сознания, то есть это те, кто имеет ценности общества в качестве лично осознанных ценностей, а не только навязанных социумом доминант, люди без жесткой социальной детерминации сознания. Ни один этот термин мне не нравится вполне, и здесь я предлагаю другой его вариант.

Они отличаются тем, что идеалы для них не орудия адаптации к социуму и не средство к тому, чтобы быть уважаемыми членами общества, а ценность сама по себе, они дорожат идеалами, распространенными в их культуре (а бывает – и чуждыми их культуре). Именно эти люди, если их идеалы соотносятся с ценностями, встроенными в картину мира социума, поддерживают его доброкачественность и устойчивость его идеальной сферы, а при определенных условиях именно они меняют культурные картины мира и связанные с ними культурные традиции.

Однако идеально-культурное (и даже духовно-культурное), тесно переплетаясь с биолого-культурным и социорегулятивным, играет в культуре свою функциональную роль. Это важно подчеркнуть, поскольку мы говорим не о сообществе животных, которое регулируется инстинктами – пусть и весьма премудро Господом устроенными, – но о людях, имеющих свободную волю, чья культура в падшем мире пусть иногда внешне и соотносится с инстинктами, в действительности же всегда имеет вплетенную в нее духовную подоплеку.

Именно с помощью идеало-ориентированных членов общества социум выходит из смуты и возвращается в свое нормальное состояние. Эти же люди производят изменения в социуме, хотя часто вовсе не бывают политиками, но порождают идеи и значения. Чтобы показать это, нам надо обратиться прежде еще к одной проблеме, а именно: как взаимодействуют внутрикультурные группы в социокультурном организме, ведь идеало-ориентированные люди как члены социума, как правило, взаимодействуют с другими его членами в соответствии с естественно-культурными закономерностями.

Чтобы объяснить, как через взаимодействие личностей и внутрикультурных групп могут возникать крупные общественные институты, нам понадобится упомянутая выше концепция функционального внутрикультурного конфликта. Уточним мы и понятие культурной традиции. В качестве таковой мы определим систему взглядов и моделей поведения, которые во всем социуме взаимоувязаны, ибо зиждутся на едином стержне – преломлении обобщенного имплицитного культурного сценария для некоей вариации культуры, который мы назовем этосом данной культурной традиции. Традиционный социум именно тем и отличается от любого другого, что имеет этос – сценарий-принцип, сценарий-костяк, – который увязывает различные стороны его жизни, его частные подсценарии, касающиеся присущих ему многообразных, но взаимосогласующихся явлений. Традиционный социум имеет в целом единую картину мира, и модели поведения, идеи, особенности восприятия членами социума действительности, и все компоненты картины мира структурируются вокруг этого сценария-этоса традиционного общества. Синтаксическая структурированность имеется в каждом социокультурном организме, и мы не противопоставляем традиционное общество другим типам общества. Более того, мы категорически не считаем традицию чем-то архаичным и далее покажем, что традиционным может быть и современное общество. Мы покажем, что традиция может зарождаться и в настоящее время. Традиционность – это, скорее, качественная характеристика для общества, этноса, которая может быть присуща ему на протяжении как нескольких столетий, так и всего лишь нескольких десятилетий, когда общество отличается большей жесткостью его структуры, большей привязанностью ее компонентов к единому для него сценарию-костяку.

Что для нашей темы важно подчеркнуть? Именно в традиционном обществе единая культурная картина мира разделяется подавляющим большинством его членов, и в нем проявления культурных констант наиболее «правильные», то есть они действительно взаимоувязаны и трансферы их совершаются согласованно и синхронно. Мы можем говорить о традиционном обществе как о едином социокультурном организме по преимуществу. Все

перечисленные качества существуют и у социумов, которые мы не относим специальным образом к традиционным, но у тех они находятся в более вариативном и не сбалансированном состоянии.

Говоря о трансформации социокультурного организма, к чему мы сейчас приступаем, мы подразумеваем традиционный социум, который может формироваться и разрушаться в те или иные кризисные эпохи. Рассуждая о механизмах трансформации социокультурного организма, вернемся и к понятию основной культурной темы. Первоначально, в период формирования социокультурного организма как традиционной культурной общности, культурная тема выступает в своей синтетической целостности и, насколько это возможно, едина для социума. Она лишь постепенно разделяется на внутренние альтернативы, то есть разные свои истолкования. Разделение социокультурного организма на внутренние альтернативы приводит к внутрикультурному конфликту, как правило, функциональному. Вот такой функциональный конфликт служит основой и началом для трансформаций социокультурного организма и его системы институций. Адаптивно-функциональная составляющая культуры приводит к тому, что через конфликт между теми, кто несет идеи как личностные ценности (то есть между идеало-ориентированными членами социума), а от них через общественный конфликт между представителями разных внутренних культурных альтернатив социума, происходит изменение видения мира и поведения членов социума – к благу ли или ко злу с духовной точки зрения, но до поры до времени – к большей устойчивости социума,.. до очередного катаклизма и смуты.

Функциональный внутрикультурный конфликт развивается вокруг культурной темы социокультурного организма и встраивается в рамки его имплицитного культурного сценария: взаимодействия внутрикультурных групп в процессе реализации конфликта происходят в соответствии с заложенными в культуре синтаксическими моделями взаимодействия. Функциональный внутрикультурный конфликт служит механизмом трансформации общества.

Модели такой трансформации могут быть разными. Покажем их кратко.

- *Эволюционное изменение традиционного социума.* Внешнему наблюдателю этот процесс представляется как акцентуация тех или иных фрагментов прежней традиции, принятие культурной или идеологической инновации, отмирание ряда черт, ранее присущих данной традиции. Процесс замещения оказывается почти в чистом виде результатом деятельности идеало-ориентированных членов общества, находящихся внутри традиционного социума. Однако непрерывность такой перестройки традиции только кажущаяся. Несмотря на то, что изменения в традиции накапливаются постепенно, закрепление новых трансферов (а следовательно, и кристаллизация новой культурной традиции) происходит в результате более или менее явной общественной смуты, расшатывающей старые связи и делающей систему подвижной. Новые «названия» – новые значения и смыслы – придаются системе в моменты кризиса самоидентификации.

- *Смена внутренних альтернатив традиционного социума.* Поскольку в рамках единой культуры может быть несколько внутрикультурных групп с различающимися ценностными ориентациями, в социуме неизбежно происходит борьба между различными его внутренними культурно-ценностными альтернативами. Она ведется обычно между идеало-ориентированными членами общества. Победа той или иной стороны вызывает массовое перемещение общественных ресурсов от одной альтернативы к другой. Происходит как бы «подпитывание» одной из альтернативных традиций и, наоборот, блокирование других, в их числе и прежде доминантных. Представители прежней господствующей альтернативы, хотя и

продолжают существовать в почти неизменном виде, при смуте оказываются уже не способными вернуть социум в исходное состояние.

- *Изменение традиционного социума, вызванное катастрофой.* Когда прежняя культурная картина мира резко и непримиримо противоречит реальности, а альтернативных традиций, обладающих большими и лучшими в условиях кризиса адаптивными свойствами, у социума нет, он должен суметь создать, скорее всего, совершенно новую культурную традицию. В этом случае порой происходит спонтанное самоструктурирование социокультурного организма, которое можно назвать одним из самых удивительных явлений жизни общества. Социум, не способный к спонтанному самоструктурированию, погибает при исторических катаклизмах. Наиболее простой и часто встречающийся элемент спонтанной самоорганизации представляет собой стихийное воспроизведение членами социума в момент угрозы того комплекса действий, реакций, чувств, которые дал им в прошлом возможность пережить похожую ситуацию с наименьшими потерями, пытаясь воспринимать происходящее в рамках принятой им картины мира. Но если реальность уже не укладывается в традиционную картину мира во всех ее вариациях, то чтобы найти приемлемые варианты трансферов культурных констант, социокультурный организм должен существенно трансформироваться сам. Будучи не в силах изменить мир так, чтобы иметь возможность спроецировать на него свою систему культурных констант привычными трансферами, социум меняет принципы своей организации и, как следствие, образ самого себя в своей культуре. При неудаче со спонтанной самоорганизацией в таких катастрофических условиях социокультурный организм погибает.

Возможны два механизма спонтанной самоорганизации при изменении исторических условий существования социокультурного организма, отчасти они действуют одновременно, но, тем не менее, в каждый конкретный период преобладает тот или иной из них и разные этносы, как правило, отдают предпочтение все же одному из них.

Первый путь, назовем его *консервативным*, приводит к образованию такой внутрикультурной институции, которая устанавливала бы между социокультурным организмом и внешним миром некие заслоны, позволяющие большей части членов социума игнорировать изменения условий своего нового исторического существования, словно в мире все осталось по-старому. Эта организация формируется в результате новой особенной стратификации социума. Та социальная страта, на которую ляжет вся тяжесть внешних контактов, создает собственный, особенный вариант модификации культурной традиции, вследствие воспринимаемой новой ценностной системы, остающейся не приемлемой для большинства членов социума внутри, но обеспечивающей такую внешнюю коммуникацию. Ценностный обмен между стратами и обособленными внутрикультурными группами, становится порой минимальным. Но общество, словно нервными нитями, пронизано некоторыми общественными институтами, особо значимыми для всех модификаций традиции, хотя толкование их в контексте разных вариаций культурной картины мира может значительно различаться.

Второй путь, мы назвали его *креативным*, связан с нахождением новых объектов для трансфера культурных констант, требующий, однако, значительной, если не полной, перемены способа жизни социокультурного организма и создания особых, может быть, очень крупных новых общественных институций, в результате чего трансферы постепенно становятся возможными и адекватными. Само структурирование социума происходит как взаимодействие внутрикультурных групп, имеющих разные ценностные ориентации. Хотя их действия объективно направлены на перестройку внутренней организации социума и создание новых общественных институций, соответствующих новым произошедшим уже

трансферам, последние ими не всегда полностью осознаются. Нельзя сказать, что вначале складывается картина мира, а затем реальность перестраивается так, чтобы ей соответствовать. Эти процессы бывают параллельными или перемежающимися. Мир не пересоздается в соответствии с новой культурной картиной мира, а будучи уже перестроенным на основе новых трансферов, узнается как адекватный этнической традиции. Осознаваемые же мотивы действий внутрикультурных групп порой остаются связанными с прежними ценностными ориентациями, что часто приводит их к открытым конфликтам.

Находясь даже в отношениях открытой вражды, каждая из внутрикультурных групп вносит, однако, свой вклад в создание новых институций, в соответствии со своими возможностями и ценностными ориентациями. Объяснение же смысла и истории образования новых институций, как правило, происходит уже постфактум, на основе новых значений, смыслов и ценностей.

Поскольку мы собираемся показать, как возникает, формируется и развивается традиция на примере Еревана середины прошлого столетия, то и процесс самоструктурирования социума покажем на ереванском же примере, обратившись ко второй четверти XX века. Это яркий пример того, что Люсьен Пай называл «чувством ассоциации».

Уже ко второй четверти XX века армянский этнос был расколот на три части:

1. Существовала Советская Армения, огражденная от своих соотечественников за рубежом «железным занавесом», не признающая никакой иной, кроме коммунистической, идеологии, а ее население имело лишь оставшийся клочок родной земли, руки и голову, и кроме того, защиту, покровительство и взаимопонимание с Россией, тогда советской. Так армяне Советской Армении не ощущали себя одинокими в этом мире, что значительно отличало их от армян диаспоры, которые испытывали огромный дискомфорт из-за рассеянного по всему миру и оторванного от исторической родины состояния.

2. Сохранилась на Западе партия Рамкаваров – прагматики, ворочающие немалыми капиталами и считающие, что Армения даже в качестве советской республики все-таки больше, чем ничего, и ей нужно помогать, закрыв глаза на ее большевизацию. Вокруг Рамкаваров группировалось большинство армянской диаспоры, симпатизирующей Советской Армении.

3. Оставалась также партия Дашнакцутюн – исторический носитель армянского героического мифа. В 1930-ые годы дашнаки ненавидели коммунистов больше, чем турок, и не желали, казалось, никаких сделок с большевицкой Россией. Они вполне напоминали некий орден и окружены были, скорее, верующими, чем приверженцами.

Эти три элемента послужили основой создания новой армянской во многом самоорганизующейся структуры в условиях большевицкого тоталитаризма в СССР и страшной разрухи после пережитого ужасного геноцида в Турции. Вера в дружелюбность России была важна, она оставалась объектом трансфера образа покровителя и не давала армянам отчаяться. Армяне до какого-то времени, пока позволяли советские власти, имели финансовую поддержку рамкаваров, и – что самое главное – прочно укоренившийся в сознании миф, связывающий армянский взгляд на мир и образ действия с героикой, подвигом, привитыми дашнаками.

В 1930-е, 40-е, 50-е годы никакой специальной установки на создание особенного города не было. Армяне просто строили город, чтобы в нем жить. А создали центр собирания армян, раскиданных по всему свету.

Так прагматичная Рамкавар с самого начала, видимо не имея ввиду ничего большего, чем улучшить отношение советской власти к армянам, поддержала идею армянской репатриации, в какой-то момент, возможно, в видах политической конъюнктуры послевоенного мира, зародившуюся в советских спецслужбах. Значительно неожиданнее и интереснее было то, что эту идею в конце 1940-х подхватила и Дашнакцутюн, продолжая находиться в острой конфронтации к советскому режиму. На рубеже 1940-х и 1950-х годов никто ведь не мог поручиться, что зарубежные армяне действительно попадут в Ереван, а не в Сибирь. А если бы армяне исходили из чувства реализма, много ли нашлось бы желающих из Парижа, Лос-Анджелеса или из цветущего еще тогда Ливана испытать свою судьбу в советской социалистической стране? Это был массовый спонтанный порыв.

Эксплицитной идеологической базы репатриации не было, однако, с дистанции прошедших десятилетий можно сказать, что коммунистические руководители Советской Армении каким-то парадоксальным образом впитали в себя и синтезировали в своих действиях как прагматическую, так и героическую альтернативы. Они, рискуя личной свободой и высшей партийной карьерой, добились того, что руководство КПСС закрывало глаза на не вписывающийся в общий ряд советских городов-гигантов стремительно растущий и развивающийся поначалу захудалый Ереван.

О процессе формирования традиции или сценарий в жизни этноса⁴⁴

Рассмотрим, как происходил в XX веке процесс формирования новой традиции, полноценного традиционного социума, проявляющего все признаки усложнения жизни. Я изучала его на примере формирования советского Еревана, как этнокультурной общности, где всего за 30-40 лет, по мере стремительного роста численности населения (от нескольких десятков тысяч до миллиона) и масштабной индустриализации, шли процессы обратные тем, которые, как принято считать, во всем мире сопровождают урбанизацию и индустриализацию.

С 1960-х годов по мере роста размеров города, по мере его индустриализации (во всяком случае, параллельно с ней) социальная среда Еревана становится все более замкнутой и консервативной. По наблюдениям социологов, в армянской столице вырабатывались новые образцы поведения, этикета, обрядности, незнакомых армянам ранее, но быстро воспринимавшихся всем населением города. Примечательно, что «представители умственного труда и возрастной группы 18–29 лет более стойко придерживаются этих норм, чем представители физического [труда и более старших возрастных групп – пояснено мной, С.Л.]» [6, с. 30]. В межпереписной период 1959–1979 г. был зафиксирован процесс укрупнения семей в Ереване и в республике в целом [8, с. 126]. В итоге, по данным переписи 1989 г., средняя армянская семья насчитывала 4,7 человека, так что по этим показателям Армения и Ереван лидировали среди всех немусульманских республик бывшего Союза и их столиц [24, с. 37]. Причем укрупнение среднестатистической семьи происходило параллельно с весьма существенным падением естественного прироста городского населения: показатель прироста уменьшился с 27,4% в 1960 г. до 15,1% – в 1987 г. и 8,9% – в 1988 г. [25, с. 70]. Это означает, что

⁴⁴ В этой главе используются и активно цитируются фрагменты, как мои, так и написанные Арменом Давтяном (с его любезного позволения), из нашей совместной с ним книги «Ереванская цивилизация» [19] (тексты, непосредственно относящиеся к этой книге выделены тонированием, а цитаты от А. Давтяна всегда выделены кавычками).

среднестатистическое укрупнение армянской городской семьи совершалось не за счет естественного прироста, а путем усложнения ее структуры. Этот процесс также является обратным по отношению к тем, которые, как считается, сопровождают урбанизацию и индустриализацию. Оставаясь пока еще малой, армянская семья, тем не менее, проявляет тягу к усложнению своей внутренней структуры, к превращению в семью, объединяющую два-три поколения. В Армении не только был относительно велик удельный вес сложных семей, но и зафиксирован самый низкий в столицах бывшего СССР процент одиночек и бездетных пар [7, с. 80-81]. Здесь, наконец, наименьший по стране показатель разводов [27, С. 5]. «Для современной армянской семьи, хотя она и является по своей структуре малой, характерны исключительно крепкие родовые связи» [31, с. 89].

Статистика, демографические и социологические данные свидетельствовали о том, что идет бурный внутрикультурный процесс, формируется новая социальная среда, которая усложняется и становится более плотной. Выше я цитировала фрагменты из книги «Формирование Еревана» 1986 года издания, которая вся была посвящена тому, как развивалась, переливаясь красками, социальная среда Еревана. Но даже авторы книги не поняли сути явления, не поняли, что формировался новый социум. Когда я прочитала эту книгу, то оттолкнувшись от нее, написала свой очерк «Феномен Еревана»⁴⁵ о том, как почти из ничего, на месте глухой провинции возникла новая жизнь, новая цивилизация. В свою очередь, авторы «Формирования Еревана» были удивлены, прочитав мою статью. Социолог и этнограф Рубен Карапетян, автор ряда глав книги, признался, что ее авторы вплотную подошли к пониманию произошедшего, но последнего шага так и не сделали, не поняли, какое громадное качественное, а не количественное изменение произошло с армянским этносом. Я рассказываю это к тому, что армяне отлично понимали, что происходят большие изменения, что их жизнь преобразуется, но они не поняли, что сформировалась новая армянская традиция. А формировалась она у всех на глазах. Процесс, мы видим, отчасти рефлексировался, но не до конца, масштаб его не осознавался. То, что произошло – формирование новой традиции, – было стихийным процессом, и как стихийный я его и покажу. И это поистине золотая жила для культуролога: редко кому удается наблюдать, как формируется культура⁴⁶.

Становлению современного Еревана предшествовал глубочайший упадок в жизни армянского народа. Массовый геноцид армян в Турции 1915-1922 годов, массовое бегство, война с Турцией, в результате которой территория Армении сократилась до 10 тысяч квадратных километров. Приход Красной Армии, которая вернула часть территории, но установила тоталитарный режим с массовыми политическими репрессиями. Народ, казалось, морально был уничтожен. Ничто не предвещало возрождения...

Как больной, только начинающий поправляться, вдруг словно случайно проявляет к чему-то интерес, так возник интерес у ереванцев к плану строительства города, который был начертан архитектором Александром Таманяном еще в 1920-х (тогда Ереван насчитывал едва лишь 29 тысяч населения и имел только одну по-настоящему городскую улицу – Астафьевскую) и который начал активно воплощаться в конце 1940-х. Началось массовое строительство, и

⁴⁵ Очерк «Феномен Еревана» написан в 1989 году. В новых редакциях он получил название «Ереван: воплощение героического мифа» и вошел в качестве главы в мою книгу «Историческая этнология» [13].

⁴⁶ Когда я взялась за исследование формирования новой традиции, это была еще совсем недавняя история, имевшая множество свидетелей. После ряда попыток самой восстановить ход событий, я взяла за основу версию, описанную Арменом Давтяном, так ставшим моим соавтором.

возможно, размах его пробудил в армянах старинный стереотип: армяне традиционно веками считали себя строителями, и вот теперь представилась возможность вновь реализовать себя на этом поприще. С тех пор в мечтах своих ереванцы жили уже не в старом городе, а как бы внутри еще не реализованного до конца плана. Например, площадь Абовяна называли (и так называют до сих пор) «Плани глух» («Голова Плана»), имея в виду, что на чертежах Таманяна она располагалась на самом верху генплана.

А ведь жизнь, могло показаться, шла под откос... Преступность в городе росла и становилась «профессиональной», не было, казалось, никаких устоев, никаких правил по ее пресечению, а власти сражались будто с ветряными мельницами. Для обуздания преступности они пошли на создание дворовых отрядов самообороны (их называли «гвардейцами»): нечто вроде народных дружин, которым даже разрешено было носить оружие. Но «гвардейцы» быстро сами превратились в легализованные банды, поделив город на зоны. И власти бросились бороться уже с «гвардейцами»...

Ереван наполнился «городскими сумасшедшими», странными личностями, «чужаками»... Еще больше увеличивали смуту огромные потоки мигрантов – из армянских деревень, из городов различных республик СССР, прежде всего – Грузии и Азербайджана. Из-за границы приезжали те, кого называли репатриантами.

Собственно репатриацией это не было, поскольку Армения в границах Армянской ССР никогда не была родиной предков приезжающих – выходцев из Западной Армении. Но у зарубежных армян была заветная идея – построить Советскую Армению. Тянулись из самых разных стран – Сирии, Ливана, Греции, Франции. Все со своими обычаями, нравами, устоями, взаимным недопониманием.

«В Ереван стекался очень разнородный люд, не объединенный пока ни новым образом жизни, ни образом новой малой родины. Контраст между приехавшим из деревни Сисиан и бывшим парижанином был пока настолько велик, что работа на одном заводе не приводила к их дружескому сближению. Отсутствовал и какой-либо доминирующий образец, которым обычно становится уклад жизни старожилов... Отсутствие общественного образца поведения постепенно становилось источником бытовых конфликтов. Что, однако, было характерно – стороны конфликтов предпочитали не подчеркивать своего происхождения и не приводить уклад своего прежнего места в качестве аргумента. Значимость таковых порядков, это все понимали, была сомнительна. Невозможность приложить к оценке бытовых эпизодов какой-либо значимый для всех образец породила анекдот, которому суждено было войти в поговорку.

...В некоем селе был обычай: выставлять в праздник на сельской площади ночной горшок. Какой-то чужак, проходя по селу ранним утром, обнаружил этот горшок и – использовал по его прямому назначению... Проснувшись, селяне возмутились и хотели побить чужака. Остановил их старейшина, сказав:

– Не бейте его! Наш обычай – выставлять на площади горшок. Кто знает, может то, что сделал чужак – это тоже обычай. Обычай *его* деревни!

«Может у *них* в деревне такой обычай», – эта поговорка-шутка стала как бы обязательством Еревана не принимать какие-то обычаи в качестве данности и, более того, уважать чужие обычаи даже на своей территории...»

Складывается некий особый политес в общении ереванцев, особая вежливость, необходимая при отсутствии традиционного регулирования отношений между людьми и при их южном горячем нраве, особый «ласковый» стиль общения, который сам же и создавал общую единую ереванскую среду. Это – был первый шаг к интеграции горожан. И появляется

первый городской миф, который родился вместе с фильмом 1956 года – «Песня первой любви». Это фильм о взаимной любви всех горожан, любви даже к кажущимся не самыми лучшими ереванцам.

И вот это был момент истины! Был создан первый миф, отражающий основу взаимоотношений членов возникающего социокультурного организма. Появилась точка отсчета. Миф рукотворный, сценарист и режиссер вложили в фильм идею нарождающегося традиционного социума: взаимную любовь. Это не проходная идея, ибо создавалась новая традиция на осколках прежней цивилизации армян, когда армяне оказались в положении отверженных, скитальцев на земле, сырых и отчаявшихся. Ереван, ранее захудалый уездный городок Эривань, изначально возникал как **дом**, пристанище, для разбросанных и изгнанных армян, и так он осознал себя. Эта идея была заложена в его основание.

«Уже в 1944 году в гимне Армянской ССР появились такие довольно необычные слова: "Советская свободная страна Армения [...], строительница! Храбрые сыны твои отдали свои жизни за тебя, чтобы стала ты матерью-родиной армян". Стать матерью-родиной – только на это могла претендовать для всех армян маленькая Армянская ССР! То же самое позже стали петь о Ереване: "Ереван – пристанище всех армян"».

Ереван (и вся крошечная Советская Армения как, по сути, его пригород) становилась маленьким армянским миром под защитой России – убежищем и надеждой. Очевидно, что идеал любви между нашедшими в Ереване приют остатками почти перебитого народа утешал и вдохновлял, Ереван строился на идее воскресения народа, радости и праздника. Мы увидим в разных проявлениях ереванского этоса две взаимосвязанные составляющие: гипертрофированную, может быть, социальность, подчеркнутую, порой даже чуть навязчивое услаждение взаимной любовью, от которой порой не убежать, и услаждение радостью, праздником жизни.

Все формирование нового традиционного социума шло на этой волне восторга от простого присутствия друг друга, возможности быть вместе таким разным армянам, общаться, радости от возможности раскрепоститься, домашнего уюта, общего праздника, подчеркнутой нарядности, может быть, даже несколько излишне блестящей мишуры, украшающей дом в день торжества. Ереван – дом, где затянулся на годы праздник нового дня рождения. Русские говорят: «Будет и на твоей улице праздник». Армяне начали с того, что нашли ту самую улицу, где перманентный праздник. И ее взяли за образец формирования всей своей новой традиции.

Формирование традиции началось с того, что произошло узнавание настоящего, аутентичного Еревана в одном культурном образце из той палитры, что предлагал разрастающийся город. Таковым стала одна из улиц города – улица Саят-Нова, – первая заимевшая свой особенный стиль. «Вот это и будет Ереван», – наконец-то поняли люди, собравшиеся в незнакомой среде большого города из глухих деревень и разных стран.

«...Посреди города с домами тяжелой туфовой архитектуры протянулся проспект, устланный (впервые!) бетонной плиткой «в клеточку». Через каждые две сотни шагов его украшали маленькие декоративные фонтанчики из меди с миниатюрными бассейнами, какие-то небывалые стелы с мозаикой. В начале улицы стояло кафе с цветным портретом поэта [Саят-Нова – С.Л.] на глиняной плите, выполненным в таком доселе невиданном “стиляжном” стиле,

что люди поначалу боялись поднимать на него взгляд. Красавец придворный поэт был изображен с кяманчой (смычковый музыкальный инструмент) рядом с длинноокой ланью. Роскошные для того времени краски кафе дополнял декоративный бассейн с большими живыми золотыми рыбками. От кафе вдоль проспекта тянулись газоны, сплошь засаженные алыми и белыми розами (любимыми цветами поэта-лирика) и фруктовыми деревьями: в основном — черешней... По осевой линии улицы тянулся ряд алюминиевых колпачков. Часть из них скрывала лампочки для ночной разметки проезжей части. Другая часть колпачков — это специальные фонтанчики, которые включались ранним утром и поливали улицу. На остановках были предусмотрены и вовсе фантастические устройства: метровой высоты фонарики с кнопками — для остановки такси (вместо поднятия руки). И, конечно, освещение... Вдоль улицы то там, то тут стояли светящиеся столбики — цилиндры высотой от полуметра до метра, собранные из разноцветных пластмассовых колечек. Светились они на всю высоту — от земли до колпака. Кромка тротуара возле остановок подсвечивалась спрятанными под бордюром люминесцентными лампами.

Вместе с улицей построили всего два новых дома. Дома были украшены «модерновым» орнаментом из медных проволочных «бубликов». Необычные дома тут же окрестили «бубличными домами». Завершался проспект Саят-Нова сквериком в модном стиле. В центре сквера был большой декоративный бассейн в форме озера Севан, где плавали белые и черные лебеди. Бассейн назвали Лебединым озером. Чудеса царили и на этом озере, и вокруг него. По берегам стояли все те же чудные «светящиеся столбики». Остров на озере, который соединялся с берегом выгнутым мостом, был сложен из грубых камней, в расщелинах которых по вечерам светились цветные лампочки. Еще более удивительной была скульптура, которую расположили на берегу: обнаженная девушка, играющая на арфе. И снова — тот же непривычный «модерновый» стиль, да и необычный материал — литой алюминий.

На проспекте Саят-Нова закипела совершенно новая жизнь. Например, сразу привыкли, что розы рвать нельзя, а рыбок в бассейне нельзя не только пугать, но и пытаться кормить. Сразу решили, что, когда деревья начнут плодоносить, рвать с них фрукты разрешено будет только детям. Дети получили и еще одну привилегию — лазить на остров в Лебедином озере через мостик».

Вот на этом пространстве и формировалась новая армянская всеохватывающая социальность. Именно плотная, может быть даже, гипертрофированная социальная среда, и стала выражением и источником счастья тем, кто еще недавно был отверженным, беженцем, еще недавно забившимся в свою скорлупу, часто от безотчетного страха, скрывавим свою национальность (хотя, собственно, армян по миру нигде уже и не преследовали).

Теперь они создавали свой социум, как будто играя. Армяне действительно веселились, создавая все заново, все с чистого листа, формируя новый комплекс обычаев и норм, представлений о прошлом и будущем. Но игра создавала плотное переплетение норм и смыслов, плотную ткань значений, и, не переставая быть игрой, превращалась в пространство жизни. Но само создание этой ткани для членов становящегося традиционным социума было развлечением! Демографические процессы явно отражали объективное существенное усложнение социальной системы, но происходило это как всенародная потеха... Причиной тому был именно исходный миф нового социума, где взаимная любовь и радость возводились в культ. Миф нового города, новой родины армян, это — миф разрыва с трагическим прошлым, его преодолением. А пока ереванцы продолжали играть в традиции...

Впрочем, это была не просто игра. Без игры, как будто, ничего и не получалось. Тут «требовалось, во-первых, как-то словесно оформлять передачу между собой новых правил поведения, а во-вторых, максимально обезличить их источник. И возникла шутка, которая навсегда вошла не только в речь, но и в способ построения мотивации практически любого армянина. “Почему нельзя?” – “Ну что ты, братец, это же стари-и-и-нная армянская традиция!”. Соль шутки была в том, что “старинной традицией” соблюдение, к примеру, правил уличного движения быть никак не могло!

Все правила были новыми, ничего старинного в них не было. И ереванцы забавлялись тем, что объявляли все, буквально все, “старинными традициями”. За год-два это занятие стало не то что расхожей шуткой. Гораздо больше! Это стало повседневной всенародной потехой, увлечением, хобби. Своеобразное освоение меняющейся жизни путем шуточного поиска “традиций”. Никакой информации о реальных традициях у большинства людей не было. Традиции родной деревни или общины... в их “армянскости” или “всеармянскости” ереванец, во-первых, сомневался, а, во-вторых, их приложимость к городской жизни была очень спорной».

Но в новую традицию включались и артефакты, извлеченные из прошлого. Им придавалось новое значение в новой традиции. Для того сложился определенный путь... нет, не возвращения, не возобновления прежних традиции, но формирования новой культуры, на основании артефактов прошлых эпох. За всей исторической и этнографической традицией нового Еревана стоят конкретные имена ученых и деятелей культуры. Но за ними стоят и ереванцы, воспринявшие новые артефакты из уст исследователей и художников и сделавшие не менее важную «работу» – они «вмонтировали» артефакты в каркас армянской культуры. Всему творчеству по формированию традиций сопутствовала высокая игровая активность как ученых и деятелей культуры, с азартом искавших артефакты для культуры, так и масс ереванцев, с увлечением занятых интерпретацией их. Механизм этого культурного феномена, между тем, не был скрыт от глаз. В основе его лежал «культурный энтузиазм» ереванцев 1960-х, которые в процессе адаптации к городской жизни во всю искали, восстанавливали, а то и сочиняли «старинные армянские традиции». В этом процессе сыграла свою роль и та часть интеллигенции, которая занималась действительной историей и этнографией. Подобно тому, как «поэт в России больше, чем поэт», в Армении – историк больше, чем историк. «Внимание к работе историков и этнографов в 1960-е годы в Ереване можно сравнить с переживаниями массы болельщиков за горячо любимую команду.

Стоило в Академии наук, или Институте языка, или Университете собраться какой-нибудь теоретической конференции – по истории, литературе или даже по геологии – на улице перед зданием собирались любопытные. Они просто жаждали немедленно узнать, “что сказали ученые” об их истории, их поэте Туманяне или об их полезных ископаемых (как любили тогда говорить — “об армянском камне”). Узнанное у ученых в тот же вечер передавалось из уст в уста: от одного кафе к другому, от двора к двору... Факты, отвоеванные историками у времени, мгновенно становились “народным знанием”, так аккуратно встраивались в мозаику народной жизни, как будто неприкосновенно лежали в ней веками. Те же фрагменты, которых недоставало, без промедления присочинялись.

В 1960-е годы произошло удивительное. Так и хочется сказать: “Откуда вдруг взялось то огромное богатство, которое мы наблюдали в 1960-е, просто непонятно...” За это десятилетие армяне оказались обладателями сотен старинных и новых армянских песен, танцев, совсем не похожих на песни и танцы соседних народов, не говоря уже о собственном стиле во всех областях деятельности: в архитектуре, живописи, музыке, кино... Музыка обрела совершенно

определенное, четко опознаваемое звучание. Бытовые танцы – очень характерный рисунок, который отразился даже на походке, мимике людей».

Создавался канон армянского, чему все другие образцы должны были соответствовать. Представление об «армянскости» теперь пронизывало всю культуру: от примеров высокого искусства до обычных бытовых форм поведения.

Чтобы стать традицией, прежний артефакт, давно превратившийся в историю, вновь должен стать значимым в новой системе координат, фактически возродиться и стать новым артефактом. Получается не столько объективная преемственность традиции, сколько субъективная. Процесс в своем инструментальном плане был всецело спонтанным, это было массовое творчество, но идеало-центрированные члены социума задавали его мифологию. Само это разноцветье исторических, этнографических, геологических и тому подобных артефактов, встраивавшихся в структуру новой традиции, задавало **новую интерпретацию армянской истории и современности**, которые становились достоянием членов нового социума, которые реинтерпретировали их, встраивая в свой уклад жизни. Носители нарождающегося традиционного сознания берут силу от идеало-ориентированных членов общества. Модели поведения, образцы культуры с их имплицитным содержанием перерабатываются личностью, превращаясь в новые артефакты, а те, в свою очередь, провоцировали новые модели действия и порождали новый сценарий-этос.

И самое удивительное! Традиции формировались не постепенно, а вдруг, как результат словно бы «энергетического взрыва» в обществе. Их формирование сопровождалось атмосферой праздника. Впоследствии эти креативные составляющие становятся консервативными составляющими, помогающими сохранить новые традиции, стабилизировать социум и очерчивать его границы.

Почему развитие системы традиций оказывается порой столь стремительным? Это происходит вследствие формирования сценария-этоса культуры. Он стремится проникнуть во все лакуны, распространиться на все сферы жизни социума. Нормы, правила, обычаи – все становится в начальный период становления традиции проекцией нового культурного сценария-этоса. В последующие периоды общество уже не будет иметь такой целостности.

Вот тут и формируется система социальности. Она была новой, незнакомой для армян, не имевшей аналогов в их прошлом, была порождением новой традиции. И в соответствии с этосом ее социальность была поистине всеохватывающей. Тщательно проработанная, тонко сплетенная социальная среда Еревана почти не оставляла прорех. Она всемерно поддерживала каждого своего члена – была мощной компенсацией за годы потрясений и одиночества. Была воплощением идеи всемерной взаимной любви, проникающей в каждую щелку, защищающей как материнская утроба, – среда, где «в жертву, однако, придется принести какую-либо возможность уединения: ереванцы не делают особой разницы между одиночеством и желанием просто побыть одному. “Один – значит несчастен!”. И десятки людей кидаются “спасать” такого беднягу».

В Ереване возникла система социальных сред – «шрджапатов», – построенных на неформальных отношениях, отчасти пересекающихся и охватывающих все ереванское общество. В системе этих шрджапатов воплотилось базовое представление ереванца о коллективности.

«Шрджапат» переводится буквально как «окружение». Но это не тот случай, когда перевести – значит объяснить. Шрджапат – это не круг общения: ты можешь не общаться и с десятой долей собственного шрджапата. Это не родственник клан, поскольку любой ереванец входит одновременно в разные шрджапаты, а граница шрджапата почти подчеркнута не определена, размыта. Почти ни о ком с достоверностью нельзя сказать, что он – вне твоего собственного шрджапата. Сказать такое вслух было бы почти наверняка вызывающим проявлением неприятия или враждебности к человеку, а не констатацией какого-то реально возможного положения вещей. Если ты имеешь дело с человеком, то вы оба имеете в виду, что входите в шрджапат друг друга – пока между вами нет конфликта.

Долговременные лидеры в шрджапате нетипичны, чаще это временные лидеры: «хозяин дома» или «виновник торжества», или даже виновник скандала. При таком «рыхлом» устройстве шрджапатной группы удивляет почти стопроцентная готовность члена шрджапата подчиниться «временному лидеру», независимо от лидерских качеств последнего. Подчиниться шрджапату – значит подтвердить свое членство в нем. Хотя каждый ереванец входит в несколько шрджапатов, и сами шрджапаты редко кого отторгают (только подчинись правилу, и никто тебя не оттолкнет), но самый страшный сон ереванца – отсутствие шрджапата, хоть какого-нибудь! Но жизненно важно, чтобы шрджапат у тебя был. И чем он больше, тем лучше...

Конечно, для личностного общения у человека есть друзья. Шрджапат – более широкий круг, помогающий скорее разрешать ситуации неприятные. Например, конфликты. Поэтому в шрджапат чаще всего входят люди не только приятные для общения, но и наоборот – далекие от твоих взглядов. Зато, возможно – близкие по взглядам к твоим оппонентам. Это поможет, в случае необходимости, найти через таких людей контакт и разрешить конфликт без большого ущерба.

По мнению ереванца, иметь дело с человеком чисто «по служебной надобности» почти оскорбительно. Если один человек выполняет просьбу или поручение другого человека, то здесь ереванец не обойдется без того, чтобы прежде словесно декларировать свой мотив: ты, мол, дружище, приходишься тем-то и тем-то человеку, которого я уважаю, поэтому я для тебя это делаю. С такой же декларации своих мотивов начнет и просящий или приказывающий. Чем ближе, весомее будет названная им связь, тем больше гарантий, что в просьбе ему не откажут (а приказ – выполнят). В крайнем случае можно сказать: «Ты из Киева? У меня сестра бывала в Киеве».

Конечно, понятие шрджапата использовалось и для разграничения, отстранения от чужих людей: «У тебя свой шрджапат, у меня – свой»; «Иди в свой шрджапат». Если сказать это без соблюдения неких правил вежливости – это откровенный конфликт. С проявлением уважения к собеседнику, в мягкой форме, наоборот, – возможность избежать почти любого конфликта. Подчеркнуть, что у тебя за спиной стоит твой круг, и одновременно дать знать, что признаешь за собеседником право на собственную позицию, поддерживаемую его кругом.

Ереванец – это член любого ереванского шрджапата. Вот и все. Где бы он ни жил, какого возраста или национальности бы он ни был, достаточно было иметь что-нибудь общее с кем-нибудь в Ереване, чтобы тебя здесь принимали. Проявлять себя в своей «шрджапатной» роли – это приветствуется, тогда как выпячивание своего «официального» положения воспринимается как постыдное. Ереванец мог быть «стилягой», «рокером» или «панком», милиционером или академиком. Но это все – «не страшно». Он постарается как-нибудь подчеркнуть, что это не так серьезно. Стиляга подчеркнет преданность друзьям-стилягам, во имя дружбы с которыми он принял такой образ поведения. Одновременно он будет самым милым и преданным сыном своим родителям, чтобы не подумали, что к своему «внешнему» образу он относится слишком

серьезно. Если у человека есть шрджапат, то его поведение не опасно. Разнообразие образов, наоборот, очень приветствовалось.

Платой за “вхожесть” в тот или иной круг для ереванца становилась огромная психологическая нагрузка, тонкая работа по поддержанию отношений со множеством людей – под угрозой того, что разрыв отношений с кем-то дальним может не то, что повлечь отдельные неудачи, а просто привести всю жизнь в тупик, вызвать цепную реакцию развала, поставить человека вне общества. К такому печальному результату могло привести не только твое личное поведение, но и поведение кого-то из близких. Поэтому за поведением близких ревностно следили, за них всегда беспокоились».

Система шрджапатов пронизывала всю ткань ереванского общества, почти не оставляя прорех. Поведение индивида в Ереване предельно социализировано. Ереванец практически не может принять роль, которая уменьшала бы его обязанности перед коллективом, снижала бы степень социальности и подконтрольности коллективу. При этом, исходя из образа «я», ереванец не стремился укрыться от шрджапатов. Сложившееся в праздничной мажорной обстановке «в стиле улицы Саят-Нова», ереванское общество в период своего возникновения было воплощением своеобразия, неформальности межчеловеческих отношений. В период же после кристаллизации культуры оно обеспечило плотность городской среды, пресекающую возможность чужеродным элементам проникать в нее и мешать стабильности социума.

Плотность социальной среды порождает ощущение стабильности. Ощущение стабильности давно неведомое армянам, пережившим «Мец Егерн» (по-армянски Великую Катастрофу), Геноцид, за которым последовали десятилетия безвременья. Но что здесь нам важно! Возникшее ощущение стабильности, представляется, не исключительной особенностью Еревана 1960-х–1970-х годов – времени кульминации становления Ереванской цивилизации, – а характерной чертой самого феномена становления новой традиции.

Да, для Еревана ощущение стабильности было апофеозом базового мифа новой традиции – мифа о доме. Дом был в лоне покровительницы-России:

«Мне сказали тогда, погляди,
Как близка к Еревану граница,
Стоит только Аракс перейти,
И твой город, твой дом загорится.
Я сказала: не сыщут путей,
Слишком времени минуло много,
От турецкой земли до моей,
Чрез Москву пролегает дорога», –

писала поэтесса Сильва Капутикян.

Но, полагаем, в самом феномене традиции заложено ощущение глубокой устойчивости. И тут есть глубокий парадокс: наиболее глубоко ощущение внутренней стабильности присутствует в самый динамический период формирования традиции. Один из самых динамических периодов своей истории люди начинают воспринимать как самый ровный. После краткого бурного периода формирования традиции наступает ее первичная консервация. Она сопровождается возникающим ощущением, будто это новое, только что

появившееся, было всегда, сложилось исторически давно. Так появляется и самоощущение традиции, традиционного в общепринятом значении, как нечто давно устоявшегося. Консервативные элементы традиции сочетаются с творческими, креативными. В какое-то время может происходить балансирование на грани этих двух начал, когда свобода самовыражения (креативное начало) ощущается уже как устоявшаяся традиция (консервативной начало). Новая традиция (все помнят время, когда ее еще не было!) начинает восприниматься как давняя, протяженная во времени.

Сочетание очень быстрой, стремительной трансформации культурных форм с субъективным ощущением их укорененности – это, полагаем, характерная черта нарождающейся новой культуры. Появляется ощущение, что за традицией стоят поколения и поколения. **«Древность», «неизменность» – основная иллюзия новой традиции, вследствие структурирования сценарием-этносом не только пространства, но и времени.** Так, появляются легенды о «золотом веке», из которого, может возникнуть ощущение, традиция и ведет свое происхождение.

Креативный и консервативный периоды существования традиции могут быть выделены только условно. С момента возникновения традиции в ней действует и консервативное начало, а во все время жизни традиции в ней можно проследить креативное начало. Однако в относительно краткий период формирования традиции, креативное начало в ней кажется особенно активным. И это понятно, ведь в этот период формируется ядро традиции – имплицитный обобщенный культурный сценарий, распространяясь на все сферы культуры. Но менее ли активно консервативное начало? О степени его активности можно судить по тому, как в период своей максимальной подвижности культура может казаться поистине незыблемой.

Консервативным элементом является, в первую очередь, социальность. При этом, чем динамичнее социальность, чем объективно лучше действуют ее механизмы, тем консервативнее она субъективно. То же относится и коммуникативному коду. Чем он гибче, подвижнее, тем меньше конфликтов вызывает, тем более стабильное и устоявшееся впечатление он производит. Несколько утрируя, можно сказать, что чем моложе традиция, тем более консервативной и старинной она кажется. В объективно старинной, но хорошо отлаженной традиции, активно действуют и креативные начала. От того она субъективно кажется подвижной, изменчивой, словно вовсе и не традицией в обычном, общепринятом смысле слова.

Ереван породил свою легенду о «Золотом веке». Город, который еще несколько десятилетий назад был хиреющим уездным городишком, ощутил себя старше Рима! Появился еще один миф, логически завершающий формирование новой картины мира, дающий перспективу всей истории и современности. Ереванцы вспомнили о раскопках древней урартийской крепости Эребуни, расположенной тогда на окраине Еревана, и историю последней, молодой армянской столицы погрузили в века и тысячелетия. Акцент переносился с трагической истории когда-то великих, но затем потерянных армянских земель, на ту землю, на которой насадил сады древний царь Аргишти и которая теперь принадлежала ереванцам! «...Построив Ереван, превратив Армянскую ССР в развитую промышленную страну, армяне одержали моральную победу над Турцией, которая во многом оставалась полуграмотной сельской страной. Эта была та самая победа, о которой мечтали армяне. И эту победу следует датировать именно 1960-ми годами... Мечта армян о своем городе была в большой мере

именно промышленной. В знаменитом стихотворении «Кудрявый мальчик» Егише Чаренц представлял «зеленый город, где рядом жилые дома и заводы».

«В 1968 году Ереван бурно отпраздновал свой 2750-летний юбилей. К празднику отстроили новые фонтаны и целый бульвар с 2750-тью фонтанчиками! В дни празднования воду подкрасили фуксином и марганцовкой – из фонтанов потекло “красное вино”. Символы Эребуни — “знак вечности”, два стилизованных льва со скипетрами (или с мечами), двузубец крепостной стены с факелом посередине, наконец, сам камень с клинописью — мгновенно полюбились, стали армянскими символами, буквально за считанные месяцы повторились в каменных фонтанах и фонтанчиках, в картинах, чеканках, гравюрах, в детских рисунках, мозаиках на стенах домов, книгах, коврах, на сигаретных пачках, брелоках. Слова “Эребуни”, “Арин-берд”, “Аргишти”, “Урарту” сразу стали названиями кафе, кинотеатров, пансионатов, гостиниц...»

Социокультурный организм не может обходиться без дисфункций, и смута – типичное для него проявление. Та идиллическая картина, которую мы представили выше, сама по себе – миф. Социальное тело, как и физическое, не может существовать без болезней. В случае же формирования нового традиционного социума болезни неизбежны вот по какой причине. В момент зарождения традиции социокультурный организм един, но, чтобы функционировать, развиваться – обществу необходимо разнообразие, – необходим динамизм, а для него нужно, чтобы сложился функциональный внутрикультурный конфликт. И, наблюдая за Ереваном, за тем, как в нем складывается система-традиция, мы замечаем и то, как начинает развиваться антисистема.

В Ереване антисистемой стал так называемый «рабиз». На первом его этапе – это движение асоциализированных (в результате стремительной миграции из деревни в город) городских низов, преимущественно молодежи, за якобы патриархальный быт и мораль. Они создали свою параллельную «культуру»: моду, юмор, песни, живопись, быт, вот уж действительно, надуманный, поскольку такого быта в прошлом нигде не было.

«Так случилось, что до 70-х годов миграция в Ереван захватывала людей с одним исторически сложившимся менталитетом, как бы ни были они разнообразны, а с начала 70-х – совсем с другим. Теперь это были по преимуществу жители горных районов Армении. Для ереванцев характерна была пространственная триада взаимоотношений “семья прежде всего, тут я царь и бог” + “эгалитарные отношения в шрджапате” + “нейтралитет во что бы то ни стало по отношению к другим шрджапатам”. Город был приспособлен для обеспечения этого многослойного мирного сосуществования. Для новых мигрантов была более привычна схема “большой родственник клан со строгой иерархией” + “единое общество, разделенное на больших начальников и маленьких людей” + “взаимопомощь всех маленьких людей”. Город, думается, казался им холодным и опасным, и они старались достучаться до чужих людей, создавая то и дело разнообразные “аварийные” ситуации, когда нужно “спасать-выручать”. И обращались за этим к людям незнакомым. Тут должен был сработать ереванский рефлекс мгновенной концентрации ереванцев вокруг ситуативного лидера, и провокатор оказывался таким лидером...

В Ереване появились молодые люди, поведение которых выглядело очень странно. Подчеркнуто неряшливо одетые, непричесанные, с выражением тоски и муки на лице... В городе, где демонстрация своих страданий и забот чужим людям была признаком “безшрджапатности”, неприкаянности, появились откровенные нарушители. Спектакль

разыгрываемый рабизом на улице не скрывал, а, наоборот, выпячивал их истерический, акцентированный характер. Ища хоть какого-то контакта с местными жителями, некоторые молодые мигранты превращались в “уличных пристава”, нарывались на конфликты – в транспорте, в магазинах, в кино, на футбольных матчах... Постепенно их образ поведения распространился среди коренной молодежи с низким уровнем образования, в рабочих районах города. Вскоре провокационная деятельность отдельных мигрантов стала образом поведения для большой массы коренной молодежи...

Традиции заменялись самодельными “законами”. Обнаружив, что, играя на дурных приметах и угрозе сильной обиды можно вынудить людей выполнять даже противные им правила, рабизы стали развивать уже чуть не моральные системы, касавшиеся всех сторон жизни. Это занятие, как ни странно, оказалось заразным настолько, что захватило уже чувствительную часть населения! Когда-то ереванцы придумали “старинные армянские традиции”, теперь рабизы навязывали всем “древние народные адаты”. Традиции уважают, а адаты — их следовало соблюдать из страха...

Когда поветрие коснулось и старшего поколения (а многие отцы того времени подыграли молодежи, видя какую выигрышную роль предлагает им патриархальная модель), то рабизная стратегия вынуждена была отойти от криминального, задиристого образа. На смену ему пришла модель депрессивная. Рабиз имитировал (а в случаях, когда это был действительно параноидальный тип, действительно испытывал) тяжелую, непрерывную муку от собственной неполноценности. Эта новая подсознательная стратегия рабиза состояла в том, чтобы постараться снизить тонус активности окружающих, чтобы получить какую-то фору. Осознанно «терял лицо», изображая «убогого», беззастенчиво пресмыкался... Депрессивная сентиментальность охватила почти весь город. Люди, встречаясь, жаловались на угнетенное, безысходное настроение».

Антисистема разъедала Ереван, как раковая опухоль. Выходом стало включение рабиза в общереванскую культуру, что придало ему неопасную, театрализованную форму, и рабизы были распределены по ереванским шрджапатам. За 70-е и начало 80-х годов из рабиза сложилась особая китчевая субкультура, которая была уже готова сосуществовать с другими. К середине 80-х и рабизный жаргон, и песни, и манеры приобрели уже форму самопародирования. Социокультурный организм справился с глубоким кризисом, произошла регенерация традиционного социума.

Если традиционная система позитивна, жизнеутверждающа, то антисистема депрессивна, уныла и агрессивна. Так, при проникновении в традиционный социум антисистемных, псевдотрадиционных элементов, его охватывает депрессия. Даже основной культурной теме, насколько она вообще еще поддается реинтерпретациям, придается унылое истолкование, и она все меньше служит для проигрывания и реинтерпретации разными внутрикультурными группами, утрачивая свою многозначность, яркость красок. Она упрощается и перестает быть интересной для членов социокультурного организма, задевать своих носителей за живое. А это само уже ведет к дисфункции общества и смуте: для здорового и живого внутрикультурного конфликта нужен полноценно функционирующий культурный сценарий-этос.

Еревану удалось, пусть с определенными потерями для себя, нейтрализовать рабиз как антисистему. Однако развитие культурной темы, этоса традиции, становится актуальным вопросом, особенно после окончания периода бурного становления традиции. Культурная тема Еревана на первом этапе была во многом компенсаторной: это была тема дома для армян. Армянский миф был по-детски эгоцентричен и имманентен. В таком виде он не мог

существовать долго, поскольку требовался выход за свои пределы – к трансцендентному. Однако религиозность армян, хотя даже и в советские времена демонстрировалась довольно открыто, превратилась в оболочку. Может быть, века несчастий и гордый нрав в самой глубине выжгли душу народа, и ее как бы приземлили?.. Да и новый «ереванский миф» был красив, но своей темой Эребуни он переносил точку притяжения современника с Небесного опять же к земному, на свои земные атрибуты, такие как древность истории, и уводил от Вечного.

Однако к 1970-м начинается очень острое новое осмысление своего существования вместе с русскими, прежде всего – через тему Великой Отечественной войны.

«Могла ли такая переключка чувств с русскими возникнуть до 1960-х годов? Однозначно можно сказать — нет. В 1960-е годы жителями Армении только началось самоосознание себя как субъекта взаимоотношений между народами большой страны. Будь иначе, не было бы и того неожиданного переосмысления и повторного переживания Великой отечественной войны, которое вдруг понадобилось ереванцам в 1960-х – 1970-х годах. На экран чуть ни ежегодно стали выходить кинокартины, в которых, так или иначе звучала тема прошедшей войны. Если быть точнее, именно «иначе»: это были фильмы-воспоминания о годах, в которых запечатлелись неброские лица людей невыразимой душевной красоты. Людей, которые ушли и не вернулись... Вот русский солдат делится хлебом с армянской семьей. Вот уходит на фронт застенчивый кузнец Мко, а за ним уходит санитаркой его жена – тихая судомойка Люба... Вот жители армянского села ставят памятник односельчанам, и герой-фронтвик добавляет в список на памятнике фамилию погибшего русского друга... Рядом с русскими, вместе с русскими – один из лейтмотивов кино того времени. Кинокартины “Терпкий виноград”, “Хлеб”, “Последний бросок”, “Подснежники и эдельвейсы”, “Треугольник”, “Мосты через забвение”, “Памятник”, “Ущелье покинутых сказок”, “Солдат и слон”... Фильм “Невеста с севера”... Долгие годы этот фильм служил чем-то вроде забавного справочника по общению армян и русских и стал для жителей Армении долгожданной экскурсией по русским характерам. А уж насколько хотелось зрителям в Армении услышать теплые слова из уст русского человека в ответ на свою симпатию к России! При первых показах этого фильма даже ходил слух, что монолог бабушки об Армении был включен в фильм вне сценария, что в России к съемочной группе действительно подошел такой дед и все это сказал, и его просто попросили повторить это перед камерой...»

Социум, по ряду своих формальных и содержательных характеристик соответствующий традиционному, живет порой недолго, несколько десятков лет. Тогда и не обращают внимания на то, что в нем были все элементы традиционного сознания. На заре его формирования нельзя сказать, сколь длительной будет жизнь новой традиционной культуры: краткой, как вспышка молнии, или она просуществует века, став традиционной в общепринятом, привычном смысле. Отчасти это зависит от внешних обстоятельств, но не только. Важно и то, как традиционная культура переживает кризисы. Они, конечно, неизбежны, как внутренние, так и внешние. Но насколько деструктивно будет их влияние, зависит от ряда причин, внутренних для культуры. А это значит, что **есть культуры, предрасположенные к длительному существованию, а есть почти обреченные на быстрый распад.**

Первая причина, ведущая к дисфункции традиционного социума, связана с нарушением адаптивного баланса системы, вторая – с нарушением моделей социальности. Но, вероятно, самой главной является проблема жизнеспособности культурной темы традиционного социума. Тут есть вопросы функциональные, естественнонаучные. Скажем, невозможность

живого и многогранного проигрывания превращает любую тему в испорченную схему, которая механически переносится на реальность, а **реальность, лишенная возможности быть приемлемо интерпретированной в рамках данной культуры, быстро перестает соответствовать совершившимся ранее трансферам культурных констант.** Кроме функционального значения культурной темы имеется и ее содержательное, смысловое значение. Она должна касаться важнейших аспектов человеческого бытия, относиться и к душе человека. **Традиционный социум состоит не просто из членов коллектива, люди остаются образом Божиим, согласны они с этим или нет, понимают или нет. А потому тема, лишенная смысла для души человеческой, не будет пригодной и для долгого функционирования традиции.**

Ереван не успел выйти к подобным темам, касающимся души и Вечности. Это скорее не вина, а беда новой «ереванской цивилизации», которая возникла в одном из малых советских городов большой советской страны. Кроме того, видать, действительно выжжена была душа армян... Та культура, о которой мы здесь рассказали, могла создать для ожесточившегося было народа тихую гавань, дать время на заживление ран. Этого времени оказалось не достаточным... Безрелигиозная же культура, каковой и была, собственно, ереванская цивилизация, может немало подпитать гордыню, что только затрудняет социокультурному организму выход из кризиса, каким для армян стало крушение СССР и Карабахская война. То, что культурная тема армян ереванской цивилизации была внерелигиозной, имманентной, ограничивало ее функциональность, препятствовало ее развитию в сменившихся исторических условиях, когда всю разбушевались страсти. Такой высокохудожественный этос, каким был ереванский, применительно в среде бытования, социальности, не помог найти выражения в условиях трагических Победы и Поражения. **Именно содержание культурной темы и ее интерпретации в рамках сценария-этоса определяют возможность культуры к существованию в условиях конфликтов и кризисов, каковые неизбежны в этом мире. Пасует перед ними культурная тема, не устремленная к Небу.**

Несколько слов в завершение

Трансформация социокультурного организма, превращение его в традиционный социум или разрушение традиции всегда связано с взаимодействием двух рядов закономерностей. Как мы уже говорили, с одной стороны, это социальные закономерности, приближающиеся к естественно-биологическим, такое как адаптивная и регулятивная, с другой – это закономерности жизни личности и применительно к личности духовные закономерности, что непосредственно сказывается и на жизни коллектива. Синтез этих двух составляющих применительно к человеческому обществу и выражает социальную культуру. В социальной культуре естественно-культурный и идеально-духовный срезы взаимно дополняют друг друга.

Влияние естественного фактора на человеческую социальность (социальную культуру) велико. Хотя человеческая адаптация, равно как и человеческая социальная регуляция, далеки от животной, поскольку строятся не на инстинкте, а на культуре с ее информационной структурой, но, полагаем, нельзя провести четкой грани между инстинктом и культурой. Человеческая социальность (включая ее адаптивные и регулятивные составляющие) принципиально отличается от животной не функциями, не структурой, не несущими компонентами, а тем, что включает личностный фактор: человеческую свободу воли и

способность к символизации духовного, посредством чего на социобиологические явления воздействует Горний мир или мир духов злобы поднебесной. И духовное в человеческой социальности проявляет себя, как правило, не непосредственно, а через закономерности, в том числе, и социобиологические.

Сказанное относится ко всем социокультурным явлениям, нами рассмотренным. Культурную искаженность и сконструированность картины мира, в основе которой лежат культурные константы как когнитивно-процедуральные схемы, можно рассматривать в естественнонаучном ключе, как естественное адаптационное средство. Вряд ли подобное есть у животных, но оно вполне может быть понято как специфическое для человека как животного. Культурные константы, однако, будучи процедуральными схемами, заострены на то, чтобы сопрягаться со значениями, которые являются чисто человеческими феноменами, то есть связанными с духовным. Через процедуральные схемы в картину мира проникает естественно-адаптационное, биологическое, но через значения с неотрывной от них оценочной функцией – духовное. Таким образом, можно сказать, что картина мира – это явление, в котором присутствует и биологические, и духовные составляющие, и потому именно мы говорим о картине мира как о культурном феномене.

Обращаясь к функционированию культурной картины мира, в основе которой лежит культурный сценарий, мы отмечаем трехчленную иерархию последнего:

- 1) врожденный протосценарий, который основывается на первичной способности человека к символизации,
- 2) имплицитный обобщенный культурный сценарий, в который встроены культурные константы наподобие энергетических сгустков, он стабилен и присущ культуре на долговременной основе,
- 3) культурный сценарий, присущий каждой конкретной традиции, ее этос. Все сценарии-этосы в жизни общества восходят к своему протосценарию, который есть Дар Бога человеку как существу способному к социальной деятельности.

Социальность, хотя и тоже падшая в падшем мире, восходит к Божественной социальности – Церковности. Именно такая социальность замысливалась Творцом, когда он повелевал человеку плодиться и размножаться, составляя человечество. Такая социальность будет в Царствии Божиим. Человеческое общество должно быть иконой Царствия Божия, что подразумевается и в церковной гимнографии, когда говорится в Рождественской стихире (написанной гимнописицей инокиней Кассией в IX веке):

«Августу единоначастующу на земли, многоначалие человеков преста, и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися, под единым царством мирские гради быша, и во Едино Владычество Божества языци вероваша»⁴⁷.

Стихире эту порой понимают как апологию империи, но ведь и империя имеет свой культурный сценарий.

Распределение культуры в обществе и ее функционирование посредством внутрикультурных групп сопряжено с ценностными доминантами личностей, реализацией их выбора и свободной воли. Тут особо важно, как ценностное сопрягается с естественным в процессах восприятия и зарождения установок и мотивации. Любые трансформации социокультурного организма не могут происходить без людей – идеало-центрированных

⁴⁷ Перевод на русский: «Когда Август стал единственным правителем на земле, прекратилось человеческое многовластие: Твоим же воплощением от Пречистой Богородицы, уничтожилось языческое многобожие. Под одной царской властью все государства были, и во владычество Единого Бога все народы уверовали» [22].

членов общества, – которые имеют психологию, не детерминированную социумом. Без таких людей немислимы социальные процессы: социальное само по себе не порождает социального.

Но вот что интересно! Деятельность идеало-центрированных членов общества – тех, кто мало подвержен жесткому социальному детерминированию и ближе к миру духовному (кстати, не обязательно Горнему, нередко, напротив, бесовскому миру), – укладывается в определенные закономерности, приближающиеся к естественнонаучным. Так же можно сказать и о формировании традиции, о ее кризисе и упадке – традиция всегда подпадает под закономерности, которые, кажется, не могут регулироваться волей человека, и подобны социобиологическим, но всегда, тем не менее, традиция связана с деятельностью определенных личностей с их свободным выбором, и без них она не может ни сформироваться, ни долго существовать. И потому о формировании традиции мы говорим как о культурном феномене, имеющем и естественнонаучные, и духовные составляющие.

Мы делаем такой вывод о самом феномене культуры: она потому есть особый и исключительно человеческий феномен, что преломляет и преобразует разные природы – телесно-биологические, социальные, психологические, духовные, – позволяя им выступать синергетически: духовное низводя к биолого-социальному и телесно-психологическому и делая его доступным падшему человеку, а биолого-социальное и телесно-психологическое поднимая к духовному, одухотворяя. Изучение культуры в проекции на социальный организм в свете социокультурных процессов позволяет нам увидеть культуру как механизм, который совершает соединение несоединимого, слияние неслияемого, проекцию, в которой биологическое и духовное, применительно к человеческому бытию, существуют **неслиянно и нераздельно**.

Библиография

1. Аннинский Л. Русский эон Вальтера Шубарта // Дружба народов. 2020. № 8. С. 213–223.
2. Брунер Дж. Психология познания. За пределами непосредственной информации. М., 1977. 413 с.
3. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1039 – 1129.
4. Драницын Д. Колонизационные задачи в Закаспийской области // Вопросы колонизации. СПб., 1910, т. 7. С. 117–139.
5. Дуров А.В. Краткий очерк колонизации Сибири. Томск : тип. Губ. правл., 1891. 58 с.
6. Карапетян Р. Формирование населения Еревана // Население Еревана: этносоциологическое исследование. Ереван, 1986. 261 с.
7. Карапетян Э.Т. Предисловие // Население Еревана: Этносоциологическое исследование. Ереван, 1986. 261 с.
8. Карапетян Э.Т. Этнические особенности семьи // Этно-социология Еревана. Ереван.: Изд-во АН Арм. ССР, 1986. 261 с.
9. Кауфман А.А. Переселение и колонизация. СПб.: Типография т-ва “Общественная польза”, 1905. 349 с.
10. Ключевский В.О. Курс русской истории. СПб., 1904. 1146 с.
11. Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.
12. Леонтьев Д.А. О некоторых аспектах проблемы «культура и личность» // Культурно-историческая психология. 2013. Том 9. № 1. С. 22–31.
13. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Аспект-пресс, 1997, 1998. М.: Академический проект: 2004. 624 с.
14. Лурье С.В. Историческая этнология. Видеолекции. Алма-Ата. 2019. <https://openu.kz/ru/courses/istoricheskaya-etnologiya?fbclid=IwAR2MKrZq-dB20WyDXw2NvOcNhc-GasF8dQVvL6OuoEzMWXEZ0yRtSYWmgfc>
15. Лурье С.В. Культура и ее сценарий: имплицитный обобщенный сценарий как внутрикультурный феномен // Общественные науки и современность. 2017. № 2. С.153-164.
16. Лурье С.В. Об особом классе культурных феноменов (Православная культурология путем советских психологов-марксистов) // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 173–207.
17. Лурье С.В. Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 105–140.
18. Лурье С.В. К вопросу о теории трех систем: культура и психология Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии, 2021, № 2. С. 148–172.
19. Лурье С., Давтян А. Ереванская цивилизация. Palmarium Academic Publishing, 2012. 296 с.
20. Льюис К.С. Принц Каспиан // Льюис К.С. Хроники Нарнии. Часть II. М.: Гендальф-Мет, 1992. 575 с. С. 5–154.
21. Маркарян Э.С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив Университетская книга Москва, 2014. 656 с.
22. Минеи. Декабрь. 25-й день. Рождественские стихиры.

[https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe Bogosluzhenie/mineja-dekabr/25](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-dekabr/25)

23. Надирашвили Ш. Психология пропаганды. Тбилиси: “Mecniereba”, 1974, 170 с.
24. Народное хозяйство в СССР в 1989 г. Статистический ежегодник. М., 1990. 766 с.
25. Население СССР. 1988: Статистический ежегодник. М., 1989. 704 с.
26. Режабек Е. Я., Филатова А.А. Когнитивная культурология. Санкт-Петербург: Алитея, 2010. 316 с.
27. Сборник статистических материалов. М.: Финансы и статистика, 1989. 244 с.
28. Сепир, Э. Язык. Введение в изучение речи. М.: Издательство Юрайт, 2020. 211 с.
29. Сокольский Л. Рост среднего сословия в России. Одесса: тип. Е. Хрисогелос, 1907. 16 с.
30. Степин В.С. О «генах культуры» и главной задаче философии и социально-гуманитарных наук // Экология и жизнь. 2012, № 11 (132). С. 4–12.
31. Тер-Саркисянц А. Е. Современная семья у армян. М.: Наука, 1972. 207 с.
32. Трегубов А.Л. Переселенческое дело в Семипалатинской и Семиреченской областях: Впечатления и заметки чл. Гос. думы А.Л. Трегубова по поездке летом 1909 г. Санкт-Петербург. 1910. 78 с.
33. Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси: Издательство АН Гр. ССР.: 1961. 210 с.
34. Фодор Дж. Модульность психики. Когнитивная психология: история и современность. Хрестоматия. Под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.
35. Фрейд А. Психология Я и защитные механизмы. СПб.: Питер, 2018. 160 с.
36. Хомский Н. Язык и мышление. М.: Издательство Московский университет, 1972. 122 с.
37. Щюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 1056 с.
38. Benedict R. Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934. 291 p.
39. Bock Ph.K. Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1980. 288 p.
40. Boesch E. Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Berlin, Heidelberg, NY, L., Paris, Tokyo, Hongkong, Barselona, Budapest: Springel-Verlag, 1991. 387 p.
41. Cole M. Culture and Cognitive Science. Talk Presented to the Cognitive Science Program, U.C. Santa Barbara: 2003. [Электронный ресурс]
http://www.researchgate.net/publication/278406542_Culture_and_Cognitive_Science
42. D’Andrade R. Cognitive Anthropology, In: New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. Pp. 47–58.
43. D’AndradeR. Cultural Meaning systems. In: Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984. Pp. 107–119.
44. D’Andrade R. The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 272 p.
45. Duijker H.C.J., Frijda N.H. National Character and National Stereotypes: Confluence. Amsterdam: North-Holl Publishing Company, 1960. 238 p.

46. Eisenstadt Sh. *Tradition, Change, and Modernity*. New York, Sydney, Toronto: John Wiley, 1973. 367 p.
47. Inkeles A., Levinson D. *National Character: The study of Modal Personality and Sociocultural Systems*. In: Lindzey C. and Aronson E. (eds.). *The Handbook of Social Psychology*. Vol. IV. Massachusetts (Calif.), London, Ontario: Addison-Wesley, 1969. Pp. 3–123.
48. Keesing P.M., Keesing F.M. *New Perspectives in Cultural Anthropology*. New York: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971. XIV, 457 p.
49. Lourié S.V. *Culture as a Field of Human Action (An Essay Concerning the Construction of Psychocultural Theory)* // *Journal of Sibirian Federal University. Humanities and Social Sciences*, 2016, vol. 9, N 9. Pp. 837–853.
50. Nelson K. *Cognition in a Script Frammework*. In: J.H. Flavell and L. Ross (eds.) *Social Cognitive Development*. New York: Cambridge University Press, 1981. Pp. 97–118.
51. Pye L.W. *Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity*. New Haven and London: Yale University Press, 1962. 307 p.
52. Riggs F. *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1964. 477 p.
53. Rouce A.P. *Ethnic Identity: Strategies of Deversity*. Bloomington, 1982. 247 p.
54. Rudolph L., Rudolph S. *The Modernity and Tradition: Political Development in India*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1967. 306 p.
55. Schwartz Th. *Anthropology and Psychology*. In: *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press: 1992. Pp. 318–349.
56. Schwartz Th. *The Structure of National Cultures*. In: *Understanding Of USA: A Cross-Cultural Perspective*. Tubingen: Gunter Narr Verlag.: 1989. Pp. 110–149.
57. Schwartz Th. *Where is the culture?* In: *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1978. Pp. 217–267.
58. Shils E. *Centre and Periphery* // Polanyi M. (ed.). *The Logic of Personal Knowledge: Essays*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Pp. 117–130.
59. Shils E. *Tradition*. London; Boston, 1981. 334 p.
60. Shweder R. *Thinking Through Cultures*. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1991. 404 p.

ОПЫТ ПЕРЕФОРМАТИРОВАНИЯ ДИСЦИПЛИНЫ:

Культурология на основании православной антропологии

Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 105-140.

Аннотация. В основании науки, какой бы внеидеологической, позитивистской она сама себя ни провозглашала, всегда лежит философия, и от нее зависит структура, понятийный аппарат, методология исследования, думает об этом ученый или нет. Тут дело прежде всего в общенаучной парадигме. Так сложилось, что основные аксиомы как теоретические, так и методологические у современной науки материалистические. Казус в том, что даже когда ученый хочет отказаться от этих сомнительных аксиом, мыслить он продолжает в их ключе, ведь на них основан и сам язык науки, сама парадигма научного мышления, и без них мы вместо науки имеем набор оценочных высказываний. Отказаться же от материалистического языка науки – это отдельный труд. Такие парадигмы, как «тварность мира», наличие в человеке «бессмертного начала» и др. подобные, так же рационально не доказуемы, как и филогенез, например, но как методологические основания науки они работают, как минимум, ничуть не хуже. Наука не станет менее научной, если она будет выстроена на других основаниях, если при этом соблюдается научная методология, некий специфический познавательный модус науки. Но при этом сам язык науки должен быть обновлен. Вот так мы попытаемся пересказать культурологию.

Статья представляет собой фрагмент большого проекта, предпринятого по инициативе автора с целью реформатирования культурологии на основании православной святоотеческой антропологии.

Ключевые слова. Культурология, православная антропология, трехчастный состав человека, культурная картина мира, адаптация, артефакты, концептосфера, интенциональность, интерпретация, символы.

The Experience of Discipline Reformatting: Culturology on the Basis of Orthodox Anthropology

Abstract. Philosophy always lies at the heart of any science, regardless of how non-ideological and positivistic it claims to be; and the structure, conceptual apparatus and research methodology depend on it, whether the scientists acknowledge it or not. It is all primarily in general scientific paradigm. It so happens that key axioms, both theoretical and methodological, of modern science are materialistic. The case is that even if any scientist would like to abandon those doubtful axioms, he would continue to think along those lines as the very scientific language and scientific thought are based on them, otherwise instead of science we'll get just an assortment of value judgments. To abandon materialistic scientific language will require sufficient efforts. Such paradigms as "created world", the presence of "immortal origin" in a human being, etc, can't be rationally proved, as well as, for example, phylogenesis; but they work none the worse as science methodological basis. The science won't become any less scientific, if it is built on different basis but with adhering to scientific methodology, some specific cognitive modus of science. At the same time, the scientific language itself should be renewed. Thus we'll try to remodel culturology.

This article is a fragment of a big project, started at the initiative of the author with the goal of reformatting culturology on the basis of Orthodox patristic anthropology.

Keywords: Culturology, Orthodox Anthropology, Tripartite Human Composition, Cultural World Image, Adaptation, Artifacts, Conceptual Sphere, Intentionality, Interpretation, Symbols.

О мировоззренческих основаниях культурологии

В номере Альманаха, посвященном культуре, я хочу представить науку, которая изучает культуру – культурологию. Наука эта только косвенно относится к той сфере, которую культурой обычно называют. Искусством ведь занимается искусствоведение, литературоведение, театроведение и т.п. А культурология – наука о другом, она даже не на все сто процентов гуманитарная, в ней немало от естествознания. Однозначно определить предмет, на котором культурология концентрируется, непросто: разные культурологи определяют его очень по-разному. Кто-то сосредоточил свое внимание на моделях деятельности человека (поведенческом аспекте), кто-то изучает общественные ценности и идеалы, кто-то рассматривает символы и знаки, значения в нашем сознании или вокруг нас, а кто-то изучает процессы адаптации человеческого общества к окружающей среде. Конечно, все эти исследователи спорят между собой, но что интересно! Все они продолжают считать друг друга культурологами. И тому есть некая глубокая подоплека, которая лежит в основании культурологии как науки. Она в том, что культурология подразумевает выделения особого класса явлений – культурных, — которые отличны от социальных и психологических. То есть, прежде всего, культурология предполагает, что существует некий особый класс культурных феноменов.

Собственно, культурология настаивает на том, что она открыла новую реальность, некую среду обитания человека, некие особые механизмы межчеловеческих взаимодействий, которые не были известны ранее. Более того, культурология подводит к открытию самого такого явления, как культура. Проблема в том, что культурологи не могут всегда ясно объяснять, что это за явление. И тут судьба культурологии драматична: она порой претендует на очень многое. Основоположник культурологии Лесли Уайт писал о том, что значения открытия символов, которые и являются особым классом явлений, которые и изучает культурология, равно открытию клетки в биологии [61, с. 45]. Но культурологи, как правило, заданную себе планку не выдерживают, сосредотачиваясь на каких-то конкретных темах. Если кто помнит, в 1990-е годы культурология была в фаворе, и ею предполагалось заменить группу мировоззренческих предметов, оставшихся в ВУЗах как советское наследие. И это была катастрофа! В России не было культурологии, которая могла бы решить столь глобальную задачу. Большинство кафедр культурологии таки «сели в лужу», предлагая некую общегуманитарную повестку с уклоном в искусствоведение. Хуже, сами же поставили под вопрос значение своей науки.

Но тут надо сказать, что, если культурологии не было в России, ее не было нигде. Хотя зародилась она на Западе, но развивалась главным образом в СССР, а потом в России. Но как-то она никак не задавалась. Говорят о «трех рождениях культурологии», которые связаны последовательно с именами Вильгельма Фридриха Освальда, Лесли Уайта и Эдуарда Саркисовича Маркаряна⁴⁸. Именно эти трое ученых ставили вопрос о культуре как особом феномене. Автора этих строк, кстати, Э.С. Маркарян признавал своей ученицей. Это большая честь, потому что Эдуарду Саркисовичу действительно удалось создать целостную культурологическую теорию, дающую представление о культуре как об адаптивно-адаптирующей системе, через которую совершается самоорганизация людей – без которой человек уже вовсе не человек. Драма состояла в том, что теория эта претендовала не только на научное, но и на общественное значение, на способность найти ключ к разрешению мировых

⁴⁸ Об этом лучше всего почитать работу А.В. Бондарева [4].

проблем, который не давали науки социальные. Но вот в общественной сфере значение культурологического «ноу-хау» никто не хотел признавать. И тому есть причины, свое мнение о которых я выскажу далее. Так культурология, действительно открывшая целый новый мир, где механизмы адаптации, знаки и символы, информация, ценности и концепты, модели действия и деятельность (есть в культурологии особый деятельностный подход) – все это оказывалось связанным воедино в некоем грандиозном теоретическом здании, отражающем очень существенные взаимосвязи реального мира, но культурология, к сожалению, погрязла в частных вопросах. Наука о том, как устроена культура, во многом оказалась парализованной и потеряла свое значение не потому, что нет талантливых культурологов или они плохо работают. Причина в том, что при всех своих несомненных достижениях, культурология не может дать вполне ясное определения своего предмета в совокупности.

Напомню, культурология – наука, которая характерна именно для нашей страны, где она активно развивалась в советские годы⁴⁹. Многие в ней определяются реалиями советской истории, тем мировоззрением, которое было характерно для периода, когда культурология пустила корни на нашей почве. А произошло это в те годы, когда «шестидесятники» спорили о физике и лирике. Когда многое значили идеалы и идеальное, а об идеальном лучше всех, полагали, писал советский философ Э.В. Ильенков. Так и легло в сознание культурологов, что «**идеальное** – субъективный образ объективной реальности, то есть отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства» [9, с. 219]. Такой взгляд на идеальное укоренился. И даже сейчас нередко встречается, что и тогда, когда сам культуролог полагает себя православным христианином, в своих научных изысканиях он, вольно или невольно, оставляет себя в рамках советского материализма.

Вот и случилось, что российская культурология несет в себе родовое пятно марксизма. И это тем более глубоко и тем более не сразу заметно, что культурология, повторюсь, наука не чисто гуманитарная. А в естественных науках, где почти повсеместно присутствует эволюционизм и, что особенно важно, некие еще более тонкие моменты, материалистическое происхождение которых даже не бросается в глаза, порой требуется приложить усилие, чтобы выявить ставшие константами научного мышления во всем мире положения, которые проистекают из марксизма⁵⁰.

⁴⁹ За рубежом культуру изучали в рамках культурной антропологии и смежных с ней дисциплин, преимущественно в США. Термин «culturology» там практически не используется. Американская культурная антропология, хотя и широко известна в России, большого влияния на российскую науку не оказывает. Я полагаю, что это упущение, американские коллеги достигли больших успехов в исследовании культуры, и я буду охотно обращаться к их трудам. Но их наука о культуре иная по темам и подходам, да и по постановке задач. С российской наукой ее в последние годы сближает увлечение Л.С. Выготским (это я покажу в следующей сноске). Российская культурология и американская антропология – это две параллельные науки, и отдельная задача состоит в том, чтобы установить интеграцию между ними.

⁵⁰ Например, при всей привлекательности учения об орудиях, знаках и опосредованиях Льва Семеновича Выготского, работа этого всемирно признанного авторитета далеко не только в психологии, изначально строилась для того, чтобы опровергнуть (скажем словами психолога и педагога Д.Б. Эльконина) «изначальность, заданность “души” и всей душевной жизни» и то, что «человек рождается пусть с несовершенной и неразвитой, но все-таки с душой, что она уже есть в нем и что носителем ее является мозг», но доказать посредством теории интериоризации, что «“душа” человеческая, человеческое сознание (психика), существует объективно вне нас как явление интерпсихическое в форме знаков и их значений, являющихся средством организации совместной, прежде всего, трудовой деятельности людей, и что только в результате этого взаимного воздействия людей друг на друга возникает интрапсихическое в форме тех же знаков и значений, но направленное на организацию своей

Тут, конечно, вопрос не об одной культурологии. Сама общенаучная парадигма у нас во многом остается заданной эпохой Просвещения, и если она куда смещается, так в сторону постмодернизма. А когда раздаются голоса в ином направлении, даже христианском, то они не то чтобы не слышны, они скорее недостаточно вняты не только из-за нахождения вне тренда, но и потому, что не основываются на общеметодологическом научном основании. То есть часто работы, написанные в православном духе, не являются собственно научными именно потому, что не используют вполне научные методы. И вот тут стоит большая проблема, для разрешения которой необходимо найти способ в рамках научной методологии.

У материализма нет никаких оснований для монополизации общей методологии науки. Из того, что в Новое время это произошло именно так, а не иначе, не должно следовать, что заложенные тогда в методологии науки аксиомы так и должны оставаться неизменными и единственно верными. Вообще ни из чего не следует, что Православие не может предложить такие основания, которые могут быть приняты за аксиомы (и куда более верные!) и на которых могут зиждиться те или иные гуманитарные или естественные науки. Если вернуться к культурологии, то тут ясно, что она зависит от антропологии, которая лежит в ее основании. И я думаю, что зависимость от антропологии, то есть представления о месте человека в мире, того, кто такой человек, каков его «состав», касается в той же мере всего цикла как общественных, так и естественнонаучных дисциплин.

В случае культурологии речь может идти о том, чтобы построить культурологию на основании православной святоотеческой антропологии, православного святоотеческого учения о человеке⁵¹, подобно тому, как до сих пор она строилась на основании гуманистической антропологии, материалистической по своей сути. Дело тут даже не только в том, что гуманизм ставит человека в центре мироздания, тогда как согласно Православному вероучению, в его центре стоит Бог-Творец. Дело в том, что само представление о человеке в православной антропологии принципиально другое, нежели в гуманистической. А потому и культурология, построенная на иной антропологии, получается совсем другой. Это, конечно, не значит, что мы намереваемся отказаться от накопленного ранее ценного багажа знаний. Напротив, мы хотим его интегрировать в нашу версию культурологии. И некоторые основные положения советской и российской культурологии, оставаясь основными и у нас, окажутся в другом контексте.

Контекст этот объясняется как раз отказом от гуманистической антропологии, где человек альфа и омега мироздания, а потому и культура представляется высшей ценностью. С точки зрения православной антропологии культура выглядит принципиально иначе, ее значение по сути – инструментальное. Тем не менее, оно более определенное, конкретное и более структурированное, охватывая в единстве самые разные сферы культуры человека. Отчасти,

собственной деятельности. Душа не задана человеку изначально, а дана ему во внешней, чисто материальной форме!» [21, с. 42]. А этот очень значимый для культурологии факт, ибо культурология не может не использовать понятия знака, опосредования и т.п., она исходно, по самому своему происхождению встроена в то же поле, что и выготский психология и «деятельностный подход», существует как в психологии, так и в культурологии. Поэтому освобождение значимых понятий культурологии от материалистического контекста – отдельная немаловажная задача!

⁵¹ Ставлю акцент на том, что я здесь понимаю под антропологией. Православная антропология, в этом контексте, есть доктрина о человеке – представление, что есть такое человек, – и ее надо резко отграничивать от физической антропологии (что очевидно) и от культурной антропологии, которая, по сути, объединяет в себе теорию культуры и этнографию, взятую в широком теоретическом контексте, и не касается учения о человеке как таковом.

еще раз подчеркну, культурология становится естественнонаучной дисциплиной, что определяет ее новую структуру. И отталкиваться мы будем, прежде всего, от адапционистского подхода, казалось бы, наиболее материалистического и, тем не менее, наиболее сближающегося с православным. Поскольку первичная функция культуры, когда мы смотрим на нее с позиций православной антропологии, – именно что и есть адаптация. С помощью культуры человек адаптируется к «падшему миру». **Культура – это те самые «кожаные ризы», в которые оделся изгнанный из рая Адам.** Тут мы возвращаемся к вопросу о культуре как об особом классе феноменов. Именно разнообразие проявлений культуры, их разноплановость и порой кажется, несопоставимость, заставляет нас ставить вопрос о некоем интегральном принципе, позволяющем их все объединить и выявить соотношения. И нам представляется сомнительной мысль, что есть какие-то специфические явления, которые можно исключить из социологии и психологии. Как разграничить культурное и общественное (культурологическое и социологическое), как разграничить культурное и психологическое – об этом идут споры. Думаю, что нет феноменов, которые бы относились только к сфере культурного или только к сфере социологического, или только к сфере психологического. Полагаю, что те явления, в которых мы живем так или иначе относятся сразу ко всем этим сферам. Но всегда находится такой угол зрения, который высвечивает ту или иную специфику, выделяет ее.

Этот угол зрения помогает определить православную антропологию, основанную на святоотеческой традиции, как философскую (в нашем случае – раз мы имеем в виду православную антропологию, – скорее, богословскую) доктрину о человеке, которую мы как аксиому кладем в основание науки. Именно такая антропология стоит за всеми науками, относящимися к человекознанию, будь то общественные науки или естественные. Если мы подходим к проблеме культурологии с точки зрения православной антропологии как учения о человеке, мы, прежде всего, должны понять, с чем именно в человеке соотносится культура. Иными словами: проявлением чего в человеке, какой его стороны она является? А если вспомнить о широте проявлений культуры, мы должны поставить вопрос скорее так: что культурой категорически не является? Оттолкнувшись от ответа на этот вопрос и помятуя соотношение культуры с «кожаными ризами» павшего Адама, мы попытаемся построить более полную теорию культурологии. Святоотеческая антропология послужит нам канонем (канон ведь – это канат, с помощью которого строители определяли, насколько прямой выходит стена здания), с которым мы постоянно будем соотносить наши теоретические построения.

Итак, культурология изучает не какие-то неизвестные другим наукам явления, а явления, которые сами по себе, изолированно друг от друга уже исследовались разными науками. Она дает новый угол зрения (как бы стереометрический взамен геометрическому), позволяющий увидеть в известных фактах то, чего не касались другие науки. Не думаю, что культурология сама по себе может совершить переворот в человеческих умах, чего ожидали культурологи-гуманисты. Культурология не может и не должна быть квазирелигиозной доктриной, претендующей на обнаружение до того совершенно неизвестной человечеству истины. В этом отношении культурология должна смирить себя. Но культурология – это интегральная дисциплина, которая объясняет настолько широкий круг явлений, что обращение к ней как к дисциплине мировоззренческого цикла вполне оправдано, и если бы культурология 1990-х годов не была так раздроблена и так дезинтегрирована, а имела бы четкий общий стержень, то получила бы в иерархии наук более почетное место. С другой стороны, как мировоззренческая дисциплина она, во многом продолжая основываться на марксизме, привела бы к негативным последствиям как в науке, так и обществе. Потому важно подвести под нее новую богословско-философскую базу. (И это тем важнее, что имеется еще целая поддисциплина – прикладная

культурология, которая затрагивает и вопросы, важные для нашей культурной (и политической!) безопасности. Но это отдельный вопрос для отдельного обсуждения.) Покажем, что именно православная антропология дает нам тот принцип, который позволяет посмотреть на класс культурных явлений в их целостности. Начнем же с аксиом!

Что такое культура?

Культура – это среда, в которой человек живет и действует, это все, чего желает, призма, через которую он воспринимает мир, сам способ его действия в мире, модели взаимодействия людей, которые делают возможным их общение и взаимопонимание, а также тот ряд образов и мыслей, с помощью которого человек говорит сам с собой и – с Богом⁵², пока не достигает бессловной молитвы – мистического видения и Богообщения. Что же остается за пределами культуры? Во-первых, материальный мир, как он существует объективно, независимо от нашего восприятия, во-вторых, наша глубинная сущность, которая говорит с Богом и людьми, но говорит при помощи языка культуры, и, в-третьих, духовный мир – Бог, Силы небесные и духи злобы поднебесной.

Что важно подчеркнуть? Духовный мир мы как культуру не определяем и даже противопоставляем ей. Культуру можно назвать «духовностью» только в переносном смысле, как наличие интереса к духовному миру или тому, что за духовный мир – привычно, так сложилось – принимается, то есть относится к сфере идеального⁵³. Вот эта идеальная сфера, а также, скажем, металлургия, подледная рыбалка, установка стеклопакетов на окнах, все возможные технологии – все это относится к сфере культуры, поскольку связано с вполне конкретными культурными практиками и построенными на их основе пониманиями, интерпретациями действительности: специфическим человеческим взглядом на вещи, процессы, действия. Если имеет место интерпретация, то мы имеем дело с культурным

⁵² Богами, духами для не монотеистских религий.

⁵³ Как пишет греческий богослов Панайотис Неллас, «созданный по образу Божию, человек с самого начала и неотъемлемо наделен умом и свободой воли, и потому способен творить свой мир, будь то общий человеческому роду мир цивилизации или индивидуальный внутренний мир отдельных творческих личностей. Жизнь на этом уровне можно назвать внутренней, как, например, умозрения художника или философа. Нередко о ней говорят как о “духовной” – в том смысле, что в ней действуют высшие “невещественные” способности человеческого естества: интеллект, душевные чувства и воображение. Однако эта внутренняя психическая жизнь, не будучи в узком смысле телесной, все же, безусловно, биологична, учитывая все то величие и богатство, которое Создатель пожелал вложить даже в биологические пределы человека. Но как бы ни был развит психический мир личности, но ей не дано в ее автономности достичь Божественной реальности и начать жить жизнью Духа. Поэтому тут нет ничего общего с собственно духовной жизнью христианина. При этом, поскольку человек носит в себе неискоренимую память о своем Творце, он может создать мир с серьезным отношением к Богу, устроенный по законам и предписаниям, согласным с представлением о Боге. Это то, что называется религиозной жизнью. Но жизнь и этого плана, в рамках которой лишь учитывается существование Бога, без вхождения в живое общение с ним, – еще не духовна в строгом смысле слова. Духовная жизнь не есть следование законам и предписаниям, а участие, преданность и любовь, жизнь приобщения к Богу и единения с Духом. Поэтому на какие бы ступени “внутренней” или “религиозной” жизни ни взошел человек, он еще не становится от этого подлинно духовным. Апостол Павел удачно назвал его “душевым” (1 Кор., 2, 14)» [36, сс. 145-146].

артефактом⁵⁴, иногда говорят о двух сторонах артефакта – идеальном (как бы идеи вещи) и материальном (вещи, которая имеет идею)⁵⁵.

У нас получается, что культурой является все, что не относится к духовному или материальному миру, причем материальному или духовному так, как они существуют независимо от нас. Едва мы их осознаем – мы сопрягаем их с культурой. Таким образом, культурным является все, что исходит от человека, порождается человеческой мыслью и распространяется посредством человеческого действия и взаимодействия, то есть все, что является результатом человеческой интерпретации.

А сам человек, является ли он культурным феноменом, точнее, что в человеке принадлежит культуре? Кажется, все. Язык культуры опосредует восприятие природы, другого человека и даже Бога, поскольку и наши мистические чувства во многом также имеют культурную окраску. Не принадлежит к культуре лишь то в человеке, что относится к духовному миру. И тут для нас важно трехчастное деление человека на тело, душу и дух, которое встречается у некоторых Отцов Церкви. Поясню. Трихотомия в христианском богословии восходит к Ап. Павлу. Правда, она характерна и для неоплатонизма, который был адаптирован Отцами Церкви. В их трудах встречаются различия в описании состава человека: он может быть как трехчастным (тело-душа-дух), так и двухчастным (тело-душа). Но спора между дихо- и трихотомистами история патристики не знает⁵⁶. Когда в святоотеческой антропологии речь шла о двухчастном составе человека – душе и теле, – то душа сама мыслилась как сложная, причем «чистейшая часть» души – это дух или ум (νοῦς)⁵⁷.

«Ум» часто приближается к понятию дух, противопоставляясь душе как психее, психике с ее раздражительной и желательной частями, о которых говорили Отцы Церкви. Напрашивается отождествление духа, ума с личностью, которая отнюдь не совпадает с душой, что очевидно из корпуса аскетической литературы⁵⁸. В человеке есть некое глубинное начало, в котором и

⁵⁴ Тут артефакт мы понимаем как «интерпретацию, воплощение некоей культурной формы в конкретном материальном продукте, вещи, информационном сообщении, поведенческом акте или оценочном суждении» [48, с. 221].

⁵⁵ О соотносительности и неразрывности материального и культурного артефакта см. у Майкла Коула [18].

⁵⁶ По словам православного богослова XX века Владимира Лосского, «греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троичном составе духа, души и тела, то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится, в общем, к терминологии: дихотомисты видят в «духе» высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность, или человеческая ипостась, объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она – незыблемое начало динамичной и изменяющейся человеческой природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели. Можно сказать, что сообразность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное». Это отношение становится реальным, осуществляется посредством воли, направляющей природу к Богу, в котором человек должен найти полноту своего бытия» [22, с. 186-187].

⁵⁷ Так, преп. Иоанн Дамаскин и преп. Максим Исповедник называли «ум не иным по сравнению с душой, но чистейшей частью ее» [39].

⁵⁸ Важно, что в православной антропологии и христологии личность нельзя приравнивать к душе. Как об этом пишет Д.В. Новиков, «во Христе была человеческая душа, единосущная душам других людей, но не было человеческой личности. Отсюда следует важнейший антропологический факт: личность ни в коем случае нельзя отождествлять с душой. Личность владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, но сама личность – это ни сила или проявление души, ни какая-либо совокупность этих сил и проявлений. Значит, личность – это иной принцип, не сводимый к психике и трансцендентным психическим явлениям. ... Богословие Леонтия Византийского показывает, что для отцов Церкви личность есть организующий принцип бытия, она *воипостазирует*, т.е. вбирает в себя природу и таким образом дает ей бытие. В частности, именно личность

содержится человеческая идентичность и которое наблюдает за всеми проявлениями души: мыслями и чувствами. В патристической литературе для этого начала нет особого термина, ближе всего к нему именно дух или ум⁵⁹. Он владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, смотрит на них как будто сверху. Именно он же отсекает помыслы⁶⁰. Термин «ум» у Отцов Церкви мог означать и образ Божий в человеке, и «частицу Бога», в человека вложенную, и то самое «Я», которое является субъектом спасения или гибели, то есть субъектом свободной воли. Поэтому я в своей работе под духом в человеке имею в виду именно такой ум (νοῦς), а под душой – психею (Ψυχή), психику. Уже отсюда понятно, что мы непосредственно связываем душу с психологией, а дух – психологии противопоставляем. После смерти человека в рай или ад попадает именно это его личное начало, идентичность человека, дух или ум – в культурологическом контексте мы употребляем эти слова как синонимы. И вот при этом нашем понимании состава человека тело – материально, дух – духовен, а душа, психея, психика... душа – культурна. Дух – это то, что в нас бессмертно, что обладает безусловной и конечной свободой, то, что соединяет нас с Богом⁶¹ и что выбирает между Богом и дьяволом. Но дух человека укоренен в его душе и теле – в сердце⁶². Вспомним Достоевского, который говорил, что в самом сердце человека Бог борется с дьяволом.

приводит в единство душу и тело человека, – подобно тому, как личность Спасителя соединяет божество и человечество. ... Для святоотеческого богословия именно личное начало служит причиной существования индивида, соединяет вместе разобщенные качества, делает индивид самостождественным. ... Личность всегда находится как бы *над проявлениями своей природы*, не являясь ни материалом, ни средством, ни продуктом деятельности. Более того, личность даже не столько является субъектом деятельности, сколько тем, *в силу чего человек может им выступить. Личность есть иной принцип, не сводимый и не выводимый из деятельности*» [38].

⁵⁹ По замечанию Каллиста, епископа Диоклийского: «Каково мое подлинное самостояние? Кто я и что я? Ответы вовсе не очевидны... Нам явно не хватает чего-то существенного в понимании того, что означает быть личностью. Причина в том, что человеческое существо устроено по образу и подобию Бога. Как непостижим Он, так и отпечаток Его в человечестве ускользает от четких определений. Момент апофатичности присущ размышлениям о человеке. Апофатическое богословие дополняется апофатической антропологией» [13, с. 7].

⁶⁰ Как пишет современный православный богослов XX века Жан-Клод Ларше: «Ум является самой высшей способностью человека; он властен в нем командовать и руководить (поэтому его часто называют ηγεμονικόν). С его помощью человек имеет возможность ориентироваться, управлять собой и совершенствоваться... Для отцов Церкви он прежде всего – то, с помощью чего человек привязан к Богу, обращается к Нему, склоняется к Нему и соединяется с Ним. Через ум человек связан с Богом объективно, со своего сотворения, и окончательно: он воистину образ Божий в человеке. Этот образ может быть замаскирован или осквернен грехом, но не уничтожен: он – неизгладимый отпечаток его глубинной сути, его истинной природы, логос которой, или определяющая основа, не может быть искажен» [19].

⁶¹ По словам Ларше, «ум может подчинять все другие начала человеческого состава, приспособлять их к себе и одухотворять, сообщая им вплоть до самой их глубокой сущности Божественные энергии, которые он по природе способен (δέκτικός) получать. И таким образом с его помощью весь человек может соединиться с Богом и достичь обожения. Следовательно, ум – основа физического единства состава человеческой природы, основа его духовного единства и, наконец, способ его единения с Богом» [19].

⁶² Как утверждает преподобный Иоанн Дамаскин, «ум принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее, но как чистейшая часть ее самой. Что глаз в теле, то и ум в душе» [10, с. 50]. Ларше по этому поводу замечает, что «прибегая в других случаях к трихотомическому понятию дух/интеллект – душа – тело, они [Святые Отцы – С.Л.] особенно тщательно стараются выделить человеческую способность единения с Богом. Тем не менее они не хотят превращать ум в способность, отдельную от души и от тела, или другую душу... Ум не находится вовне тела. Как и душа (животная и растительная), ум соединен с телом, притом не в одной его части, но во всей совокупности. Как ум пронизывает все тело, так он пронизывает и всю животную и растительную душу... При полном единении ума с совокупностью души и тела весь человек становится образом и подобием Божиим» [19].

Люди в нашем падшем мире обычно не видят в себе того начала, которое стоит над всеми их психическими проявлениями и может повелевать душевными стихиями. Они психическое принимают за свою личность, психические тревожения – за свою сущность, и даже душеведы-психологи видят двумерную картину человека вместо трехмерной, где есть начало, представляющее собой свободное произволение человека, которому душа должна стать послушна⁶³. И вот это истинное «Я» человека, субъект его свободной воли, о котором говорит вся аскетическая литература, вот оно и попадает на падшей земле в мир культуры, в ней на земле себя реализует.

Возьмем свободную волю человека за точку отсчета. Когда-то ангелы вмиг совершили свой выбор между Добром и злом, реализовали тем данную им свободу: им Добро и зло было очевидно. Ангелы – существа внекультурные, ибо они и внепсихологические. Но для психологического существа выбор не может быть мгновенным, не сразу совершили свой выбор и Адам с Евой в раю, а после искушения и некоторого рассуждения, разговора между собой. Но Добро и зло было ясно людям и в Раю, потому и была столь страшна расплата за отступления первых людей. В психологической среде после падения выбор для ума – субъекта свободной воли – оказывается нередко затруднительным, искаженная психология выстраивает ловушки и порождает иллюзии, которые могут сбивать «ум» с толку. Эти ловушки и иллюзии как раз и относятся к сфере культуры. В падшем мире человек видит Добро и зло как в тумане, принимая одно за другое⁶⁴, предается сомнениям⁶⁵. Почему? Он живет как бы в полусне, который затрудняет его восприятие⁶⁶. И человек видит картину мира, не вполне соответствующую реальной. Вопреки запрету вкусив с Древа познания Добра и Зла, человек разучился просто и

⁶³ Как пишет Д.В. Новиков, «после грехопадения меняется иерархия духа, души и тела. В изначальном состоянии главенствовал дух, который, будучи “наиболее сродным” Богу, и мог соединяться со Святым Духом, “образовывая”, формируя жизнь души и тела человека. При этом душа, следующая духу и “возвышаемая духом”, оказывалась как бы посредницей между духом и телом. По грехопадении дух человеческий был в результате духовной смерти отделен от Духа Божия и утратил свое главенство. С другой стороны, влечение человека к чувственным (т.е. получаемым, в основном, посредством тела) наслаждениям привело к тому, что в данной иерархии стало главенствовать тело. Душа обратилась от духа к плоти и потому все время ниспадает в земные похотения. Таких людей Священное Писание называет *плотскими* (1 Кор. 3, 1), *плотью и кровью*, которые не могут наследовать Царства Божия (1 Кор. 15, 50). В результате изменения иерархии души и тела произошло раздвоение духовного и телесного чувства, телесное чувство стало главенствовать. Следует отметить, что телесному чувству не дано видение добра и зла: оно воспринимает мир в категориях наслаждения и страдания. Это изменило жизненную “психодинамику”: вся жизнь человека стала подчинена стремлению к наслаждению. Вместе с тем, подчеркивает преп. Максим Исповедник, к любому наслаждению примешивается “тягота страдания”. Изменилось соотношение и трех сил души. Изначально желательная и раздражительная силы были подвластны мыслительной, которая в свою очередь питалась от духа или ума. По грехопадении они вышли из повиновения, и раздражительная сила стала проявляться в виде неразборчивой ненависти, а желательная – в неразумной любви, т.е. похоти. Отвлекая ум от Бога, они ввергают человека в состояние уныния [Максим Исповедник. Главы о любви]» [38].

⁶⁴ «Для святого Григория Нисского, – как пишет В.Л. Лосский, – грех – болезнь воли, которая ошибается, принимая за доброе его призрак. Зло становится реальностью только через волю, которая является единственной его субстанцией; именно она дает злу известное бытие» [22, с. 188-189].

⁶⁵ «Отцы Церкви – св. Кирилл Александрийский, Каппадокийцы, св. Иоанн Дамаскин и др. – рассматривали свободу воли, наряду с разумным началом в человеке как проявление в человеке образа Божия» [39]. В падшем состоянии человека Образ Божий в нем затуманивается и искажается.

⁶⁶ Что само по себе есть следствие греха. По словам св. Иоанна Дамаскина, «по грехопадении прежде всего ум человека, отвлекшись от Бога, подвергся болезни и впал в мрачное неведение; говоря иначе, умное око человека покрылось тиною. Владычественное место ума заступила неразумная похоть, которая стала управлять разумной душой» [7].

непосредственно различать Добро и зло, и был изгнан в мир, где, чтобы познать, ему приходится пробираться сквозь дебри иллюзий. В результате поистине космической катастрофы – грехопадения – стало так, что наш «мир во зле лежит»⁶⁷, где искажено, попорчено все, начиная с природы и кончая психической сферой человека. Человек утратил способность видеть мир ясно и правильно, утратил способность непосредственно постигать Добро⁶⁸. Чтобы жить в этом мире и иметь моральные ориентиры, человеку приходится нагораживать целые конструкции, не только материальные, но и психологические. **И вот эти конструкции, вне которых в падшем мире не остается ничего, и являются культурой.**

В раю культуры не было⁶⁹, ее не будет и в Царствии Небесном, она вся – не земле. **Культура возникла после грехопадения, когда изменился характер деятельности человека**⁷⁰. Теперь

⁶⁷ Панайотис Неллас приводит рассуждения свят. Григория Паламы о том, что падение человека имело космические последствия: «Искажение человека не могло не повредить логосу и природы всех существ, исказив все творение... Падение Адама нарушило известную динамику материи». От того, что ~~бы~~ ее отношения с человеческим телом, а следовательно, с душой и с Богом стали противоестественны, она оказалась замкнута на себя, стала двигаться слепо и бесцельно. Вещественность – это такое состояние мира, в котором материя определяется исключительно своими собственными свойствами, как не обусловленная движением в сторону духа. То есть падение включает в себя и падение материи. Заключение человека в вещественность сделало мир, который был «весьма хорош», миром «подвластным смерти», и сам человек, одевшись в вещественность, от нее, то есть от «своей «кожаной ризы», терпит «жизнь многострадальную и весьма несчастную» [36, с. 108-109].

Св. Николай Кавасила пишет: «Неистовство человека против Бога, будучи не в силах затронуть правду Божию – ибо как может бесконечное претерпеть какой-либо ущерб от конечного? – на деле повредило образ Божественной правды в творении, разбив и повергнув в беспорядок как иконическую душевно-телесную структуру и освещающее назначение самого человека, так и порядок и гармонию всего творения. Неистовство на деле оказалось травмой» [36, с. 75-78]. По словам свт. Игнатия (Брянчанинова), «ныне взорам нашим представляется земля совсем в ином виде. Мы не знаем ее состояния в святой девственности, мы знаем ее в состоянии растления и проклятия, знаем ее, уже обреченную на сожжение (2 Пет. 3, 10); создана была она для вечности... Гнев Творца изменил землю. “Проклята земля в делех твоих” (Быт. 3, 17), – сказал Он человеку, поправшему заповедь Его: и отъятие благословения у земли выразилось немедленно разнообразным всеобщим расстройством ее, предвозвещающим сожжение ее, соделывающим это сожжение как бы естественною необходимостью. Пало на землю проклятие – и засвистели ветры, забушевали бури, засверкала молния, возгремел гром, явились дожди, снега, грады, наводнения, землетрясения. Животные утратили повиновение и любовь к человеку, утратившему повиновение и любовь к Богу. Они вступили в враждебные отношения к нему... Малые черты первоначального состояния земли, сохраненные для нас книгою Бытия, показывают, какое огромное, какое горестное, непостижимое для нас изменение совершилось над землею по падении человека» [8].

⁶⁸ Как писал Владимир Лосский, «дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою – таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем “духовными ценностями”); душа, в свою очередь начинает жить жизнью тела, это – происхождение страстей; и наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается» [22, с. 188].

⁶⁹ «Культура зародилась в момент грехопадения, когда Адам и Ева съели запретный плод, – «и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3: 7). Опоясания – это первое проявление земной культуры в истории, искусственная компенсация появившейся внутренней неполноценности человека (стыд – чувство несоответствия самому себе). Адам и Ева прикрыли свои нагие тела, как бы «защищаясь» от райской природы и от Бога, которые с этого момента показались им враждебными. Вся последующая история человечества – это процесс модернизации этого опоясывания, создания прослойки из искусств, наук, техники между человеком и «враждебным» миром. Культура делает нашу жизнь возможной (без культуры человечество бы не выжило), но одновременно с этим является барьером, отделяющим человека от первозданного, райского состояния» [50].

⁷⁰ Как писал свт. Игнатий Брянчанинов, «Богородивший бытописатель говорит, что земля, в первоначальном состоянии своем, не нуждалась в возделывании (Быт. 2, 5): сама производила преизобильно и превосходного достоинства хлебные и другие питательные травы, овощи и плоды. Никаких вредных

человек вынужден трудиться в «поте лица» для того, чтобы добывать себе пропитание (Быт. 3, 17-18).

Жизнь превратилась в выживание⁷¹, ведь падение человека было космической катастрофой, которая исказила весь видимый мир, всю вселенную. Свт. Иоанн Златоуст пишет о том, что до падения не было речи «о городах, искусствах, одеждах и множестве других нужд»⁷². Потому, что тогда это было излишним, а стало необходимым по причине нашей немощи⁷³. Как пишет преп. Максим Исповедник, «первозданный человек жил безыскусно, без художеств и изобретений, потому что «не было отнято у него естественное благобытие, присущее логосу его природы», и не было ни в чем недостатка, чтобы восполнять его человеческими средствами. Ему не нужен был покров благодаря бесстрастию и, следовательно, совершенному неведению стыда; перепадам же холода и жары, благодаря которым нам стали необходимы дома и одеяния, он не подвергался. Кроме того, – продолжает преп. Максим, – обычно человеческая жизнь вращается либо вокруг обманчивых впечатлений внешнего мира, производимых неразумием страстей ради чувственных удовольствий, либо вокруг искусств и ремесел, нужных для удовлетворения естественных потребностей, либо вокруг естественных законов сотворенного мира для научения. Однако ничто из

произрастений не было на ней; растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека, как должно заключать из слов Бога изгоняемому из рая Адаму: «Терния и волчцы возрастит тебе земля» (Быт. 3, 18). По сотворении на ней было одно прекрасное, одно благотворное, было одно приспособленное к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Перемены погоды не существовало: постоянно была она одинаковою – самую ясною и благорастворенною. Дождей не было: источник исходил из земли, и напаявал лицо ее (Быт. 2, 5-6). Звери и прочие животные пребывали в совершенном согласии между собою, питаясь произрастениями (Быт. 1, 30)» [8].

⁷¹ Панайотис Неллас пишет, что основной смысл, хотя и не единственный, библейского рассказа об облачении первых людей в «кожаные ризы» – это указание на смертность человека в падшем мире, «превращение жизни в выживание» [36, с. 73].

⁷² Хотя и некоторые занятия, и труды Адама в раю упоминаются Златоустом [11]. По интересному замечанию В. Щипкова, «мы можем также предположить, что культура и природа в раю составляли единое целое, которому в нашем языке нет названия. То, что было в раю, лишь отчасти напоминало культуру, а в сущности – было чем-то совершенно другим. Но Адам обладал речью, «возделывал» Эдемский сад, «нарекал» имена животным. Чем же тогда была деятельность первого человека, если не культурой? В раю было творчество. Человек был создан Богом как сотворец окружающего мира. Однако, что бы первый человек ни делал, он не отгораживался от природы, а творил вместе с ней. Всё, что он создавал, становилось органичным продолжением мира и не противоречило ему. Творчество в раю не было «культурной деятельностью» в нашем понимании, ведь сам рай уже был той особой, «огороженной», «культурной» зоной, созданной Богом для человека, внутри которой не было разделений, отдельных пространств – культуры, науки, религии, а также не было искусств. Сам окружающий человека мир был высочайшим из искусств, речь человека – поэзией, движения – танцем, жизнь с Богом – Церковью. Переводя на богословский язык, можно сказать, что сама жизнь в раю была непрекращающимся таинством» [50].

⁷³ «Кожаные ризы», в которые оделся человек после грехопадения – «это одежда противостояния смерти. Можно понимать их как новую организацию жизни, новый модус бытия, необходимый как спецодежда в неестественно сложных условиях, приспособленный для выживания во всей совокупности нестроений, обрушившихся на нашу землю с грехопадением... Итак, обычную для нашей жизни деятельность, направленную на удовлетворение потребностей, приобретение и усовершенствование профессиональных качеств и прочего, Отцы Церкви однозначно относят к тому, что вошло в человеческую жизнь после падения, то есть считают принадлежностью «кожаных риз». Перечисленные [у свт. Иоанна Златоуста] и все произведенные от них человеческие занятия – следствие дисгармонии, внесенной грехом во всеобщий порядок вселенной. В частности, обучение и труд являются как бы огрублением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божию. Так выглядят эти способности в вещественной одежде. Их назначение осталось прежним: вести человека, и с ним мир, к Богу. Но грех затянул их в тленный поток биологической жизни – они огрубели и стали частью «кожаных риз» [36, с. 109, 112-113].

перечисленного до падения не касалось человека, стоявшего выше этого уровня бытия. Будучи бесстрастным по благодати, он не был подвержен обманчивым фантазиям, производимым страстями. Обладая благобытием – не нуждался во внешних искусствах для устроения жизни. И имея мудрость, был выше такого познания тварей, которое требует внешнее обучение. Ничего не стояло между ним и Богом, что требовало бы постижения, препятствуя свободному в любви устремлению к Нему, приводящему ко все большему Богоподобию» [36, с. 110–112]. Но все человеческие занятия – это проявление свойств, которые были даны первоначальному человеку⁷⁴. Так, обучение и труд являются как бы огрублением первоначальных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божию. Эти способности дали человеку возможность выжить в условиях, созданных падением⁷⁵. Так и о творчестве некоторые Отцы Церкви, в частности, свт. Григорий Палама, говорят как об образе в человеке Бога-Творца [15].

Итак, культура – это в значительной мере именно система адаптации человека к некомфортному падшему миру, средство, с помощью которого человек движется к своей цели, которую видит более или менее ясно, часто таким образом, каким представляет ему ее его культура.

Нет необходимости связывать понятие адаптации с эволюционизмом и понимать ее как атрибут эволюции. Понимание падшего мира также требует использования понятия адаптации, когда речь идет о жизни человека в мире. И речь идет не только об использовании человеком орудий и приспособлений, которые помогают человеку адаптироваться в мире и адаптировать мир к себе, речь об идеальных и психологических орудиях адаптации, которые представляют собой целую систему адаптивных феноменов, которая и является культурой. Ко всем невзгодам и несовершенствам нашего мира, что «во зле лежит», ко всем катастрофам и постоянно преследующим человека неурядицам – физическим и психологическим – человеку дает возможность приспособиться и притерпеться культура, ко всем – даже к смерти, которая остается для него и в падшем мире чем-то внешним, ибо создан человек бессмертным⁷⁶.

⁷⁴ Способности человека – это «повеление Божественного человеколюбия и премудрости, давшие человеку возможность выжить в условиях, созданных падением [то есть адаптироваться! – С.Л.]. Бог не попустил окончательного повреждения и бесследного уничтожения того, что в человеке “по образу”. Остановив начавшийся распад, он преобразил богоподобные свойства в свойства “кожаных риз” – и именно ими устроил его выживание» [36, с. 114].

⁷⁵ По грехопадению, «хотя и проявляются творческие силы и способности человека, тем не менее, они вызваны новыми условиями существования, слабостью и зависимостью человека от окружающего мира. *Жизнь превращается в выживание*. Теперь уже деятельность нужна не только для того, чтобы преобразовывать мир, но и для защиты себя от окружающего мира» [38].

⁷⁶ В книге Премудрости Соломона сказано: «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего...» (2:23). Как пишет свт. Игнатий Брянчанинов, ссылаясь на послание Апостола, «до греха не было в мире смерти. Смерть вошла в мир грехом (Рим. 5, 12), быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир. Разрушение мира соделалось необходимостью: разрушение его есть естественное последствие его смертного недуга [8].

Прот. Иоанн Мейендорф пишет, что «по словам Феодорита Киррского, смерть есть космическая реальность, под власть которой подпала человеческая природа в результате грехопадения. Конечно, Адам и Ева, став смертными, не могли родить бессмертных детей. Поэтому и дети их подвержены смерти, и эта смертность, таким образом, унаследованная от Адама, является источником наших личных грехов. Смертной же природе требуются и пища, и питье, и одяние, и жилище, и разные искусства [то есть, культура! – С.Л.]. Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех. Посему божественный Апостол говорит, что, когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род» [34].

В падшем мире внешним пребывает человеку и весь духовный мир. Внешним пребывает и Бог – для огромного большинства людей это так, – полностью внутренним Он становится тем, кто в соответствии со святоотеческим учением достиг обожения или через покаяние пытается и приходит к нему. Кроме тех немногих, кто готов каяться, падать и снова каяться до кровавого пота, Бог в конечном счете всего лишь «Исполнитель желаний», «Палочка-выручалочка», «Громовержец» или «Громоотвержец».

И даже Бог говорит с нами, за исключением редких случаев прямого Богообщения, на языке культуры – литургика, гимнография, это ведь тоже культура, высшая ее форма, в культурные формы встроены таинства (которые сами по своей сути уже культуру превосходят, и совершаются не на падшей земле, а в Царствии Божиим), Господь говорит с нами на нашем языке, снисходит к нам, чтобы быть нами понятным. Мир духов злобы поднебесной также говорит на языке культуры, приноравливаясь к особенностям того или иного народа⁷⁷.

Культура – это среда, вне которой падший человек действовать не способен. Человек выстраивает в ней некую произвольно понятую картину добра и зла, в соответствии с которой и действует.

Культура как инструмент адаптации человека к падшему миру

Наш падший мир трагичен, в нем бушуют стихии и человеческая ненависть, он полнится иллюзиями и неправдами, в нем зло выдает себя за добро. Воспринять мир, как он есть, в нем адекватно действовать могут лишь святые, которые в известной мере находятся вне культуры, в лучах Божией благодати. Грешный человек выстраивает для себя некую схему мира, которая

Свт. Филарет (Дроздов) писал: «Как от зараженного источника течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство» [46, с. 34]. В другом месте Свт. Филарет отмечал: «Впрочем и здесь [в наказание за грех, человек – С.Л.] приобретает нечто, именно смерть – в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» [47, с. 74].

⁷⁷ В книге «Душа после смерти» известный американский подвижник и духовный писатель второй половины XX века иеромонах Серафим Роуз пишет: «Углубляясь в это исследование опыта умирающих и смерти, мы должны помнить о большом различии между общим опытом умирающих, который сейчас вызывает столько интереса, и благодатным опытом смерти праведных православных христиан». Более того, о. Серафим указывает, что опыт умирания у европейцев и американцев, и, скажем, у индусов различен. Если в состоянии клинической смерти человек западной цивилизации видит свет в конце туннеля своих умерших родственников, а того, кого они принимают за Бога «некоторые описывают как “забавную личность” с “чувством юмора”, которая “развлекает” и “забавляет” умирающего», то «многие умирающие индусы видят богов своего индуистского пантеона (Кришну, Шиву, Кали и т.д.), а не близких родственников и друзей, что обычно бывает в Америке... [Людьми Западной цивилизации] явление потусторонних посетителей воспринимается как нечто положительное, больной принимает смерть, этот опыт приятен, вызывает спокойствие и душевный подъем и часто – прекращение боли перед смертью. В исследованиях же индийских случаев не менее одной трети больных, видевших явления, испытали страх, угнетение и беспокойство в результате появления “ямдудов” (“вестников смерти”, *хинди*) или других существ; эти индийцы сопротивляются или пытаются избежать потусторонних посланников... Некоторые ямдуды имеют страшную внешность и вызывают в умирающем еще больший страх». О. Серафим приходит к выводу, что умирающий на самом деле видит падших духов, бесов, которые, стремясь человека обмануть, предстают ему в образах его культуры. «Естественные переживания души, когда она отделена от тела – будь то переживания мира и приятности, света или “экстрасенсорного восприятия”, – являются поэтому всего лишь следствием ее повышенной восприимчивости, но дают (мы вновь должны это сказать) очень мало положительной информации о состоянии души после смерти и слишком часто приводят к произвольным толкованиям иного мира, а также к прямому общению с падшими духами, к чьему царству все это и относится» [43].

только относительно соответствует реальности, он мир рационализирует, стремясь как бы «назначить» ответственных за опасности и угрозы и определить средства защиты, иногда мифическое, лишь бы попроще и понятнее. Картина мира, которую конструирует падший человек, зачастую иллюзорна, но она более комфортна, чем если бы она отражала мир как он есть. Цель культурной картины мира – как раз в психологическом комфорте человека, ради этого в ней искажается реальность. Но именно такая картина мира и есть квинтэссенция культуры. Тут нет повода к возмущению и осуждению: у падшего человека нет другого способа приспособиться к миру, который «лежит во зле».

Да, культура тут – инструмент искажения реальности. Но человек в таком искажении привычно живет, это, по сути, для него норма. Когда искажение реальности носит коллективный характер – это становится картиной мира, свойственной тому или иному сообществу, например, этнической картиной мира. Тут говорят об интенциональности культуры, как это делает, скажем, Ричард Шведер [59]. Сам термин интенциональность означает соотнесенность нашего знания с внешним миром, но знания не непосредственного, а субъективного, содержащегося в сознании человека. В XX веке этот термин был используем в основном философами и социологами-феноменалистами, понимавшими под ним субъективное содержание человеческого сознания, соотнесенное с явлениями внешнего мира. Культурная картина мира – это содержащаяся в сознании соотнесенная с внешним миром (а значит, интенциональная) схема, своеобразный культурный конструкт, в котором человеку удобно действовать, хотя его действия также интенциональны⁷⁸. Схема эта неизбежно иррациональна, но человеку, находящемуся внутри культуры, кажется, что она вполне рациональна, поскольку в ней словно бы флажками отмечены опасности и содержатся рецепты, что и как делать – пусть и бесполезные порой рецепты, но главное тут в том, что человек им верит и уже не чувствует, что мир «во зле лежит», или не так остро чувствует его неопределенности и глубинные опасности и трагичность.

И это на падшей земле неизбежно, иначе человек будет просто парализован, оставаясь в тревоге и бездействии. Чтобы что-то делать, человек должен ощутить почву под ногами, как-то определить себя – все равно, насколько истинно или ложно. Святой прозревает Божью волю и в соответствии с ней действует. Хотя и тут связь с Творцом порой идет через культурное посредство, через определенные клише восприятия, которые дает нам культура. Обычный грешный человек на земле, как в тумане. Поэтому он нуждается в интенционально-сконструированной схеме мира, которую дает ему культура, в нее же он вписывает все свои действия. Мы не будем сейчас говорить о духовной сути этой культурной схемы, поскольку она может быть очень разной: от богоборческой или основанной на черной мистике до опирающейся на упрощенные и адаптированные к повседневности постулаты веры в истинного Бога. Но она – именно схема, культурный конструкт, и потому она никогда не бывает вполне адекватной. Она может быть дальше или ближе к истинной сущности бытия, которая доступна в полноте только святым. И по этой схеме как через призму грешный человек видит мир, в котором живет, видит те условия, в которых он действует, видит предметы, явления,

⁷⁸ Мы не утверждаем, что все, содержащееся в психике, интенционально, а говорим именно о культуре. Мы не следуем здесь за феноменологами и не утверждаем, что человеку недоступно объективное познание. Однако этот вопрос в данной статье мы оставляем за рамками нашего рассуждения, напоминая лишь то, что даже относительно математики существуют споры объективна она или порождена человеческим умом, а, следовательно, математические объекты все же существуют в нашей психической реальности. Отсюда следует, что «психические силы, которыми создается математическая реальность, одинаковы у всех людей» [17, с. 17], по меньшей мере, они имеются так или иначе. Так же у всех людей имеются и психические силы, которыми создается интенциональная реальность культуры.

людей, самого себя, Бога – все видит через такую вот искаженную культурную призму. Призма эта разделяется в большей или меньшей степени всеми носителями той или иной культурной традиции, что дает людям возможность успешно взаимодействовать.

В интенционально сконструированной культуре человек получает такой образ мира, в котором все согласовано, все соотнесено, вписано в общую структуру, всему есть название и определение. В каждой традиции интенциональная картина своя, каждый народ искажает в своем видении мир по-своему. Чем дальше культура от истинной веры – Православия, – тем более картина мира искажена, чем ближе – тем менее⁷⁹. Но поскольку носители культуры в своем подавляющем большинстве не святые – искажение истинного облика мира неизбежно.

Причина искаженности, сконструированности культуры именно в ее защитной функции. Картину мира можно назвать универсальным защитным механизмом, ибо в ней содержатся алгоритмы действия в различных опасных ситуациях, опять же, не всегда помогающие реально их преодолевать: действия могут носить и просто символический характер, лишь бы устранилось напряжение, пусть даже просто психологически. Тут важно выделить два аспекта. С одной стороны, культура, основанная на интенциональной картине мира, содержит в себе целый набор ситуативных защитных механизмов, помогающих преодолевать конкретные угрозы. Это, например, память об аналогичных ситуациях в прошлом о тех действиях, с помощью которых критическую ситуацию удалось относительно успешно пережить, опыт, который переносится на новую реальность. С другой стороны, защитным механизмом является сама картина мира именно потому, что она рационализирует мир, маркирует опасности и дает рецепты. Сложная, многоуровневая картина мира представляет собой конструкт, обеспечивающий надежную адаптацию человека в падшем мире, адаптацию как практическую, так и психологическую.

Подчеркнем, что адаптация – это явление, укладывающееся и в православную парадигму культуры, когда она понимается как приспособление человечества к жизни в мире после падения, о чем говорили и Святые Отцы. Дома, автомобили, тракторы, ракеты, лопаты, космодромы, ботинки и шапки, автомагистрали и зонтики, антенны и ложки-вилки, кастрюли и томагавки – все, что использует человек, чтобы сделать свою жизнь удобней и безопасней. Человек не только сам приспособливается к миру, он приспособливает мир к себе: вспахивает землю, мелиорирует поля, насаждает сады. Человек, как образ Божий, имеет дар Творца, а потому ему естественно стремиться падший мир подправить, усовершенствовать.

Орудиями приспособления являются и социальные и идеальные явления – право, литература, фольклор, мэрии, собесы, полиция, детские сады – все это регулирует действия и взаимодействия людей в падшем мире, таком беспорядочном. То, как люди используют различные орудия приспособления к миру, связанные с ними системы человеческого взаимодействия – это тоже культура. Так возникает специфическая «адаптивно-адаптационная деятельность» людей, которую кто-то из культурологов называет основой культуры. Из адаптивно-адаптационной деятельности вызревает человеческая самоорганизация [32, с. 252]. Если рассуждать в этом ключе далее (и определенные основания это имеет), то даже культурные ценности можно рассматривать в технологическом, адаптационном аспекте, и тогда культура предстает как «совокупность способов и средств человеческой деятельности, как

⁷⁹ Наверное, в отдельный феномен надо выделить культуру церковных людей, которую, например, попытался представить в своей книге «Несвятые святые» тогда архимандрит, а ныне – митрополит Тихон (Шевкунов) [41]. Но и она имеет свои черты упрощения и некоторой стилизации, неизбежной в падшем мире, где взаимодействия между людьми идут через культурные формы, которые сами по себе представляют собой определенные условности.

объективированных, так и идеальных, поскольку и идеальные элементы культуры имеют в ней свои технологические функции. Культура – технология жизнедеятельности общества» [32, с. 465]. Даже культурогенез – механизм формирования культур – выражается «в адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности» [49, с. 128]. Мир наполняется «орудиями деятельности, адаптации» [56, с. 8]. И мы полагаем, что речь идет, в том числе, и о ментальных, психологических орудиях.

Мы говорим и о разнообразных умениях, без которых все орудия бесполезны: в этом суть понимания культуры как технологии. Вот мартышка «вертит очками так и сяк, очки не действуют никак». Для человека же очки, как и любой предмет или явление, приобретают в его сознании значение. Чем помогут очки, если нет понятия о диоптриях. А кому-то нужна модная оправа. А у кого-то глаза карие, а у кого-то голубые, как цветки «анютины глазки». А кто-то уверен, что «ячмень» на глазу проходит от того, что в глаз неожиданно плюнут. А другой любит песню «Очи черные». Но ведь не зря говорят, что «око – зеркало души»? Вот целая палитра значений, связанных с одним словом, и это тоже культура, семиотика. И с каждым значением связано представление, как с предметом можно поступать. А это уже технология, которая предполагает адаптацию и адаптирование одновременно.

Адаптация и адаптирование как культурные технологии универсальны. Только посредством их падший человек может жить в падшем мире. Даже святой подвижник адаптируется к миру, будучи вынужденным пользоваться лежанкой и кастрюлькой с ложкой в своей каливе, а также штампами и обусловленными культурой образами, присущими речи, когда он говорит с единомудренными братьями. Есть подвижники, цель которых свести использование материальных и идеальных орудий адаптации до минимума, но другие плавают пароходами и летают самолетами.

Раз человек телесен, он не может жить в мире с его перепадами температур, разгулами стихий без средств адаптации-адаптирования. Но ведь и мыслит человек культурообусловленными формами, используя мыслительные схемы, значения и образы, которые во многом задаются той культурной традицией, в которой человек живет, и которые являются в определенном смысле идеальными технологиями. Без таких схем и мыслительных штампов мышление было бы чрезвычайно трудозатратно, а то и вовсе невозможно. Но если у падшего человека мыслительные комплексы призваны исказить мир, чтобы сделать его более комфортным и пригодным для деятельности, то святой, в этом искажении не нуждается. Тем не менее, как правило, он использует заданные культурой образы и схемы для коммуникации, да порой и для упорядочивания собственных мыслей, поскольку по смирению своему существует в рамках какой-то конкретной культуры, выражает себя на языке той или иной интенциональной схемы. Он, однако, со своей стороны делает эти мыслительные образы и схемы более адекватными истинной реальности, поскольку ему доступно и видение истинной реальности вне образов и схем, – в безобразной молитве. Даже гимнографическая или аскетическая духовная литература имеют свои культурные штампы, которые ничуть не снижают их высоты, но делают более доступными, поскольку встраивают их в определенный культурный ряд.

Безобразная молитва – единственный доступный человеку способ выйти за пределы адаптации к миру и вообще из культуры. Все остальное предопределено культурой. Культура – весьма жесткая среда обитания человека – не менее, может быть, жесткая, чем материальная и биологическая, – которая определяет способ восприятия человеком мироздания и модели его действия в мире. Культурно-детерминированными являются как будто все сферы жизни

человека, и кажется порой, что идеальные сферы тоже – не менее чем материальные или биологические, – хотя мы привыкли считать их выражением своей свободы. Картина культуры может пугать! Но человек, несмотря на это, остается наделенным свободой воли. И свобода эта не в культуре, а в духовном. Большинство людей духовным пренебрегают, идут «широкими воротами». Отец лжи рад ввести их в мир жесткой детерминации, и культура тут может оказаться удобным инструментом. Но культура может служить и орудием в руках Божиих, служить мостом к Горнему миру именно потому, что в жесточайшей культурно-социальной среде, в этом плотном переплетении адаптаций и технологий, детерминации психических проявлений человека присутствует дух человека как Божья искра, воспринимающая Символы Горнего мира. И среди многообразных человеческих институтов есть Церковь как Богочеловеческий Институт.

Человеческая способность к символизации

Культурная сконструированность – всегда результат (и процесс) интерпретации. Способность к интерпретации – специфическая способность человека, которая приводит к символизации человеком материальной и духовной реальности, превращая культуру в систему символов. Так, включаясь в культуру, объекты превращаются в артефакты. Интересное рассуждение по этому поводу мы встречаем у американского антрополога Роя Д'Андрада. Он постулирует некий «поток материала» – это все объекты и явления, которые объективно существуют, но находятся вне поля внимания человека. Те компоненты «потока материала», которые люди начинают различать, на них реагировать, вписывать в человеческий контекст становятся объектами интерпретаций – «значимыми системами»: одновременно «значениями», если брать их образ в уме человека (ментальную репрезентацию), и символами, если брать их как явления внешнего мира [51]. Тут очевидно, что человек, воспринимая мир, символизирует, превращает в символы попадающие в его поле восприятия (а значит, в культурное поле) различные объекты и явления, относящиеся к сферам материальным, социальным, психологическим (душевному), а также и к духовным – все это посредством символизации сопрягается с культурой.

Наш мир наполняется символами, которые можно назвать «кирпичиками культуры» и которые становятся объектами интерпретации. Символами-артефактами становятся объекты не только материального мира, но и душевного (ментальные артефакты) и даже духовного, поскольку идет символизация духовного в культуре. Символы в культуре интерпретируются и переинтерпретируются: возникают все новые и новые «значимые системы». В результате весь мир превращается для человека в переплетение значений и символов. Соответствуют ли человеческие культурные значения в мире после падения значениям-логосам, вложенным в творение Творцом? Далеко не всегда, но культурные значения с логосами объектов и явлений всегда соотносятся, являются их интерпретацией, хотя иногда и выворачивают их наизнанку. **Культура – это механизм и результат интерпретации и символизации, превращения объектов в артефакты.**

Культура – это еще и механизм опосредования. Прежде всего, это опосредование между вегетативным чувствованием и объектами внешнего мира, что делает чувствование предметным и образным, это опосредование также психологического и социального. Но, что самое главное – культура опосредует и отношение сознания (идентичности), ума (как идеальной субстанции, сопряженной с духовным началом в человеке) с материальным миром. Другими словами, мы говорим об опосредовании между нематериальной душой и

материальным миром, которое осуществляет культура. Артефакты всегда представляют собой пограничье материального и идеального или идеального и духовного, то есть ту сферу, в которой творит человеческая душа, психея.

Но вернемся к вопросу, как возникают значения, символы, артефакты. Антропологи в своем большинстве полагают, что берутся они из головы человека. Мы уже говорили о том, что Рой Д'Андрад описывал появление символов в результате наложение на объекты внешнего мира значений, пребывающих в голове человека: то, на что человек (в собирательном смысле) не смотрит, значений не имеет. Так же Джеффри Уайт считал, что система значений находится в голове человека, а во внешний мир проецируется посредством дискурса – выговаривания, что и ведет к созданию культурных и социальных миров, которые в конечном счете есть миры символические [60]. А как писал Теодор Шварц, культуру составляют производные опыта, который выстраивается в систему значений, передаваемую от поколения к поколению [58]. То, что становится объективированной культурой, проистекает из психологии человека, без нее оно – только хаос. Значения порождаются внутренним миром человека. Тут человек и только человек источник смыслов культуры. Но, в свою очередь, внутренний мир человека формируется из внешней культуры. Замкнутый круг!

В крайней форме мысль об интенциональности мира и человека выразил культурный психолог Ричард Шредер: это идея о мире как человеческой субъективности без Бога-Творца. Интенциональный, то есть субъективно сконструированный в культуре мир Шведера населен интенциональными, субъективно в культуре сконструированными личностями, которые снова и снова переконструируют друг друга [59, с. 25]. Одна субъективность переходит в другую, другая интерпретирует третью, одна относительность обуславливает другую относительность, и конца-края этому нет. Сам внешний мир для человека у Шведера выступает как проявление его психического.

Как понимают многие известные современные культурные антропологи, психическое обуславливает внешний мир, насаждает свои значения и смыслы. Но откуда эти значения берутся? Если мы говорим о мире, в котором отсутствует Творец, о культуре без Творца, то она – всего лишь субъективная система, где нет ничего объективного, где все психологично, относительно.

Но так ли это на самом деле? Объяснить феномен культуры возможно, если принять, что через культуру, которая есть язык, понятный человеку в этом временном мире, выражает себя Творец – Личность, которая стоит над всеми другими индивидуумами в культуре. Другое дело, что в падшем мире значения символов искажены, затемнены, люди не осознают их непосредственно и ясно – отсюда разница в толковании символов теми или иными индивидами, культурами и традициями. Но их основа – объективна, и она идет от тех смыслов, которые закладывает в творение Творец. Именно поэтому святые видят мир адекватно, то есть в соответствии с замыслом Творца.

В антропологии символы – это знаки человеческой субъективности, смыслы, которые придает вещам человек. И действительно, человек наделен даром символизации, продуцирования смыслов. Но человеческие смыслы всегда вторичны. Символы в своей основе отражают смыслы, заложенные Богом-Творцом, а человек, наделенный творческим даром как Образ Божий, Божии логосы постигает и интерпретирует – более или менее (чаще менее) адекватно, поскольку он падший. И это так, ведь Божий мир всегда во внимании Божиим, вне зависимости от того, смотрит ли на те или иные творения человек. Для Бога нет «потока материала», ибо Бог постоянно присутствует и в этом падшем мире. Способность же постигать

знаки Творца – коренная способность человека, и, как правило, человек постигает их через культуру.

Культура становится для человека второй природой. Младенец с рождения попадает в культурную среду и в каком-то смысле становится культурным объектом. Культурный психолог Майкл Коул пишет: «Дети не рождаются способными к опосредованию своей деятельности артефактами, но они приходят в мир, где взрослые, заботящиеся о них, имеют такую способность. Фактически, сами дети, входя в мир, становятся в некотором важном смысле культурными объектами» [18, с. 208–209]. Мы же полагаем, что дети рождаются уже способными к использованию механизмов опосредывания, то есть способными к культуре, к созданию артефактов. Этот дар дан человеку вместе с даром речи, врожденной способностью человека к языку (в другой статье мы останавливаемся на этой теме подробнее [24]). Так человек, носящий в себе Образ Бога-Творца, способен творить артефактные культурные интенциональные миры, которые в падшем мире только более или менее (и нередко именно менее) соответствуют замыслу Господа. Мир, в котором живет человек – интенционально сконструирован, можно сказать, культурно искорежен, но в то же время вся вселенная наполнена знаками Божиего Бытия, которые и сквозь культурную сконструированность находят свое доподлинное выражение. Символы Божественного культурой никак не являются, но культурой интерпретируются.

В каждое явление тварного мира вложен знак мира Горнего, который человеку надлежит истолковывать. В самых заурядных явлениях нашего мира есть знак Вышнего. Это очевидно также из притчи, которую приводит преподобный Паисий Святогорец. «Научи меня молиться, ибо я неграмотна», – просит старца простая деревенская женщина. Старец спрашивает: «А как ты молилась до сих пор?». «Когда я мету комнату, я прошу Господа, чтобы, так же как я выметаю мусор, вымести грехи из моей души. Когда стираю, прошу, чтобы, так же как я очищаю от грязи это белье, Господь вычистил мою душу». «Продолжай молиться, как молилась», – ответил старец. Так простая женщина постигала в самых простых своих действиях символы Горнего мира⁸⁰.

Культура представляет собой множество артефактов. Одна часть – это материально-культурные и социально-культурные артефакты, представляющие сопряжения значений, присутствующих в сознании человека (которые в значительной мере культурно обусловлены) с материальным и социальным субстратами их значений (которые сами по себе культурой не являются, а представляют собой физические явления или объекты). Вторая часть – это сопряжения обусловленных культурой значений с Божественными Символами (которые сами по себе также культурой не являются). Так элементы материального мира могут превращаться в Символы Горнего мира. Так культура может быть и средством, с помощью которого Господь открывает себя народу Божию через Символы Горнего мира – это таинства, иконы, – а также

⁸⁰ По словам архимандрита Киприана (Керна), «все вещи и события суть только прозрачная оболочка какого-то иного мира, недоступного наблюдению наших органов чувств. Духовный взор усматривает и духовный смысл, истинный корень данного предмета и явления; взор же материальный не поднимается с поверхности земли и не проникает в суть данного явления. Близоруки те, кто думают, что телесным зрением ограничивается восприятие мира... Сам Спаситель Своими притчами учит нас такому подходу к миру явлений. В Его притчах предметы, так сказать, самые прозаические приобретают иной смысл и открывают свою потаенную суть, вводят в мир иных реальностей. Тогда зерно, закваска, вскипающая тесто, невод, соль, лоза и подобное открывают нам тайны, скрытые от телесного взора. За этими предметами внешнего мира видятся истинные их логосы, смыслы вечного бытия. От Спасителя этому научились свв. отцы, проникавшие духом в тот мир, за прозрачную ткань чувственных явлений. Им мир этот представляется символически, логосно, духовно» [15].

сам мир Божий как естественное откровение⁸¹. В культуре Божественные Символы становятся символами уже со строчной буквы, символами культуры, а также вырабатываются модели действия по отношению к ним.

Нечистый также старается символизировать свои черные смыслы. К примеру, он представляет похоть как любовь. В современном мире создана тонкая и разветвленная символизация блуда. Гиперкультура блуда – активная в положительной коннотации интерпретация символов низшего мира. Но дьявол – отец лжи – не творит символы, он как обезьяна Бога просто выворачивает их наизнанку, встраивая их в порочные ряды якобы положительных коннотаций, совершая смысловые подмены. На основе этих подмен человек символизирует похоть как положительную ценность⁸². Да, человеку дана и такая свобода.

Так, на основании символов духовного мира (которые могут быть как Божиими, так и бесовскими) человек порождает культурные символы. Последние часто служат основанием, на котором человек и совершает свой главный выбор между Добром и злом.

Разные люди, группы людей, этносы порождают на основе этих интерпретаций, а также различного рода адаптаций различные картины мира и культурные традиции. Само же различие этнических культур и порождено грехом: Господь разделил людей на языки в следствие Вавилонского столпотворения. Тем не менее, и через этнические культуры может говорить Господь, и они могут выражать Горнии смыслы – в большей или меньшей степени, и это в зависимости от большей или меньшей близости народа к Господу, – могут быть ближе и дальше к Евангелию.

Человеческие символы, которые возникают из символизации человеческих смыслов посредством дискурса (вспомним теорию Джеффри Уайта), составляют культурный пласт, вторичный по отношению к Символам Божественного.

Но человек нередко воспринимает кривое бесовское перетолкование Символов Горнего мира и символов человеческого бытия, на основе которого он может и «сотворять» ложную символическую систему, используя во вред же свой дар творца. Так бесовские смыслы могут вплестаться в ткань культуры. И культура становится причудливым переплетением различных артефактов, получивших разную полярность, вкрапляющихся собственно человеческими порождениями, носящих, как правило, адаптационную нагрузку.

Первый Адам имел настоящий дар со-творца, давая имена (смыслы, значения) тварям. Падший Адам во многом утратил этот дар. Тем не менее, у человека осталось стремление к творчеству. Те смыслы, которые вкладывает в свое творчество человек-художник тоже истинны лишь в большей или меньшей степени, в зависимости от меры его таланта – дара Божия и интенции его личности. Великий художник порой приближается к истинным смыслам, но его творчество так же может быть иллюзорно, коверкать смыслы Творения, даже если его называют большим художником, дело тут в мере его человеческой личности.

Но есть деятельность – и она доступна человеку, которую отцы-исихасты называют субботствованием – это непосредственное Богообщение через творение бессловной молитвы. Тут нет более культурных символов, она творится в мире духовном, вне культуры.

⁸¹ «Бог устроил этот видимый мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть онога мира» (Св. Григорий Палама – цит. по [15]).

⁸² Владимир Лосский со ссылкой на Диадоча Фотикийского замечает: «Если человек, тот, кто естественно был расположен познавать и любить Бога, мог стремиться по своей воле и к несуществующему благу, к иллюзорной цели, то это можно объяснить только внешним влиянием, внушением чьей-то посторонней воли, которому поддалась воля человеческая» [22, с. 189].

Витальная функция культуры

Но у культуры есть и другая сторона. Культура – мир символов, в котором пребывает человек, что не доступно, скажем животному, хотя фундаментальное отличие человека от животного в другом – в пребывании Бога в человеческом уме, а через ум и в душе, в психике. И, в земном мире человек интерпретирует Символы Творца и Творения через свою душу – говорят, «пропускает через душу». Душа человека неразрывно связана с его духом, умом, но также и с его телесностью⁸³, а значит имеет общее и с животной душой. А потому культура имеет ярко выраженный срез, который представляется скорее естественнонаучным, чем гуманитарным.

И вот тут не вполне лишено смысла сравнение роли культуры в человеческом обществе с ролью инстинкта в животном мире. Мысль (а она принадлежит Э.С. Маркаряну) тут в том, что для поддержания жизнеспособности человеческого общества требуется система интегративных средств, которые могли бы так же эффективно выполнять свои функции, как мы наблюдаем в сообществах некоторых насекомых, которыми руководит социальный инстинкт. Вот такие средства предоставляет культура, причем имеется ввиду идеологическая система общества, та, что относится к ценностям и идеалам, да даже и моральные нормы [32, с. 63].

Обратимся к концепции весьма авторитетного английского социального антрополога Бронислава Малиновского, создателя так называемого функционалистского направления в науке о культуре. По его мнению, те или иные компоненты культуры удовлетворяют те или иные потребности человека, и каждый человек, каким бы отвлеченным и возвышенным бы он ни казался, несет в культуре функциональную нагрузку. Так культура понимается как механизм, посредством которого человек справляется со своими разнообразными проблемами, как-то: голод, безопасность (а это в значительной мере ментальная потребность) и т.д. [57, с. 150]. Подобно тому и у Маркаряна мы читаем: «Источник самодвижения и активности социальной системы – потребности» [33, с. 255]. Разница в том, что, если Малиновский делает акцент более на потребности индивида, то Маркарян подчеркивает потребности поддержания именно социальной системы как целого. Для этого, по сути, культура и нужна.

Особое внимание к интегративной функции культуры не новость, акцент на ней делал и другой английский социальный антрополог – Альфред Редклифф-Браун. Он полагал общество, подобным живому организму и может существовать, только если его элементы выполняют каждый свои функции, которые всегда взаимосвязаны и не могут обходиться одна без другой. Суть культуры как раз в такой интеграции общества, и целью всех элементов культуры – включая идеалы, нормы, ценности, мораль, обряды, эмоции, мотивы – в том, чтобы скреплять общество, причем иногда в ущерб отдельному человеку. Тут подчеркнем, что, по Редклифф-Брауну, мораль, идеи, ценности – все функциональны [40].

⁸³ Как пишет Жан-Клод Ларше, «душа обладает собственной сущностью, не ограничивается телом и, собственно говоря, не определена им. Однако тело обуславливает ее деятельность, оно является ее органом, ее необходимым инструментом. Без него она не может проявляться или осуществлять какую-либо из своих способностей к выражению. Чтобы душа могла в нем, с ним и через него нормально самовыражаться, необходимо, чтобы оно было полностью способно к своей инструментальной функции (что происходит, когда тело находится в здоровом состоянии), будучи предназначенным для этой цели Создателем» [19].

Тут для нас нет ничего незнакомого: человек кладет свои психологические конструкторы, включая ценности и идеи, в основу своего интенционального мира. Как говорит Маркарян, «без наличия подобной системы человек как социальное существо не был бы способен выполнять свою функцию в обществе, преодолевать невзгоды и испытания в борьбе за существование. Веру в смысл и ценность жизни ему придает [как правило! – С.Л.] как раз культура. Потребность в этом столь же реальна и важна, как в пище и убежище. Именно культура создает в человеке иллюзию его значения, всемогущества и всеведения» [32, с. 64]. Конечно, может и обидно, что такую нашу человеческую способность Маркарян сравнивает с инстинктом, объединяющим сообщество насекомых, но если подойти к делу со смирением, то заслуживает ли вера человека в свое всемогущество иного сравнения? Да и что тут нового? Еще Свт. Григорий Палама писал, «на самом деле, много ли мы отличаемся от муравьев? Разве не из тех ли веществ составлено это наше смешение, т.е. наше тело, что и ихнее? Разве не тем же веществом питаемся мы, что и они? Разве не в тех же местах живем мы, что и они? Разве не почти одинаковыми способностями мы обладаем, что и они? Да и разве нет ли чего такого, в чем бы муравьи не превосходили нас? Ведь, в самом деле, они более, чем мы, сообразительны в отношении своих потребностей; более предусмотрительны в своих жизненных нуждах, и более деятельны в накоплении годовых запасов пищи. Но с другой стороны и мы превосходим их разумной способностью нашей души. Но что значит это превосходство наше над муравьями по сравнению с превосходством Божиим над нами?» [15].

В таком контексте ценности относятся к сфере технологии, ибо и сама культура тут является технологией. В качестве такой особой человеческой информационной технологии, заменяющей людям связи, построенные у животных на инстинкте, Маркарян рассматривает традицию. То, что у животных передается биологически, у людей из поколения в поколение усваивается посредством передающихся через научение культурных стереотипов. Маркарян к тому же проводит мысль о сходстве клеточных организаций биологического организма и стереотипов человеческой деятельности, которые и закреплены в традиции. «Как клетка, так и стереотип человеческой деятельности являются элементарными воспроизводящими единицами. В то же время они создают внутренние источники изменения биологических и социальных систем» [32, с. 485]. И не удивительно, что для Маркаряна «значение категории “общества” для социальных наук примерно таково, как значение понятия “организм” для наук биологических» [32, с. 220]. Он также пишет: «Макросоциальная система представляет собой своеобразный коллективный социальный организм... Общественная жизнь людей представляет собой коллективный организм не биологического, а социального порядка, формирование и развитие которого обеспечивается внебиологически выработанными механизмами и средствами, в частности, хранения и передачи информации» [32, с. 23-25]. Поэтому Маркарян проводит параллели между человеческой и биологической адаптацией: «Адаптация людей, как и адаптация биологических систем происходит благодаря модификациям существующих программ, или путем их перестройки и замещения новыми. Подобные перестройки в процессах человеческой деятельности происходят благодаря механизму творческих инноваций. Питательной средой последних является флуктуация стереотипов традиции, выражающаяся и постоянно имеющим место девиантным поведением людей. Это девиантное поведение и рекомбинация инноваций выполняет функцию мутации и рекомбинации генов... Человеческие инновации порой в литературе называют “культурными мутациями”» [32, с. 185].

Такой биологизм может шокировать, но трактовка эта имеет свое оправдание, свою правду, поскольку культура отражает всю душевную деятельность человека, в том числе и витальную функцию души, а потому – культура непосредственно связана с удовлетворением человеком

своих жизненных потребностей, телесных нужд человека, которые мы понимаем в самом широком смысле.

Вот потребность человека в социальном окружении, она нередко вполне может быть описана в понятиях близких к естественнонаучным, в терминах социального организма. У Маркаряна тут идет речь о социорегулятивной потребности. Но черты упомянутого социального организма в случае человеческого общества имеют черты отличные от животного сообщества, поскольку человек порождает идеи и способен к свободному выбору, ибо свободная воля дана ему вместе с Образом Божиим. И что важно: человеку дана потребность и в мистической социальности – церковности, причастности Церкви как Телу Христову. Эта мистическая социальность, социальность духа может порой накладывать некоторый отпечаток и на формы органической социальности. И тут духовное пронизывает социально-биологическое.

Касаясь регулятивной функции культуры, отметим, что она имеет как бы два измерения: с одной стороны она может быть предметом естественных наук, но с другой, очевидно относится к идеальной сфере. И эти аспекты неразрывно связаны и дополняют друг друга. Безусловно, что в основе общественной жизни лежат идеи, которые конкретные люди свободно по своей воле принимают и воплощают. От этих идей и зависит, куда идет общество, но... для описания общественного взаимодействия, закономерностей движения идей применимы социокультурные закономерности, а те сопоставимы с естественнонаучными закономерностями. Социокультурные закономерности, конечно, далеки от биологических и основаны отнюдь не на генетике, а на передаче и интерпретации информации, которая является благоприобретенной, то есть что-то напоминающее животные закономерности в их реализации, некая детерминированность, которая преодолевается только постольку, поскольку человек интерпретирует символы духовные – Горнего мира или мира падших духов, – когда в естественные закономерности вторгается духовное. И по аналогии, – конечно, весьма поверхностной, но напрашивающейся, – как душа дает жизнь телу (мы тут говорим о витальной функции души), так общественный организм одушевляет культура, также выполняя в нем витальную функцию.

В контексте витальной функции культуры ценности и идеалы (которые могут являться плодом самых высоких или низких идеальных устремлений человека) могут видаться в качестве инструментальных, встроенных в технологию жизнедеятельности общества – пусть это только один их срез. Но, значит, существует и тот срез культуры, в котором она вся вместе со своими идеальными компонентами, может рассматриваться как механика функционирования коллектива людей, например, этноса. И в этом измерении обычно и живут люди, поднимаясь над ним (или опускаясь ниже него) только обращаясь к жизни духа (обращаясь с молитвой к Господу или же вступая в отношения с падшими духами посредством магии). Но и обращаясь к духовному, человек в большинстве случаев не выходит за рамки своей культуры, духовное сопрягается с душевным и принимает формы культуры. Культура является душевно-телесной сущностью, не исключая и своей идеальной составляющей, ибо и последняя, доколе она в рамках культуры, психологична. И это идеальное в культуре может быть доброкачественным (более или менее в конкретных случаях), или и вовсе злокачественным.

Но душевно-телесная природа культуры, выраженная в ряде ее измерений, не означает, что культура есть нечто неполноценное, нет. Как известно, и тело (не говоря уже о душе!) способно помогать человеку в достижении Горнего⁸⁴. Но важно поставить вопрос так: да, культура

⁸⁴ «Тело и душа при единении [с духом] получают возможность полностью участвовать в духовной жизни» [19].

душевно-телесна и в таком виде функционирует как бы по инерции, подчиняясь социокультурным закономерностям, которые мы выше сопоставили по многим своим механизмам с естественными закономерностями. Но, в отличие от биологических сообществ, которые на биологическом уровне (и отчасти душевном, если иметь ввиду животную душу) и живут, **человек как существо телесно-душевно-духовное вне духовного мира жить не может, даже если и хочет**. Он никак не может избавиться от Образа Божия в себе и приданной ему свободы воли, а потому он, хочет или не хочет, свободу воли реализует. И для самой культуры, поскольку она есть человеческое установление, необходимо соприкосновение с духовным миром, без этого она, теряя осмысленность, разрушается. Смысл в человеческом мире, играя порой и функционально-инструментальную роль, в своей основе духовен. Но мы говорим здесь о парадоксе: само влияние духовного в большинстве случаев происходит по приближенным к естественным социокультурным закономерностям.

Итак, подведем итог. Человеческое общество, то что антропологи и называют словом «культура», является особым социальным организмом, и культура в нем может рассматриваться как витальное начало, она оживотворяет его и формирует его жизнедеятельность через культурные технологии, которые суть традиции и их стереотипы, модели действия и взаимодействия. Но витальное измерение культуры не может существовать без идеального.

Идеальное измерение культуры

В культуре идеальные и естественнонаучные начала переплетены. Сами законы человеческого восприятия – основа культуры – явление во многом биологическое, они определяют, как видит человек, но только сам человек решает, куда ему смотреть. Но вот эта переплетенность идеального с естественнонаучным определяет сам подход к идеальному в культуре. Получается, что идеалы в культуре лежат как бы не совсем в сфере идеального. Поскольку культурная картина мира всегда интенциональна и содержит искажения реальности, искажения затрагивают и заложенные в нее комплексы восприятия, а значит, и присущие культуре преломления идеалов и ценностей. Мы уже говорили об этом: культура – это адаптационный механизм, и адаптирует она в числе прочего и область идеалов в соответствии с культурным восприятием мира.

Сфера идеального – добро, красота – отражает реальность мира духовного. Но как ее видит падший человек? Как абстракцию, которую он еще должен приспособить к своей жизни. Приспособление, адаптация этих понятий происходит посредством обретения ими культурных значений, преломления в сознании человека и его действиях.

Истинными смыслами вещей являются те логосы, которые были заложены в них при творении. Понимать их могут только те люди, которые обладают духовным зрением – тем, что православные называют «даром прозорливости», – православные святые. В культуре же логосы вещей искажаются, их восприятие в падшем мире попорчено. Восстановление своего видения логосов вещей – задача человека как существа духовного. В культуре человек оперирует преломлениями логосов, разнящимися в разных обществах, да и у разных людей-носителей культуры. Такие преломления можно назвать концептами понятий, вещей и явлений, а также ценностей и идеалов.

Система значений, понятий, идеалов и ценностей, присущих культуре составляют концептосферу, включенную в культурно-сконструированную картину мира, сетку взаимопересекающихся и взаимозависимых культурных значений и смыслов, которые творит и интерпретирует человек. Концептосфера лишь в бóльшей или меньшей степени соответствует смыслам, заложенным Творцом в Творение. Те смыслы, которые отражаются в концептосфере созданы человеком в культуре, которая имеет своей функцией не познание Истины, а адаптацию человека в падшем мире и организацию его жизни в нем. Но истина пробивается сквозь «плотные переплетения» культуры» (термин Клиффорда Гирца [5]). А потому концепты соответствуют логосам вещей с зависимости от того, насколько близка к Истине та религиозная подоплека, которая лежит в основе интерпретирования мира людьми.

Но концептосфера имеет функцию, бóльшую, чем простую адаптацию идеалов и ценностей, смыслов и значений. Она хранилище интерпретаций, а значит – хранилище опыта, который человек накопил за свою историю, опыта, который включает в себя переживания святыми Богообщения и саму память Адама. (Вспомним «Плач Адама» у старца Силуана: «Скучает душа моя о Господе и слезно ищущу Его. Как мне Его не искать? Когда я был с Ним, душа моя была весела и покойна, и враг не имел ко мне доступа; а теперь злой дух взял власть надо мною, и колеблет, и томит душу мою, и потому скучает душа моя о Господе даже до-смерти, и рвется дух мой к Богу, и ничто на земле не веселит меня, и ничем не хочет душа моя утешиться, но снова хочет видеть Его и насытиться Им. Не могу забыть Его ни на минуту, и томится душа моя по Нему, и от множества скорби стоном плачу я: “помилуй мя, Боже, падшее создание Твое”» [42].)

В культуре как превращаются в артефакты материальные, социальные, идеальные элементы «потока материала», так превращаются в особого рода артефакты (концепты) реальности духовного мира, ибо и они, когда не воспринимаются человеком представляют для него своеобразный «поток материала». Символы Божественного в уме человека в падшем мире тоже, как правило, представляют собой такие концепты, через их посредство Божественные знаки включаются в ментальную ткань культуры, приближая культурные смыслы-концепты к Истине. И через это культура перекидывает мост к Божественному.

Как человек наделен Богом способностью (и призывается) к обожению, к тому, чтобы стать богом по Благодати, так может становиться богоподобной и его душа. И тогда культура в литургике, церковной гимнографии и иконописи становится непосредственным выражением Горнего мира, тем местом, где человек общается с Богом. **Культуре придана функция быть мостом между человеком и Богом!**

В литургической культуре это дано самым непосредственным образом, но к этому в свою меру стремятся и все высшие образцы человеческого искусства. К этому стремится эстетика и этика через высшие образцы человеческих поступков. Через выполнение Заповедей Божиих человек по Благодати уподобляет себя Богу. И что особенно важно, «искусством из искусств», «наукой из наук», как говорили Отцы Церкви, является «умнóе делание», достижение человеком обожения, когда уподобляются по Благодати Христу-Богочеловеку и дух, и душа, и тело святого. Но это уже вне компетенции культурологии.

Психика, культура, сознание

Говоря о культуре, нельзя не поставить сложного вопроса о соотношении культуры, психологии и сознания. Если мы вспомним о трехчастном составе человека «дух (ум, *vous*) – душа – тело», то как будто само собой напрашивается отождествление ума с сознанием. Правомерно ли оно? Субъектом культуры является именно сознание, но является ли оно частью культуры? Как соотносится с культурой человеческое «Я», то, которое непосредственно говорит с Богом?

Начнем издалека, с рассуждения о трех силах души, о которых говорит преп. Иоанн Дамаскин: «Дóлжно знать, что человек и имеет общее с неодушевленными предметами, и участвует в жизни бессловесных существ, и получил мышление существ, одаренных разумом. Ибо с неодушевленными предметами он имеет общее со стороны своего тела, также и потому, что он соединен из четырех стихий; а с растениями как в этом отношении, так и со стороны силы питающей, и произрастающей, и заключающей в себе семя или способной рождать; с бессловесными же существами имеет общее и в этом, а сверх того, и в отношении к желанию, то есть гневу и похоти, и в отношении к чувствованию, и в отношении к движению, соответствующему побуждению... Дóлжно знать, что разум по природе владычествует над неразумною частью. Ибо силы души разделяются на ту, которая разумна, и ту, которая неразумна. Но есть две части неразумной стороны души: одна – непослушна разуму, то есть разуму не повинуется; другая – послушна и повинуется разуму. Непослушная и не повинующаяся разуму часть есть, конечно, жизненная сила, которая называется пульсовой, так же сила, которая заключает в себе семя, то есть способность рождать, также и сила растительная, которая называется и питающей; а ей принадлежит и сила, способствующая росту, которая и образует тела. Ибо эти управляются не разумом, но природою. Послушная же и повинующаяся разуму часть разделяется на гнев и похоть. А вообще неразумной частью души называется способная к чувствованию и возбуждающая желанья. Дóлжно же знать, что и движения, соответствующие побуждению, принадлежат к той части, которая послушна разуму» [10, с. 82-84].⁸⁵ Указание на три силы души мы встречаем и у целого ряда богословов и Отцов

⁸⁵ Сопоставим с тем, что у Аристотеля – большим знатоком которого был преп. Иоанн Дамаскин, – есть три силы души, которые соответственно присущи растениям, животным и человеку: «Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления. Растениям присуща только растительная способность, другим существам — и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения, то и способность стремления. Ведь стремление — это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством — осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение... Животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным — также способность размышления, т.е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют» [2]. В комментарии на это место В. Асмус пишет: «Основные силы души — сообразующиеся с разумом и не сообразующиеся с разумом. В своем действии они принимают вид ума и желанья. Главные проявления разумной души — умственная деятельность, неразумной — стремление, желание... Между двумя крайними звеньями — душой разумной и душой неразумной — Аристотель помещает — как среднее звено — способность ощущения. Он причисляет ее то к разумному, то к неразумному началу, так что способности души в действительности приобретают у него вид трехчленного (трихотомического) деления: способность питания (роста и размножения), способность ощущения (чувства, желанья и движения) и способность мышления (теоретического и практического). При этом в теоретическом мышлении различаются еще способности, или моменты, усвоения и творчества. В аристотелевском разборе состава психических явлений единство основного принципа деления не нарушено: все чувствования Аристотель считал одним моментом развития второй силы души — животной. Там, где имеют место ощущения, пояснял он, является удовольствие и страдание, а где есть удовольствие и страдание, необходимо возникает и желание. Однако, исключив из своей классификации особую способность для выражения

Церкви, таких как у преп. Максима Исповедника (который пишет: «Из сил души одни – питательные и растительные, другие относятся к способностям воображения и желания, третьи – к способностям разума и мышления. Растения сопричастуют только первым, неразумные животные [еще] и вторым, а люди – всем трем. Первые две силы тленны, а третья нетленна и бессмертна [31, с. 109]. Немезий Эмесский тоже пишет подобное: «Разделяют душу еще и иначе по способностям, видам или частям, а именно: на растительную, которая называется вместе питающей и возвращающей [силой], на чувствующую (ощущающую) и мыслящую [37]. Этой теме также касается Свт. Григорий Нисский [6, с. 200-203].

Из современных православных богословов на тему трех сил души в святоотеческой антропологии пишет Жан-Клод Ларше. По его словам, по учению Отцов, «самому элементарному уровню (который не всегда четко обозначен и часто включается в расширенную концепцию второго уровня) соответствует растительная или жизненная сила, которой обладают все живые существа: люди, животные и растения. Ее основные функции — питание, рост и размножение». Именно она является источником жизни – витальной силой. «На втором уровне находится животная сила, общая для людей и животных. Вместе с растительной силой они составляют неразумную часть души. Ее также называют пожелательной и страдательной». Животная сила имеет способность воспринимать мир и чувствовать, а также два начала – «раздражительное», которое выражается в гневе и агрессии, и «вождевательное», то есть способность желать чего-либо. Животная сила наделена и способностью к воображению, но только во внерациональной форме. «На третьем уровне находится разумная сила, которая свойственна человеку, составляет главную характеристику его природы и отличает от других творений. Два главных ее свойства — это разум и, на высшей ступени, дух (πνεῦμα) или ум (νοῦς), который является основой сознания (в психологическом и моральном смысле) и способности человека к самовластности (αυτεξούσιον), а значит, лежит в основе наивысшего проявления человеческой воли и свободы... Ум — основа физического единства состава человеческой природы, основа его духовного единства и, наконец, способ его единения с Богом. Благодаря своей разумной душе человек управляет своими действиями и поступками, причем ум является одновременно основой как его рассудка, так и его воли и свободы» [19].

Учение о трех силах души кому-то может показаться наивным и архаичным, не отвечающим современным знаниям о человеке. Но дело в том, что наука, новое знание, вольно или невольно, возвращает нас к святоотеческому учению, от которого, кажется, в прошлые века отводила. Посмотрим, как выглядит проблема трех сил души в свете современных открытий. Прот. Константин Константинов, рассуждая о трех силах души, предполагает, что душа есть даже у растений – особая растительная душа. Говоря о синтезе современной наукой искусственной клетки, он утверждает, что «в основе биологической жизни – слово (или информация). Именно информация (слово) является той животворящей силой, которая вещество превращает в существо. Подчеркнем, что не ДНК оживляет клетку, а информация, носителем которой она является (в этой связи весьма интересны проекты, где в качестве носителя информации рассматриваются другие молекулы [пара нуклеотидов]). Но информация нематериальна. Вообще, понятие «информация», в большей мере, относится к субъектному, личностному началу, а не к объективному, вещественному (хотя бы потому, что информация

совокупности явлений удовольствия и страдания, Аристотель отнюдь не смешивал их ни с какими-либо другими – смежными или несмежными – явлениями. Он весьма ясно отграничивает удовольствие (а стало быть, и страдание) как от деятельности рассудка, так и от ощущения. Он вполне признает самобытность и специфичность функции чувствования. В итоге чувствования у Аристотеля совершенно самостоятельный момент в развитии способностей, принадлежащих второму началу души» [3].

предполагает смыслы и значимости – чего нет без субъектности). Это позволяет провести следующую параллель: термин “генетическая информация” весьма неплохо соотносится с понятием “растительная душа”» [16, с. 63]. Далее прот. Константин Константинов говорит о душе и внутреннем мире, «не вынося за скобки животных, так как подразумеваем, что внутренний мир есть и у них. Это, как мы увидим, недоказуемо, но интуитивно, пожалуй, приемлемо: животные, по крайней мере, высшие млекопитающие внутренним миром обладают... Итак, мы говорим о Личности и личностности. И мы не должны забывать о животных, так как не можем исключить субъектность (в определенном смысле – личностность или долю личностности) животных из нашего анализа. Животные чувствуют и желают, они способны к анализу и целенаправленным действиям, хотя этого нельзя доказать в полной мере в контексте личностных свойств» [16, с. 64, 69]. Не психическое различают человека от животного: «Признание внутреннего мира животных позволяет нам не делать сразу акцент на моменте богодухновения: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни” (Быт 2:7), ибо здесь речь идет только о человеке. Мы вынуждены искать другие акты наделения живых существ психическим, что весьма актуально в контексте нашего вопроса о субъектности синтетических существ. Тем более, что в Священном Писании есть и такие слова: “И сказал Бог: да произведет земля душу живую...” (Быт 1:24), и это сказано уже после сотворения растений. То есть, возможно, в данном случае слово “душа” употребляется не только в контексте растительной силы, но и психического» [16, с. 69-70].

Так и мы предполагаем определенную психическую жизнь и начатки сознания у животных, которые тоже являются субъектами культуры, поэтому мы допускаем и у животных начатки культуры. Домашнее животное определенно является объектом культуры, но оно тут, очевидно, «подыгрывает», его поведение не свести только к дрессировке, оно как будто по своей воле принимает обычаи, принятые в доме хозяина. Если смотреть только на культурные навыки, нет границы, которая бы четко отделяла человека от животного. Такие навыки, которые, например, постулировали марксисты в качестве специфических для человека (которые, де, и создали человека), как использование и даже изготовление орудий труда, присутствуют и у обезьян. Более того, обезьяны могут изготавливать орудия труда, намереваясь использовать их через некий значительный промежуток времени и до поры до времени их припрятать [44, с. 18]. Все различия эти, хотя и гигантские, но создается впечатление, что они только количественные. Качественное различие находится уже вне сферы культуры.

Получается, что идея некоторых культурологов о культуре как специфически человеческом явлении⁸⁶, не совсем корректна. **Культура, скорее, по преимуществу человеческое явление.** Долговременные исследования культурного фактора в формировании человеческого сознания, ставшие центральными в советско-российской культурно-исторической психологии и американской исторической психологии, привнесли в науку множество экспериментальных доказательств. Отвергая идеологическую базу этих подходов, мы не можем отвергнуть их доказательный багаж, который представляется порой интуитивно очевидным. Факты, добытые этими исследователями, необходимо лишь «пересадить» в иной научный контекст, вырвать из детерминирующих доктрин фило- и онтогенеза.

⁸⁶ Так, по мнению Э.С. Маркаряна, культура представляет собой «специфический способ человеческой деятельности, включающий в себя чрезвычайно сложную и многогранную систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется, координируется и реализуется активность людей в обществе» [32, с. 85].

Возвращаясь к вопросу о животной душе и сознании, отметим, что из святоотеческой литературы не следует напрямую, что сознание – это специфически человеческое явление, оно, видимо, **по преимуществу** человеческое. На специфичности сознания для человека настаивают материалисты, ибо у них нет другого способа показать качественное отличие человека от животного, а святоотеческое богословие проявляет в данном вопросе как бы безразличие. Нам также вопрос о животных, по сути, как бы безразличен, но нам необходимо показать, что не сознание делает человека человеком – венцом творения. Водораздел в Православии проходит иначе. Животное имеет только лишь **душу животную**. Человек отличается от животного тем, что он имеет **душу разумную**, то есть **дух**. Животное – двусоставно: тело и животная душа. Человек – трехсоставен: тело-душа-дух. А раз так, то мы не можем отождествлять сознание с духом или душой, ведь воїс – это Искра Божия в человеке. **Человеку дано Дуновение Божие** – то, что мы не в состоянии познать, о чем можем говорить только апофатически. Так преп. Серафим Саровский говорит Мотовилову: «Но вот в чем сила, что если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его сего дыхания жизни, то есть благодати Господа Бога Духа Святого от Отца исходящего и в Сыне почивающего и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни был он совершенно превосходно создан над прочими Божиими созданиями, как венец творения на земле, все-таки пребыл бы неимущим внутри себя Духа Святого, возводящего его в Богоподобное достоинство, и был бы подобен всем прочим созданиям, хотя и имеющим плоть, и душу, и дух, принадлежащие каждому по роду их, но Духа Святого внутри себя не имущим. Когда же вдунул Господь Бог в лице Адамово дыхание жизни, тогда-то, по выражению Моисееву, и “Адам бысть в душу живу”, то есть совершенно во всем Богу подобную и такую, как и Он, на веки веков бессмертную» [35].

В человеке психика (и в этом ее отличие!) отражает и преломляет лучи Божественной благодати. «В нас есть свет – это нетварная, благодатная природа внутреннего мира, но этот свет может стать тьмою, то есть внутренний мир может быть тёмным. Это возможно, когда свет отраженный, и зависит от состояния отражающей поверхности, от того, что на ней “запечатлено” ... Возможно, “отражательная” способность связана с особенностями возбудимых мембран нейронов и сетевой организации нервной системы. При обеспечении надлежащего становления структур “отражающей поверхности” (мозга) психика образуется. Она именно образуется по мере созревания “отражающих” структур, а не дается сразу» [16, с. 72]⁸⁷. Так появляется самоосознающееся и самоответственное «Я» человека, которое полностью проявляет себя в обожении. «Святой Григорий Богослов подразумевал, – пишет Владимир Лосский, – именно эту высшую способность человеческого духа, когда говорил о Боге, вдувавшем в человека вместе со Своим дыханием “частицу Своего Божества” – благодать, которая с самого начала в душе присутствовала, давая ей способность воспринимать и усваивать эту обожющую ее энергию. Ибо человеческая личность была призвана, по учению святого Максима Исповедника, “соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являясь в единстве и тождестве стяжанием благодати”. Единство и

⁸⁷ Свт. Григорий Нисский пишет: «В соответствии с устроением и совершенствованием тела, возрастают вместе с телом и деятельности души... Как тело из самого малого приходит в совершенный возраст, так и душевная деятельность, возрастая в человеке соответственно телу, развивается и увеличивается. При первоначальном устроении тела, подобно некоему корню, скрытому в земле, предшествует в душе одна растительная и питательная сила, потому что малость приемлющего тела не может вместить большего. Потом, когда это растение выйдет на свет и росток свой покажет солнцу, расцветает дар чувствительности. Когда же созреет и достигнет уже соразмерной высоты, тогда, подобно некоему плоду, начинает просвечивать разумная сила, впрочем, не вся вдруг обнаруживаясь, но быстро возрастая вместе с усовершенствованием орудия и столько принося всегда плода, сколько вмещают силы человека» [6].

тождество относятся здесь к личности, к человеческой ипостаси. Таким образом, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать “тварным богом”, “богом по благодати” в отличие от Христа – личности Божественной, воспринявшей природу человеческую. Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих волей: с одной стороны – обожаящая Божественная воля, сообщающая благодать Духом Святым, присутствующим в человеческой личности; с другой – человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем приятии благодати, в ее стяжании, в отдаче своей природы для полного благодатного проникновения. Так как воля есть действенная сила разумной природы, она будет действовать по благодати в той мере, в какой природа будет приобщаться благодати, будет уподобляться Богу силой “огня изменяющего”» [22, с. 185-186].

Приходится признать, что есть различия между самоосознающимся, самоответственным, контролирующим субъектом (тем, который способен отсекал помыслы) и субъектом спонтанных желаний. Тот субъект, который хочет есть-пить, получить ту или иную вещь, следующий культурным моделям поведения и взаимодействующий в соответствии с культурными сценариями – это скорее психологический субъект или, в нашем понимании, культурный субъект. Тот, кто говорит «не ешь в пост скоромное», не излишествуй, не мшелоимствуй, соблюдай заповеди, не флиртуй, ибо это поведение блудное, – субъект духовный. Все мы интуитивно чувствуем, в чем здесь разница. Ниже мы усложним нашу схему, остановившись на Божественных и бесовских внушениях, которые человек часто принимает за свои мысли.

Таким образом, человек «беременен» умом, воїс-ом. Когда воїс проявляет себя, он проявляет себя через сознание (это – дар разума), но само по себе сознание как таковое – явление более психическое. Доказательством тому служат интерфейсы, которые могут считывать мысли, улавливая движения нейронов, и внушать человеку мысли, воздействуя на нейроны [20, с. 88-79]. Это доказательство того, что сознание не противопоставляется телу. Сознание скорее то, что соединяет духовное, психическое и телесное, поскольку неоспорима и «нейрофизиологическая специфика сознания, позволяющая говорить о нейрофизиологии субъективного опыта», тогда как «природа психического принципиально иная, не от мира сего, нефизична» [16, с. 69].

Такой взгляд позволяет нам рассматривать сознательные проявления человека в разрезе его бытования как существа культурного, как проявление психического, психологического. И когда мы говорили о человеке как о существе с «культурно-сконструированным» сознанием, как о «культурно-сконструированной личности», мы имели ввиду те проявления человека, которые относятся к сфере психического⁸⁸. К психическому, однако, человек не сводится, поэтому культурно-конструктивистская составляющая в человеческой психике не является ее конечной сущностью, а скорее имеет инструментальную функцию для падшего человека в падшем мире.

О сердце человека как поле битвы Добра и Зла.

⁸⁸ Тема сознания, которой мы кратко коснулись в этой главе, и личности станет темой отдельной работы в рамках моего проекта, посвященного православной культурологии. (Эта тема осталась не до конца раскрытой автором из-за безвременной кончины в августе 2021 года. – *Ред.*)

Коль скоро мы кратко коснулись проблемы сознания, остановимся и на так называемом подсознании. Вопрос этот, кажется, напрашивается, когда речь идет о падшем человеке, ведь бессознательное представляется местом, где скапливаются неосознаваемые, но влияющие на поведение человека, импульсы нашей психики, в том числе, если исходить из социальной нормы – извращенные и неприемлемые. Правомерен ли этот вопрос?

Та идея, что в основе нашего поведения лежат некие неосознаваемые (или плохо осознаваемые) нами мотивы, те, которые мы не отождествляем с нашим «Я» и не включаем в нашу осознаваемую идентичность, – и руководят порой навязчиво, – очевидна. Можно ли ее оспорить? Но где гнездятся эти мотивы? Напрашивается ответ, что в некоем иррациональном подполье, которое можно назвать подсознанием. Интуитивно кажется правдоподобной мысль о таком иррациональном греховном подполье падшего человека. Именно это и делали психоаналитики: они клали в основу своей концепции ту или иную страсть и представляли ее главным движущим механизмом психики. Зигмунд Фрейд говорил о сексуальности, Альфред Адлер – о самоутверждении (компенсации чувства неполноценности), а Карин Хорни – о комплексе гордости (pride-system). Как будто не сложно согласовать такой подход с православной аскетикой. Вроде бы как остается лишь добавить, что свое бессознательное человек вычищает только в Церкви, достигая святости и обожения. Но... мы так не говорим, ибо в психоанализ заложена совсем иная, отличная от православной, антропология.

В современном психоанализе сосуществуют и причудливым образом переплетаются две, казалось бы, противоположные посылки, две антропологии: одна исходит из того, что человек по природе порочен, а вторая, что человек по природе хорош. Так, Фрейд, хотя и пытался лечить неврозы, но к человеку все-таки относился весьма скептически и видел в нем порочное существо, в котором что-то кардинально извращено. Но в последствии, уже после Фрейда, психоаналитики поверили в возможность и необходимость полного избавления человека от комплексов и таким образом – в исправление человеческой природы. Особое внимание тут обращали на так называемое надсознание, то есть моральную сферу, очищение которой от «комплексов» считали первостепенно необходимым. Предполагалось, что каждый, если не сам, то с помощью своего персонального психоаналитика может себя исправить. И если Фрейд видел психические травмы как нечто глубинное для человеческой психики, то что лежит на самой глубине и фатально искажает всю природу человека, становясь его сущностью, то его последователи стали смотреть на травмы как на что-то внешнее для человека, что необходимо вылечить, подобно тому, как вылечить насморк. У Фрейда природа человека изначально и неискоренимо порочна, у его последователей (коль скоро комплексы легко излечиваются, человек легко поддается исправлению) – человеческая природа в своей основе хороша, ее искривляют лишь травмы, преимущественно, детские. Психоанализ становится гуманистическим, тем самым еще более далеким от православной антропологии.

Что касается травм, то, действительно, последнее столетие широко распространена идея о влиянии на психику человека детских травм, и она кажется весьма правдоподобной, но научного подтверждения она не получила. Антропологи, начиная с Маргарит Мид, то есть еще с 1920-х годов, вдохновленные психоанализом, несколько десятилетий целенаправленно изучали влияние детского опыта, различных практик воспитания и социализации на взрослую личность, специфическую для той или иной культуры. Практически эта тема была ведущей для всей довоенной американской культурной антропологии. Исследования эти ни к чему не привели.

Остановимся на очень характерной для американской антропологии концепции Абрама Кардинера, нацеленной как раз на то, чтобы увязать культуру и ранний детский опыт. Кардинер

обращался к сравнительно «простым» (как говорили антропологи – примитивным) культурам небольших бесписьменных народов, где влияние различных факторов на личность проследить было проще. Предполагалось, что у членов небольших племен с единой практикой воспитания детей должны были переживаться схожие травмы и оказывать схожее влияние на формирование взрослого [54]. Однако Кардинер не смог показать ни в одной из изучаемых культур убедительной связи между типом личности взрослого с его детским опытом, не было выделено и типа личности, который бы доминировал в той или иной культуре, имеющей одни и те же травмирующие практики детского воспитания. Получилось, что ни одна культура не имеет того, что Кардинер называл «основной личностной структурой» (basic personality structure), и это всем антропологам того времени казалось непостижимым. Последующие поиски ведущего в культуре типа личности порой напоминали фарс: так, Джеффри Горер попытался вывести сталинский тоталитаризм из русской практики тугого пеленания младенцев [53]. Но не удалось найти не только ведущего типа личности, который по рассуждениям Кардинера должен быть единым для «примитивного» немногочисленного племени, но и так называемых «модальных личностей» (modal personality) (термин Кору ДюБуа) в примитивных культурах, то есть ряда наиболее распространенных типов личности [52]. И к 1960-ым годам антропологи полностью разочаровались в идеях «базовых личностей» или «национального характера», а отец и сын Киссинги выразили мнение многих антропологов, что человеческая душа – это «черный ящик»: что-то в нее закладывается, что-то с этим опытом происходит, но почему выходит тот или иной результат, почему формируется тот или иной человеческий характер – сказать невозможно [55]. Наверное, Киссинги здесь утрировали, но такое признание от антропологов дорогого стоит, поскольку не одно поколение их стремилось эту связь найти. Значение детских травм якобы оседающих глубоко в бессознательном детей и влияющих на всю их последующую жизнь, очень сильно преувеличено!

Конечно, ранние травмы и ласки влияют на личность человека, но как именно? Современный человек придает этому опыту несоразмерно большое значение, опять же исходя из неверной предпосылки, что человек-де по природе хорош, а ребенок чуть не ангел во плоти, добрый и талантливый. Это гуманистическая парадигма, которая не соответствует истине, что и подтверждают исследования антропологов.

С православной точки зрения не верно как то, что человек по природе хорош, так и то, что он по природе дурен. И из писателей именно Достоевский наиболее отчетливо выразил православное учение о человеке, православную антропологию, когда говорил, что в человеке Бог и дьявол борются, и поле битвы – сердце человека.

А означает эта мысль то, что многие помыслы, интенции, мыслительные веяния как добрые, так и дурные, приходят к человеку из внешнего для него духовного мира, а не гнездятся непосредственно в его над- и подсознании. Человек их воспринимает и как-то к ним относится. Существует целая градация степеней, последовательности особенностей принятия человеком помысла⁸⁹. Также под влиянием внешних впечатлений зарождается в человеке

⁸⁹ Как пишет преп. Иоанн Лествичник, «по определению рассудительных отцов, иное есть прилог, иное – сочетание, иное – сосложение, иное – пленение, иное – борьба, и иное, так называемая – страсть в душе. Блаженные сии определяют, что прилог есть простое слово, или образ какого-нибудь предмета, вновь являющийся уму и вносимый в сердце; а сочетание есть собеседование с явившимся образом, по страсти или бесстрастно; сосложение же есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением, пленение есть насильственное и невольное увлечение сердца, или продолжительное мысленное совокупление с предметом, разоряющее наше доброе устройство; борьбою называют равенство сил борющегося и боримого в брани, где последний произвольно или побеждает, или бывает побеждаем; страстию называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе, и чрез навык сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже

собственный помысел. Человек находится в состоянии постоянного выбора, по каждому случаю и поводу. Мозг обычного человека – не святого и не подвижника – порой просто переполнен разнообразными помыслами. Человек может так и жить среди этих помыслов-впечатлений, не стремясь в них разобраться, а может каждый помысел отдельно анализировать-оценивать, совершая в каждом случае выбор в пользу Бога или в пользу дьявола. Сознание человека полнится помыслами, они тянут его в разные стороны, и не умея их различать и по необходимости отсекают, человек чувствует порой свой внутренний мир словно бы иррациональным – если он вообще даст себе труд обратить на него внимание. Обычно человек безвольно предается потоку мыслей, которые кажутся разрозненными, как бы неким мыслительным шумом, среди которого могут всплывать и неожиданные причудливые образы⁹⁰: тут человек предпочитает включить телевизор погромче, поскольку наедине с потоком своего сознания ему дискомфортно. Но эти мысли зачастую – вражье нашептывание, которое порой служит аккомпанементом, под который человек совершает и жизненно важный выбор. Бывает, что даже каким-то чудом он совершает его в пользу Добра, поскольку Бог продолжает бороться за сердце человека. Но когда человек продвигается в своей духовной жизни, он начинает различать в этом мраке отдельные помыслы и каждый их них оценивать, то, что кажется глубоким мрачным подпольем человека, наполняется светом его разума. На

произвольно и сама собою к нему стремится. Из всех сих первое безгрешно; второе же не совсем без греха; а третье судится по устройению подвизающегося; борьба бывает причиною венцов или мучений; пленение же иначе судится во время молитвы, иначе в другое время, иначе в отношении предметов безразличных, т.е. ни худых, ни добрых, и иначе в худых помышлениях. Страсть же без сомнения подлежит во всех, или соразмерному покаянию, или будущей муке; но кто первое (т.е. прилог в мысли), помышляет бесстрастно, тот одним разом отсекает все последнее» [12, слово 15, 73].

⁹⁰ Характерное описание внутреннего мира человека встречаем у свт. Феофана Затворника. Он предлагает обратить око внимания внутрь и посмотреть, что там: «На первый раз вы ничего там не увидите – не потому, чтоб там не было ничего, но потому, что там слишком много всего и все сбито и бродит в беспорядочном смятении. Вы будете испытывать то же, что испытывают в густой туман. Как в сем случае туман, как стеною, отраждает от нас все предметы и сокрывает их в себе, так кто в первый раз обращается внутрь себя, тот видит, что, как мрачным покровом, закрыто все его внутреннее. В этом можете удостовериться теперь же. Но не прекращайте труда самоуглубления. Потерпите немного в сем труде, и вы скоро начнете различать мало-помалу происходящее внутри вас подобно тому, как вошедший снаружи в слабоосвещенную комнату, постоявши немного, начинает один за другим различать находящиеся в ней предметы. Усугубьте же внимание и смотрите: вот предмет, который вас занимал, отошел – его место заступил другой; этот тотчас замещен третьим; не успел этот показаться, как его теснит четвертый, гонимый в свою очередь пятым, и так далее. Одно помышление спешно сменяется другим – и это так быстро, что всегда почти нет возможности дать себе отчета в том, что прошло чрез нашу голову. Эта подвижность помышлений не оставляет нас не только в промежутках занятий, например при переходах с одного места на другое, но и во время их, как бы важны они ни были: и во время молитвы здесь, в храме, или дома, и во время чтения и даже размышления углубленного и прочее. Обычно называют это думанием, в существе же дела это есть расхищение ума, или рассеянность и отсутствие сосредоточенного внимания, столько нужного в деле управления самим собою. Вот это и поставьте первою чертою нашего внутреннего человека. Подобие ему – смятение снежинок, падающих при ветре, или толчение насекомых в воздухе в летние вечера. Противоположное ему состояние у святых есть внимание ума, по коему ничто самовольно не входит в голову и не выходит из нее – все подчинено свободе и сознанию, в коем обычно пребывает один Бог и лицо, Его созерцающее. Между сими противоположностями стоят разные степени душ, потеющих в борьбе с помыслами и ревнующих об умиротворении их. Смотрите еще глубже – и вы должны увидеть внутри пленника, связанного по рукам и ногам, против воли влекомого туда и сюда, в самопрельщении, однако ж, мечтающего о себе, что он наслаждается полною свободою. Узы сего пленника составляют пристрастия к разным лицам и вещам, окружающим его, от которых больно нам отстать самим и болезненно расстаться, когда другие отнимают их у нас. Как на удочку попавшая рыба плавает еще, но никак не дальше, как позволяет нить, к коей прикреплена удочка; или как птица в клетке летает и ходит, но никак не далее пределов клетки – так пристрастия оставляют еще душе свободу действовать, как хочет, пока она не касается предметов их» [45].

место вегетативно-психологического раздражения от помыслов приходит их восприятие умом, νοῦς-ом, и помыслы человек начинает различать на дальних подступах, когда вражий помысел выступает еще только в форме едва различимого прилога. Так об этом говорит православная аскетика⁹¹.

Когда человек не осознает свои помыслы, не разделяет их и не отвергает вражьи, а дает им укорениться в своей психике, вражьи помыслы разрастаются и усложняются, переплетаются – становятся комплексами (то есть, сложностями), их уже действительно не легко расплести. Но не невозможно, ибо порой кающийся грешник распознает сложнейшие хитросплетения в своем сознании. Эти комплексы не бессознательны, а просто недостаточно осознаваемы. Что они представляют собой? Комплексы – это связки устойчивых ассоциаций и коннотаций, которые порабащают человека, не давая ему мыслить и чувствовать свободно⁹².

⁹¹ Свт. Феофан Затворник писал: «Скажу вам, когда начинается грешность. Вот как идет искушение: 1) представляется в мыслях худое или глаз что увидит, и виденное пробуждает мысли недобрые! Это есть прилог или приражение. Тут нет грешного, ибо и то и другое невольно нападает. Если вы тотчас, как только сознаете, что это худое, воспротивитесь ему и к Господу обратитесь, вы сделаете должное – подвиг духовный. Но если вы не воспротивитесь, а станете думать и думать, не сопротивляясь и не ненавидя, не отвращаясь, то это уже не доброе. Душа пошатнулась. Тут нет еще греха, но шаг ко греху сделан... Но если кто займется помыслом этим и станет думать о нем и думать, то он сделает второй акт грехопадения: 2) внимание к злomu помыслу или собеседование с ним. Тут нет еще греха, как я сказал, а полагается ему начало; 3) третий момент в грехопадении – сочувствие худому помыслу: приятно думать и самое дело приятно. Тут больше греха (ближе к греху – П. Д.), но еще нет его. Это нечистота. И бывает, сочувствие вырывается вдруг – произвольно; 4) четвертый момент в грехопадении есть склонение воли, пожелание дурного, хотя еще не решительное. Тут грех есть, ибо есть дело произвольное. Чувствами не всегда можно владеть, но пожелания в нашей власти. Однако ж все это не настоящий грех, а только преддверие к нему; 5) пятый момент – согласие на грех или решение согрешить. Тут грех настоящий, только внутренний. За этим не замедлит явиться и б) грех делом... И се настоящее падение, пагуба души, потеря благодати, подпадание под власть врага. Так вот... гоните помыслы, не вступая с ними в разговоры, подавляйте тотчас сочувствие, уничтожайте пожелания... Тут вся борьба... И бывает, что помысел, сочувствие и пожелание – все в один момент произойдут... Ничего... В таком случае они все стоят будто прилог... И борьба всё удобно прогонит их. Чувство грешно, когда соизволяют на него, удерживают и разжигают его; а когда оно невольно врывается в душу, душа не хочет его и напрягается вытеснить его – тут греха нет, а есть борьба добрая... Грешное дело так идет: мысль, чувство и сочувствие, соизволение, решение или избрание и дело. Кто прогонит мысль... чист остается. С чувства и сочувствия начинается грешность по мере соизволения. Где нет соизволения, там нет греха» [цит. по: 7].

⁹² Вот такой комплекс, свойственный каждому человеку, описывает Апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то, делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» [Рим, 7, 15-24].

Как пишет Д.В. Новиков: «Психотерапевту, даже глубоко верующему, бывает трудно уйти от соблазна, интерпретировав эту двойственность как *внутриличностный конфликт*, использовать в своей работе соответствующие психотехники интеграции. Вместе с тем, данные христианской антропологии показывают, что такой терапевтический процесс обречен в подобном случае на неудачу просто потому, что данный конфликт не может быть разрешен на психологическом уровне. Ведь интегрировать можно то, что было изначально единым или, по крайней мере, принадлежащим одному роду. В данном же случае стремления, определяющие внутриличностный конфликт, имеют, согласно антропологическим воззрениям, совершенно разный *онтологический* статус. Отмеченное Апостолом Павлом стремление к добру, к жизни согласно Божественной воле – от изначального состояния человеческой природы, как она была сотворена Богом. Человек изначально был добр, по грехопадении же его состояние изменилось, но от первоизданного состояния в нем остались определенные желания и стремления. Влечение ко греху есть нарушение Божественной воли и плод воли человеческой, отдаленной от Бога. Грех тесно связан с теми новыми условиями существования человеческой природы, которые выявились по грехопадении. Таким образом, два эти стремления в человеке различны хотя бы потому, что у них совершенно разный источник. Эти два несводимых друг к другу вида стремлений – то, что от сотворения и возникшее по грехопадении – определяют ряд “экзистенциальных” кризисных проблем в жизни

Но избавиться от комплексов человек по одному своему произволению не может, ибо нет такого, что человек сам по своей природе хорош. Человек – образ Божий, но он пал. И поднять его вновь, дать возможность сделать свою психику правильно сознательной и правильно рациональной может только Бог. Чтобы распутать свои комплексы – такие обычные и неизбежные для человека, он должен совершить выбор, выбрать Бога и отречься от врага рода человеческого и прибегнуть к Церковным Таинствам, к Благодати Божией. Именно через Таинство покаяния достижимо избавление от комплексов, Господь дает разумение. Готовясь к исповеди, христианин анализирует порой тончайшие движения своей души, ищет, не угнездился ли где в его мыслях грех, какие мотивы вызывают те или иные его поступки, не греховны ли они. Он бесстрашно исследует все свое подполье, то, о котором психоанализ учит, что оно принципиально недоступно сознанию. И если человек живет во мгле не осознаваемых и иррациональных импульсов и мотивов, то только потому, что он, в конечном итоге, сам это выбрал, сам выбрал не узкий тернистый путь, на котором помыслы, прячущиеся в глубине подполья, выводят на свет и исповедуют, «открывают помыслы», а широкий, где их загоняют подальше вглубь и заглушают шумом мира сего. Но как может человек жить не вегетативно-психическими реакциями, а именно умом?

Можно рационализировать свой внутренний мир и с помощью психотерапевта-психоаналитика. Но, как говорит Христос: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом» (Мф. 12: 43-45). Душа, из которой выметены комплексы, должна, чтобы в ней не угнездились новые бесы, нашептывающие новые помыслы и плетущие новые комплексы, наполниться Божией Благодатью.

Обретя в своей психике дюжины комплексов, не в силах их размотать, человек оказывается живущим в мареве разнообразных помыслов, и самому себе кажется сильно зависимым от своего подсознания. Ему кажется, что марево это невозможно рассеять. Но вся православная аскетика учит именно тому, как его рассеять. Чтобы отринуть рои помыслов на дальних подступах к своей психике, подвижник постоянно пребывает в состоянии собранности и напряжения, трезвения, как это называется. И пребывает он в состоянии перманентного противоборства, внутренней брани, мысленной брани, невидимой брани, как ее называют. Именно поэтому подвижника часто называют духовным воином, который постоянно начеку и готов отбить любой удар противника. И именно поэтому в православной антропологии не говорится о бессознательном. Сферы психики, в которой бы содержались принципиально не осознаваемые комплексы, у человека просто нет. Человек сам загоняет свои мысли вглубь, комплексы и образы загромождают его периферию сознания, образуя там темную хаотическую зону, подполье человека. Но человек призван не культивировать свое подполье, а вычистить, осветлить его, вывести на свет Божий с помощью тех средств, которые предлагает ему православная традиция духовной жизни.

человека, в том числе и ту, о которой писал Святой Апостол... Однако телесными проявлениями не ограничивается действие тления в человеке. Из греческого текста 2 Кор. 11, 3 – *...боюсь, чтобы, ваши умы не повредились* (φοβούμαι δέμη πωσφθαρή τάνοήματα ὑμῶν; слав.: да не истлеют умы ваша), *уклонившись от простоты во Христе*, можно понять, что тление проявляется и на уровне души. Ум растлевается, обращаясь от простой веры в Бога, основанной на созерцании и надежде, к сложным теологическим системам. На уровне всех сил души заметна дезинтеграция, появляются противоречивые стремления и мысли, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2, 15)» [38].

И, конечно, не только бесовскими наущениями полнится психика человека, его душа. Сам Бог говорит с человеком в его душе. Голос этот звучит, пока человек душою своею жив, и **нет у христиан вопроса, откуда у человека совесть**: Бог вкладывает представления о добре в человеческую душу. Господь и его Ангелы вкладывают добрые мысли в голову человека. Иногда они тоже как бы всплывают из сферы неосознаваемого, берутся неизвестно откуда – Бог вкладывает их в голову человека, часто не как готовые умозаключения, а как интуиции, внутренний голос. Голос Ангела-Хранителя слышим мы в своем уме и молимся ему: «Освяти ум мой, блаже, и просвети мя, молюся ти, святой Ангеле, и мыслите ми полезная всегда настами мя» [14].

Итак, психика человека – это поле битвы. Подвижник все свое поле битвы наблюдает, а значит, все, что происходит в психике по мере необходимости осознает. Жизнь подвижника никогда не комфортна, она всегда связана с мыслительным напряжением, вниманием к каждой своей мысли. Мыслительный комфорт всегда сопряжен с большой неосознанностью в человеческих мыслях. Иногда такая неосознанность неизбежна. И если что-то остается вне сознания человека, то не потому, что это нечто принципиально бессознательное, а порой из экономии усилий, когда в усилиях нет нужды.

У человека нет принципиально неосознаваемой области психики, если не иметь ввиду ее процессуальные инструменты, которые не имеют содержания, а представляют собой, например, механизмы восприятия, которые у обычного человека и делают мир культурно сконструированным. Но тут надо говорить о функциональной неосознаваемости. Функционально неосознаваемые психические орудия и инструменты предоставляет человеку культура. Так, когда человек говорит на родном языке, он не осознает правил, по которым строит свою речь, так же, мысля культурными клише, человек не рефлексировать культурные парадигмы, которые направляют его мышление и восприятие. Но это – всего лишь экономия усилий. Человек, как может отрефлексировать грамматические правила, по которым строит предложение, так же может осознать культурные штампы своего мышления. Что-то человек делает не задумываясь, безотчетно, машинально – но все это он может осознавать при необходимости. Все это тоже функциональная неосознаваемость.

Культура состоит из орудий интерпретации духовного и материального мира, которые позволяют человеку постигать духовный мир и адаптировать мир материальный, в том числе психологически. И эти орудия для подавляющего большинства людей безотчетны, неподконтрольны. Человек просто обитает в среде, наполненной этими орудиями, использует их, вовсе того не осознавая. Совокупность, систему этих орудий можно назвать **имплицитной, скрытой культурой**.

Но имплицитная культура не что-то доминирующее над человеком, бессознательное, а потому необоримое. Человек со-творец значений и символов, которыми полнится его психика. Он выбирает их направленность, интенциональность – к Творцу или к врагу. Или отказывается от выбора, и тогда выбирает-таки врага, к которому идет широкой дорогой, просторным путем под беспрепятственный шепот вражьих помыслов и наветов, полагая их неподконтрольными, а происхождение их бессознательным, которое-де иррационально по определению. И вот это – якобы бессознательное – тоже культура, над которой должен встать человеческий дух, ум. Без духовного начала, через реализацию свободы воли человека, культурные мыслительные штампы будут представляться проявлением бессознательного, которым, лстя, будет пользоваться отец лжи.

Послесловие: коротко о моем проекте⁹³

То, что представлено в этой обширной по объему статье – некоторые из глав (в сокращенном виде) книги, которая существует пока только в проекте. В этом же номере Альманаха я представляю и некоторые другие главы⁹⁴. Это в совокупности дает некоторое представление о моем проекте построения православной культурологии, но возможно, не совсем полное. В своей книге я хочу, основываясь на православном учении о человеке, проанализировать различные области антропологии, психологии, философии, теории культуры с тем, чтобы отделить «пшеницу от плевел», найти эти «здоровые зерна», посеяв которые можно было бы выстроить православную науку о культуре, заново пересказать культурологию.

В чем я вижу значение своего проекта? Полагаю, он имеет ценность как для научной методологии, так и для богословских наук. Мне представляется, что она состоит в том, что проект:

- является одной пока из немногих попыток реформатирования светской науки из основанной на материализме и позитивизме на опирающуюся на святоотеческую традицию; полагаю, что такой опыт сам по себе ценен;

- предполагает проработку категории культуры – понятия очень популярного и значимого в контексте современности, но слабо разработанное в святоотеческой традиции, поэтому требует и богословской «реконструкции» категории культура.

С точки зрения культурологии значимость моего проекта я вижу в контексте того, что:

- культурология – относительно новая наука, разработка ее теории не закончена, в ней нет даже общепринятого понимания самого термина «культура». Каждый новый теоретический вклад в эту науку важен, а подход, основанный на православной антропологии, обладает большим эвристическим потенциалом;

- смежные дисциплины, которые предполагается анализировать в ходе выполнения проекта, в большинстве своем слабо включены в поле культурологии, интеграция их концепций может значительно обогатить культурологию.

Суть проекта состоит в том, что традиционные для культурологии (а также широкого круга смежных наук) подходы, основанные на позитивистском, материалистическом (порой и марксистском по происхождению) и постмодернистском взгляде на сущность человека, замещаются на основанные на святоотеческой антропологии. Научные знания неизменно складываются в копилку человечества, но очевидно, что в зависимости от парадигмы мышления ученого они приобретают разную интерпретацию. Мне представляется, что парадигмы, которые приняты сегодня, не являются самыми плодотворными и бесспорными, и я предлагаю рассматривать те же факты и категории в иной интерпретации. Таким образом я, по сути, предлагаю начало и опыт действенного полномасштабного реформатирования такой дисциплины, как культурология.

По методу своему проект является интегративным, поскольку кроме культурологии, в узком смысле – науки, повторю, относительно новой и не получившей еще своего заверченного вида,

⁹³ Это послесловие не было опубликовано с данной статьей, впервые представленной в Альманахе «Тетради по консерватизму» («ТпК») уже после кончины автора. Не сразу, много позже после публикации в «ТпК», это упущение было замечено, и впервые опубликовано в «Русской истине» 8 октября 2022 года (более чем через год после публикации в «ТпК»). Послесловие, стало фактически Завещанием автора. (Ред.)

⁹⁴ Моя работа еще в самом начале, но я упомяну ряд уже появившихся публикаций в научных [26] и богословских журналах [27, 28].

предполагается интеграция в новый научный проект знаний из широкого круга смежных дисциплин, поскольку без них наука о культуре останется неполной. Я предполагаю именно проект создания научной дисциплины, которая будет непрерывно пополняться новыми знаниями, как посредством собственно культурологических исследований, так и через интеграцию и интерпретацию знаний из смежных областей.

Концептуальную базу в каждой из смежных с культурологией областей я попыталась понять в ее собственной логике с тем, чтобы зафиксировать для культурологии аутентичный смысл понятий и связей между понятиями. При этом я стремилась не «надергать» понятий из той или иной науки, чтобы их «переиначить», сохранив лишь название, а бережно «пересадить» имеющиеся системы понятий в новый контекст, как в новую почву. Это зачастую нетрудно сделать практически без искажений, ибо понимание культуры как среды действия человека в падшем мире в различных ее проявлениях естественным образом включает в себя научные факты, добытые разными школами, и зачастую принимает микротеоории и даже теории среднего уровня, этими школами выработанные. Наша же концептуальная рамка – предполагающая наш мир «во зле лежащим» и, кроме него, существование мира духовного (Горнего, а также и мира духов злобы поднебесной, который неизбежно проявляет себя в нашем земном мире) – предлагает гибкий и эффективный объяснительный механизм, позволяющий связывать факты, которые казались до того разноплановыми.

Взятый в качестве отправной точки тезис о мире, что «во зле лежит», делает естественным использование адаптационного подхода как базового. Подход этот взятый в широком плане помогает объяснить потребность в адаптации к различным дискомфортным факторам, в том числе и – в нашем случае в первую очередь – адаптации психологической, которая ведет к искажению определенных психологических и церебрально-физиологических функций. Положение о культуре как о специфически человеческой функциональной замене животного инстинкта, развивавшееся некоторыми эволюционистами, вполне естественно воспринимается в рамках нашего подхода в связи с витальной функцией культуры.

Тезис о том, что духовное, кроме особых своих проявлений в непосредственном Богообщении, доступном по величайшему снисхождению Богию избранным, проявляет себя через материальное (естественное) и психологическое (ср. «Я не слышал пение херувимов, это удел высоких душ, но я знаю, как хвалит Тебя природа. Я созерцал зимой, как в лунном безмолвии вся земля тихо молилась Тебе, облеченная в белую ризу, сияя алмазами снега. Я видел, как радовалось о Тебе восходящее солнце, и хоры птиц гремели Тебе хвалу»⁹⁵), позволяет анализировать не абстрактно гуманитарную сферу, которую гуманисты ошибочно называют духовной, а идеальное и естественнонаучное в комплексе. Культурология становится дисциплиной не только гуманитарного цикла, но отчасти и естественной.

Такой подход, основанный на святоотеческой антропологии и на понимании, что в человеке на земле духовное и биологическое нераздельно, кроме как по особому Божию соизволению в исключительных случаях в истории, защищает нас от ложных трактовок человеческой личности, основанных порой на теософии и эзотерике. С другой стороны, наш своеобразный «материализм», делая в целом ряде случаев вполне естественной интеграцию фактов позитивистской науки (при большей или меньшей их реинтерпретации), противостоит постмодернизму как «религии будущего».

В других моих статьях этого же номера Альманаха я обращаюсь к следующим научным направлениям:

⁹⁵ Акафист благодарственный «Слава Богу за все» [1].

а) Психологическая антропология. Это наука, которая ставит своей специальной целью изучение соотношения культурного и психологического. Стремление рассматривать личность как проекцию культуры, характерное для культурной антропологии первой половины XX века, не нашло себе эмпирического подтверждения. В последующие годы появляется «теория двух систем», в рамках которой психологические и культурные феномены существуют как два независимых множества. В конце XX века вновь возникает стремление к преодолению барьера между культурой и психологией. Полагаю, что здесь ключевым является понятие ментальных артефактов, которые, как представляется, могут быть либо материально-идеальными, либо духовно-идеальными. Предметы внешнего мира – как материального, так и духовного – становятся культурой, поскольку сопрягаются со значениями – компонентами имплицитной (ментальной) культуры. Культурное является функцией психологического, но психологическое не является функцией культурного, ибо сопряжено с духовным. Психология имеет телесную сторону, поскольку функционирует на основе мозга, используя нейронные процессы, но она неразрывна с духовным внутри человека – Образом Божиим в человеке, человеческим «Я», как субъектом спасения или гибели, и через него с Горним миром или миром падших духов⁹⁶.

б) Советская психология и культурология. Предлагается анализ с точки зрения православной антропологии советского наследия – культурно-исторического подхода Л.С. Выготского и деятельностного подхода А.Н. Леонтьева и С.Л. Рубинштейна, а также теории установки Д.Н. Узнадзе, концепции идеального Э.В. Ильенкова, деятельностного подхода Э.С. Маркаряна, М.С. Кагана и др. Анализируется также творчество российских и американских последователей культурно-исторической психологии, таких как Е.Я. Режабик, М. Коул, Дж. Брунер и др. Очевидно, что эти концепции не получится механически включить в нашу интегративную теорию культуры, ибо из их совокупности выстраивается эклектичная конструкция, грозящая рассыпаться, а потому в систему должны быть внесены новые параметры, что и позволяет сделать подход с точки зрения православной антропологии. Культура предстает как система, объединяющая в себе материальный мир и мир духовный через ментальную, психологическую компоненту. Подобно тому, как организм природный настроен на осуществление физиологического кровотока в теле биологического существа, так сложная система артефактов и психологических орудий превращается в культурный организм, в котором (и во многом – посредством которого) теплится духовная жизнь, текут токи духовной крови⁹⁷.

в) Когнитивные науки и концепция культурной картины мира. Своей задачей я ставлю объяснение, как посредством ментальных схем, детерминирующих человеческое восприятие, формируются интенциональные картины мира, и как возможно проявление человеческой свободы через культурные структуры. В рамках этой темы я приступаю к переработке изложенной в ряде предшествующих моих работ концепции культурных констант как устойчивых ментальных схем, которые принимаются носителями культуры, и которые являются ключевыми для восприятия мира в рамках той или иной культуры и специфическими только для нее. Концепция культурных констант наиболее известна читателю по старой уже работе [30], а в последней версии представлена в курсе видеолекций Открытого Университета Казахстана [29]. Теперь же я стремлюсь переработать мою прежнюю концепцию с той целью, чтобы она не вступала в противоречие с православным учением о человеке. Первые результаты такой переработки представлены мною в еще одной статье в Альманахе [25].

⁹⁶ Об этом моя статья [23].

⁹⁷ Об этом моя статья [24].

Я намереваюсь со временем критически, с точки зрения теории культуры на основании святоотеческой антропологии, рассмотреть:

- психо- и нейролингвистику и в целом нейронауки;
- феноменологическую социологию и социологию обыденной жизни, которая ставит важную для понимания культуры проблему интерсубъективности как неотъемлемой компоненты жизненного мира человека, осмысляемой в связи с культурообусловленной интенциональностью мира;
- персонологию, учение о человеческой личности, человеческой субъективности, человеческом сознании;
- американскую аналитическую психологию с ее теориями сознания и разума, включая так называемую «трудную проблему сознания» и квалиа;
- теории социального конструктивизма;
- некоторые отечественные культурологические теории.

Думаю, это не полный список...

И, конечно, предполагается углубленный анализ творений Отцов Церкви и современных богословов по православной антропологии, аскетике и христологии (поскольку без христологии невозможно понять антропологию). Работа эта начата, но впереди еще рассмотрение огромного объема источников, поскольку главное в моем проекте – согласование культурологической теории со святоотеческой антропологией, в том числе, и практической антропологией – аскетикой – в контексте догматического учения Православной Церкви. Задачей тут является понимание того, какие выводы для теории культуры из святоотеческой антропологии и православной аскетике могут быть сделаны, то есть своеобразная попытка «реконструкции» православной культурологии.

Последнее, конечно, самая важная часть проекта, но вряд ли может быть выполнена моими силами. Однако полагаю, что важна сама постановка вопроса о необходимости богословского подхода к проблеме культуры. Я решаю, в первую очередь, проблемы культурологические, а не богословские. **То, что я хочу сделать, я вижу, как свой долг православного человека и культуролога, который стремится применить свою веру и в своей науке.**

Библиография

1. Акафист благодарственный «Слава Богу за все»
<https://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-slava-bogu-za-vsyo.html>
2. Аристотель. О душе. Книга вторая, глава третья
https://www.mnogobook.ru/starinnoe/antichnaya_literatura/250936/fulltext.htm
3. Асмус В. Трактат "О душе".
<https://litrus.net/book/read/91163?p=20>
4. Бондарев А.В. Третье рождение культурологии. В кн: Маркарян Э.С. Избранное. Наука культуры и императивы эпохи. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив Университетская книга, 2014. С. 563-625.
5. Гирц К. Интерпретация культур. Москва: РОСПЭН, 2004, 560 с.
6. Григорий Нисский, Свт. Об устройении человека // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. 1. М., 1861, с. 76-222.
https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/
7. Добросельский П.В. О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М.: Благовест, 2009. 816 с.
<https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/o-polemicheskikh-aspektah-proishozhdenija-grehopadenija-i-tseli-zemnoj-zhizni-cheloveka/>
8. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. Москва: Издательство Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. 30 с.
https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/slovo_o_cheloveke/
9. Ильенков Э.В. Идеальное. Философская энциклопедия, т.2. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 219–227.
10. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону: Братство Святого Алексия, Изд-во "Приазовский край", 1992. 446 с.
11. Иоанн Златоуст, свт. О девстве. Гл. 15.
http://vsetsaritsa.ru/holyword/Svyatitel_Ioann_Zlatoust_Kniga_o_devstve_Chast3.php
12. Иоанн Лествичник, преп. Лествица, или скрижали духовные. М.: Сибирская благовоница, 2014. 330 с.
https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/
13. Калист, еп. Диоклийский. Предисловие к английскому изданию. В кн.: Панайотис Неллас. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. С. 7-15.
14. Канон Ангелу хранителю.
<https://pravoslavie.ru/105665.html>
15. Киприан (Керн), арх. Антропология Григория Паламы. М.: Полоник, 1996. LXXVIII, 449 с.
https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/
16. Константинов К.В., прот. Синтетическая биология и проблема сознания // Труды кафедры богословия. 2019, № 2 (4). С. 59-75.

17. Копейкин К.В., прот. «Трудная проблема сознания» в контексте соотношения естественнонаучного и теологического дискурса // Труды кафедры богословия. 2019, № 2 (4). С. 7-24.
18. Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.
19. Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 224 с.
<https://azbyka.ru/zdorovie/iscelenie-psixicheskix-boleznej-opyt-xristianskogo-vostoka-pervyx-vekov#n4>
20. Лебедев М.А. Сознание и душа: что добавляют нейроинтерфейсы? // Труды кафедры богословия. 2019, № 2 (4). С. 76-105.
21. Леонтьев А.А. Л.С. Выготский. М.: Просвещение, 1990, 158 с.
22. Лосский В.М. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СТСЛ, 2012. 586 с.
23. Лурье С.В. К вопросу о теории трех систем: культура и психология. Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии. Тетради по консерватизму, 2021/2 С. 148-172
24. Лурье С.В. Об особом классе культурных феноменов. Православная культурология путем советских психологов-марксистов. Тетради по консерватизму, 2021/2, С. 173-207
25. Лурье С.В. Что такое культурная картина мира и как формируется культурная традиция. Тетради по консерватизму, 2021/2, С. 13-62
26. Лурье С.В. К формированию православной культурологии: первые опыты // Сибирский антропологический журнал. 2020. № 2 (06). С. 122-139.
27. Лурье С.В. О теории культуры с точки зрения православной антропологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020, № 3 (7). С. 110-133.
28. Лурье С.В. Существует ли бессознательное? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020, № 2 (6). С. 73-85.
29. Лурье С.В. Историческая этнология. Видеолекции. Алма-Ата: Открытый Университет Казахстана, 2019.
<https://openu.kz/ru/courses/istoricheskaya-etnologiya?fbclid=IwAR2MKrZq-dB20WyDXw2NvOcNhc-GasF8dQVvL6OuoZMWXEZ0yRtSYWmgfc>
30. Лурье С.В. Историческая этнология. Москва: Академический проект, 2004, 624 с.
31. Маркарян Э.С. Системное исследование человеческой деятельности // Вопросы философии. 1972. № 10, С. 77-86.
32. Маркарян Э.С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив Университетская книга, 2014. 656 с.
33. Максим Исповедник, преп. Главы о любви. М.: Сибирская благовозница, 2018. 256 с. Сотница третья, 32.
https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/tvorenija-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-i-bogoslovskie-i-asketicheskie-traktaty/3
34. Мейендорф И., прот. Антропология и первородный грех. Пер. с англ. А. В. Левитского. 2014. 13 с.

https://azbyka.ru/otechnik/loann_Mejendorf/antropologija-i-pervorodnyj-greh/

35. Мотовилов Н. А. Беседа с Серафимом Саровским о цели христианской жизни http://www.odinblago.ru/agio/o_celi_hristianskoi_jizn1/

36. Неллас П. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. 304 с.

37. Немезий Эмесский. О природе человека. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011. 464 с.

<http://yakov.works/acts/05/1/nemes1.html>

38. Новиков Д.В. Христианское учение о человеке. М.: Синодальная Богословская комиссия - Христианская жизнь, 2004 г., 432 с.

<https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/hristianskoe-uchenie-o-cheloveke/>

39. Пантелеймон (Успенский), иером. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина: (Пример церк.-отеч. антропологии) Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1914. 30 с.

https://azbyka.ru/otechnik/Panteleimon_Uspenskij/antropologija-po-tvorenija-sv-ioanna-damaskina/

40. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функции в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.

41. Тихон (Шевкунов), митр. «Несвятые святые» и другие рассказы. Издание Псково-Печерского монастыря, 2018. 640 с.

42. Сафроний (Сахаров), преп. Старец Силуан Афонский. Часть вторая. Писания старца Силуана. Сергиев Посад: ТСЛ ИО, 2012. 528 с.

https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/starets-siluan-afonskij/

43. Серафим (Роуз), иером. Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. – СПб.: Царское дело, 1995. 253 с.

44. Соколова Е.Е., Федорович Е.Ю. К проблеме «культуры» у животных: критический анализ современных исследований с позиций психологии деятельности школы А.Н. Леонтьева // Культурно-историческая психология. 2016. Том 12. № 2. С. 14–23.

45. Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. М.: Отчий дом, 2012. 192 с.

https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/vnutrennjaja-zhizn/

46. Филарат (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис. М.: Терирем, 2018. 160 с.

https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyj-pravoslavnyj-katekhizis/

47. Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-пресс, 2004. 475 с. https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/tolkovanie-na-knigu-bytija/

48. Флиер А.Я. Артефакт культурный. // Прикладная культурология. М., 2019. С. 221-223.

49. Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995. 128 с.

50. Щипков В. Была ли культура в раю? 2017.

<https://pravoslavie.ru/105798.html>

51. D'Andrade R. Cognitive Anthropology. In: New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. Pp. 47-58.

52. DuBois C. The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: UniversityMinnesotaPress, 1944. 654 p.

53. Gorer G. and Rickman J. The people of Great Russia: a Psychological Study. London: The Gresset Dress. 1949. 256 p.
54. Kardiner A., Linton R. The Individual and His Society. New York: Columbia University Press, 1945. XXVII, 503 p.
55. Keesing P.M., Keesing F.M. New Perspectives in Cultural Anthropology. New York: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971. XIV, 457 p.
56. Markarian E. Capacity for World Strategic Management. Yerevan: Gitutyun, 1998. 202 p.
57. Malinowski B. A Scientific Theory of Culture. Chapel Hill, 1944. 228 p.
58. Schwartz Th. Anthropology and Psychology. In: New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pp. 324–337.
59. Shweder R.A. Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London (England): Harvard University Press, 1991. 404 p.
60. White G. Ethnopsychology. In: New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pp. 21–46.
61. White L. The Science of Culture. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1949. 328 p.

К ВОПРОСУ О ТЕОРИИ ТРЕХ СИСТЕМ: КУЛЬТУРА И ПСИХОЛОГИЯ

(Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии)

Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 148-172.

Аннотация. В статье ставится вопрос о соотношении культуры и психологии, который был одним из центральных в американской культурной антропологии. Стремление рассматривать личность как проекцию культуры, характерное для культурной антропологии первой половины XX века, не нашло себе эмпирического подтверждения. В последующие годы появляется «теория двух систем», в рамках которой психологические и культурные феномены существуют как два независимых множества. В конце XX века вновь возникает стремление к преодолению барьера между культурой и психологией. В статье мы анализируем новые попытки установить связь культурного и психологического в их взаимодействии в рамках смежных дисциплин – психологической антропологии, когнитивной антропологии и культурной психологии. Предлагается и наш собственный подход к проблеме культуры и психологии, основанный на православном учении о составе человека.

Ключевые слова. Культура. Психология. Символ. Значение. Артефакт. ИмPLICITная культура. ЭкPLICITная культура. Ментальные артефакты. Трехчастный состав человека.

To the Question of the Three System Theory:

Culture and Psychology American Anthropology Experience As Applied to Orthodox Culturology

Abstract. The article raises the question of the relation between culture and psychology that used to be one of the key issues in American cultural anthropology. The tendency to view an individual as culture projection that was typical for the anthropology in the first half of the 20th century, did not find empirical confirmation. In the following years there appeared the “two system” theory within the framework of which the psychological and cultural phenomena exist as two independent sets. In the end of the 20th century there emerged again the tendency to overcome the barrier between culture and psychology. In the article the author analyzes the new attempts to establish the connection between the cultural and psychological issues in their interaction within the framework of the allied subjects, – psychological anthropology, cognitive anthropology and cultural psychology. The author suggests her own approach to the problem of culture and psychology based on the Orthodox doctrine of the composition of man.

Keywords: Culture, Psychology, Symbol, Meaning, Artefact, Implicit Culture, Explicit Culture, Mental Artefacts, Tripartite Composition of Man.

Проблема соотношения культуры и психологии в культурологии

В статье, которую предлагаем вниманию читателей, мы продолжаем построение культурологии на иных нежели материалистические или позитивистские основаниях, а именно, на основаниях православных. Ранее мы говорили об общих теоретических подходах православной культурологии [9]. Теперь мы попытаемся раскрыть некоторые конкретные и насущные проблемы, которые стоят перед нашей дисциплиной. Ведь если культурология строится на основании православной антропологии, это отнюдь не значит, что все те проблемы, которые стояли перед ней, когда она строилась на иных парадигмах, снимаются автоматически. Меняется иерархия проблем и их формулировка, но часто сами проблемы остаются, и мы должны дать им решение в новой парадигме.

В частности, для нас очевидно, что развитие культурологии как полноценной дисциплины невозможно без постановки вопроса о соотношении культуры и психологии. Вопрос в том, каким образом культуролог, убежденный в значительном влиянии психологии на культуру, может ввести психологические параметры в культурологию. Тут проблема не только в том, на каких психологических подходах культурологу остановить свое внимание и как их представить релевантным культурологии образом, но и как понимать культуру, чтобы стало возможным смотреть на нее с точки зрения психологии. Сама идея эта не нова: в ряде научных подходов уже рассматривалась проблема взаимовлияния культуры и психологии, но удовлетворительного для культурологов разрешения ее до сих пор нет. Так, эта проблема была одной из ключевых для науки о культуре, которая под именем культурной антропологии развивалась в США (теория культуры как мощное исследовательское направление изначально развивалась преимущественно там, а особая российская культурология – относительно позднее явление, и развивалась она своими путями).

Если брать американскую науку, а именно в ней данная проблема ставилась эксплицитно вот уже столетие и всегда как вопрос поистине больной, то в наиболее концептуально разработанном виде вопрос нашел отражение в культурной психологии конца XX – начала XXI века⁹⁸. Но культурные психологи подходили к проблеме именно как психологи, стремясь определить влияние культуры на психологию. Казалось бы, для культурологов такого рода психологические исследования – золотая жила. Но для теоретиков культуры – культурных антропологов, очевидно, стояла обратная задача: как культуролог, убежденный в значительном влиянии психологии на культуру, может ввести психологические параметры в культурологию? Психологи настраивали свой, а не культурологический, инструмент исследования, уточняли свое понимание культуры и психологии. Культурная психология развивалась параллельно, а затем сблизилась с культурной антропологией, точнее с ее поддисциплинами: психологической и когнитивной антропологиями. Однако, психология не вошла еще в плоть и кровь культурологических исследований не только в частных вопросах, а как один из постулатов науки о культуре (даже психологическая антропология все еще выглядит фрагментарной), как вошла наука о культуре в плоть и кровь дисциплины культурная психология. У антропологов было к тому желания, и они не жалели усилий, но целостной концепции не складывалось.

⁹⁸ В советско-российских культурно-исторической психологии и деятельностном подходе в психологии, прямо и непосредственно основанных на марксизме и продолжающих сохранять его следы, и ведущих свое происхождения от работ Л.С. Выготского и его сподвижников, культура и психология были тесно переплетены изначально, так что этот вопрос не вызывал много специальной рефлексии. И российская же культурология проблемы соотношения культуры и психологии как отдельной проблемы никогда не знала.

Дело тут в мировоззренческих основаниях, в которые встраивается исследование культуры. Часть культурных психологов встали, по сути, на материалистические позиции, опираясь в своих работах на советскую культурно-историческую психологию Л.С. Выготского и его единомышленников, о чем следует говорить в перспективе анализа именно этой научной традиции [10]. А для американских антропологов вот уже более века психическое является неким чисто субъективным началом, и они на том стоят. Да что там психическое, сама личность человека представляет собой нечто зыбко конструируемое – интенциональное, либо же... просто выносятся за скобки и понимается как набор процессуально-вегетативных функций. Мы в своём анализе американской антропологии покажем, что при такой трактовке психологическое и личностное явно или скрыто противопоставляется культуре как более объективному, твердому основанию, чему-то, что как будто бы можно «потрогать». Но откуда же берется это твердое основание? Культурная антропология либо избегает этого вопроса, либо таки выводит твердое основание из зыбкого, то есть культуру из психологии. (Начав на заре XX века рассматривать культуру и психологию в неразрывном комплексе, американцы, при всем своём желании этот комплекс деструктурировать и найти новые связи культурного и психологического, далеко в этом не продвинулись – мы покажем это далее.) Вот с этим твердым и зыбким, объективным и субъективным в культурно-психическом комплексе мы и должны разобраться.

Прежде всего напомним, что уже сказано нами по поводу объективности или субъективности культуры в свете православного мировоззрения [9]. Смыслы мира, который человека окружает, не столько субъективны, сколько объективны, поскольку в своей основе исходят не от людского произволения, а являются лишь субъективной интерпретацией тех смыслов, что объективно заложены в предметы и явления Творцом. Значит, рассматривать культуру как объективацию психического однозначно не правомерно. Но значит ли это, что культуру и психологию нельзя рассматривать в совместно? Мы же говорили о культуре как о проявлении душевного начала в человеке, которое условно сводили к психее, психике, то есть о культуре как о конструкции, связанной с душевной сферой. Но очевидно, чтобы ответить на вопрос об отношении культуры и психологии, следует рассмотреть более пристально психику и культуру. И вот тут мы должны не отказываться однозначно от опыта культурной антропологии, а напротив, опереться на него. Поэтому считаем необходимым уделить все необходимое внимания анализу достижений этого направления культурологической мысли, проследить историю культурной антропологии и смежных дисциплин, понять, чего они достигли и где-таки запнулись. В американской антропологии с начала XX века стоял вопрос о связи культурного и психологического, и антропология прошла несколько стадий от фактического синтеза этих понятий к их противопоставлению, категорическому отказу психологии в какой-либо сродности с культурой, затем к признанию параллельности (без пересечения!) культуры и психологии (это называлось теорией двух систем) и, наконец, к попыткам вновь навести мосты, поставить культуру и психологию в контекст друг друга⁹⁹.

Культура и психология в комплексе или теория двух систем?

⁹⁹ Истории изучения в США культуры в психологическом контексте посвящена наша книга «Психологическая антропология» [11].

Со времен Франца Боаса, основателя современной культурной антропологии, антропология получала психологический крен вследствие увлечения Боаса и его последователей психологической проблематикой [59]. Первой теорией, где культура и психология рассматривались в единстве, предложила одна из учениц Боаса и классик психологической антропологии¹⁰⁰ Рут Бенедикт. Бенедикт ищет некий культурно-психологический интегратор, сшивающий воедино культурную и психологическую жизнь этноса [19]. Она называет его «этосом культуры», «культурной темой», «моделью культуры», описывая культуру как психологическую целостность. В культурную модель различные фрагменты культуры, порожденные историей народа, включаются подобно тому, как человек накапливает свои навыки и черты, формируя свой характер. Культура уподобляется личности. А человек – это «микрокосм культуры». В подходе Бенедикт нет ясного различия между социокультурной системой и личностью как системой. Психологическая целостность личности тесно связывалась Бенедикт с психологической целостностью культуры.

Маргарет Мид, другой классик психологической антропологии, подобно Рут Бенедикт, смотрела на человека как на чрезвычайно податливое существо, чья психика целиком формируется культурой [13]. Так что связь между культурой и личностью казалась ей лежащей на поверхности. Трудом Мид и Бенедикт возникла одна из ведущих антропологических школ – «Культура и Личность». Школа эта поставила своей задачей выяснить связь между культурой и личностью как носителем этой культуры.

Такую связь попытался показать Абрам Кардинер. В основании идей Кардинера лежало предположение о наличии в том или ином обществе, в той или иной культуре, единого доминирующего склада личности, основной личностной структуры, соответствующей в большей или меньшей степени всем членам данного общества. Объяснялось это тем, что на ее формирование влияет единая культурная практика [39] [40]. Кардинер предложил свою модель взаимосвязи практики детского воспитания, доминирующего в культуре типа личности, и присущих этой культуре социальных институций. Существует, считал он, первичные общественные институции, основная личностная структура и вторичные общественные институции. В этой трехчастной структуре первичные общественные институции (система жизнеобеспечения, семейной организации, практики ухода за детьми, их воспитания и социализации) определяют основную личностную структуру, поскольку опыт психических травм в рамках единой культуры должен быть в целом общим. А основная личностная структура, в свою очередь, порождает вторичные общественные институции: фольклор, мифологию. Сюда же Кардинер относил и религию, которую рассматривал как компенсаторный механизм, проекцию человеческих комплексов. Таким образом, основная личностная структура по Кардинеру выступает внутрикультурным интегратором.

Пока исследования в духе Кардинера относились только к небольшим обществам племенного типа и не переносились на большие современные нации, эти выводы выглядели достаточно правдоподобно (если исключить тезис об исключительной «рукотворности» религии). Долгое время и вовсе предполагалось, что склад личности определяется опытом первых лет жизни, а также психологическими травмами, полученными в раннем возрасте, то

¹⁰⁰ То направление в культурной антропологии, которое основал Франц Боас, в течении своего развития сменило как минимум три названия. В 1920-х годах оно называлось «Культура и личность», в 1940-х получила наименование «Исследования национального характера», а в 1961 году Френсис Хсю [49], подводя, как он думал, итог развития этого направления, предложил называть его психологической антропологией в перспективе и, что важно, в ретроспективе, с чем согласились все жившие на тот момент его представители. Получив новый толчок к развитию в начале 1990-х, данное направление уже бесспорно называло себя психологической антропологией.

есть, по существу, практикой ухода за маленькими детьми. Однако этот подход, продолжая развиваться до середины 1950-х годов, начал было распространяться и на цивилизованные народы. Но непосредственную связь между практикой детского воспитания и структурой личности обнаружить не удалось, и сама эта связь в конце концов была поставлена под сомнение. Даже если исследователи переоценивали пластичность личностной структуры или сходство детского опыта при подобии воспитательных практик, основная личностная структура оставалась абстрактным понятием. Применяемые для определения качеств основной личностной структуры психиатрические тесты давали самые противоречивые результаты, а часто речь шла и вовсе о личных впечатлениях исследователей.

Полевые исследования показали, что внутри любой культуры присутствует немалое разнообразие типов личности. Тогда Кора Дюбуа, не отвергая понятия основной личностной структуры, предложила новое понятие модальной личности [33], которое большинству антропологов показалось более приемлемым, нежели основная личность Кардинера, у которого не допускались внутрикультурные различия, и в любой культуре тип личностной структуры предполагался принципиально только один. Понятие модальной личности означало наиболее распространенный тип личности, определяемый просто статистически. Однако антропологи довольно скоро, не обнаружив ни в одном обществе значительного доминирования какого-либо единого типа личности, вынуждены были признать, что в каждом обществе может быть несколько модальных личностей. Так, сотрудник Дюбуа Энтони Уоллес [60], используя статистическую концепцию модальной личности, показал, что даже гомогенным обществам присуща большая вариативность типов личности. Тогда Уоллес определил проблему общности и изменчивости следующим образом: культура когнитивна, и поэтому локализована в индивидуальных человеческих умах. Нет двух индивидов, разделяющих единообразно одну и ту же систему культурного знания. Уоллес утверждал, что культуры, скорее, организуют психологическое разнообразие, чем создают психологическое единообразие.

В 1940-е годы, отталкиваясь от концепции модальной личности, культурно-антропологические исследования пошли по новому пути. Их доминирующей темой стало изучение национального характера. В рамках этого направления Алекс Инкельс и Даниэль Левинсон [38], а также Ральф Линтон [44], используя статистический подход, показывают, что в каждом обществе имеется большая вариативность личностных характеристик. И модальной личностной структурой определяется та из них, которая проявляется наиболее часто. Изучение частоты, с какой ценности или определяемые моделями (паттернами) алгоритмы поведения проявляют себя в культуре, дополняется задачей определения частоты, с которой некоторые личностные модели могут проявляться у носителей этой культуры. Чтобы выделить национальный характер как сумму выученных культурных моделей поведения, необходимо также связать культуру с характером человека. Таким образом, определение национального характера может быть связано с личностными моделями.

Еще одной попыткой найти внутрикультурный интегратор стала концепция типичного индивида Джона Уайтинга [64, 65] и Ирвина Чайлда [24]. Подход Уайтинга и Чайлда был во многом упрощенным вариантом подхода Кардинера.

К середине 1950-х годов количество эмпирических исследований резко сократилось. Стала все более осознаваться недостаточность для них теоретической базы. Хотя антропологи договорились, что нация включает в себя не одну, а несколько модальных личностей, но и этого было недостаточно, поскольку ни одна из существующих наций не описывалась в достаточной мере только ограниченным числом модальных личностей. Более того, внутриэтнические

различия (например, различия между социальными слоями в одной нации) сплошь и рядом превосходят межэтнические различия. Исследования в этом направлении зашли в тупик.

В 1950-е годы усиливается внимание к исследованиям ценностей, причем примечателен переход от описательных и аналитических методов к количественным и экспериментальным. Это объясняется тем, что на ценностях сходятся интересы как человека, так и общества, а ценностный подход, в целом, направлен на изучение и объяснение межкультурных вариаций. Некоторые исследователи, например, Клайд Клакхон рассматривали ценности как квинтэссенцию личности [41]. С такой трактовкой ценностей связано, в свою очередь, понятие ценностной ориентации Флоренс Клакхон [42], понимаемую как обобщенная концепция природы, места человека в ней, отношения человека к человеку, желательного и нежелательного в межличностных отношениях и отношениях человека с окружающим миром, как концепция, определяющая поведение людей. Ценностные исследования, зародившись в антропологии, получили широкое развитие в социальных науках, прежде всего, в социологии, но в самой антропологии дальнейшего распространения не получили. Привыкнув рассматривать культуру в целом, антропологи понимали, что ценности отражают только один из ее пластов и не вносят существенного вклада в саму теорию культуры. Так в повестку дня антропологии полностью вошла теория культуры. Кроме того, исследование ценностей представляло собой взгляд на культуру как бы со стороны, взгляд глазами исследователя: ведь он определял набор ценностей, из которых испытуемому предлагалось выбирать. Этот подход назвали этик-подходом.

Между тем все больше стал вызывать интерес взгляд на культуру изнутри, взгляд глазами самого носителя культуры, его собственная картина мира. Этот подход получил название эмик-подхода. И вот в рамках эмик-подхода и произошел в антропологии разрыв между культурой и психологией.

Грегори Бейтсон вводит понятие эйдоса, определяя его как совокупность когнитивных аспектов личности внутри общества [21], а Моррис Оплер предлагает понятие тем культуры, структурирующих природу реальности для каждого члена культуры [48]. И вот Роберт Редфильд постулирует картину мира (world-view) как видение мироздания, характерное для того или иного народа, как представления членов общества о самих себе и о своих действиях в мире [50]. Если концепция этоса культуры была нацелена на исследование культуры извне – это была концепция ученого о мире исследуемого им народа и культуры, – то картина мира, напротив, показывает взгляд самого носителя культуры на внешний мир как бы изнутри его культуры – это реконструкция концепции мира самого носителя культуры.

Концепция картины мира вбирает в себя и когнитивное содержание, то есть информацию о способе познания людьми окружающего мира. Однако исследователи, описывающие картины мира народов, изучают, как правило, уже результаты этих познаний (космологические, онтологические, эсхатологические системы и пр.), и получают, в большей мере, только некую этнографическую абстракцию. И антрополог пытается смоделировать философскую систему «туземца», как бы смотря на мир глазами «туземца», воспринимая его миропорядок, категории, акценты.

Исследование структур человеческого восприятия антропологами вылилось в самостоятельное научное направление – когнитивную антропологию. Когнитивные антропологи стремились понять и описать мир людей других обществ, как носители культуры его представляют и переживают. Они полагали, что система знаний о мире существенно влияет на поведение носителей культуры.

До сих пор остается доминирующим для большинства когнитивных антропологов представление о культуре как о системе знаний, верований, ценностей, существующей в умах ее носителей. Таким образом, культура начинает пониматься как ментальное оснащение, инструмент познания и интерпретация реальности. Познание мира происходит при поступлении сигналов из окружающего мира, которые остаются для воспринимающего субъекта незначимыми, пока не превратятся в его уме в единицы познания – ментальные схемы, когнитивные структуры, – которые помогают организовывать и интерпретировать информацию об окружающем нас мире. По мере познания мира разнородные сигналы классифицируются и группируются, занимают свое определенное место в системе познания человека, формируя когнитивные категории. Отсюда вытекает понимание культуры как хранилища человеческих когнитивных категорий, через которые человек осмысляет и ментально организует реальность.

С зарождением когнитивной антропологии антропологи все больше увлекаются знаковыми системами и все менее интересуются психологическими проблемами антропологии. Последнее привело к разрыву между культурологическими и психологическими исследованиями. И формируется символический подход в антропологии, когда внимание исследователя сосредоточено на культурных символах, а не на том, как они отражаются в сознании у носителей культуры. Виднейшим представителем этого подхода был Клиффорд Гирц. Изучение культуры, по Гирцу, сводится к интерпретации символов и символических действий. Для Гирца символ – это «ткань каждодневной коммуникации» [35, 36].

Культурные феномены, согласно символистскому пониманию культуры, являются символическими формами в структурированном контексте, а «культурный анализ» (так антропологи-символисты называют свой исследовательский метод, связанный с интерпретацией культурных элементов) представляет собой изучение значимых конструкций и социальных контекстуализаций символических форм. Культура, в понимании Гирца, – это стратифицированная иерархия значимых структур; она состоит из действий, символов и знаков и представляет собой их плотное переплетение. Анализ культуры, то есть этнографическое описание, сделанное антропологами, – это интерпретация интерпретации, вторичная интерпретация мира, который постоянно описывается и интерпретируется людьми, которые его создают. Существование культуры – это процесс ее интерпретации. Быть носителем культуры и означает ее интерпретировать.

Но акцент тут делается именно на символы, знаки, значения, а не на их психологическую подоплеку. Все, что относится к сфере психологии, Гирц изгонял из сферы культуры – культура и психология противопоставляются друг другу. Культурный анализ следует понимать как интерпретативное объяснение значений, воплощенных в символических формах.

В это же время в недрах антропологии зарождается отдельная отрасль – культурология, в формировании которой решающее значение имели работы Лесли Уайта. Но и здесь акцент делается на значение символа в культуре (Уайт считал понятие символа в культурологии основополагающим и равноценным понятию клетки в биологии! [63]), а психологическая составляющая полностью игнорируется.

Итак, если антропологи первой половины XX века смотрели на культуру и психологию в синтезе, практически не отделяя одну от другой, то антропологи 1960-х – начала 1980-х годов в большинстве своем видели культуру как систему значений (знаков, символов), которые, как это обозначалось, представляют собой сложное и плотное переплетение. Люди, носители данной культуры, их слова, диалоги, действия и взаимодействия также рассматриваются как значения (знаки, символы). Разумеется, предполагалось, что люди о чем-то думают, как-то реагируют на

внешний мир, но это не признавалось явлениями, непосредственно связанными с культурой. Для понимания культуры, считалось, вполне достаточным знать об эксплицитных человеческих проявлениях, их видимых поступках и высказываниях, которые и подлежали антропологической интерпретации. То, что при этом люди думают, ощущают, какие эмоциональные состояния переживают, что скрывают, о чем умалчивают и почему, что подразумевают, что осознают, а что остается неосознанным, какова истинная мотивация поведения людей, – все это считалось предметом психологии, который не должен интересовать антропологов, исследовавших культуру. Этот подход был очевидно ограниченным, однако внутренне непротиворечивым. Его невозможно было просто отвергнуть, его необходимо было преодолеть.

С символической антропологией изначально – до 1970-х – 1980-х годов – были тесно связаны когнитивные науки, в которых культура понималась как состоящая не из моделей поведения, а из информации и познания, закодированного в системах символов, а научное изучение народов, казалось, не нуждается в концепциях, учитывающих ненаблюдаемые ментальные процессы, такие как думание или чувство. Даже подходя к анализу все более и более психологообразных феноменов, когнитивные антропологи заявляли, что то, что они рассматривают, является исключительно культурным и не имеет ничего общего с психологией. Даже те антропологи, кто изучает такие феномены, как self или эмоции, часто отграничивают предмет своего исследования, культуру, от того, что они понимают как область психологии.

В ходе дальнейшего развития психологической антропологии символическая антропология преломилась в так называемой теории двух систем. Суть ее сводилась к тому, что символам внешнего мира соответствуют значимые системы внутреннего мира. Культура и психология существуют параллельно, культура отражается в психологии человека, но это две разные системы, которые не пересекаются. Все, что относится к психологическим процессам, таким как думание и чувство, не относится к сфере культуры. В свою очередь, личность не состоит из интериоризированной культуры. Главным выразителем этой точки зрения был Милфорд Спиро, а также Роберт ЛёВин.

Согласно Спиро, культура и личность – два непересекающихся множества, но культурная система имеет свой дубликат в ментальной системе значений человека. А культура, хотя она когнитивная система, не включает в себя мышление и эмоции. Мышление и чувство – прерогатива личности. Но они детерминированы культурой, а многие из наших мыслей и эмоций культурно установлены. Для мыслей и эмоций часто требуются определенные культурные условия. Культурные положения могут иметь эмоциональные следствия, но эти эмоции – не культура. Когда культурные положения выучены социальным актором, они становятся мыслями индивида и становятся, как и эмоции, персональными: теперь они находятся в уме человека. Каждому культурному элементу соответствует ментальный элемент в психике человека.

Культура – это система символов, она вовсе не включает в себя личностей. Из личностей состоит общество, а не культура. Значения, присутствующие в умах социальных акторов являются индивидуальными преломлениями тех конвенциональных значений, которые присутствуют в культуре. Но эти преломления возможны только внутри допустимых в культуре коннотаций, то есть внутри культурных рамок. Культурные рамки включают комплексы культурно-допустимых ассоциаций, так и эмоции связаны с теми или иными значениями. А вот приобретение положений культуры в качестве личных верований – это уже психологическое событие [58]. ЛёВин также соглашается рассматривать культурное и психологическое

раздельно. Культура, по Лёвину, представляет собой организованную систему контекста, из которого верования и практика черпают свои значения [43].

Тут мы позволим себе некоторые рассуждения, которые представляются нам важными именно потому, что теория двух систем может представиться достаточно соблазнительной научной парадигмой, которая позволяет избежать наивности опытов ранних психологических антропологов школы «Культура и личность» и ее последователей. Однако она представляет собой некую философскую абстракцию, неприменимую к реальности. Более или менее понятно, что адепты теории двух систем понимают под культурой. Очевидно, они следуют за символической антропологией, понимая культурные феномены как феномены объективированные, отделенные от человека: то, что эксплицитно выражено и может существовать только в контексте таких же объективированных культурных феноменов, вне какой бы то ни было связи с человеком, который породил (тут точнее было бы сказать: эксплицировал) культурный феномен. А вот что они понимают под психологией? При попытке рассуждения в рамках этой концепции психологические феномены просто растворяются. Все неэксплицитные феномены надлежит отнести к явлениям психологическим, будь это даже наша внутренняя речь, прочитанное в уме стихотворение и т.п. – все это относится к сфере психологической. Так выученное стихотворение перемещается в сферу психологии, а напечатанное остается культурным феноменом. Конвенциональные значения явлений – это культурные феномены, а усвоенные индивидом значения – психологические. Теоретически так можно подразделять феномены на две группы, но продуктивно ли это? Неминуемо будет вставать вопрос о механизме влияния культуры на психологию, а психологии на культуру – а этого-то как раз теоретики двух систем хотели избежать.

Одновременно антропологи-адепты теории двух систем настаивают, что думание и чувство стоят вне культуры, являются чисто психологическими процессами. Но что такое думание вне культуры? Рассмотрим, скажем, процесс думания в качестве чисто психологического феномена, как смотрел на него Милфорд Спиро. Толчок к думанию, равно как и к эмоциональным переживаниям, человеку дают некоторые внешние или внутренние факторы, которые как бы ставят перед ним определенные вопросы, и эти факторы всегда, так или иначе, культурообусловлены, в отличие от некоторых ощущений, приятных или неприятных, таких как ощущение боли, которые имеют в основном биологическое происхождение. Но как только человек начинает думать о своей боли, он вновь попадает в сферу культурных категорий. Ощущение неясной тоски тоже может иметь биологическое происхождение, которое в медицине в некоторых случаях может быть излечено, например, антидепрессантами, но чаще она имеет культурное или духовное происхождение. Тоска имеет характерное выражение в рамках той или иной культуры, ибо даже сокрушение о своих грехах предполагает, как правило, освоение христианской системы ценностей, которая дается человеку как некая христианская культура, христианское мировоззрение, которое человек усваивает с детства или приобретает в последствии. Далее, углубляясь в покаянии, человек говорит непосредственно с Богом, то есть вступает в духовный мир. И, думая, человек всегда использует культурные категории. Но при этом в человеке, в его мозге, когда он думает, происходят чисто биологические процессы. Верно и то, что некоторые ощущения, подобные депрессивным состояниям, могут также иметь биологическое происхождение. Но если мы именно эти процессы будем понимать как психологию, то последняя окажется почти чисто вегетативной и будет сводиться к процессам, вызываемым химическими реакциями в мозге человека. И да, грань между ней и культурой очевидна! Но как тогда в процессе думания

человек оперирует значениями, которые отражают символы, но не являются, тем не менее, культурными феноменами?

Да, думание и чувство, поскольку думает и чувствует телесный человек, имеют телесный субстрат, материальную основу. Все психологические и культурные проявления (правильно было бы говорить культурно-психологические!) имеют у человека, как существа телесного, и некоторый биологический, телесный субстрат, сопряжены с определенным обменом веществ, химическими реакциями в его теле. Но оформляет вегетативные процессы культура. Психология встроена в культуру, это неразрывное единство. Тут встал бы вопрос о необходимости выделения не двух, а трех систем: системы эксплицитной культуры, системы имплицитной, содержащейся в сознании человека и не эксплицированной культуры, – и эти две системы будут постоянно перетекать одна в другую. И третья система – процессуально-психологическая, которая, однако, оказывает влияние на имплицитную культуру.

Когнитивизм и переформатирование психологической антропологии

Интерес к психологии у антропологов возвращается в 1970-е – 1980-е годы. Но причина, почему целый ряд антропологов вновь заинтересовался психологией, удивительна: их внимание привлек вовсе не человек, а «железяка». Однажды возник вопрос: раз даже компьютер может иметь программу, то почему не могут иметь ее народы? [С. 88, 28] Антропологи постепенно подходили к анализу все более и более психологообразных феноменов, однако «в то же время заявляя, что то, что они рассматривают, является исключительно “культурным” и не имеет ничего общего с психологией. Даже те антропологи, кто изучает такие феномены, как “self” или эмоции, часто отграничивают предмет своего исследования, “культуру”, от того, что они понимают как область психологии» [34, с. 251].

Тем не менее, «когнитивистская революция» была палкой о двух концах. В числе «когнитивных наук» была и когнитивная психология, развитие которой так же долгое время было связано с идеей искусственного интеллекта. При этом она занялась такими проблемами, как восприятие, мышление, память. Некоторые из авторов приходили к выводу, что процессы эти имеют определенную культурную детерминацию. Параллельно уже развивалась когнитивная антропология, которая, как мы уже отмечали, еще в 1950-е годы отпочковалась от психологической антропологии, стремясь изучать ментальную структуру значений. Относительно быстро наладилось сотрудничество этих двух научных дисциплин. И психологическим антропологам было резонно подумать о том, чтобы выражать свои идеи на языке когнитивной антропологии так, чтобы было понятно и когнитивным психологам. Таким образом, возникла пересекающаяся область между психологической и когнитивной антропологией, а психологические антропологи заговорили о культурных моделях и схемах как ментальных (а не только культурных!) комплексах.

В когнитивной же антропологии акцент переносится с анализа лексики и семантики языка, в которых в 1960-е – 70-е годы видели ключ к когнитивной организации культуры, на исследование когнитивных процессов, таких как культурное научение, распределение культурных знаний, взаимоотношений «культурных значений», а также «конфликтная природа культурных сообщений», посредством которой культурные значения получают мотивационную силу. Затем антропологи-когнитивисты обращаются к изучению воздействия культуры на индивидуальную субъективность и поведение. «Основное внимание теоретиков привлекают дискурс, а не лексика, культурные схемы, а не семантика языка. Теоретические дискуссии

разворачиваются вокруг того, как коллективно интерпретированный опыт создает фундамент мышления индивидов» [С. 68, 36]. Когнитивные антропологи фокусируют свое внимание на том, как системы культурного знания оформляются когнитивными механизмами человека, как происходит процесс его трансмиссии, как «культурное знание приходит в организованное состояние таким образом, что оно “соответствует” возможностям и ограниченности человеческого ума» [С. 182, 32]. Данные об отдельных обществах рассматриваются в межкультурной перспективе. Изменчивость в культурном знании занимает центральное положение в когнитивных антропологических исследованиях того времени, особое внимание обращается на то, как индивидуальные модели организуются в культурные системы, и как индивидуальная изменчивость дает начало изменениям в общих культурных системах [51].

В когнитивной антропологии устанавливалась связь между культурной системой значений и психологическими процессами. Так Рой Д'Андрад различает значения, как они выражаются в культуре, и значения, как они отражаются в человеческом уме (можно сказать, различает эксплицитную и имплицитную культуры), называя первые «символами», а вторые «значимыми системами» [С. 95, 30]. Его задача состоит в том, чтобы показать связь между тем и другим, в чем, собственно, и состоит преодоление «теории двух систем» – культуры и психологии как непересекающихся. Д'Андрад акцентирует аффективную составляющую «значимых систем» [С. 97, 30] и показывает, что каждый «символ» вызывает множество аффективно связанных ассоциаций внутри значимых систем. Д'Андрад делает вывод, что «значения» включены в психологию человека. Каждый аспект «значимых систем» требует участия психологических процессов, зачастую, очень значительного. Эмоция – это составная часть когниции [С. 97, 30].

Именно Д'Андрад, выступающий то от имени когнитивной антропологии, то от имени психологической, делает ясным для психологических антропологов понятийный аппарат когнитивной антропологии и создает саму возможность постановки проблем психологической антропологии на языке когнитивистской науки. Психологические антропологи переключаются на изучение ментальной структуры и значений и говорят о культурных моделях и схемах как ментальных комплексах. Встает вопрос, как коллективно интерпретированный опыт создает фундамент мышления индивидов, как системы культурных значений оформляются когнитивными механизмами человека таким образом, что оно соответствует возможностям и ограниченности человеческого ума, как индивидуальные модели организуются в культурные системы, и как индивидуальная изменчивость дает начало изменениям в общих культурных системах.

Рой Д'Андрад с позиций когнитивистики ставит вопрос о соотношении психологии и культуры. «Когнитивная антропология – это исследование связи между человеческим обществом и человеческой мыслью. Когнитивный антрополог изучает, как люди в социальных группах представляют и думают об объектах и событиях, составляющих их мир, включая все, от физических объектов, таких как дикие растения, до абстрактных событий, таких как социальная справедливость. Такой проект тесно связан с психологией, потому что изучение того, как определенные социальные группы классифицируются и рассуждают, неизбежно приводит к вопросам об основной природе таких когнитивных процессов... Истина состоит не в крайнем культурном конструктивизме, который утверждает, что все определяется культурой, и не в психологическом редукционизме, который утверждает, что вся культура определяется природой человеческой психики. Я занимаю здесь позицию интеракционизма, который предполагает, что культура и психология взаимно влияют друг на друга. Проблема, как говорит Ричард Шведер, состоит в том, чтобы определить, “как культура и психика составляют друг друга”» [С. 1, 182, 28].

Особенностью психологической антропологии с конца XX столетия является интеграция ею понятийного аппарата когнитивного подхода. Когнитивистский аппарат помогал преодолеть антипсихологизм символического подхода, сохраняя при этом все конструктивное, что было в последнем. Дискуссия между символическими и когнитивными антропологами к 1980-м годам касалась, главным образом, одного наиболее принципиального вопроса: существуют ли культурные системы внутри или вовне человеческого ума? Когнитивная антропология изучает ум человека и предполагает, что культура сосредоточена внутри человека. Символическая антропология изучает объективированную культуру, и ее не интересует, что происходит в уме человека, – культура, по ее мнению, лежит вовне человеческой психики. Психологические же антропологи того времени (формально – наследники школы «Культура и личность») стремились показать, что внутренняя и внешняя системы значений взаимосвязаны, более того, эта связь еще и такова, что, порождает у человека и мотивационные установки, тем и провоцируя человеческую деятельность.

Причина первоначальной неудачи психологической антропологии состояла в том, что подход и к культуре, и к психологии был неверен. У ранних адептов этой школы он был просто наивным: они, собственно, не ставили вопроса о том, что есть культура, и что есть психология. Культура сводилось к особенностям личностного поведения, характерным для той или иной культуры, понимаемой в антропологическом смысле, то есть как народа, обычно немногочисленного. Этаким романтический подход отважных антропологов, проникающих в самые дальние уголки в поисках экзотических племен! А психология понималась в ключе, ведущем свое происхождение чаще всего от психоанализа (который толковался весьма вольно и давал скорее некие общие рамки для свободных импровизаций на его тему), а так же от клинической психиатрии, которая указывала, что в каждой культуре имеются собственные присущие ей невроты и психологические травмы, под влиянием которых в ней, предполагалось, формируется свой строй личности. Когда стала ясна неадекватность толкования культуры как конфигурации паттернов поведения и психологических черт, и дилетантство психоаналитических экспериментов антропологов, культуру свели практически чуть не к семиотике — науке о значениях, а психология... В то время в США всецело господствует позитивистская психология...

Однако в психологической антропологии начиная с 1980-х — 1990-х годов, была предпринята целая серия попыток (более или менее удачных) доказать существование взаимосвязи между культурой и психологией и преодолеть теорию двух систем.

Джеффри Уайт вводит в качестве опосредующего звена между психологией и культурой понятие дискурса [62]. Дискурс всегда одновременно и субъективен (психологичен), и социален, и культурен. Он ведет от внутреннего мира человека к конструированию социальных связей и социальных институций, от внутренней системы значений к системе символов. Получается, что из внутреннего мира человека конструируется социальная реальность, во всяком случае, у Уайта речь идет о взаимоконструировании социального и психологического. Дискурс, таким образом, – это средство, условие существования культуры и механизм формирования социальных и культурных сущностей.

По мнению Уайта, значениям – ментальным комплексам в сознании человека – соответствует символ как элемент культуры. Но в его понимании (в отличие от теоретиков двух систем) когниция имеет и мотивационный аспект и отражается в социальном поведении. Уайта интересуют, как посредством когнитивных и эмоциональных составляющих когниции человек творит общественные культурные сценарии. Тут речь идет уже о культуре не просто как о

системе значений, а как о динамической системе сценариев, формирующихся при помощи человеческого дискурса.

По мнению психологического антрополога Теодора Шварца, культура состоит из производных опыта, более или менее организованного и интерпретированного, сформированного в систему значений, передаваемую из поколения в поколение [52-54]. Шварц предлагает распределительную модель культуры, которая предполагает более сложное соотношение между культурой как системой и индивидом в культуре. Он говорит о том, что только некоторое базовое ядро моделей культуры присуще всем носителям культуры, остальные – лишь отдельным внутрикультурным группам, иные – только некоторым индивидам. Каждому индивиду доступна только определенная «порция» культуры – идеоверзия, – и эта культурная идеоверзия представляет собой сектор человеческой личности. Таким образом, культура распределена между своими носителями. На уровне идеоверзий существует индивидуализированная, персонифицированная структура культуры. Основана она на индивидуальном опыте. Значения, по Шварцу, – это интериоризированные символы, имеющие когнитивные, аффективные, ценностные мотивационные составляющие. Интериоризированные составляющие человеческого опыта не являются только чисто когнитивным продуктом, они когнитивно-аффективно-мотивационно-ценностные конструкторы. По мнению Шварца, символы и культурные значения объективированной культуры ведут свое происхождение из психологии индивида.

Отметим, таким образом, что и у Уайта, и у Шварца источником объективных культурных значений, культуры как таковой является субъективность индивида, его психология.

Итак, был сделан шаг к преодолению теории двух систем. Достижения символической антропологии были интегрированы в психологическую антропологию, на культуру стали смотреть как на объективную реальность, которая состоит из переплетения символов и значений. И становилось понятно, что значения эти сопряжены с человеческой психикой. Дальнейшее развитие психологической антропологии тесно переплетается с культурной психологией, для которой психология становится производной от культуры. Культурные психологи полагают, что реальность никогда не познается независимо от той перспективы, в которой видит ее познающий человек, субъект. И эту перспективу во многом задает та культура, носителем которой этот субъект является. Индивидуальная психология трактуется ими как культурно-конституированная и как потенциально культурно-изменчивая. +++

Как культура определяет психологию?

Ряд исследователей, прежде всего Майкл Коул [8, 25, 26], а также Джером Брунер [2, 22, 23] и Джеймс Верч [66], полагали, что корни культурной психологии находятся в культурно-историческом и деятельностном подходе советских психологов¹⁰¹. Другие представители

¹⁰¹ В США на фоне тотального господства позитивистской психологии, которая не интересовалась проблемами культуры и полностью игнорировала психологические экзерсисы антропологов, для последних в 1970-80-х годах было настоящим открытием, что направление в психологии, которое рассматривало психологию как имеющую в своем основании одновременно и физиологию человека, и культуру (то, что отвечало запросам антропологов!) действительно существовало. Это была... советская психология с ее культурно-историческим и деятельностным подходами [10]. Обращение американских антропологов к советской психологии и привело к созданию нового научного направления – культурной психологии, – завоевывающего все больше места в американской психологии и тесно пересекающегося с психологической антропологией.

культурной психологии придерживались субъективистского подхода. Тут мы говорим прежде всего о Ричарде Шведере [55, 56], среди других же представителей этого направления выделим Джейн Миллер [46]. Со Шведера и начнем разговор о культурной психологии, крайне важный для понимания отношения культуры и психологии.

По мнению Шредера, культурные символы и практики могут быть поняты только в терминах человека, для которого они существуют как имеющие значение и для которого обладают мотивационной силой. Шведер использует понятие интенциональности, которое понимает как культурную сконструированность человеческой психологии. В XX веке этот термин был используем в основном феноменалистами, понимавшими под ним субъективное содержание человеческого сознания, соотнесенное с явлениями внешнего мира. Интенциональное содержание сознания не вполне адекватно внешнему миру, а зависит от врожденных идей и ментальных конструкций. А поскольку ментальное у Шведера равно культурному, то он говорит о культурно-сконструированных интенциональных личностях и культурно-сконструированном интенциональном мире, содержащимся в их сознании и разделяемым другими подобными личностями. Так, в культурно-философской системе Шведера культурно-сконструированные, интенциональные личности живут в культурно-сконструированном интенциональном мире. Объективная реальность, согласно Шредеру, непознаваема. Социокультурное окружение не существует независимо от человеческой субъективности, и ментальная жизнь формируется посредством процессов овладения знаниями и ресурсами определенного социокультурного окружения и использования их. Интенциональности мира и личности взаимно поддерживаются и защищают друг друга. Индивиды не только интерпретируют, но и коллективно творят интенциональные миры, которые по своей сути субъективны, а значит психологичны. Культура, таким образом, оказывается только психологическим конструктом.

Культурная психология доходит до постулирования множественности психологий. Психология с этой точки зрения не является универсальной, она особенна для каждой культуры, как это подчеркивает Джейн Миллер. По ее мнению, внешняя реальность никогда не познается независимо от того, как видит ее познающий ее человек, а сами психические процессы конструируются культурой. Даже определенная универсальность психологических процессов объясняется только схожестью культурных значений и биологических процессов, но и они рассматриваются как культурно-зависимые [С. 144–145, 46].

Тут надо сказать о коренном различии между культурной и кросс-культурной психологиями, которые успешно развивались всю вторую половину XX века, но к нашей теме прямого отношения не имеет. Они вводят, казалось бы, культурный фактор, но остаются при этом той же позитивистской психологией, как и вся американская психология того периода. И если кросс-культурная психология хотела лишь расширить за счет изучения представителей незападных культур эмпирическую базу позитивистской психологии, то культурная психология (и ее подраздел социокультурная психология) была направлена против всех предпосылок общей психологии. Фундаментальной посылкой культурной психологии является то, что «культура и поведение личности – это неразрывно связанные составляющие единого феномена» [1]. В кросс-культурной же психологии культура и психология – это два различных феномена, часто представленные как независимая и зависимая переменные в психологических исследованиях. «Основная цель развития кросс-культурной психологии – способствовать созданию подлинно универсальной теории психологических процессов». Кросс-культурный подход отличается тем, что при нем стремятся «раскрыть психологическое содержание культуры, то есть выявить в ней элементы, выступающие в качестве психологических факторов мышления и поведения личности». В фокусе внимания кросс-культурных психологов, «прежде всего, психология. Их

заботит не разработка целостной теоретической концепции культуры, а лишь взгляд на культуру с психологической точки зрения. Такой взгляд нужен им для того, чтобы ввести в психологию “культурную составляющую”. Культура является основой и одновременно результатом поведения, она определяет линию поведения, ограничивая его определенными рамками» [С. 7, 12]. С точки же зрения культурных психологов, «культура не просто влияет на основные психологические процессы, но и формирует сами эти процессы... Культуру можно рассматривать как инструмент интерпретации или набор таких инструментов, направляющих восприятие и конструирующих значения» [С. 17, 45], то есть никакой универсальной психологии быть не может и для каждой культуры психология различна. Ум, согласно культурной психологии, не может быть отделен от исторической вариативности и культурного многообразия интенциональных миров, составной частью которой он является. Так, культурная психология полагает, что сам ум формируется культурой.

Чтобы разрешить противоречие между двумя подходами при соотношении культуры и психологии, мы должны задаться вопросом, вспомнив теорию двух систем (культуры и психологии): а можно ли вообще выделить значения, которые находятся в уме человека, в отдельный феномен? Да, если мы выделяем некую имплицитную культуру (отражение культуры в человеческом уме), которая состоит в тесной связи с эксплицитной культурой (внешним проявлением культуры), – они обе друг друга дополняют, что для нас важно. Вопрос в том, можно ли перенести некоторые понятия, характерные для описания эксплицитной культуры («символов» в терминологии Роя Д’Андрода) на имплицитную культуру («значимые системы»).

В этом ракурсе большое значение имеет то, что писал о культуре и психологии другой культурный психолог – Майкл Коул, которому на самом деле удалось на некотором уровне преодолеть противоречие между культурной и символической антропологией, которое, повторим, состоит в разном взгляде на то, где локализуются культурные значения: вне или внутри человеческого ума.

Коул понимает культуру как систему опосредованных психологических процессов¹⁰². Последнее означает, что восприятие действительности происходит не непосредственно, а некоторым способом преломляется через некое «орудие» преломления, которым может быть, по Л.С. Выготскому, знак, символ [5]. У Коула орудием преломления выступает «артефакт». За артефакты он принимает также объекты материального мира, преобразованные при их включении в человеческую деятельность. Артефакты одновременно и материальны, и идеальны (понятийны), ведь включаясь в человеческую деятельность, материальный объект приобретает значение, понятие. Через артефакт устанавливается единство материального и символического в человеческом познании. В этом состоит ответ Коула на вопрос о том, культура по отношению к человеку есть внутреннее или внешнее.

Таким образом, если вернуться к языку значимых систем и символов, каждый артефакт (а артефакт – это основной кирпичик культуры) представляет собой единство материального (того, что является субстратом «символа» во внешнем для человека культурного окружения) и того смысла, который человек придает вещам, то есть идеального, понятийного (что и является «значимой системой»). Любой предмет или явление внешнего и внутреннего мира человека, поскольку он воспринимается человеком является единством символа и значимой системы.

¹⁰² Тут Майкл Коул определяет себя как последователь «русской культурно-исторической» школы, центральный тезис которой, по его мнению, состоит в том, что «структура и развитие психических процессов человека порождаются культурно опосредованной исторически развивающейся практической деятельностью» [С. 131, 8].

Воспринимая любой предмет или явление, человек тем самым превращает его в артефакт. Те миры, в которых живет человек, это артефактные миры.

Объект внешнего материального мира становится артефактом благодаря тому, что он превращается в нашей психике в так называемую «значимую систему». Для этого, вспомним концепцию Роя Д'Андрода, реальности внешнего мира должны быть «выуженными» из «потока материала» [30] и превратиться в интенциональные реальности. Только соотнесение предмета с когнитивной схемой и приложение к нему «значимой системы» делает любой объект культурным, значимым для нас объектом. Поэтому мы и можем определить культуру как комплекс «значимых систем», то есть ментальных значений, которые вызывают в нас те или иные мысли, эмоции, мотивы деятельности. Все это, в свою очередь, тоже «значимые системы», а следовательно, и элементы культуры, поскольку сформировались в нашей психике параллельно с «когнитивными схемами» объектов. Учение об артефактах и артефактных мирах – кульминация психологической антропологии, которая устанавливает, таким образом, связь между культурным и психологическим. Однако остаются открытые вопросы. Поэтому с этого момента нашей статьи мы отходим от последовательного изложения идей тех или иных антропологов и психологов, а начинаем мыслить параллельно им или вместе с ними.

Вернемся к положению Коула о том, что артефакт не может быть только материальным или только идеальным¹⁰³. Относительно тех артефактов, которые обычно считают материальными это понятно, они никогда полностью не материальны, но материальны и идеальны одновременно, поскольку осмыслены, сопряжены с понятиями. Сложнее с теми артефактами, которые представляются идеальными. У Выготского основным орудием, через который осуществляется опосредование всего нашего восприятия реальности, является слово [4]. Материальный субстрат слова – это колебание голосовых связок. У Коула артефакт, конечно, тоже всегда имеет материальную основу, которая в некоторых случаях сводится к нейронным процессам в головном мозге [С. 141, 8]. Однако мы, рассматривая вслед за Выготским и Коулом культуру как орудие опосредования, полагаем, что она опосредует восприятие не только материальных, но и духовных сущностей [10]. Опосредуясь при помощи культуры, духовные и материальные сущности приобретают культуруобусловленную презентацию в уме человека, то есть становятся объектами имплицитной культуры (превращаясь из «символов» в «значимые системы») и содержанием его сознания, психологическими сущностями. Постепенно Коул расширяет понятие артефакта, в его системе формируется понятие когнитивного артефакта. Когниция (то есть совокупность ментальных процессов, служащих для обработки и трансформации информации в уме человека) начинает сама рассматриваться как культурный объект.

Понятие об артефактах подобных когнитивным в известной мере возникает как продолжение несколько вольного отношения к пониманию артефакта, свойственного еще Максиму Вартовскому. Вартовский предлагал следующую иерархию артефактов:

1. первичные артефакты: материальные и идеальные артефакты – это объекты или феномены внешнего мира, как они представлены в нашем восприятии;
2. вторичные артефакты: представления о моделях действия с артефактами;
3. третичные: «свободная игра» (оперирование артефактами вне связи с внешним миром, его тенденциями и потребностями) [61].

¹⁰³ На этом проф. Майкл Коул, в частности, настаивал и в переписке с автором данной статьи.

Так и Коул, строя свою схему артефактов, добавляет в нее когнитивные артефакты¹⁰⁴. Для **Майкла Коула** было важно, что артефакт действует внутри когнитивной системы человека, а когниция – это процесс, совершающийся в голове у индивида. Когнитивные артефакты устанавливают механизмы обработки информации. Коул говорит об артефактах применительно к человеческой психике и человеческому действию, уверяя, что они являются «“трансформаторами”, способными переводить внешнее во внутреннее и наоборот», и «они тесно сопряжены с целями, направляющими человеческое действие». Артефакты воплощают разные типы долженствований (oughts, shoulds, musts)¹⁰⁵ и ценностей, «в этом духе все культурно опосредованные действия, по крайней мере, неявно, являются моральными действиями»¹⁰⁶. Прямо о мотивационных составляющих артефактов Коул не говорит, но раз артефакты с одной стороны, процессуальные конструкты, с другой – ценностные, то они как таковые не могут не обладать мотивационной функцией. Тут Коул ссылается на представителя аналитической философии **Херберта Саймона**, который говорит о таких компонентах артефактов, как их цели [57]. А в том, что касается целей, мотивационные составляющие артефактов просто не могут быть «вынесены за скобки»!

Если идти таким путем, то как артефакты можно определить и внутриспсихические явления в том случае, если они сформированы в результате культурных процессов. Тогда само человеческое сознание, психика – артефактны, они сформированы при активном участии культуры, носителем которой человек становится.

Итак, мы склонны расширить понятие артефакта до внутриспсихических явлений. Впрочем, сам Коул для этого дал все основания. И мы вправе теперь задаться вопросом: а не являются ли когнитивные артефакты внутриспсихическими явлениями? Ведь если признавать, что нейронная активность может быть единственной материальной основой артефакта, как то мы встречаем у Коула [С. 141, 8], то мы можем признать и существование идеальных и ментальных артефактов [10].

Тут мы возвращаемся к понятию, которое встречается у некоторых американских антропологов – «имплицитная культура»¹⁰⁷, но которое наиболее близко к тому, что мы хотим выразить присутствует в трактовке Теодора Шварца. Шварц писал о составляющих имплицитную культуру конструктах, создающих «идеоверсию» (ту «порцию» культуры, носителем которой является отдельный человек), являющихся одновременно когнитивными, оценочными и аффективными отражениями структуры событий, как уже произошедших, так и возможных в будущем, как реальных, так и гипотетических [54].

Когда мы рассуждали о теории двух систем Мильфорда Спиро, то заметили, что, исходя из логики, следовало бы говорить о трех системах, выделяя отдельно психологию как процессуальную систему (психологические механизмы мышления и чувствования, прочно увязанные с деятельностью мозга), культуру как внешнюю систему значений, что можно было

¹⁰⁴ Само понятие когнитивного артефакта первоначально было предложено известным **дизайнером Дональдом Норманом**, который хотел выяснить, как и когда в уме человека формируется когниция физических артефактов [47]. Для Нормана артефакты являются чем-то внешним для человеческого мышления, они воздействуют на него, но не конструируют его, не могут быть активны внутри человеческой психики.

¹⁰⁵ Тут имеются ввиду особенности английской грамматики, где применяются разные типы долженствования по степени обязательности исполнения такового. (*Прим. Ред.*)

¹⁰⁶ Все цитаты по Коулу [25]. (*Прим. Ред.*)

¹⁰⁷ Об имплицитной культуре писал также Роберт ЛёВин, но он имел ввиду те культурные формы, например, модели поведения, которые присущи носителю той или иной культуры, но им не осознающиеся [43].

бы назвать эксплицитной культурой, и имплицитную культуру – культуру, как она представлена в нашей психике (то, что можно назвать системой ментальных значений).

Чтобы уверенно говорить об имплицитной культуре надо опираться на представление о составе человека, которое бы позволяло не сводить личность человека к его психике. В противном случае мы неминуемо возвращаемся к ранним представителям школы «Культура и Личность», которые понимали личность как проекцию культуры, микрокосм культуры. Если бы это было так, то действительно в каждой культуре должна была бы существовать основная личностная структура, типа той, о которой писал Абрам Кардинер. Но, как мы показали выше, все попытки антропологов найти что-то ей подобное оказались неудачными. Чтобы мы могли говорить об имплицитной культуре, которая неразрывно срослена с человеческой психикой, о культуре и психологии в комплексе¹⁰⁸, нам следует не повторять их ошибки. Мы должны понять, что сердцевину личности составляет субстрат, который только к психологии не сводится (и никак не является проекцией культуры!), а имеет принципиально иную основу – духовную. А значит мы должны представить связи не только культурного и психологического, но и духовного и психологического, а через них и – духовного и культурного.

Три системы

Итак, мы предлагаем теорию трех систем: эксплицитная культура (материальные и идеальные артефакты), имплицитная культура (ментальные артефакты), психология как процесс и механизмы осуществления культурообусловленных психических функций. Начнем с последней части этой системы и обратимся к понятию культурной схемы, как его видел Рой Д'Андрад.

Понятие схемы широко распространено в когнитивной психологии и антропологии¹⁰⁹. Д'Андрад писал, что, «важное свойство схемы состоит в том, что это организация опыта. Он конструирует объекты узнавания; иногда очевидные объекты, такие как “кошки”, иногда неочевидные объекты, такие как “настоящее я”» [С. 150, 28] и соотношения этих объектов. Схемы могут организовываться в более сложные системы. Их можно назвать «когнициями», если понимать последние как процедуры, связанные с приобретением, использованием, хранением, передачей и выработкой знаний. Когнитивные представления, такие как схемы по Д'Андрату, «составляют основу культуры в сознании» и представляют собой картину (карту) мира, в уме человека, «поскольку для эффективного действия [человека в мире – С.Л.] требуется понимание того, как устроен мир. Культурные представления оказывают значительное влияние на восприятие, память и рассуждения» [С. 182, 28]. Мы не будем здесь детально останавливаться на процессуальных механизмах познания и восприятия, когнициях, отметим только, что они, существуя внутри человеческой психики, и определяются культурой [9]. Но еще раз подчеркнем, что, говоря о схемах и моделях, мы говорим о формальных, инструментальных комплексах, которые могут наполняться в культуре разным содержанием.

¹⁰⁸ Как это и представляли антропологи первой половины XX века.

¹⁰⁹ Ментальная культурная схема – это обобщенная репрезентация объектов и событий, имеющая как устойчивые компоненты, отражающие их типовые черты, которые и являются опознавательными чертами того или иного явления, так и варьирующиеся, которые в каждом случае могут наполняться соответствующим конкретной ситуации содержанием. В когнитивной психологии считается, что схема в уме человека формируется как слепок с его прошлого опыта. Впервые понятие схемы было введено Фредериком Бартлетом в 1932 году [20].

Культурные схемы определяют восприятие не только внешнего мира, но и нашего внутреннего опыта, делая его артефактным, вызывают к жизни как те или иные модели восприятия, так и те или иные модели действия.

Д'Андрад не относит в полном смысле слова культурные схемы (или когниции) к психологии, скорее, говорит о том, что они влияют на восприятие, память, поведение и рассуждения человека. Он стремится установить «связь между культурными схемами и личностью», под которой он имеет в виду «прежде всего эмоциональные и мотивационные аспекты человеческого поведения. Общий вывод состоит в том, что культурные схемы влияют на человеческие действия именно через связи с эмоциями и мотивацией» [С. 218, 28]. Тут дело в том, что, по Д'Андрату, репрезентативная, конструктивная, директивная и эвокативная функции являются следствием специфической организации человеческого мозга, биологический и психологический потенциал которого и стимулируется «культурными значимыми системами» – когнициями [31, с. 110]. Но Д'Андрад не противопоставляет когницию и эмоцию, а видит их неразрывно связанными [30]. Для нас важна также эвокативная, мотивационная функция схем. Это дает нам право говорить о присутствии в психике культурных перцептивно-эмоционально-эвокативных комплексов, порождающих устойчивые модели действия.

Таким образом у нас получается, что психологические процессы объединяют в себе биологическое и культурное. Это один из тех способов, каким душа посредством культурных механизмов действует на тело как составная часть ее витальной функции (в данном случае стимулируя мозговые процессы).

Обратим внимание, что в нашей системе психологические процессы отличаются от психологических процессов в теории двух систем по Милфорду Спиро. У нас на уровне когниции культура и психология практически выступают в единстве, тогда как Спиро культуру и психологию противопоставлял. Психология, если мыслить последовательно, как мы уже показали выше, оказывается у него чисто процессуально-вегетативной функцией. Когда Спиро говорит о дублировании в ментальности человека культурных феноменов он в рамках своей системы совершает логическую ошибку: значения не могут отражаться в уме человека, если сам этот ум не преображен культурой, если он – чистая психология, сводимая фактически (раз она противопоставляется культуре) к телесному, биологическому. И даже если мы хотим установить соотношения культуры и психологии, то это нам невозможно сделать, если мы будем оставаться только в рамках такого понимания психологии.

Чтобы выйти из этого заколдованного круга, по которому уже более сотни лет блуждает американская антропология, стоит обратить внимание на концепцию универсальной грамматики классика психолингвистики Наума Хомского. Он предложил идею недоступных непосредственному наблюдению когнитивно-языковых конструкторов, представляющих собой универсальные врожденные правила, фиксированные в мозге и определяющие языковые способности человека [14, с. 57]. Так, Хомский пишет: «Исследование универсальной грамматики – это исследование природы человеческих интеллектуальных способностей. Оно пытается сформулировать необходимые и достаточные условия, которым должна удовлетворять некоторая система, чтобы считаться потенциальным человеческим языком, – условия, которые не просто случайно оказались применимыми к существующим человеческим языкам, а которые коренятся в человеческой “языковой способности” и образуют, таким образом, врожденную организацию, которая устанавливает, что считать языковым опытом и какое именно знание языка возникает на основе этого опыта» [16]. Под универсальной грамматикой Хомский понимает общий набор синтаксических правил, встроенный в мозг.

Взгляды Хомского неоднократно претерпевали изменения, но его фундаментальная посылка оставалась неизменной – способность к языку является врожденной. Согласно Хомскому получается, что логика, в соответствии с которой «мы выстраиваем предложения, оперируем языковыми конструкциями, продиктована самой природой, биологическими особенностями нашего мозга, и это является одним из условий, согласно которым существует универсальная грамматика» [18]. Тут Хомский во многом основывался на философии Декарта, говорившего о врожденном характере мышления и... на наблюдениях Выготского, как дети научаются языку [4]. Интересно, что огромная работа, которую проделал Выготский, изучая становление речи и мышления у детей, им самим интерпретировалась в марксистском духе как перерастание внешней социальной речи путем ее интериоризации во внутреннюю речь, а Хомским как проявление врожденной способности.

Мы остановились на взглядах Наума Хомского, потому что хотим провести параллель между его идеей врожденных универсальных грамматических парадигм, которые у каждого ребенка заполняются парадигмами конкретного языка, с врожденными культурными парадигмами, которые по мере взросления ребенка заполняются парадигмами культуры, в которой он воспитывается. Хомский полагает, что человек рождается со способностью к усвоению языка, его ум от рождения имеет такую предрасположенность. И это очень важная мысль: Творец создал человека как существо словесное! А мы хотим сказать о предрасположенности человека к культуре! Как, по Хомскому, человек имеет в своей психике универсальную структуру языка (универсальную грамматику), которая затем лишь конкретизируется в рамках того или иного языка, так человек имеет в психике и изначальную универсальную структуру культуры (универсальную культуру!), которая так же потом лишь конкретизируется, превращаясь в культуру того или иного народа.

Подход Хомского созвучен подходу социокультурного психолога Джерома Брунера, который писал о первичных культурных категориях, которые понимал как врожденные. Их он рассматривал как базовые, первичные, существующие до опыта, на которых зиждется вся способность человека к категоризации [2]. Здесь же следует упомянуть концепцию Джерри Фодора о модульном устройстве мозга, которое также является врожденной. Согласно Фодору информация из внешнего мира входит в мозг через те или иные его модули, что уже означает ее отнесение к той или иной категории, как бы изначальную сортировку информации и отнесение ее к тем или иным классам [17]. Однако модули Фодора, которые изначально относились к структуре ума, должно стать прообразом искусственного интеллекта, поэтому к культуре относятся с натяжкой. И все-таки сама идея врожденной категоризации примечательна.

Именно этот факт врожденной предрасположенности человека к усвоению культуры, говорит о том, что мыслительные парадигмы ребенка от рождения сопряжены с культурой, готовы к тому, чтобы стать культурообусловленными в рамках конкретной культуры. Тогда понятно, что психологические механизмы, будь то восприятие, мышление, чувствование и т.п. изначально имеют в себе и биологическую, связанную с работой мозга, и культурную составляющие. Культурная составляющая не является только следствием общественных процессов, то есть интериоризации социального (как то было у Выготского), а в своей основе предзадана, дана человеку как Дар Творца. Через культурные процессы духовное воздействует на биологическое – на мозг, делая мозг пригодным для того, чтобы быть материальным субстратом психологии и носителем культурных парадигм. Духовное, культурное, телесное выступают в психологии человека в комплексе.

Теперь перейдем ко второй части нашей системы – к имплицитной культуре¹¹⁰. Понятно, что она формируется с помощью тех культурообусловленных механизмов, о которых мы только что говорили. Она представляет системную совокупность того, что антропологи называли значениями, значимыми системами. В основе последних лежат явления внешнего мира, которые значения отражают, и явления мира внутреннего, которые значения встраивают в культурные рамки. О каких явлениях внутреннего мира мы здесь говорим? Это мысли, чувства, устремления, то, что оформляется в уме в результате психических и когнитивных процессов. Явлений внешнего мира, отражаясь в мире внутреннем, в имплицитной культуре, в качестве значений, представляются так называемыми репрезентациями явлений внешнего мира, преобразованными культурными когнитивными механизмами порциями информации о предмете. Когнитивный психолог Р.Л. Солсо отмечал, что имеется все больше «свидетельств того, что многие внутренние репрезентации реальности – это не то же самое, что сама внешняя реальность – то есть они не изоморфны» [15]. Это так, в том смысле, что наше восприятие культурообусловлено, в частности, посредством процессуальных комплексов, таких как культурные схемы, о которых мы говорили. Но это не значит, что наше восприятие иллюзорно. Л.С. Выготский писал: «Каковы свойства нашего восприятия, которые в высшей степени важны и с потерей которых наше восприятие становится патологическим? Наше восприятие раньше всего характеризуется тем, что мы воспринимаем более или менее постоянную, упорядоченную, связную картину везде, на что бы мы ни направили свой глаз... Постоянство восприятия возникает не из изменения внутреннего состава и внутреннего свойства самого восприятия, а из того, что само восприятие начинает действовать в системе других функций... Одна из характерных особенностей восприятия взрослого человека та, что наши восприятия устойчивы, ортоскопичны; другая особенность та, что наши восприятия осмыслены» [С. 567, 570, 572, 3]. На последнюю часть цитаты обратим особое внимание! Наше восприятие ортоскопично. Как поясняет Выготский этот термин, «ортоскопический (по аналогии с орфографический) значит, что мы видим предметы правильно» [С. 569, 3]. Очень важно отметить, что психически здоровому человеку присуще ортоскопическое видение, что говорит об объективности внешнего мира, некотором правильном порядке в нем. Но мы ведь видим образы предметов, а не сгустки тепловой и световой энергии!¹¹¹ В свете ортоскопичности восприятия, которая даже в нашем падшем интенциональном мире доминирует, очевидно, что психология человека универсальна, так как род человеческий универсален, – но она всегда функционирует на материале конкретной культуры. Правильность эта, тут мы продолжим мысль Выготского, связана с понятиями предметов и явлений, которые суть идеальны и являют собой смыслы вещей и явлений, как их видит в культуре человек. Другими словами, они – идеальные артефакты, которые соотносятся с объективными, данными Творцом логосами вещей и явлений, отражающимися в человеческом сознании в виде концептов, составляя в

¹¹⁰ Подчеркнем, что под имплицитной культурой мы не имеем ввиду сознание и субъектность человека, которые не являются собственно культурными феноменами, а являются, если можно так выразиться, духовно-культурными феноменами, то есть представляют собой духовное основание, которые проявляет себя через культуру.

¹¹¹ Это говорит о разумном начале в мире. В свете же теории сознания в современной американской аналитической философии это относится к феномену квалиа – превращения импульсов внешнего мира – колебаний волн и т.п. – в осмысленные субъективные впечатления и образы, которые из самих внешних импульсов никак не выводимы. Иначе такой феномен называется «трудной проблемой сознания» и относится к вопросам, которые современная наука разрешить никаким образом не может.

своей системной совокупности концептосферу человека или культуры, народа, цивилизации¹¹².

Обращаясь к проблеме смысла, мы подходим к понятию духовной сферы. Ведь личностные смыслы (понимание человеком логосов вещей и явлений, заложенных Творцом) идут от самоидентичности человека. Самоидентичность же мы связываем с духовным началом в человеке¹¹³. А поскольку склонность человеческого духа может быть разной – к Богу или к дьяволу, – то через склонность идентичности человека действуют Горние или низшие духовные силы. Человеческое «Я», которое выражает его идентичность, и является субъектом его воли, а значит стоит над мышлением и чувствованием, хотя и существует в своих внутренних и внешних проявлениях в сфере культуры, есть явление совсем иного порядка, как то и следует из святоотеческой антропологии.

Если вернуться к упомянутому нами трехчастному составу человека, то имплицитная культура относится к области души, но душа только к имплицитной культуре не сводится. Душа, которую мы сопрягаем с культурой (дух – духовен, тело – материально, а душа – культурна) взаимодействует, конечно, как с телесностью, так и с духовным миром. Душа, как мы сказали, в создаваемом ею интенциональном мире придает смысл предметам и явлениям мира сего (интерпретирует объективные, заложенные Творцом логосы вещей явлений) в соответствии со своими духовными интенциями, направленностью к Горнему миру или миру низшему. Эти смыслы и составляют имплицитную культуру человека, они суть ментальные артефакты, все – от идей и понятий до презентаций (отражения в уме предметов и явлений внешнего мира, значений).

Вспомним учение об артефактах Майкла Коула, о котором мы говорили выше, и рассмотрим его с учетом того, что сказали сейчас. Тем самым мы перейдем к пониманию места эксплицитной культуры в нашем построении. Коул настаивал на том, что артефакты всегда одновременно и материальны, и идеальны. Это – ключевой момент его теории, ибо посредством такого мыслительного хода он стремился снять противоречие между психологической антропологией и антропологией символической: первая учила, что культура находится в уме человека, а вторая – что вне его. Подход Коула бесспорен, когда он касается материального мира. Если идеальную составляющую артефакта определить как понятие (так и поступает Коул, следуя за Выготским), то было бы логично свести вопрос к тому, что культура имеет свое как внешнее, так и внутреннее выражение (об этом Коул не говорит).

Все предметы материального мира, поскольку они получают идеальную составляющую, включаются в культурную схему, подпадают под то или иное понятие – являются артефактами. Происходит это всякий раз, когда мы обращаем внимание на какой-либо объект. Стоит нам заметить в лесу корягу и осмыслить ее как корягу, мы превращаем ее в артефакт, поскольку в нашей голове уже имеются представления о том, что такое коряга, то есть, как принято говорить в антропологии, «когнитивная схема» коряги нам уже известна. А это означает, что мы представляем место коряги в ряду других предметов, и более того, знаем, как в определенных ситуациях ей можно воспользоваться, например: в качестве подпорки, орудия самообороны,

¹¹² Понятие «концептосфера», как правило, используется в когнитивной лингвистике, являясь одним из важных ее понятий. К нашему не лингвистическому, а культурологическому пониманию термина «концептосфера» ближе позиция И.А. Добряевой, связанная с пониманием концептосферы, как сферы интерпретируемых в культуре смыслов и значений [6]. О значениях мы говорим подробнее в статье о культурно-исторической психологии [10].

¹¹³ Мы рассматриваем трехчастный состав человека: дух – душа – тело. Духовное начало в человеке Отцы Церкви как правило называют словом «ум» (*νοῦς*), и он мог означать и образ Божий в человеке, и «частицу Бога», в человека вложенную, и то самое «Я», которое является субъектом спасения или гибели, то есть субъектом свободной воли [9].

дров для костра или места, на которое можно присесть. Мы также знаем, для чего коряга непригодна, например: с ее помощью вряд ли возможно есть суп. Так мы видим, что коряга, поскольку человек с ней имеет дело – то есть, если он ее замечает, – является артефактом, имеющим одновременно и материальную, и идеальную, и ментальную¹¹⁴ составляющую. Значит, она относится как к эксплицитной, так и к имплицитной культуре.

Такое же ментальное упражнение, что с корягой, мы проделываем и относительно идеальных объектов. В ряде случаев оно может оказаться удачным. Так слово, речь, имеет свой физический субстрат в виде колебания голосовых связок, а удары колокола порождают звуковую волну. Когда мы употребляем некое отвлеченное понятие, за ним могут стоять явления, имеющие разные материальные субстраты. Так, понятие «язык» в филологии представляет собой совокупность слов, которые, как мы выше упомянули, имеют свои материальные субстраты. Но язык состоит не только из слов, он имеет и свои грамматические парадигмы, а выше мы говорили о языковых парадигмах как о врожденных категориях. Их материальное происхождение кажется сомнительным. Скорее, приходит на ум, что речь – дар Божий человеку, «дар речи», что-то имеющее духовное происхождение. В речи сопрягаются материальное, идеальное и духовное. Равно в звуке церковного колокола сопрягается символическое духовное, связанное с Горним миром, значение, идеальное (понятийное) и материальное. Если речь идет о колоколе, который использует колдун, то и он имеет наряду с материальным и идеальным духовное значение, но связанное с миром бесов. Если мы говорим о почтовом колокольчике, то его идеальное значение становится явным посредством понимания того, что каждая вещь имеет свой логос, Творец ничто не оставляет без смысла.

Остановимся также на том, что эксплицитная культура состоит не только из материальных предметов и явлений, но и из понятий идеальных. Если рассмотреть понятие «доброта», то можно найти, кроме духовной (связи с Добром), идеальной (тем личностным смыслом, которое мы в это понятие вкладываем, его значением в нашем уме), еще и некоторый материальный субстрат (совокупность добрых поступков). Но вот возьмем понятие Добро с большой буквы, то есть как атрибут Бога. Это понятие имеет идеальную сторону, включается в имплицитную культуру. Люди могут по-разному понимать Бога, и порой это связано не только с их личностным выбором, но и детерминировано культурой, в которой они были воспитаны. Но Он не имеет материального субстрата, имея духовный. Духовный мир так же является предметом преломления в эксплицитной и имплицитной культуре, будь то церковная культура или культура дикого племени с его шаманами. И тут, когда мы говорим о личностном преломлении, мы говорим не только о субъективности понимания (что относится к сфере душевного и культурного, как проявлению интенциональности), но и о личностном (в значении, связанном с идентичностью человека, его экзистенциальностью). Последняя же непосредственно связана с духовным миром, где человек может встретиться с Богом, а может продать душу дьяволу. Само экзистенциальное в духовном преломлении – субъект духовного мира, а в идеальном – объект культуры. К эксплицитной культуре (идеальному) относятся явления духовные в той мере, в какой они уже являются содержаниями имплицитной культуры (как значения, прошедшие через когнитивные процессы нашей психики).

¹¹⁴ Мы не сводим идеальное к ментальному, поскольку соглашаемся с тем, что идеальное имеет общественную составляющую, которая существует вне зависимости от сознания отдельного человека, обращаясь тут к понятию идеального у Э.В. Ильенкова [7]. Тогда идеальное имеет проекцию в имплицитной культуре. Правда Ильенков, как марксист, к общественному идеальное и сводил, а мы признаем за ним и духовную сущность, как покажем ниже.

Все объекты эксплицитной культуры являются одновременно и объектами имплицитной культуры: материальные объекты, поскольку они, включаясь в культуру, становятся артефактами, становятся идеальными (понятийными) сущностями, проявляющими себя в человеческом взаимодействии, им придается значение в уме человека. Явления имплицитной культуры имеют свою эксплицитную проекцию: значения человеческого ума меняют окружающий мир. Так эксплицитная культура влияет на имплицитную через свои презентации в уме человека. Презентации внешнего мира относятся как к миру материальному, так и к миру духовному: и тот, и другой существуют объективно, вне зависимости от нашего восприятия. Через имплицитную культуру духовное воздействует на мир эксплицитной культуры: прежде всего, на понятийный, но и на материальный тоже, через чудо, которое совершается в ответ на обращение человека к духовному миру (чудо творит Бог, но бывают и бесовские чудеса). Человек тоже формирует понятия о явлениях духовного мира – они становятся ментальными артефактами.

Таким образом, ментальные артефакты могут быть либо материально-идеальными, либо духовно-идеальными. И материальное, и духовное получает понятийное оформление и через то становится ментальным артефактом, содержанием имплицитной культуры. Предметы внешнего мира – как материального, так и духовного – становятся культурой только потому, что получают понятия, которые суть компоненты имплицитной культуры. Все культурное преломляется через психологию человека! Но придание вещам и явлениям понятий обуславливается в конечном счете (помимо адаптационного и общественно-исторического фактора) тем духовным, что есть в человеке, его идентичностью, его духом (*νοῦς*), который совершает экзистенциальный выбор и через то принимает или искажает логосы вещей, приданные тем Богом. Душа человека, его психея (упрощая, скажем психика), обращена с одной стороны к материальному миру, выражая себя через культуру, порождая культуру, с другой стороны взаимодействует с духовным миром, стремится к духовному, служит духовному (Богу или бесам, или же по свободной воле отказывается от стремления к духовному). Тут есть тайна бытия. Таким образом, вот наш ответ на поставленный в начале статьи вопрос о соотношении психологии и культуры! Культурное является функцией психологического, но психологическое не является функцией только культурного именно ввиду этой тайны человеческой души, ее связности с духовным, прежде всего, с духовным внутри человека, то есть духом (*νοῦς*), который есть образ Божий в человеке, его «Я», субъект спасения или гибели и через него – с Горним миром или миром падших духов. Психология имеет и телесную сторону, поскольку функционирует на основе нашего мозга, используя нейронные процессы. Вспомним, что и психологические процессы процессуального характера имеют не вполне материальное происхождение (если мы примем положение Хомского об универсальной грамматике и сделаем на его основе предположение о существовании врожденных культурных парадигм – универсальной культуре).

И, наконец, представим сказанное нами в виде относительно простой схемы. На схеме не показано воздействие Духовной сферы на внешний мир и самого человека, ибо согласно Библии, книги Бытия, Бог создал все, и внешний мир, и человека в нем.



Библиография.

1. Адамопулос Дж., Лонпер У. Дж. Культура и психология на распутье. Историческая перспектива и теоретический анализ. В кн.: Психология и культура. СПб.: Питер, 2003.
2. Брюнер Дж. Психология познания. За пределами непосредственной информации. М., 1977. 413 с.
3. Выготский Л.С. Лекции по психологии // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 563-662.
4. Выготский Л.С. Мышление и речь. // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 2005. 1136 с. С. 664-1019.
5. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1038-1128.
6. Добряева И.С. Аксиологический (культуроформирующий) потенциал художественного концепта в территориальном (австралийском) варианте английского языка (на примере исследования индивидуально-авторского концепта Г. Лоусона «Mate/Mateship») // Сибирский филологический форум Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева, 2018. №3 (3). С. 4-20.
7. Ильенков Э.В. Идеальное. // Философская энциклопедия. Т.2. М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 219-227.
8. Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.
9. Лурье С.В. Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 105-140.
10. Лурье С.В. Об особом классе культурных феноменов (Православная культурология путем советских психологов-марксистов) // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 173-207.
11. Лурье С.В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. Второе издание. М.: Академический проект: Альма Матер, 2005. 624 с
12. Мацумото, Д. Введение. В кн.: Психология и культура. СПб.: Питер, 2003. 718 с.
13. Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения М.: Наука, 1988. 429 с.
14. Режабек Е.Я., Филатов А.А. Когнитивная культурология. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010. 316 с.
15. Солсо Р.Л. Когнитивная психология. М., 1996. 600 с.
16. Хомский Н. Язык и мышление // М.: Издательство Московский университет, 1972. 122 с.
17. Фодор Дж. Модульность психики. Когнитивная психология: история и современность. Хрестоматия. Под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47-54.
18. Язык как ключ к сознанию: к основным идеям Ноама Хомского // Моноклер [Электронный ресурс]
<https://monocler.ru/noam-homskiy/>
19. Benedict R. Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934. 291 p.
20. Bartlett F. Remembering. Cambridge University Press. 1932. X, 317 p.
21. Bateson G. Naveen. Stanford: Stanford University Press, 1958. 380 p.

22. Bruner J. Acts of meaning. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990. 179 p.
22. Bruner J. In Search of Mind, New York, Harper & Row, 1983. 306 p.
24. Child I. Personality in Culture. In: Handbook of Personality Theory and Research. Chicago: Rand McNally and Company, 1968. 1232 p.
25. Cole M. Culture and Cognitive Science. Talk Presented to the Cognitive Science Program, U.C. Santa Barbara: 2003. [Электронный ресурс]
http://www.researchgate.net/publication/278406542_Culture_and_Cognitive_Science
26. Cole M. Socio-cultural-historical psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural-genetic methodology. In: Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press, 1995. Pp. 45-87.
27. Culture, communication, and cognition: Vygotskian perspective. Ed. by J. Wertsch Cambridge University Press, 1985. X, 379 p.
28. D'Andrade R. The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 272 p.
29. D'Andrade R. Cognitive Anthropology, In: New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. Pp. 47-58.
30. D'Andrade R. Schemas and Motivation. In: Human Motive and Culture Models. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pp. 93–115.
31. D'Andrade R.G. Cultural Meaning systems. In: Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984. Pp. 107–119.
32. D'Andrade R. The Culture Part of Cognition // Cognitive Science. 1981. № 5. Pp. 179-195.
33. DuBois C. The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: University Minnesota Press, 1944. 654 p.
34. Ewing K. Is Psychoanalysis relevant for Anthropology? // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge Univ. Press., 1992. Pp. 251-268.
35. Geertz C. Interpretation of Culture. New York: Basic Books, 1973. 470 p.
36. Geertz C. Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. In: Man Makes Sense. Boston: Little, Brown and Company, 1970. 279 p.
37. Holland D. The Woman who Climbed up the House: Some Limitations of Schema Theory // New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge Univ. Press., 1992. Pp. 68-80.
38. Inkeles A., Levinson D. National Character: the Study of Modal Personality and Sociocultural System. // Foundation of cross-cultural management. Vol. 2. Los Angeles: SAGE. 2008. Pp. 40-80.
39. Kardiner A., Linton R. The Individual and His Society. New York: Columbia University Press, 1945. 503 p.
40. Kardiner A. Psychological Frontier of Society. New York: Columbia University Press, 1939. XXIV, 475 p.
41. Kluckhohn C. Values and Value Orientations in the Theory of Actions. In: Toward General Theory of Action. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. 530 p.
42. Kluckhohn F., Strodtbeck F. Variation in Value Orientations. Evanston, Ill, Elmsford, New York: Row Peterson, and comp., 1961. 437 p.
43. LeVine R. Culture, Behaviour and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974. 335 p.

44. Linton R. *The Cultural Background of Personality*. New York, London, 1945. 157 p.
45. Markus H.R., Hamedani M.G. *Sociocultural Psychology: The Dynamic Interdependence among Self Systems and Social Systems*. In: *Handbook of Cultural Psychology*. New York: the Guilford Press, 2007. Pp. 3-39.
46. Miller J. *Cultural Psychology: Bridging Disciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self*. In: *Handbook of Psychological Anthropology*. Westport (Conn.) – London: Greenwood Press, 1994. Pp. 139-151.
47. Norman D., Rumelhart D. *Explorations in cognition*. San Francisco: Freeman, 1975. 430 p.
48. Opler M. *Apache Odyssey: A journey between two worlds*. New York: Holt, Rinehart & Winston: 1969. 301 p.
49. *Psychological Anthropology*. Ed. by F. Hsu. Homewood, Ill.: Dorsey Press: 1961. 520 p.
50. Redfield R. *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956. 162 p.
51. Romney A., Weller S., Batchelder W. *Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy*, *American Anthropologist*. 1986. № 88. Pp. 313-338.
52. Schwartz Th. *Anthropology and Psychology*. In: *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press: 1992. Pp. 318-349.
53. Schwartz Th. *The Structure of National Cultures*. In: *Understanding Of USA: A Cross-Cultural Perspective*. Tubingen: Gunter Narr Verlag.: 1989. Pp. 110-149.
54. Schwartz Th. *Where is the culture?* In: *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1978. Pp. 217-267.
55. Shweder R. *Thinking Through Cultures*. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1991. 404 p.
56. Shweder R. *Cultural psychology – What is it?* In: *Cultural psychology: Essays on comparative human development*. New York: Cambridge University Press.: 1990. Pp. 12-27.
57. Simon H. *Sciences of the artificial*. Cambridge, MA: MIT Press: 1981. 123 p.
58. Spiro M.E. *An Overview and Suggested Reorientation*. In: *Psychological Anthropology*. Homewood, Ill: Dorsey, 1961. Pp. 459-492.
59. Stocking G.W. *Polarity and Plurality: Franz Boas as Psychological Anthropologist*. In: *New direction in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Pp. 311-323.
60. Wallace A. *Culture and Personality*. New York: Random House, 1961. 213 p.
61. Wartofsky M. *Models Representation and The Scientific Understanding*. Dordrecht: Holland / Boston: USA / London: England: D. Reidel Publishing Company, 1979. 398 p.
62. White G. *Ethnopsychology*. In: *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pp. 21-46.
63. White L. *The Science of Culture*. New York: Farrar, Straus, 1949. 328 p.
64. Whiting J. *Environmental constraints on Infant Care Practices*. In: *Handbook of Cross-cultural Human Development*. New York: Garland, 1981. Pp. 155-179.
65. Whiting J., Child I. *Children Training and Personality*. Yale University Press, 1953. 353 p.
66. Wertsch J. *Voices of the Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991. VIII, 169 p.

ОБ ОСОБОМ КЛАССЕ КУЛЬТУРНЫХ ФЕНОМЕНОВ ¹¹⁵**(Православная культурология путем советских психологов-марксистов)**

Тетради по консерватизму. 2021. № 2. С. 173-207

Аннотация. Статья посвящена анализу в перспективе православной культурологии советского наследия – культурно-историческому и деятельностному подходу в советской психологии и культурологии, а также теории установки. Мы обращаемся к трудам советских психологов Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, Н.Д. Узнадзе, С.Л. Рубинштейна и др., культурологов и философов Э.В. Ильенкова, Э.С. Маркаряна, М.С. Кагана и др., а также российских и американских последователей культурно-исторической психологии Е.Я. Режабеку, А.А. Филатовой, М. Коулу, Дж. Брунеру и др. Внимание уделяется и когнитивной психологии, и культурной нейронауке в той мере, в какой они связаны с культурно-исторической психологией. Основной акцент в статье делается на то, как разными учеными выделялись феномены, которые можно определить как собственно культурные. Если на основе анализа концептов советских психологов и их американских последователей выстраивать схему соотношения культурного и психологического, то она останется эклектичной, если не видеть влияния духовного мира на культурное и психологическое. Автором предпринята попытка составить структурную схему соотношения культурного и психологического с учетом такого влияния.

Ключевые слова. Культурно-историческая психология. Символы. Знаки. Психологические орудия. Деятельность. Установки. Артефакты. Схемы. Репрезентации.

¹¹⁵ Эта статья, над которой Светлана Владимировна продолжала работать, стала одной из предпоследних ее публикаций в Альманахе «Тетради по консерватизму». В этом же номере (2021/2) были опубликованы еще 4 обширные статьи по теме ее новой книги, которая тоже осталась только в первых набросках. Редакция альманаха постаралась опубликовать все ее статьи, присланные для этого и следующего номера, но не все удалось исполнить без ошибок и упущений, поскольку С.В. Лурье заболела вместе с супругом ковидом. Она, увы, скончалась от последствий коронавирусной инфекции 25 августа 2021 года. Несогласованной осталась заключительная часть и этой статьи со сложным рисунком структуры культуры, но в целом материал был готов, поэтому в редакции альманаха сочли возможным предложить вниманию читателей эту статью без заключительной части, которая так и осталась без окончательного согласования.

Оправившись от той роковой болезни, Гаспарян Олег Фрунзевич, вдовец почившей тогда С.В. Лурье, сумел полностью восстановить и заново отредактировать текст этой и других статей.

On Specific Class of Cultural Phenomena Orthodox Culturology in the Time of Soviet Marxist Psychologists

Abstract. The article is devoted to the analysis of the perspective of Orthodox culturology of Soviet period – cultural and historical and active approach of Soviet psychology and culturology, as well as the attitude theory. The author resorts to the works of Soviet psychologists (L.S. Vygotsky, A.N. Leontiev, N.D. Uznadze, S.L. Rubinstein and others), culturologists and philosophers (E.V. Ilyenkov, E.S. Markaryan, M.S. Kagan and others), as well as Russian and American followers of cultural and historical psychology (E.Ya. Rezhbek, A.A. Filatova, M. Cole, J. Bruner and others). Special attention is paid to cognitive psychology and cultural neuroscience inasmuch as they are connected with cultural and historical psychology. The main emphasis is made on how various scientists choose the phenomena that can be defined as properly cultural. On the basis of the analysis of the concepts of Soviet psychologists and their American followers the author draws up the scheme of the cultural and the psychological co-relation that remains eclectic if one ignores the influence of the spiritual world on the cultural and psychological aspects.

Keywords: Cultural and Historical Psychology, Symbols, Signs, Psychological Instruments, Activity, Attitude, Artifacts, Schemes, Representations.

«Когда б вы знали, из какого сора...»!

Мы продолжаем работу над культурологией, основанной на православном мировоззрении, и теперь намереваемся рассмотреть в этой перспективе человеческую способность к символизации, опираясь на традицию советской школы культурно-исторической психологии Л.С. Выготского и его продолжателей-конкурентов. Как мы покажем, подход Выготского в некоторых отношениях является просто чудовищным, но в нем есть некоторое зерно не просто здоровое, но поистине эвристическое, которое необходимо выудить из его системы материалистической психологии, ибо оно получает особый смысл в православной культурологии. Может быть, наша задача даже чуть шире: мы намерены проанализировать сугубо материалистический, даже марксистский¹¹⁶ подход к культуре, и, возможно, извлечь из него нечто небесполезное. Полагаем, то конкретно-приземленное понимание символа, от которого отталкивались советские психологи, пытаясь по-своему прийти к пониманию идеального, возможно даже полезнее для науки как исходная точка, чем отвлеченные рассуждения на возвышенные темы, поскольку отражает падшее состояние человека, который привязан к земле и который на земле создает культуру. Подход же, о котором мы говорим, имеет немалый интерес именно своей постановкой вопроса о том, где та грань, где объект внешней среды становится культурным объектом. Поэтому и тему нашей статьи обозначили мы так: что такое культурный феномен и что относится к классу собственно культурных феноменов?

Символы: класс собственно культурных феноменов

Мы уже говорили, что культура – среда обитания человека, в окружении человека нет объекта, который не относился бы к культуре [39]. Однако, что в этих объектах (да и субъектах, поскольку уже младенец прочно вписан в контекст культуры и сам в некотором смысле становится культурным объектом¹¹⁷) есть такого, что делает их собственно культурными объектами? Традиционно культурологи, психологи, антропологи, полагая, что именно культура отличает человека от животного (для материалистов, коими подавляющее большинство из них и являются, это вполне логичное утверждение), задаются вопросом, какие такие способности есть у человека, но отсутствуют у животных. Ученые-эволюционисты, не допускающие в научный дискурс вопрос о духовном, говорили в этом случае о человеческой способности к символизации. Так, основоположник культурологии Лесли Уайт писал: «Символ является исходным элементом всего человеческого поведения и цивилизации. Всечеловеческое поведение и цивилизации обусловлены использованием символа... Все человеческое поведение состоит или же зависит от символов. Символы выступают в виде определяющего принципа человека» [72, с. 43-44]. Он, напомним, сравнивал открытие символа в культурологии

¹¹⁶ «Даже в сталинскую эпоху Выготский был счастлив называть себя марксистом. Историко-материалистический подход обеспечил успех его научным изысканиям, это была философия, которая вооружила его, дала базис для интеграции таких наук, как психология развития, клиническая нейрология, культурная антропология, психология искусства» [56].

¹¹⁷ «Даже взрослые, не имеющие никакого представления о реальном поле новорожденного, будут обращаться с ребенком совершенно по-разному в зависимости от его символического культурного “пола”, например, они будут подбрасывать младенцев в голубых пеленках и приписывать им “мужские” качества, в то время как с младенцами в розовых пеленках они будут обращаться мягко и приписывать им красоту и кроткий нрав. ... Ребенок является для них существом культуры, и именно так они с ним и обращаются» [32, с. 211].

с открытием клетки в биологии [72, с. 45]. Так вставал вопрос об особом, собственно культурном феномене, который именно культурный, а не, скажем, социальный.

Другие культурологи подходили к проблеме специфического культурного феномена по-разному, но так или иначе проблема символа оказывалась центральной, когда вопрос касался собственно человеческого. Скажем, Э.С. Маркарян, для которого культура скорее представляется технологией адаптивно-адаптирующей деятельности человека в мире, подчеркивал, что «особое место в общей системе культуры занимает “символическая” (знаковая) техника, благодаря которой становится возможной сознательная деятельность людей и осуществление коммуникации между ними» [44, с. 69].

Впрочем, когда мы говорим о символах, на ум приходит, прежде всего, семиотика, которая сделала их предметом своего специального рассмотрения. Но то понимание, которое семиотики вкладывают в понятие «символ», нам, с нашей точки зрения, представляется не вполне культурным. Семиотики вырывают символы из живого контекста человеческой жизни, разрывая связь культурного и психологического, словно бы культура и не является функцией человеческой души, как ранее постулировали мы [39]. Так, антрополог Клиффорд Гирц, который определяет свою теорию именно как семиотическую [20, с. 11], утверждает, что «культуру можно проанализировать как чисто символическую систему» [20, с. 23-24]. Но получается – абстракция, ибо «паутина смыслов» [20, с. 11], о которой Гирц говорит, берется вне ее когнитивной, эмоциональной, мотивационной составляющих – всего того, что Гирц пренебрежительно называет «заблуждением психологизма» [20, с. 24]. «Паутина смыслов» Гирца интересна, красива, эвристична, но, на наш взгляд, все-таки одномерна. Она – лишь одна из проекций многомерной культуры, бестелесная сетка («паутина»), остающаяся после того, как живая ткань культуры – культурообусловленные когниции, эмоции, мотивации – усыхает и теряет свой объем.

Поэтому, оставляя в центре своего внимания понятие символа и связанных с ним когниций, мы зайдем с другой стороны, где символ сопряжен с пониманием, действием, чувствованием. Имеется богатейшая психологическая традиция рассмотрения символа, знака, значения, которая и является сегодня главной опорой для культурологических исследований.

Мы уже рассуждали о том, как стыкуются культура и психология, опираясь на американскую антропологическую традицию [40]. Теперь мы будем говорить на ту же тему, отталкиваясь в основном от отечественных авторов и тех зарубежных авторов, которые продолжают их школу. Мощный толчок психологическому изучению культурных явлений дал необыкновенно популярный в мире Лев Семенович Выготский¹¹⁸. «Важной отправной точкой для понимания идей Выготского о знаковых системах, таких как язык, графика или арифметика, является его положение о связи между семиотическим и другими видами действия. Это положение выделяет его подход среди многих других. В отличие от современных методов анализа языка, где структура знаковых систем рассматривается независимо от какой-либо выполняемой ими опосредующей роли, Выготский изучал то, как язык и другие знаковые системы участвуют в человеческом действии и опосредуют его (отсюда — связь с термином опосредованное действие)», – писал о Выготском его американский последователь Джеймс Верч, подчеркивая отличие подхода Выготского от семиотического, широко распространившегося в XX веке [10, с.

¹¹⁸ Правда интерпретируют Выготского на Западе порой весьма вольно и «часто исследователи и практики не осознают различий между теорией Выготского и своими собственными схемами и фильтрами, используемыми в ходе ее принятия» [21, с. 39]. Выготский «воспринимался на Западе, особенно в США, не совсем таким, каким он был на самом деле. Его усердно перекрашивали то под необихевиориста, то под когнитивиста, то под экзистенциального психолога» [33, с. 5].

18]. Леонтьев А.А. подчеркивает, что именно «у Выготского понятие значения, до тех пор существовавшее лишь в пространстве логики, лингвистики и семиотики, выступило как равноправное в системе понятий общей психологии и психологии развития» [33, с. 8].

Зарождение учения об опосредованиях и психологических орудиях

А. Грубая схема интериоризации

Прежде, чем говорить о значениях с точки зрения Л.С. Выготского, представим тот контекст, в котором он их понимал. Например, что представляет собой, по мнению Выготского, сознание? Оно у Выготского, конечно, не данность, даже не внутренний процесс, при котором речь может идти о созревании сознания (как, например, у Ж. Пиаже [50]), а своего рода конструкт. «Связь рефлексов между собой, система рефлексов — это и есть механизм сознания» (Цит. по: [35, с. 270]) «Сознание, — пишет Выготский, — всецело и без всякого остатка сводится на передаточные механизмы рефлексов, работающие по общим законам, т.е. можно допустить, что никаких других процессов, кроме реакций, в организме нет» [15, с. 30]. Оно есть «взаимодействие, отражение, взаимовозбуждение различных систем рефлексов» [15, с. 29]. По Выготскому, «сознание всегда эхо, ответный аппарат» (14, с. 29, 36). Картина удручающая!

Откуда же среди рефлексов берется личность? Ответ типично марксистский: личность — «высшая форма социальности» [12, с. 1021], «совокупность общественных отношений, воплощенная в индивиде», как Выготский писал в своей записной книжке 1929 года (Цит. по: [35, с. 100]). Но, в свою очередь, откуда среди рефлексов вдруг появляется социальность? Это — результат «интериоризации» внешнего мира, «ухода операций внутрь», «вращения». «Высшие психические функции строятся первоначально как внешние формы поведения и опираются на внешний знак» [13, с. 1108], а затем знак переносится внутрь сознания и становится внутренним. Вот знаменитый «закон культурного развития» Выготского: «всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва — социальном, потом — психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая. Это относится одинаково к произвольному вниманию, к логической памяти, к образованию понятий, к развитию воли... За всеми высшими функциями, их отношениями генетически стоят социальные отношения, реальные отношения людей» [11, с. 354]. Вначале является социальная речь, возникающая из указующей функции (ребенок привлекает внимание матери и указывает ей на тот или иной объект), затем речь становится эгоцентрической, после чего уже присваивается и становится внутренней речью, определенным способом преобразаясь [16]. Уже на основе внутренней речи возникает самосознание. Механизм «познания себя (самосознание) и познания других один и тот же... Мы сознаем себя, потому что мы сознаем других, и тем же самым способом, каким мы сознаем других, потому что мы сами в отношении себя являемся тем же самым, чем другие в отношении нас. Я сознаю себя только постольку, поскольку я являюсь сам для себя другим, т.е. поскольку я собственные рефлексы могу вновь воспринимать как новые раздражители. Между тем, что я могу повторить вслух сказанное молча слово, и тем, что я могу повторить сказанное другим слово, — по существу нет никакой разницы, как нет принципиального различия и в механизмах: и то, и другое обратимый рефлекс — раздражитель. Поэтому следствием принятия предлагаемой гипотезы будет непосредственно из нее вытекающее социологизирование всего сознания, признание того, что

социальному моменту в сознании принадлежит временное и фактическое первенство. Индивидуальный момент конструируется как производный и вторичный, на основе социального и по точному его образцу... *Сознание следует рассматривать как частный случай социального опыта* (Выделено нами. — С.Л.)» [15, с. 36].

Механизм интериоризации у Выготского остается непонятен, да и вряд ли он может быть разъяснен, поскольку мало правдоподобен и скорее похож на условную схему, совершается как будто механически. Как пишет американский социокультурный психолог Джером Брунер, «"интериоризация", так полностью и не разъясненная Выготским, остается, вероятно, основным *deus ex machina* в его системе» [7].

* * *

Так, по Выготскому, изначально формируется фактически на пустом месте личность, что, конечно, идея фантастическая, и современные продолжатели отказались от нее в пользу *врожденности базовых культурных парадигм*, к чему мы ниже вернемся. Но мы приводим эту схему, которая понимается культурно-исторической психологией как эвристическая, но, по сути, груба и примитивна, чтобы на ее основе показать тоже сначала грубо и примитивно, а потом более тонко (Выготский дает нам такую возможность!), что такое знак и символ. Но здесь отметим, что само понятие *интериоризации* действительно эвристично, интериоризация действительно играет важную роль в формировании сознания, ошибка Выготского в ее абсолютизации, которая, в свою очередь, приводит к изъяснам и в его учении о знаках и психологических орудиях. Однако на этапе приближения к понятию психологического орудия грубость и упрощенность подхода Выготского нам на руку.

Б. Орудия труда и психологические орудия

Что такое знаки? Это – психологические орудия. Если смотреть примитивно, то психологические орудия есть интериоризация материальных орудий. Именно владение психологическими орудиями, а не то, как это было принято в классическом марксизме – орудиями труда, было для Выготского отличительным признаком человека. Тут очень важный момент теории Выготского! С помощью орудий труда человек овладевает природой, а с помощью психологических орудий – самим собой.

Посредством орудия труда человек совершает то или иное действие по отношению к внешнему миру. Психологические орудия, по Выготскому, служат для того, чтобы человек посредством их побудил себя или помог себе выполнить то или иное действие. Знак, который «первоначально выступает в поведении ребенка как средство социальной связи, как функция интерпсихическая; становясь затем средством овладения собственным поведением, он лишь переносит социальное отношение к субъекту внутрь личности [13, с. 1091]. Знак, по Выготскому, первоначально являясь фактором внешней стимуляции, превращается в средство автостимуляции (13, с. 1049). В статье «Проблема культурного развития ребенка» в журнале «Педагогика» от 1928 года Выготский выразился так: «Человек овладевает собой как одной из сил природы, извне — при помощи особой культурной техники знаков» (Цит. по: [35, с. 44]). Желая совершить действие, человек себя побуждает, например, считает до трех: «счет до трех», помогает ребенку «символически заменить» взрослого, выступить по отношению к самому себе «в роли матери» и тем самым, формируя новую «психологическую систему» более высокого уровня, овладеть своим собственным поведением [49, с. 128]. Внешние механизмы

автостимуляции становятся внутренними. Знак есть замещение объекта, явления или информации. Запоминая, человек прибегает к некоторым уловкам, связывая то, что он хочет запомнить с некоторым ментальным образом. Смысл культуры, по Выготскому, как раз и состоит в том, чтобы человек овладел собой при помощи внутренних символических средств и осознанно включился в мир значений и символов.

Психологические орудия могут иметь как материальную форму, становясь «знаками», так и чисто символическую, ментальную, становясь значениями в сознании человека. Человеческие «технические» орудия и психологические орудия, знаки, «роднит то, что и те и другие опосредуют деятельность», а также то, что «и те и другие выполняют функцию замещения одного из участников деятельности» [49, с. 129]. Психологические орудия выполняют функцию замещения другого человека в социальном взаимодействии через то «фактически создавая новую систему» деятельности [46, с. 129]. Те отношения, которые «связывают нас с реальностью и с другими людьми, никогда не являются непосредственными: мы не просто впитываем окружающий мир через восприятие, не просто отражаем его в своих мыслях или изменяем его простым актом своей воли. В восприятии, мышлении, действии и общении психика руководствуется психологическими орудиями» [9, с. 61-62]. Используя опосредующий знак, человек начинает совершать «опосредованное поведение», «оценивая его отличие от естественных форм поведения, мы можем квалифицировать этот вид поведения как культурный» [13, с. 1097]. Как пишет Выготский, «мы присутствуем здесь при процессе величайшей психологической важности: то, что было внешней операцией со знаком, известным культурным способом овладения собой извне, превращается в новый интрапсихологический слой, рождает новую психологическую систему, несравненно более высокую по составу и культурно психологическую по генезису» [13, с. 1110].

У Выготского приобретение ребенком способности к интериоризация внешнего знака ведет к перестройке и всей психики. Речь не идет о «перенесении всей готовой знаковой операции внутрь», так думать, пишет Выготский, «чрезвычайно примитивно», нет, «в результате процесса вращения культурно-психологических операций мы получаем новую структуру, новую функцию прежде применявшихся приемов и совершенно новый состав сложных психических процессов», это не «простое надстраивание высшего этажа над низшим и одновременное существование двух относительно самостоятельных форм поведения – натуральной и опосредованной. На самом деле в результате вращения культурной операции мы получаем качественно новое сплетение систем, резко отличающих психологию человека от элементарных функций поведения животного» [13, с. 1110-1111].

Итак, использование орудий, особенно психологических орудий, знаков, значений делает наш мир принципиально отличным от животного, то есть миром культурным, как то понимает Выготский. А первое, что отличает человека от животных, – это способность к опосредованию, использование в процессе деятельности средства материального¹¹⁹ или ментального. Психологические орудия – это ментальный план культуры, которого нет у животных. Очень важными «психологическими орудиями», знаками являются понятия, в которых закодированы целые классы объектов. Конечно, такие «психологические орудия» являются явлениями культуры. И понятие культура, безусловно, включает в себя понятие символизации, замещение объекта или феномена другим – знаком.

¹¹⁹ Животные используют орудия, но иначе, чем люди. «Изготовление орудия» не оторвано от процесса добычи конкретного вида пищи, является ее, хотя и пластичной/варьируемой, но неотъемлемой частью [54, с. 18].

* * *

Итак, наличие психологических орудий предполагает, что картинка внешней реальности непосредственно не проецируется на наш мозг, а преломляется через опосредующие внутренние инструменты. О своеобразных психологических орудиях несколько позднее Выготского, в 1932 году, но независимо от него говорит Фредерик Бартлет, предложивший понятие «схема», под которой он понимал активную организацию прошлого опыта, актуализирующуюся при соприкосновении с нынешним опытом и регулирующую протекание ментальных процессов, будь то восприятие, память или мышление [64]. Понятие схема будет во второй половине XX века активно развиваться в западной науке. Но если следовать мысли Выготского, то мы также придем к современной когнитивной антропологии, где каждому внешнему явлению соответствует ментальный образ, который опосредует его восприятие человеком. Его будут соотносить и со «схемой» в смысле Бартлетта, и с орудиями Выготского.

По сути, Выготский заложил основание в современное понимание культуры как феномена, связанного с человеческим восприятием и поведением. Конечно, его толкование «психологических орудий» только как продукта интериоризации не выглядит убедительно: впоследствии психологи и антропологи искали их происхождению более убедительное объяснение. Но современное понимание культуры немислимо без признания психологических орудий, которые формируют культуру не как нечто абстрактное, а как применительное к человеку, который имеет в своем уме аппарат, опосредующий его взаимодействие с внешним миром.

В. Знак, значение и перестройка высших психологических функций

Как строится, по мысли Выготского, внутренний план сознания? Включение внешних феноменов – орудий, знаков внутрь создают внутри человека то, что можно назвать миром символов. Деятельность сознания, оставаясь, по мнению Выготского, социальной, становится символической [13, с. 1092]. Так формируются у человека высшие психологические функции – память, мышление, воображение и т.п. Особенность высших психологических функций, «в отличие от непосредственной реактивной структуры элементарных процессов», когда за стимулом непосредственно следует рефлекс, как раз и является то, что «они построены на основе употребления стимулов-средств (знаков) и носят в зависимости от этого не прямой (опосредованный) характер» [13, с. 1090]. Именно «знак и его употребление» является «в высшей структуре функциональным определяющим целым или фокусом всего процесса... Подобно тому как применение того или иного орудия диктует весь строй трудовой операции, характер употребляемого знака является тем основным моментом, в зависимости от которого конструируется весь остальной процесс» [11, с. 324]. Так, например, «развитие человеческой памяти в историческом развитии шло главным образом по линии опосредованного запоминания, т.е. человек вырабатывал новые приемы, с помощью которых он мог подчинять память своим целям, контролировать ход запоминания, делать его все более и более волевым, делать его отображением все более специфических особенностей человеческого сознания» [17, с. 590-591].

То, что является психологическом орудием – знаком – воспринимается сознанием как значение. Как сообщает А.А. Леонтьев, в 1927 г. Выготский записывал в своей записной книжке: «В старых работах мы игнорировали то, что знаку присуще значение... Мы исходили из принципа константности значения, выносили значение за скобки. Но уже в старых исследованиях проблема значения была заключена. Если прежде нашей задачей было

показать общее между «узелком» (узелком на платке, завязываемым, «чтобы не забыть» — А.Л.) и логической памятью, теперь наша задача заключается в том, чтобы показать существующее между ними различие» [35, с. 86-87]. Там же мы читаем: у ребенка «именно значение приводит к возникновению осмысленной картины мира» [35, с. 92]. Возникновение у ребенка самих представлений о мире имеет своим началом «значения и понятия, свободные от непосредственного восприятия предмета...» Действительные «связи с миром влияют на сознание через развитие значений» [25, с. 91].

Прежде всего, значения возникают посредством языка, слова: «Каждое слово представляет собой скрытое обобщение, всякое слово уже обобщает, и с психологической точки зрения значение слова, прежде всего, представляет собой обобщение... Как невозможно общение без знаков, оно невозможно и без значения. Для того чтобы передать какое-либо переживание или содержание сознания другому человеку, нет другого пути, кроме отнесения передаваемого содержания к известному классу, к известной группе явлений, а это, как мы уже знаем, непременно требует обобщения» [16, с. 10].

Но, по Выготскому, вся высшая психическая деятельность является результатом интериоризации: «Отношения между высшими психическими функциями были некогда реальными отношениями между людьми. Если мы хотим проследить, как функционирует слово в поведении личности, мы должны рассмотреть, как оно прежде функционировало в социальном поведении людей» [11, с. 351]. Соответственно, и построенная на основе высших психологических функций культура также «есть продукт социальной жизни и общественной деятельности человека, и потому сама постановка проблемы культурного развития поведения уже вводит нас непосредственно в социальный план развития... Культура ничего не создает, она только видоизменяет природные данные сообразно с целями человека [11, с. 355-356]. В публикации 1928 года Выготский писал: «Культурное развитие не создает чего-либо нового сверх и помимо того, что заключено как возможность в естественном развитии поведения ребенка. Культура вообще не создает ничего нового сверх того, что дано природой, но она видоизменяет природу сообразно целям человека» (Цит. по: [35, с. 44]).

Что же культура все-таки создает? «Культура создает особые формы поведения, она видоизменяет деятельность психических функций, она надстраивает новые этажи в развивающейся системе поведения человека... В процессе исторического развития общественный человек изменяет способы и приемы своего поведения, трансформирует природные задатки и функции, вырабатывает и создает новые формы поведения — специфически культурные» [11, с. 232]. Что происходит, когда человек становится культурным? «Первоначальное натуральное соотношение восприятия и движения, их включенность в единую психологическую систему ... распадается в процессе культурного развития и заменяется совершенно иными структурными соотношениями с тех пор, как слово или какой-либо другой знак вдвигается между начальным и заключительным этапами этого процесса, и вся операция приобретает непрямой, опосредованный характер» [13, с. 1078]. А знак?.. «Между чем и чем вдвигается знак: между человеком и его мозгом» (Цит. по: [35, с. 83]). «Знак ничего не изменяет в самом объекте, он только дает иное направление или перестраивает психическую операцию» [11, с. 231]. Что до проблемы личности в культуре, то Выготский пишет: «Мы склонны поставить знак равенства между личностью ребенка и его культурным развитием. Личность, таким образом, есть понятие социальное, она охватывает надприродное, историческое в человеке. Она не врожденна, но возникает в результате культурного развития, поэтому «личность» есть понятие историческое. Она охватывает единство поведения, которое отличается признаком овладения. В этом смысле коррелятом личности будет отношение примитивных и высших реакций» [11, с. 533].

* * *

Итак, в сознании человека конденсируются значения вещей и явлений, их понятия, которые опосредуют их восприятие. И тут продуктивным для культурологии является представление о перестройке психических функций под влиянием культуры. В процессе усвоения культуры, реализации изначальной предрасположенности, психический аппарат перестраивается весь в целом, становится собственно человеческим психическим аппаратом. При этом животных функций как таковых в нем и не остается.

Интересно тут замечание советского психолога П.Я. Гальперина о человеческом организме: «У человека нет "биологического" (в том смысле, в каком оно есть и характерно для животных). Очевидно, нужно изменить и постановку вопроса: не "биологическое и социальное", а "органическое и социальное" в развитии человека. "Органическое" — это уже не содержит указания на "животное в человеке", не затрагивает проблем нравственности и ответственности. "Органическое" указывает лишь границы анатомофизиологических возможностей человека и роль физического развития в его общем развитии... Анатомофизиологические свойства человеческого организма не предопределяют ни вида, ни характера, ни предельных возможностей человека и в этом смысле составляют уже не биологические, а только органические свойства. Они не причина, а только *condition sine qua non* (непременное условие) развития человека [18, с. 412, 414]. Тут интересны рассуждения об отличии культурного от социального Д.А. Леонтьева, который отталкивается от рассуждений Гальперина о биологическом и органическом. Культурное и социальное «часто рассматривают как по сути синонимичные... Более строгое их разведение представляется возможным, если признать, что социальное относится к культурному так же, как биологическое к органическому в понимании П.Я. Гальперина... Можно сказать, что если биологическое у животных задает сферу необходимого в их жизнедеятельности, то органическое у человека соотносится, скорее, со сферой возможного, оно не определяет способов жизнедеятельности, а встраивается в способы жизнедеятельности, определяемые иными закономерностями. Аналогично этому социальное определяет способ существования, так же как биологическое определяет биологические формы функционирования. Напротив, культурное, наподобие органического, — это то, что может встраиваться в более высокие закономерности, которые в данном случае задаются самоопределением личности по отношению к экзистенциальным проблемам своего существования. В развитой личности социального в точном смысле слова нет, оно преодолевается, снимается культурным. Если социальное (как и биологическое) соотносится со сферой необходимого, сферой «жестких» законов, то культурное (как и органическое) — со сферой возможного, сферой вариативных законов, в область действия которых индивид может вступать, а может и покидать ее, по-разному самоопределяясь по отношению к ним. Если социальное и биологическое направляют нас по силовым линиям необходимого (пусть императивность социального и основана в очень большой степени на привычке и самовнушении), культурное и органическое снабжают нас громадным миром возможностей, которые разворачиваются перед личностью)» [37, с. 27]. Этот подход, выраженный Д.А. Леонтьевым и в целом продолжающий мысли Выготского, получил развитие в современной культурно-исторической психологии¹²⁰.

¹²⁰ Замечание советского психолога П.Я. Гальперина и рассуждения об отличии культурного от социального Д.А. Леонтьева, который отталкивается от рассуждений Гальперина о биологическом и органическом, интересны и немаловажны для последующего понимания. Но их при прямом цитировании, возможно, несколько непросто «расшифровать». Поэтому полагаем, что несколько более совокупно сгруппированные эти рассуждения приводят

Г. Личность, смысл и действие

Незадолго перед смертью Выготский обратился к теме значения и смысла, а также к теме личности: «Вместо того чтобы исследовать операции со знаком, Выготский и его ученики стали углубленно изучать сам знак — в его значении. То, как это значение возникает, формируется у ребенка раннего возраста. Как оно нарушается. Как оно опосредствует процессы запоминания, мышления, речи, воображения. Вообще, что делает значение с человеком» [35, с. 83]. В книге «Мышление и речь» Выготский детально исследует, как в сознании ребенка формируется понятие о том или ином предмете. Выготского более всего стало интересовать, что делается у человека в уме, он обращается к проблеме смысла, полагая, что «значение только потенция, камень в здании смысла» (Цит. по: [35, с. 90]). Смысл слова отличается от его значения, это — «совокупность всех психологических фактов, возникающих в нашем сознании благодаря слову» (Цит. по: [35, с. 150]). В своей записной книжке Выготский пишет: «Значение присуще знаку. А смысл за знаком не закреплен. И сознание имеет смысловое, а не «значенческое» строение [25, с. 91]. «Речь производит изменения в сознании через смыслы» (Цит. по: [35, с. 92]).

В рукописи 1929 г. «Конкретная психология человека» на место сознания Выготский ставит личность. Именно «личность меняет роль отдельных психических функций, систем, слоев, пластов, устанавливая такие связи, которых в биологии личности нет и не может быть» [35, с. 110]. У французского психолога Жоржа Политцера Выготский берет сравнение психики с драмой и развивает это сравнение. Впрочем, и сама личность у Выготского так и остается

к следующему более наглядному схематическому толкованию пары «биологическое — органическое» в сравнении с парой «социальное — культурное».

У животных «биологическое» определяет необходимые формы функционирования (а «социальное», если животные образуют сообщества, расширяет эти формы).

У человека «органическое» (по сути, это его «биологическое + психика», последняя более развитая, чем у любых животных) определяет возможные способы встраивания в жизнедеятельность (расширяя сферу деятельности, несмотря на биологические ограничения) в социуме.

Социальное в человеческом обществе определяет (и немало ограничивает) способы существования индивидуума (и, наоборот, расширяет для животного, если оно в сообществе).

Культурное индивидуума определяет возможные формы встраивания (органического) в более высокие закономерности, задаваемые самоопределением личности по отношению к экзистенциальным проблемам своего существования в обществе. Культура отдельного человека может преодолеть социальные (возможные и необходимые) ограничения общества, значительно расширяя возможности отдельного человека (в сравнении с животными, у которых нет культуры как таковой). При этом социальное у человека часто диктуется привычкой или самовнушением, а то и просто социумом.

Вот и получаем, что социальное и биологическое определяют «необходимое», а культурное и органическое обеспечивают и дополнительными «возможностями», расширяя сферу деятельности в социуме.

У животных биологическое и социальное поведение, если они образуют сообщества имеет место по необходимости для жизни и выживания.

У человека культура и органическое (благодаря психике, более развитой, чем у любых животных) расширяют возможности (расширяя возможности обеспечения в необходимом для жизни и выживания)

У человека возможно преодоление социальных ограничений через его личностную культуру.

Поэтому культурное и социальное не синонимичны, как и органическое и биологическое! Биологическое у человека доразвивается до органического благодаря психике его особенной, отличной от таковой у животных, а культурой личностной человек преодолевает и расширяет социальное, в которое образуется общество в целом для поддержания его органического (то есть возможностей хоть как-то) существования в падшем мире, что «во зле лежит». [Это дополнение от О. Гаспаряна]

производной, она сама то «первичное, что создается вместе с высшими функциями». Выготский пишет об интериоризации спора между детьми сознанием ребенка: «Исследование показало, что несомненно существует генетическая связь между спорами ребенка и его размышлениями. Сама логика ребенка подтверждает ее обоснование. Доказательства возникают первоначально в споре между детьми и только затем переносятся внутрь самого ребенка, связанные формой проявления его личности» [11, с. 81].

В эти же годы Выготский начинает уделять большое внимание проблеме, выражаясь на современном языке, единства когниции, эмоции и мотивации. Значение, еще точнее – смысл – связаны с чувством и действием, как пишет Выготский в «Мышлении и речи»: «Кто оторвал мышление от аффекта, тот заранее сделал невозможным изучение обратного влияния мышления на аффективную, волевою сторону психической жизни... Существует динамическая смысловая система, представляющая собой единство аффективных и интеллектуальных процессов... Во всякой идее содержится в переработанном виде аффективное отношение человека к действительности, представленной в этой идее» [16, с. 14]. Более того, «сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наши влечения и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции... Если мы сравнили выше мысль с нависшим облаком, проливающимся дождем слов, то мотивацию мысли мы должны были бы, если продолжить это образное сравнение, уподобить ветру, приводящему в движение облака» [16, с. 320].

Смысл Выготский понимает в единстве с эмоцией и мотивацией. В одной из своих последних работ Выготский пишет: «Наше мышление всегда является мотивированным, всегда является психологически обусловленным, всегда вытекает из какого-либо аффективного побуждения, которым оно приводится в движение и направляется...» (Цит. по: [35, с. 115]). Вообще «Выготский, вслед за Спинозой, «альфой и омегой» психической деятельности посчитал аффект» [42, с. 128]. И, что важно, эмоцию Выготский понимал в неразрывном единстве с мотивацией. Эмоция — это «в первую очередь стремление к действию в определенном направлении» (Цит. по: [35, с. 113]). Это был своеобразный подход Выготского к теории деятельности, очень отличный от того, который развивал в те же годы и впоследствии сделал одним из основных подходов советской психологии А.Н. Леонтьев.

Итак, «теория Выготского о сознании дает в это время два мощных отрезка: теорию деятельности... и теорию личности» [35, с. 110]. А.А. Леонтьев говорит о том, что за теорией личности, впервые намеченной еще в 1929 г., для Выготского «стояла более конкретная теория синтеза интеллекта и аффекта. Или, как он говорил в докладе о сознании в 1933 г., “отношение деятельности к переживанию”. (Почему-то никто из писавших о Выготском не связывал эту теорию с понятием смысла.)» [35, с. 112].

* * *

Выготский дал исчерпывающую картину «земного среза» психики, чисто психологического, отрешенного от духовного, а именно, прочно связал когницию с эмоцией и мотивацией, то есть познание, чувство, ощущение и действие в единый комплекс, тем самым став предтечей психологии конца XX века, где когнитивные и культурные психологи, психологические антропологи стали подходить к пониманию неразрывности этой связи. У Выготского, основывавшегося на Спинозе, в центре этого комплекса лежит эмоция, которая с одной стороны связана со смыслом (а через него со значением), с другой стороны – с действием. В конце XX века, ввиду развития когнитивных наук, в основе всего комплекса встала когниция, которая вызывает эмоцию и обладает мотивирующей функцией [69, с. 191].

Следует отметить и тему самоконструирования человека в культуре, связанную с обладанием с помощью культуры человеком своими мыслями, чувствами, поведением – самим собой, – тема своеобразной культурной аскетики. Так культура в качестве укротительницы стихийного в проявлениях человека, оформления человека, чего-то, что может быть поставлено над спонтанными его проявлениями – неизбежно вытекает из идеи об опосредующей функции культуры и ведет к педагогике, которую можно понимать как «прикладную культурологию»¹²¹. Но обращаясь к теме смыслов и личности, Выготский продолжает ходить по кругу, ибо его марксизм не позволяет ему видеть в личности чего-то еще, выступающего за рамки социальности. Проживи Выготский дольше, он возможно при своей тонкости понял бы и нашел в себе смелость выразить, что его учение о символах, значениях и смыслах остается неполным, что не сходятся концы с концами, что что-то большее, чем объекты видимого мира выражают себя через символическую сущность сознания.

Но продолжим рассмотрение советской психологии, обратившись к теме, которую Выготский, как мы показали выше, затронул, а по убеждению многих советских психологов, заложил основания для ее изучения, – теме деятельности.

Деятельность и установка

Прежде, чем говорить о ментальном плане культуры, посмотрим на нее с другой стороны. Идею интериоризации развивает А.Н. Леонтьев, только на иной основе, объявив системообразующим понятием психологии понятие предметной деятельности. «Главную роль в развитии конкретно-психологических взглядов на происхождение внутренних мыслительных операций сыграло введение в психологию понятия об интериоризации», – пишет Леонтьев, но, по его мнению, происходят они не из общения, а из деятельности, точнее, «внутренние психические деятельности происходят из практической деятельности» [36]. Интериоризация – это процесс, в котором этот внутренний план формируется. Леонтьев стремится наполнить схему Выготского содержанием, но получает не менее схематичный конструкт, где сознание возникает из деятельности как осознание ее. Для Леонтьева деятельность – первична, «не аддитивная единица жизни телесного, материального субъекта,.. не реакция и не совокупность реакций, а система, имеющая строение, свои внутренние переходы и превращения, свое развитие» [36].

Леонтьев стремится представить себя продолжателем дела Выготского, утверждая, что «исходные идеи, которые привели Выготского к проблеме происхождения внутренней психической деятельности из внешней ... родились из анализа особенностей специфически человеческой деятельности – деятельности трудовой, продуктивной, осуществляющейся с помощью орудий, деятельности, которая является изначально общественной, т.е. которая развивается только в условиях кооперации и общения людей» [36]. Как пишет А.А. Леонтьев,

¹²¹ С опорой на опосредующую функцию культуры Выготский надеялся указать путь возвращения нового человека, возможно даже сверхчеловека. «Несомненно, он был горячим последователем Льва Троцкого, по крайней мере, тех его идей, где Троцкий, вполне в духе "русского ницшеанства" первой половины 20 века, излагает о "новом человеке" коммунистического будущего, который по своим физическим, моральным, артистическим и психологическим качествам будет на голову превосходить современного ему человека. Эта же тема в разных формах не оставляет и Выготского в разных формах и формулировках на протяжении всей его научной карьеры вплоть до самой его смерти. Более того, несомненно, именно эта тема и составляет сердцевину и лейтмотив всего научного творчества Выготского на его пути построения "новой психологии" и "науки о Сверхчеловеке"» [63].

сын и продолжатель А.Н. Леонтьева, «первое, что внес Выготский в советскую и мировую психологию, — это совершенно четкая психологическая концепция деятельности» [34, с. 7]. В своей книге «Л.С. Выготский» А.А. Леонтьев, говорит, что Выготский в работе «Орудие и знак в развитии ребенка» пришел к понятию деятельность: «Деятельность целенаправленная. Деятельность, специфически мотивированная. Деятельность, имеющая внутреннюю психологическую структуру. Деятельность, которая может быть практической, а может выступать как символическая (по более поздней терминологии — теоретическая). Но само слово "деятельность" Выготский употребляет в этой работе не вполне последовательно. То он говорит в этом смысле о "действии", то даже об "операции"» [35, с. 99].

Обращение Выготского к теме сознания, единства интеллекта и аффекта приводит к конфликту между ним и А.Н. Леонтьевым (а также с харьковской школой последователей Леонтьева), которые продолжали делать акцент на категории «деятельность», полагая, что развивают аутентичные идеи Выготского.

Настоящим своим антагонистом Леонтьев считал С.Л. Рубинштейна, так же автора параллельной психологической теории деятельности. Рубинштейн строил «систему связей психики, сознания и деятельности, опосредованную личностью как субъектом этой связи. Личность становится основанием связи сознания и деятельности, в личности и личностью эта связь реализуется и замыкается. Связь сознания и деятельности оказывается личностно опосредованной. Сознание репрезентирует личности все, существующее в мире, все, отдаленное от нее во времени и пространстве, все, с чем она никогда не вступала и априори не может вступить в контакт... Так формируется понимание того, что сознание регулирует деятельность, что личность, обладающая сознанием, тем самым способна регулировать свои действия» [1, с. 32]. Как полагает Рубинштейн, «сознание конкретной живой личности — сознание в психологическом, а не в идеологическом смысле слова — всегда как бы погружено в динамическое, не вполне осознанное переживание, которое образует более или менее смутно освещенный, изменчивый, неопределенный в своих контурах фон, из которого сознание выступает, никогда, однако, не отрываясь от него. Каждый акт сознания сопровождается более или менее гулким резонансом, который он вызывает в менее осознанных переживаниях, — так же как часто более смутная, но очень интенсивная жизнь не вполне осознанных переживаний резонирует в сознании» [52, с. 22]. Леонтьев пишет на это, что «процесс интериоризации состоит не в том, что внешняя деятельность перемещается в предсуществующий внутренний "план сознания"; это — процесс, в котором этот внутренний план формируется» [36]. Для него — сознание всецело формируется в процессе деятельности. Для Леонтьева деятельность — универсальное опосредующее звено, «если исходить из трехчленной схемы, включающей среднее звено ("средний термин") — деятельность субъекта и соответственно ее условия, цели и средства, — звено, которое опосредствует связи между ними [любым стимулом и рефлексом]» [36]. Леонтьев ставит предметную деятельность в качестве «звена, опосредующего человека с миром» [24, с. 3]. Рубинштейн же допускает непосредственность.

Тут получается некоторый замкнутый круг. Насквозь социальное сознание Леонтьева и Выготского с их постулатом интериоризации выглядит грубой схемой, неприменимой к жизни, поскольку необходим некоторый непосредственный опыт даже материалисту. Рубинштейн тут вырывается, как пишет В.П. Зинченко, «из круга опосредований к непосредственности, подчеркивая важную роль спонтанности в психическом развитии ребенка» [24, с. 3], ибо «должна быть определенная доопытная готовность, способность и склонность к принятию этих даров [культуры]. Я не имею в виду так называемые «низшие», натуральные функции. Напротив. Я думаю, что ребенок с самого начала отвечает образу культуры, он наделен

возможностью (и обязанностью!) понять и принять культуру, вместить ее в себя. Такая готовность не результат детского развития, но, скорее, совокупность необходимых условий, обеспечивающих принятие даров. Д.Н. Узнадзе видел такое начало в первичной (не фиксированной) установке как в некоем состоянии готовности живого существа к чему-либо, предшествующем психике» [24, с. 2-3]. При этом Зинченко говорит «о влечении доопытной готовности в «ткань» первичного опыта, который внешнему наблюдателю предстает как опыт сенсомоторный» [24, с. 8]. Однако свою «доопытную готовность Зинченко мыслит как благоприобретенную, своеобразным переплетением опосредованного и непосредственного (наподобие того «неосознанного переживания» Рубинштейна). Установка же, по Д.Н. Узнадзе, если следовать его экспериментальным исследованиям, зарождается она как раз в силу опыта, становясь постепенно фиксированной. Согласно Д.Н. Узнадзе, советского психолога, о котором упоминает Зинченко, сознательным психическим процессам «по необходимости предшествует активность психики, протекающая без всякого участия сознания, что существует, так сказать, досознательная ступень развития психики» [57, с. 5]. Узнадзе предлагает понятие установки к деятельности, которая полностью «внесознательна» и является атрибутом «субъекта как целого», «модусом целостной личности», выражающимся в готовности к определенному действию и определяет «субъекта, как целого, который, вступая во взаимоотношения с действительностью, становится принужденным прибегнуть к помощи отдельных психических процессов» [57, с. 39-40, 169]. Установка принципиально не является непосредственной, поскольку было введено Узнадзе именно для преодоления постулата непосредственности как «"опосредующего" звена — среднего члена между физическим и психическим миром»¹²² [2, с. 28]. Однако постепенно понятие установки превращается в некий методологический, объяснительный принцип как нечто, что предшествует и психическим актам, и деятельности, и вполне может рассматриваться как непосредственное. Но тогда необъяснимым становится происхождение установки.

В случае же, если «непосредственное» является условием принятия культуры, нам либо достаточно удовлетвориться понятием установки Узнадзе как, конечно, «опытным», но предшествующим сознанию, либо это «доопытное», «непосредственное» должно быть врожденным. Заметим, что о врожденных ментальных структурах говорили некоторые американские представители культурно-исторического подхода, но никто из российских.

Если не допускать того, что установка является врожденной, то «для объяснения природы установочных явлений необходимо выйти за их собственные границы и обратиться к анализу предметной деятельности, в которой эти явления и получают свое действительное психологическое содержание... не деятельность должна выводиться из анализа установки, а установка из анализа деятельности» [2, с. 155]. Узнадзе приходится вводить категорию «замечания», некой активности, предвещающей появление установки: человек ведь прежде,

¹²² Как о том говорит А.Г. Асмолов, Узнадзе сначала умозрительно сформулированы признаки, которыми должна была обладать «опосредующая субстанция». Эта субстанция: 1) должна быть «посредником» и «принципом связи» между физическим и психическим, 2) должна быть не исключительно психическим, но и не исключительно физическим или физиологическим явлением (введение чисто физического или психического звена не снимает постулата непосредственности), 3) она должна быть чувствительной как к влияниям со стороны субъекта, так и со стороны объекта, 4) должна быть таким «переводчиком» событий, происходящих во внешнем мире, в психические явления, который сохранял бы адекватность физических воздействий, 5) ее отличительным признаком должна быть целостность, неразложимость на отдельные элементы, через нее должно осуществляться воздействие на субъективные психические явления, а психические же явления, в свою очередь, могут только через нее оказывать влияние на физический мир, 6) эта субстанция — необходимое условие поддержания жизни субъекта и 7) предшествовать психическим сознательным процессам и существовать до появления сознательной психики, так как сама сознательная психика необходимо развивается из этой субстанции [2, с. 29-30].

чем получить какую-то установку, должен заметить предмет, на который она возникнет. Таким образом, деятельность вводится в схему возникновения установки.

Если вернуться к пониманию деятельности Выготским, оно, как это видно из работы «Орудие и знак в развитии ребенка», связано с идеей знаковости и определенной трактовкой психологической роли языка. Выготский «попытался построить такую психологическую концепцию, где знак (слово), социум (общение) и деятельность выступили бы в теоретическом единстве» [34, с. 6].

Леонтьев так же писал о том, что в основании психологической науки Выготский положил «два главных взаимосвязанных момента... Это орудийная ("инструментальная") структура деятельности человека и ее включенность в систему взаимоотношений с другими людьми... Орудие опосредствует деятельность, связывающую человека не только с миром вещей, но и с другими людьми... Отсюда и проистекает, что психические процессы человека (его "высшие психические функции") приобретают структуру, имеющую в качестве своего обязательного звена общественно-исторически сформировавшиеся средства и способы, передаваемые ему окружающими людьми в процессе сотрудничества, в общении с ними. Но передать средство, способ выполнения того или иного процесса невозможно иначе, как во внешней форме – в форме действия или в форме внешней речи. Другими словами, высшие специфические человеческие психологические процессы могут родиться только во взаимодействии человека с человеком, т.е. как интерпсихологические, а лишь затем начинают выполняться индивидом самостоятельно; при этом некоторые из них утрачивают далее свою исходную внешнюю форму, превращаясь в процессы интрапсихологические» [36].

Однако взгляда Выготского на культурные символы как на орудия опосредования Леонтьев не терпел. Это выразилось в его критике культурологии Лесли Уайта, где «культура выступает для индивидов в форме значений, передаваемых речевыми знаками-символами. Исходя из этого, Л. Уайт предлагает трехчленную формулу поведения человека: организм человека → культурные стимулы → поведение. Формула эта совпадает с иллюзией преодоления постулата непосредственности и вытекающей из него схемы $S \rightarrow R$... Происходит простая подстановка: место мира предметов теперь занимает мир выработанных обществом знаков, значений. Таким образом, мы снова стоим перед двучленной схемой $S \rightarrow R$, но только стимул интерпретируется в ней как "культурный стимул"» [36]. По замечанию В.П. Зинченко, тут Леонтьев только «видимо, из деликатности, не усмотрел связи с культурно-исторической теорией Выготского, которая зиждется на идее (принципе, постулате) опосредования» [24, с. 2].

Если оценивать подходы Леонтьева с точки зрения его вклада в культурологию, то следовало бы отметить вот какую его мысль: «Отражение продуктов предметной деятельности, реализующей связи, отношения общественных индивидов, выступают для них как явления их сознания... Психический образ с самого начала уже "отнесен" к внешней по отношению к мозгу субъекта реальности, и что он не проецируется во внешний мир, а скорее вычерпывается из него» [36]. Что здесь важно! Леонтьев, хотя и провозглашает принцип «единства строения внешней и внутренней деятельности», говорит о том, что внешний мир не отражается в сознании, а активно добывается сознанием, объекты при этом трансформируются в «нечто познаваемое субъектом», то есть приобретают идеальную форму. В свою очередь, «мозговые механизмы представляют собой не что иное, как отложившиеся, овеществленные в мозге внешне-двигательные и умственные – например, логические – операции. Но это не простая их "калька", а скорее их физиологическое иносказание» [36]. Это уже связывает Леонтьева с Ильенковым, чей подход тоже иногда называю деятельностью [42, с. 128; 33, с. 6]. Это также выход к проблеме когнитивных репрезентаций, столь популярной с конца XX века.

Что до теории установки, то она получила интересное развитие в ту же сторону в трудах последователей Д.Н. Узнадзе, например, Ш.А. Надирашвили. При возникновении установки на действие в определенном направлении, по мнению последователя Узнадзе Ш.А. Надирашвили, человек «под ее влиянием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким-то образом связаны с этой установкой. Предметы и явления индифферентные, не имеющие значения для установки, остаются незамеченными им. У человека всплывают в памяти лишь те мысли и содержания сознания, которые находятся к какой-либо связи с его установкой» [48, с. 12]. Тут необходимо отметить, что автор приведенного заключения — Надирашвили — рассматривал установку несколько иначе чем Узнадзе, то есть не как то, что полностью бессознательно и принципиально не может быть осознано. У Надирашвили установка, не рефлекслируемая, как правило, может в определенных ситуациях и осознаваться. Функция установки состоит в том, чтобы «выбирать из окружающей человека действительности и из его прошлого опыта необходимые для осуществления поведения объекты, содержания сознания, его опыт и знания в целом» [48, с. 12]. Действие и восприятие выступают в неразрывном единстве, будучи определяемы одной общей установкой, которая в свою очередь определяется тем, что Узнадзе называл «модусом личности».

* * *

Итак, возник вопрос: что первично – установка или деятельность. Что первично – курица или яйцо? Категория «деятельность» очень важна для советской и российской психологии, но не менее важна и для советской культурологии. Между тем, несколько удивляет туманность определения деятельности у психологов, мыслящих в марксистской парадигме, в частности, и у А.Н. Леонтьева. Хотя они говорили о конкретной предметной деятельности, ее понимание кажется не очень-то конкретным. Мы увидим далее, что культурологи определяли ее более четко и конкретно. Категория деятельности в психологии охватывает как бы все и ничто. Например, мы видели, что возражением против первичности установки по отношению к деятельности, служит то, что почти вегетативное «замечание» уже интерпретируется как деятельность. Получается, что деятельностью является практически любая активность даже не преднамеренная. Несколько туманно и понимание установки в трактовке Д.С. Узнадзе, если основываться на самом его труде, в котором описывается открытие этого явления. Там оно имеет довольно ограниченное значение специфического эффекта, сопровождающего ряд опытов, и вряд ли дают основание для его экстраполяции на более широкие сферы жизни, к которым его впоследствии применили. Трактовка понятия «установка» разнообразна у различных учеников Узнадзе, многие из которых, в частности вышеупомянутый Ш.А. Надирашвили, определяют установку как явление не неосознаваемое, как то было у их учителя, а сознательное. Тем нивелировалось все значение открытия Узнадзе, смотревшего на установку как на явление опосредующее сознание, а то и саму психику, и, следовательно, к сознанию не относящуюся.

Тут важно некоторое доопытное переживание, которое предшествует деятельности и обуславливает деятельность. Мы видели, как примитивно выглядит сознание у Леонтьева, будучи все производным от интериоризированной деятельности. Он полагал, что внешняя и внутренняя деятельность в итоге одинаковы по своей структуре. И несмотря на то, что вся вторая половина книги Леонтьева «Деятельность. Сознание. Личность» посвящена сложным психологическим проблемам, не понятно, как они возникают в сознании, которое просто вбивает в себя внешнюю реальность и не имеет даже некоего первоначального субстрата в виде неясных переживаний, за постулирование которых Леонтьев нещадно критиковал С.Л.

Рубинштейна. Установка так же позволяет предположить некий план психических переживаний до их формирования посредством опыта, хотя как бы впоследствии ни пытались представить установку как нечто доопытное, она в экспериментах Узнадзе именно производная опыта. Справедливо было бы предположить, что «на базе непосредственного начала строятся многообразные формы опосредования, вступают в свои права медиаторы-артефакты: знак, слово, смысл, символ, миф и др.» [24, с. 11], в том числе и установки. «Соотношение непосредственного и опосредованного — это новый сюжет культурно-исторической психологии, но не новый для философии и философской психологии, которые рассматривали непосредственность как неперенное свойство интуиции [24, с. 11].

Мы видели выше, что значение установки как инструмента опосредования между внешним стимулом и реакцией на него сознания было первостепенно важным для Узнадзе, который ставил своей целью сперва теоретически, а потом экспериментально опровергнуть постулат непосредственности, господствовавший в науке его времени — так же как это сделал и Л.С. Выготский. Открытия Выготского и Узнадзе могут быть сопоставлены, ведь установка — своего рода психологическое орудие, орудие опосредования, только оно не является продуктом интериоризации, как психологические орудия в трактовке Выготского. Такого рода психологические орудия, включая неосознаваемые, как установка в трактовке Узнадзе, являются своего рода «ментальной экипировкой» человека, или правильнее было бы сказать — имплицитной культурой, которая вовсе не есть просто интериоризация эксплицитной культуры, а явление, над происхождением которого задумались ученые в XX — XXI веках.

Деятельностный подход в советской культурологии

Деятельностный подход оказал большое влияние на советскую культурологию, которая продолжилась в российской. Так, Ю.А. Жданов и В.Е. Давидович положили в основу культурологии «человеческую предметную», полагая, что «в деятельности общественного человека исторически возникла культура, в ней она преобразуется и развивается» [23, с. 28].

Значительный вклад в развитие деятельностного подхода внес М.С. Каган, который предложил называть человека *Homo agens*, то есть человек действующий, а деятельность понимал как «способ существования человека» [30, с. 5]. Каган выделяет в культуре технико-технологическую грань, полагая, что культура включает в себя саму деятельность — «приемы, способы, процедуры, с помощью которых деятельность осуществляется, так как все они не даны человеку от рождения, а вырабатываются в самом процессе деятельности и потому принадлежат к культуре в такой же мере, как и создаваемые с их помощью продукты» [30, с. 221]. Говоря об особой коммуникативной деятельности, Каган ссылается на Выготского: «Культура коммуникативной деятельности, рассмотренная в том же технологическом аспекте, выявляет аналогичную двусторонность: роль инструментов, как отметил Л.С. Выготский, играют здесь различные системы знаков — языки человеческого общения, а способы оперирования ими представляют собой технологию человеческого поведения» [30, с. 222].

Наиболее полно деятельностный подход к культуре выражен у Э.С. Маркаряна. Как пишет В.Г. Драч, сам разрабатывавший деятельностный подход в культурологии, «для всякого, кто знаком с работами Эдуарда Саркисовича [Маркаряна — С.Л.], известно, что в качестве основной из них [предпосылок мысли Маркаряна — С.Л.] выступает положение о деятельностной концепции культуры, культуры как алгоритма человеческой деятельности» [22]. Концепция деятельности у Маркаряна действительно основная. По словам историка культурологии А.В.

Бондарева, «на основе этой модели социокультурной системы Маркаряном были разработаны три взаимосвязанных концептуальных направления его последующих исследований:

— *концепция общества* как универсальной адаптивно-адаптирующей системы;

— *концепция деятельности людей* как специфической разновидности информационно направляемой активности живых систем;

— *концепция культуры* как универсального надбиологического способа (технологии) деятельности, аккумулирующего актуальный социальный опыт и выполняющего в обществе негэнтропийную [упорядочивающую – С.Л.] функцию» [6, с. 583]. Как мы видим, все направления мысли Маркаряна напрямую связаны с деятельностным подходом. Рассмотрим понятие деятельности у Маркаряна чуть подробнее.

Маркарян полагал, что выделение в качестве культурного класса явлений символов не является достаточным, в качестве специфически культурного явления следует выделить деятельность. Тут он радикально дополняет Л. Уайта, правда с материалистически-дарвинистской точки зрения. Тем не менее он ставит вопрос о деятельности как оперировании символами, без чего концепция собственно культурных явлений не будет полной: «Роль особой системы знаков – символов, которыми оперируют люди в процессе их общественной жизни, – действительно чрезвычайно велика. Высоко оценивая их значение, Уайт, безусловно, прав. Но достаточно ли выделение данного свойства культуры для ее общего культурологического определения? Конечно, нет. ... Общая культурологическая характеристика класса культурных явлений должна быть ... основанной на выделении той фундаментальной, общей функции, которую призвана выполнять культура в процессах осуществления деятельности людей. При этом каждому специфическому, социально детерминированному проявлению человеческой деятельности должны соответствовать определенные элементы культуры. При подобном подходе общая характеристика культуры естественным образом будет учитывать способность людей оперировать символами, но не сводиться к ней» [45, с. 25-26].

Суть тут сводится к тому, что культура рассматривается как способ деятельности, как система внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе. Через понятие деятельности Маркарян определяет класс специфически культурных явлений: «Класс культурных явлений – не что иное, как сложнейшая, удивительно многоликая, специфически характерная для людей система средств, благодаря которой осуществляется их коллективная и индивидуальная деятельность. Через эти средства стимулируется, мотивируется, программируется, координируется, исполняется, физически обеспечивается, социально воспроизводится активность людей, организуется, функционируют и развиваются человеческие объединения любого уровня. Всем явлениям культуры, рассмотренным с данной точки зрения, присуща общая функция — служить в качестве особых, надбиологически выработанных средств человеческой деятельности. Обобщенно же выразить эти средства можно с помощью понятия "способ (технология) деятельности"» [45, с. 26].

Согласно Маркаряну, «термин "способ деятельности" понимается в широком значении, несводимом лишь к навыкам, умению, а предполагающем также и охват многообразных объективных средств осуществления активности людей... Изучение истории общества сквозь призму понятия "способ деятельности" позволяет абстрагировать вполне определенный культурный срез, элементами которого выступает комплекс внебиологически выработанных средств, благодаря которым действия людей особым образом стимулируются, программируются, воспроизводятся» [47, с. 8-9].

Итак, Маркарян определил культуру как «способ деятельности». Но что такое деятельность? Психологи, разрабатывавшие деятельностный подход часто обходились общими словами, тогда как культурологу требуется определенная конкретность. Маркарян подчеркивает, что ему «стало очевидным, насколько слабо разработана эта важнейшая категория. Соответственно, в создавшейся ситуации я уже был вынужден в меру своих возможностей начать восполнять рассматриваемый теоретический пробел. В свою очередь, это стало стимулом для развития общей теории деятельности с целью осмысления специфических черт человеческой активности» [43, с. 464]. И Маркарян, в отличие от многих, кто развивал деятельностный подход в психологии ли, в культурологии ли, дает внятное определение категории деятельности. Он определяет деятельность как «информационно направленную активность живых систем, возникающую на основе их отношения к окружающей среде с целью самосохранения», постоянно подчеркивая исходную адаптивную функцию деятельности, ориентированную «на сохранение и поддержание жизни» [43, с. 465]. По Маркаряну, «универсальный способ человеческой деятельности образуется сложнейшей системой средств, понятых в широком смысле слова, включая все специфические цели, а также ценности человеческого бытия. В этой теоретической перспективе культура предстает как комплексный механизм, благодаря которому стимулируется, мотивируется, программируется, исполняется деятельность людей, воспроизводятся и изменяются системы их индивидуальной и коллективной жизни. Подобная интерпретация человеческой деятельности и культуры позволила охарактеризовать общество как универсальную адаптивно-адаптирующую систему, обладающую особо активными и пластичными свойствами по сравнению с другими формами жизни» [6, с. 585–586]. Маркарян немало пишет именно об адаптивной деятельности: «Ключевой категорией, позволяющей выразить специфику осуществления адаптивной деятельности людей, – писал он, – является понятие “культура” ... Адаптивная функция культуры непосредственно, логически выводится из самого определения культуры как способа человеческой деятельности, ибо сам феномен деятельности (в том числе и человеческой) имеет исходную адаптивную ориентацию» [46, с. 135, 98]. Действительно, Маркарян указывает, что «адаптивная функция культуры непосредственно, логически выводится из самого определения культуры как способа человеческой деятельности, ибо сам феномен деятельности (в том числе и человеческой) имеет исходную адаптивную ориентацию» [46, с. 135, 98]. Так, по словам Г.В. Драча, «анализ понятия “деятельность” в связи с принципом самоорганизации позволяет обосновать “генеральную” функцию культуры — адаптивную ... Культура, будучи адаптивной к природе, выступает универсальным механизмом “осуществления самоорганизации общественной жизни”» [22]. Драч полагал, что у Маркаряна «понятие человеческой деятельности выражает сам процесс, категория же культуры — способ, благодаря которым осуществляется данный процесс в его специфически человеческих проявлениях» [22], то есть, технологии.

* * *

В деятельностном подходе в культурологии, в котором деятельность рассматривается порой так же, как и в деятельностном подходе в психологии в качестве всеобъемлющей категории, характеризующей человека, она получает свои конкретные феноменологические черты. Деятельность перестает быть абстрактной философской категорией, которой она остается у А.Н. Леонтьева, а вписывается в жизненный контекст, становится реальной категорией человеческой практики, как это постулировали психологи, но не смогли выразить. Видимо дело в том, что невозможно рассматривать деятельность саму по себе только как психологическую категорию, извлекая ее из контекста культуры. В культурологии она

сосуществует с другим культурологическим понятием – понятием символов, трактуемым как специфически культурные явления. А сама деятельность, трактуемая как способ действия с символами, превращается в «технологию» как так же собственно культурную категорию, означающую передающиеся через научение, осевшие в культурной традиции алгоритмы поведения человека по отношению к артефакту, произведения артефактов – как материальных, так и ментальных (традиция тут скорее информационный феномен). Технология – категория одновременно деятельностная и информационная, объединяющая в себе когницию и мотивацию, позволяющая преломить понятие «деятельность» так, чтобы она стала кирпичиком «культуры», равно как и кирпичиком «психологии». Категория «деятельность» кладется Э.С. Маркарян в основание «культурологии как самостоятельной науки», предполагающей именно к «изучению культуры в ее качественной специфичности» [6, с. 570], что и позволяет увидеть в ней грани, которые абстрактно философский взгляд не видел, увидеть некий неожиданный «поворот» в деятельностном подходе, который был бы полезен и его развитию в психологии.

При этом происходит отдаление от идеи опосредования. Маркарян говорит о символах фактически как о психологических орудиях: «... особое место в общей системе культуры занимает "символическая" (знаковая) техника, благодаря которой становится возможной сознательная деятельность людей и осуществление коммуникации между ними. По мнению Л.С. Выготского, использование знаков для управления психическими процессами имеет такое же значение, как использование орудий труда для овладения внешним материальным миром. "Знаки" так же являются орудиями, но орудиями духовной деятельности... Благодаря знаковой системе происходит фиксация, хранение и передача добытой информации» [44, с. 69]. Из этой цитаты видно, что Маркарян игнорирует опосредование, которое само является важным культурным феноменом и не может быть сведено к одному из видов деятельности.

Философия идеального

Очень своеобразное преломление деятельностной теории дал советский философ Э.В. Ильенков. Вопреки «каноническому» для материалистов определениям психики как функции мозга как такового, Ильенков утверждает, что «психика есть функция всей деятельности субъекта» [54, с. 20]. Он создает учение об идеальном, которое «непосредственно существует только как форма (способ, образ) *деятельности* общественного человека» [26, с. 20] и есть «отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли», а потому «есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический» [26, с. 18].

Как утверждает Ильенков, мир человеческой мысли, то есть идеальное, «ни в коем случае не сводимо на состояние той материи, которая находится под черепной крышкой индивида, т.е. мозга. Мыслит, т.е. действует в идеальном плане, не мозг как таковой, а человек, обладающий мозгом, притом человек в единстве с внешним миром» [26, с. 20]. Идею, что воспринимаемые нами предметы фиксируются в нашем мозге, что мыслит сам мозг Ильенков называет «вульгарным материализмом» [26, с. 18]. Э.В. Ильенков развивал, как отмечают Е.Е. Соколова и Е.Ю. Федорович, «антикартезианское понимание психики, которое противостоит не только биологическому, но и — если можно так выразиться — «мозговому» редукционизму (brainism) многих современных исследований в рамках neuroscience (и не только их)» [54, с. 20]. «Материальное, — пишет Ильенков, — действительно "пересаживается" в человеческую голову, а не просто в мозг, как орган тела индивида» [26, с. 21]. Он пишет, и это соответствует

современной когнитивной психологии, что «идеальное, т.е. активная общественно-человеческая форма деятельности, непосредственно воплощено, или, как теперь любят говорить, «закодировано» в виде нервно-мозговых структур коры мозга, т.е. вполне материально. Но это материальное бытие идеального не есть само идеальное, а только форма его выражения в органическом теле индивида. Ясно, что пытаться объяснять идеальное из анатомо-физиологических свойств тела мозга — это такая же нелепая затея, как и попытка объяснить денежную форму продукта труда из физико-химических особенностей золота» [26, с. 20-21]. Эта мысль чрезвычайно важна для нас! Ильенков же, оставаясь материалистом, пытается согласовать свои идеи со своими мировоззренческими постулатами таким образом: «Материализм здесь выражается именно в том, чтобы понять, что идеальное как общественно-определенная форма деятельности человека, создающей предмет определенной формы, рождается и существует не "в голове", а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства. Поэтому и научные определения идеального получаются на пути материалистического анализа "анатомии и физиологии" общественного производства материальной и духовной жизни общества, и ни в коем случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида [26, с. 21].

Согласно Ильенкову, схемы деятельности являются первичными по отношению к языковым схемам. Он пишет: «логика реальной специфически человеческой (целесообразной) деятельности всегда усваивается раньше, чем лингвистические схемы речи, чем "логика языка", и всегда служит основой и прообразом этой последней» [28, с. 274]. Роль языка у Ильенкова своего рода служебная: «Непосредственно "преобразование" материального в идеальное состоит в том, что внешний факт выражается в языке — этой "непосредственной действительности мысли", т.е. идеального. Но язык сам по себе есть столь же мало идеальное, как и нервно-физиологическая структура мозга. Это опять-таки не идеальное, а лишь форма его выражения, его вещественно-предметное бытие» [26, с. 21]. Ильенков подчеркивает, создавая оригинальную концептуальную конструкцию, что «от структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что это — форма внешнего предмета, а не форма мозга или языка. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка, как субъективный образ» [26, с. 22].

Впрочем, мир идеального — это образ неких объективированных форм, а не чистой субъективности. Это не наши впечатления, чувствования и переживания, а некие «"печати", наложенные на естественно-природный материал активной деятельностью человека, как отчужденные во внешнем веществе формы целенаправленной воли» [26, с. 19], и осуществляются они через символизацию и предметную деятельность. Как выразился М. Коул, «в системе Э.В. Ильенкова идеальность была результатом преобразующей, формосозидающей деятельности социальных существ, их опосредованной целью чувственно направленной деятельностью» [32, с. 141]. Как указывает Е.Я. Режабек, «по Э.В. Ильенкову, реальность дается сознанию человека в формах его деятельности; последнее возникает только там, где индивид вынужден смотреть на самого себя глазами всех других людей... Происхождение "идеальных форм" объясняется не их врожденностью, а универсальной способностью человека опредмечивать логические категории и распознавать их в результатах преобразующе-формообразующей человеческой деятельности» [51, с. 60-61]. Идеальное, по Ильенкову, — «это особое качество мира культуры, в котором материальное "снимается" посредством деятельности человека. Культура идеальна в том смысле, что вовлеченные в нее тела живой и неживой природы подчиняются не природным, а социальным законам. Идеальный момент

представлен в культурной форме любого предмета, созданного человеком для человека» [51, с. 62].

Режабек относит Ильенкова к «родоначальникам когнитивной теории культуры» [51, с. 12–13] и так комментирует концепцию идеального: «Родившийся ребенок имеет перед собой не столько внешний природный мир, сколько сложную систему "идеальных форм", которую и можно назвать культурой». Уже на сенсомоторном уровне мышление человека принципиально специфично по сравнению с «мышлением» животного. Сенсомоторные схемы человеческой деятельности «завязываются как схемы деятельности с вещами, созданными человеком для человека, и воспроизводят логику «опредмеченного» в них разума, общественно-человеческого мышления». Ребенок начинает развиваться в мире, в котором практически в каждой вещи запечатлена логика социальных взаимоотношений [51, с. 61].

В трактовке Режебека у Ильенкова, «культура противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, опредмеченное в чувственно воспринимаемых формах: книгах, архитектурных сооружениях, разнообразных конструкциях, государственных сооружениях, науке, морали и др. Имея вещественное воплощение, по своей природе культура идеальна, т.к. в ней воплощено коллективное мышление людей» [51, с. 62]. Сама человеческая психика, по Ильенкову, «со всеми ее уникальными особенностями и возникает (а не "пробуждается") только как функция специфически человеческой жизнедеятельности, т.е. деятельности, созидающей мир культуры, мир вещей, созданных и созидаемых человеком для человека» [29, с. 74]. Интересно и то, что идеальность у Ильенкова «предстает как форма сознания и воли – как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно принудительная схема сознательно-волевой деятельности» [27, с. 261], то есть, выражаясь языком современной когнитивной антропологии, речь идет о единстве когниции и действия.

* * *

Фигура Э.В. Ильенкова интересна с нескольких точек зрения. Прежде всего, он соединил в себе деятельностный подход, прочно связав идеальное с деятельностью, и одновременно приблизился к тому, что сегодня называют когнитивным подходом. В рамках этого когнитивного подхода он представляет немалый интерес, поскольку предложил оригинальную модель не только культуры, но и самого мышления человека. Мышление, по Ильенкову, по сути, не индивидуальная функция, оно существует в отношениях между людьми. Мыслит никак не мозг, мыслит человек при помощи мозга, но не отдельный человек, а человек встроенный в общественные отношения. Таким образом, мышление – это культурный процесс не только в том смысле, что характер его определяется культурной традицией, а тем, что оно протекает в рамках взаимодействия внутри культурного организма. Мышление осуществляется в культурных формах, которые представляют собой единство символического и деятельностного и которые могут быть рассматриваемы как субъективные слепки с вещей («Идеальное – субъективный образ объективной реальности» [26, с. 18]), и вот эти «субъективные образы» могут рассматриваться как когниции.

Позиция А.Н. Леонтьева была близка позиции Ильенкова, но менее философски разработана. Леонтьев писал, в частности, что «сознание – продукт общественных отношений, в которые вступают люди и которые лишь реализуются посредством их мозга, их органов чувств и органов действия» [36]. Мозговые процессы Леонтьев включил в понятие деятельности следующим образом: деятельность расщепляется на отдельные действия, действия же – на операции. И вот то, что производит мозг – это операции или даже еще более низкая ступень активности. Как видим, «предметная деятельность, как и психические образы, не производится

мозгом, а является его функцией, которая заключается в их осуществлении посредством органов телесного субъекта. Анализ структуры интрацеребральных процессов, их блоков или констелляций представляет собой, как уже было сказано, дальнейшее расчленение деятельности, ее моментов. Нужно только ясно отдавать себе отчет в том, что оно переводит исследование деятельности на особый уровень – на уровень изучения переходов от единиц деятельности (действий, операций) к единицам мозговых процессов, которые их реализуют» [36]. Леонтьев особенно подчеркивал, что «речь идет именно об изучении переходов... Операции суть только способы, средства мышления, а не само мышление» [36].

Но вот и Л.С. Выготский постулировал «вопрос о локализации высших функций в мозговых структурах» и полагал, что он «должен занять в науке столь же важное место, как и изучение низших функций», при этом он «полностью осознавал межиндивидуальный характер значения, который он связывал с речью и интерпретировал как одновременно обобщение и общение» [19, с. 14]. Однако Выготский возражает против отождествления психических и физиологических процессов: «Диалектическая психология... не смешивает психические и физиологические процессы, она признает несводимое качественное своеобразие психики, она утверждает только, что психологические процессы едины. Мы приходим, таким образом, к признанию своеобразных психофизиологических единых процессов, представляющих высшие формы поведения человека, которые мы предлагаем называть психологическими процессами...» (Цит. по: [5, с. 100]). А.Р. Лурия, соратник Выготского, после смерти последнего сосредоточился на нейропсихологических исследованиях. Его подход можно соотнести с современным биосоциальным подходом (о котором мы еще скажем), поскольку Лурия говорит о динамической локализации высших психических функций «в развитие идей Л.С. Выготского о социальной природе высших психических функций и их системной организации как прямого следствия всего процесса развития» [38]. М.В. Фаликман и М. Коултак комментируют Лурию: «А если отталкиваться от представления о том, что уже на этапе пренатального развития ребенок развивается в определенной социокультурной среде, то разумно предположить, что все это время мозг формируется под ее влиянием» [58, с. 6-7].

В настоящее время одной из самых модных тем в когнитивистике и нейронауках является поиск «биологических основ социального поведения человека. Целый ряд проблем психологии приобретает здесь иное звучание, в числе таковых — вопрос о мозговых основах психических процессов» [53, с. 86]. Так появилась концепция так называемого социального мозга («social brain»). «Однако сложнейшим методологическим вопросом остается традиционный для психологии и иных наук о человеке — определение того, в какой степени социальное поведение определяется культурой, а в какой — биологическими механизмами, собственно мозговой субстанцией» [53, с. 86-87]. Существует два значения термина «социальный мозг»: «Первое (старое) значение: человек — социальное существо, и в ходе филогенеза его мозг трансформировался так, чтобы стать органом, способным к культурному научению. Рост коры и особенно третичных зон, длительный период их созревания/пластичности, готовность к обучению и созданию сложных функциональных систем — все это делает возможным овладение социальными формами поведения через их интериоризацию, т.е. освоение культуры. Второе (новое) значение — есть особые зоны мозга, которые по своей локализации и истории развития таковы, что позволяют в ансамбле с другими структурами обеспечивать решение важных социальных задач» [5, с. 100]. Второе из них очень популярно сегодня, но Выготский явно придерживался бы первого. Что до Ильенкова, то он, вероятно, не согласился бы ни с одним из них.

Далее мы будем говорить о мозговых процессах с точки зрения современных культурной и когнитивной психологий, а также о культурной нейронауке, с которой сближаются современные культурные антропологи.

Восприятие и когнитивные схемы

Рассмотрим еще одно направление отечественной мысли уже постсоветское, российское, декларирующее свою связь с советской психологией – когнитивную культурологию. И тем самым мы начнем разговор о связи советских и российских подходов с зарубежными, преимущественно американскими. Впрочем, может показаться парадоксальным в свете обычной для россиян ориентации на западную науку, но в нашем случае инициатива скорее принадлежит американцам, которые выступают порой продолжателями дела Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева и А.Р. Лурии.

Итак, авторы книги «Когнитивная культурология» и фактические основатели нового направления Е.Я. Режабек и А.А. Филатова «подхватывают традицию отечественной науки, заложенную в школе культурно-исторической психологии Л.С. Выготского – А.Р. Лурии» [4, с. 5], поскольку «Л.С. Выготский и А.Р. Лурия одними из первых стали изучать когнитивные приобретения культуры, причём они изучали как когнитивные единицы, так и когнитивные операции, различные у людей в разные исторические эпохи. Сама культура была понята Л.С. Выготским и А.Р. Лурией как своеобразный депозитарий когнитивных форм. По Л.С. Выготскому, индивидуальный опыт по значимости уступает роли культуры в формировании психических способностей и у ребёнка, и у взрослого» [4, с. 6]. Режабек и Филатова пишут о значении для когнитивной культурологии основателей культурно-исторического подхода: «Роль культуры в формировании высших когнитивных функций стала одной из главных тем исследования отечественных психологов, представителей культурно-исторического направления – Л.С. Выготского и А.Р. Лурии. Согласно культурно-исторической психологии, когнитивные процессы человека возникают одновременно с новыми формами деятельности по целенаправленному изменению материальных объектов, с помощью которых происходит регуляция взаимодействий людей с миром и друг с другом» [51, с. 12].

Режабек и Филатова определяют культуру именно в рамках когнитивного подхода, как систему «когнитивного опознания мира, которая вплетена во все виды человеческой деятельности... Трактовка культуры как особой «ментальной экипировки» предполагает выявление и описание конкретных когнитивных форм, в которых воплощается культура» [51, с. 13]. Но их книга, оформленная как учебное пособие, но имеющая немалую эвристическую ценность, только в очень небольшой мере посвящена их собственным взглядам. Ее значение в очерчивании проблем когнитивной культурологии, тех научных направлений, на которые она опирается. Круг этот очень широк, но вполне логичен. Перечислим основные из них: психологическая антропология, когнитивная психология, рассматривающая связи между культурой и психикой, лингвокультурология, информационная теория познания, исследование коллективных и социальных представлений и повседневного знания. Мы остановимся сейчас на одном из рассмотренных направлений, которое составляет содержание когнитивной психологии, а именно на концепциях восприятия человеком окружающего мира, и сделаем краткий обзор некоторых результатов исследования в зарубежной науке – так называемых «схем» и «сценариев» как когнитивных категорий, что будет нам полезно для нашего последующего изложения.

Если же обратиться к советской психологии, то можно говорить об опосредующих восприятие «психологических орудиях» Л.С. Выготского и установках Д.Н. Узнадзе, но здесь не все так просто. Мы уже упоминали о том, что согласно ученику Узнадзе Ш.А. Надирашвили, человек под воздействием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким-то образом связаны с этой установкой [48, с. 12]. Но в целом, если мы обращаемся к проблеме восприятия, то должны отметить, что наши представления о механизмах восприятия кардинально поменялись со времени Выготского и Узнадзе. Выготский писал: «Одна из характерных особенностей восприятия взрослого человека та, что наши восприятия устойчивы, ортоскопичны ... ортоскопический (по аналогии с орфографический) значит, что мы видим предметы правильно» [17, с. 572, 569]. Именно поэтому Выготский о структурах восприятия не говорил и не относил их к психологическим орудиям. Между тем, «если ранее считалось, что знания формируются под воздействием сенсорных входных сигналов, а получаемые нами репрезентации мира изоморфны соответствующим внешним бытийным структурам, то затем были получены экспериментальные доказательства не тождественности наших знаний внешней реальности. Теория когнитивных карт и внутренних репрезентаций была подтверждена экспериментом Д. Нормана и Д. Румельхарта, в ходе которого участникам было предложено нарисовать план своего жилья сверху. На основе анализа допущенных ошибок, обнаруженных в схеме здания, Норман и Румельхарт пришли к выводу, что репрезентация информации в памяти не является точным воспроизведением реальной жизни. Поступающая извне информация абстрагируется и искажается под влиянием сложной сети предшествующего знания и хранится в памяти в модифицированном виде» [51, с. 18]. В другом месте эти же авторы – Режабек и Филатова – пишут: «Долгое время в отечественной гносеологии доминировала теория отражения, однако на сегодняшний день стало очевидным, что познание нельзя рассматривать как получение непосредственной копии реального мира, его объектов и свойств. Познание предполагает конструктивную активность субъекта, которая базируется на воображении, индивидуальном опыте и социокультурных предпосылках» [51, с. 81], а информация о внешнем мире поступает сознанию в форме репрезентации¹²³: «Репрезентация – это регулярное предъявление некоторого информационного содержания, характеризующего объект, "суду разума", когнитивной способности человека. Репрезентация предполагает перемещение в сознание выделенного информационного эквивалента вещи, события, живого существа и т.д. То есть, репрезентация есть отношение замещения одного реального явления другим. Информация от взаимодействующих, взаимопроникающих и взаимоисключающих элементов реальности возникает, продуцируется в когнитивном аппарате человеческого мозга как некоторая модель, как целостно схватываемый образ. То, что взаимосвязано в реальности, оказывается взаимосвязанным в когнитивной модели. В каком-то смысле информационный паттерн есть "тень", или "отсвет" вещи, а не сама вещь» [50, с. 88]. Как мы видим, репрезентация является, если мы возьмем ее как процесс, психологическим орудием, а как результат – знаком или символом, ибо она замещает в сознании объект

¹²³ Репрезентация – понятие, широко используемое в когнитивной психологии и в теориях искусственного интеллекта. Говоря о репрезентациях, мы должны подчеркнуть, что они двойственны. Существует нейронная репрезентация, которая представляет собой отражение информации в человеческом мозге в виде активности тех или иных нейронов, и существует ментальная репрезентация – образ предмета или явления в уме человека. Бесспорным является факт, что ментальная репрезентация взаимосвязана с нейронной активностью. Но в позитивистской науке нет ответа на вопрос, как ментальное, психическое может быть произведено материальным. Это относят к «трудной проблеме сознания», ключа к решению которой у науки нет. Ответом является понятие о психическом как о нематериальной душе. В человеке как существе телесно-душевно-духовном эти три составляющие взаимосвязаны, однако душевное и духовное являются отдельными, высшими по отношению к телесному природами (см. [39]).

реального мира. В качестве орудия опосредования в данном случае выступают «схемы» – «обобщенные представления в отношении объектов и ситуаций, **применяемые к их быстрой оценке** и прогнозированию возможного развития отношений. Основные функции схем – аккумулировать, организовать предшествующий опыт и управлять всеми информационными процессами: восприятием, пониманием, категоризацией, планированием, узнаванием, решением проблем, принятием решений и т.п. Схема одновременно выступает и как структура, и как активный процесс» [51, с. 136].

Схема в качестве психологического орудия представляет собой «механизмы отбора», который определяют, «как связаны между собой определенные существенные элементы, оставляя возможность включения других, менее существенных элементов по необходимости в соответствии с обстоятельствами» [32, с. 149]. Рой Д'Андрад выдвинул идею сочетаний элементарных схем, составляющих значимые системные характеристики всякой культурной группы: «Обычно такие схемы изображают упрощенные миры, и адекватность основанных на них представлений зависит от того, в какой степени эти схемы соответствуют реальным предметным мирам, являющимся объектами обобщения. Такие схемы отражают не только мир физических объектов и событий, но и более абстрактные миры социального взаимодействия, рассуждения и даже значений слов» (Цит. по: [32, с. 150]).

Как особый тип культурной схемы выделяют культурные сценарии, которые можно понимать как схемы, развернутые во времени. По М. Коулу, «сценарий – это событийная схема, которая определяет, какие люди должны участвовать в событии, какие социальные роли они играют, какие объекты используют и каковы причинные связи» [32, с. 150]. Как любая «культурная схема сценарий достаточно абстрактен и предполагает некоторую вариативность, в зависимости от степени которой сценарии делятся на сильные, достаточно строго структурированные, и слабые, предусматривающие некоторую произвольность... Сценарии можно считать единицами социокультурной информации, из которых формируется культурная традиция на всех ее уровнях (повседневном, сакральном и др.), поэтому освоение сценариев становится первым этапом в освоении культуры» [51, с. 147-148].

По словам Д'Андрادا, «схема является процедуральным средством, которое человек использует, чтобы осуществить интерпретацию; она не есть что-то проинтерпретированное, даже если данный результат интерпретации является типичным и встречается часто... Когниция схемы предполагает прямой путь связывания культурных и психологических процессов. Культура является одним из важнейших источников человеческих схем, и схемы играют центральную роль в большинстве психологических процессов. Схема является способом связи культуры с другими психологическими процессами, которые более или менее прямо влияют на деятельность людей» [65, с. 52, 57]. В когнитивной антропологии «схемы прежде всего рассматриваются как способ связывания культурных и психологических процессов, поэтому они и психологичны, и культурны одновременно... Схема представляет собой когнитивную структуру, задающую интерпретационные рамки; это конструкция, которая определяет человеческий опыт, направляя его по тем или иным культурно заданным каналам... Это бессознательное средство, “интерпретационная сетка”, которая как бы “заставляет” человека видеть мир под определенным углом зрения, а именно, структурировать поступающую информацию в зависимости от ее культурной значимости» [51, с. 141]. С помощью культурных схем человек интерпретирует «поток материала» («material flow» – термин Д'Андрادا) – хаотичную информацию, которая движется из-за пределов нашего сознания и грозит остаться

хаотичной, некими разрозненными впечатлениями¹²⁴ – и встраивает его в культурно заданные структуры, в результате чего элементы «потока материала» становятся символами в эксплицитной культуре и значениями в имплицитной [67, с. 110].

Так Д'Андрад фактически формулирует основания когнитивной теории культуры. Д'Андрад, кроме того, соотносит культурные схемы с церебральными процессами человека: «системы культурного знания ограничиваются и оформляются мозговыми механизмами ... как культурное знание приходит в организованное состояние таким образом, что оно «соответствует» возможностям и ограниченности человеческого ума» [69, с. 182]. По словам Режабека и Филатовой, «живые системы обладают особым свойством – копировать информацию, создавать “отпечаток”, в той или иной степени изоморфный оригиналу. В человеческом мозгу такой отпечаток приобретает вид когнитивного паттерна, который как-то соответствует физическому паттерну информации» [51, с. 75-76]. Дело в том, что «существует разница между презентуемой информацией, предоставляемой объектом, и когнитивной информацией, имеющейся в голове человека ... Дубликат презентуемой информации в структурах мозга называется когнитивным паттерном ...» [51, с. 77]. Восприятие зависит от правил, канонов, принятых в культуре. По словам Макса Вартофского, это особая форма социальной деятельности по созданию когнитивного мира ментальных репрезентаций [51, с. 102].

* * *

Итак, мы более точно представили себе, что такое психологические орудия. Исследование схем и репрезентаций, традиционно свойственные для когнитивной психологии, вот теперь их и для когнитивной культурологии можно соотнести с культурно-исторической традицией, заложенной Выготским, но определенные отличия от его подхода очевидны. Схемы, часто неосознаваемые, не всегда можно интерпретировать как значения в том смысле, какое вкладывал в это слово Выготский. Будучи процессуальными инструментами, схемы вряд ли являются знаками. Однако они опосредуют восприятие, которое порождает репрезентации, являющиеся замещением в нашей психике реальных объектов.

Схемы (и сценарии, как их частные случаи) можно рассматривать как результаты интериоризации, которая происходит в процессе вхождения ребенка в социум и принятия его культуры. Ребенок по мере своей социализации усваивает множество «событийных культурных сценариев» (event cultural scripts), а вместе с ними и множество как бы нанизанных на эти сценарии артефактов и «культурных схем» – моделей действия с артефактами. Да и сами событийные сценарии являются развернутыми во времени культурными схемами, подвижными, динамическими артефактами, основанными на взаимодействии с другими людьми. Усвоение культурных сценариев играет центральную роль в освоении культуры [72, с. 110].

Тема совмещения наработок культурно исторической и когнитивной психологий является важной, и, в частности, важным является совмещение концепта опосредования, понятия психологических орудий и понятия культурных схем. Схемы как опосредующие

¹²⁴ Д'Андрад определяет «поток материала» так: «Существует большой класс человеческих феноменов, которые не организованы в значимые системы, которые я определяю как материальный поток. Под материальным потоком я разумею движение товаров, услуг, сообщений, людей, генов, болезней и других потенциально исчислимых целостностей в пространстве и во времени» [67, с. 110]. В «материальный поток» могут быть включены любые феномены, которые по тем или иным причинам не стали артефактами, а значит, человеком в культуре не вполне воспринимаются, не имеют своих значимых репрезентаций.

психологические орудия, о чем и говорил Майкл Коул, а также его концепцию артефактов мы рассмотрим ниже и оценим, какую часть работы он проделал, а что остается неясным.

Новое понимание артефакта

Майкл Коул исходит из тезиса Л.С. Выготского об опосредованном характере отношения человека с его окружением. «Идеи российских культурно-исторических психологов привлекли меня, – пишет Коул, – прежде всего тем, что они предлагали, казалось бы, естественный путь построения теории представленности культуры в психике, которая начинается с организации опосредованных действий в повседневной жизни» [32, с. 140]. Однако он предлагает отказаться от термина «орудие» ввиду того, что он загонял Выготского, Лурию и их последователей в методологическую ловушку веры «в исторический и умственный прогресс», и начать «не с понятия орудия», а «рассматривать его как категорию, производную от более общего понятия "артефакт"» [32, с. 140]. Что понимает Коул под артефактом? Это очень непростой вопрос. Он начинает с того, что «артефакт обычно мыслится как материальный объект – нечто, изготовленное человеком» [32, с. 140]. Однако, как утверждает Коул, «по природе изменений, произведенных в процессе их создания и использования, артефакты одновременно и идеальны (понятийны) и материальны. Они идеальны в том смысле, что их материальная форма произведена их участием во взаимодействиях, частью которых они были в прошлом и которые они опосредуют в настоящем» [32, с. 141]. И тут же Коул максимально расширяет понятие артефакта, до такой степени, что ничто относящееся к культуре, не может не быть отнесено у данному понятию. Он пишет: «При таком определении признаки артефактов равно приложимы в тех случаях, когда речь идет о языке, и в случае более привычных форм артефактов, таких, как столы и ножи, составляющие материальную культуру. Слово "стол" и реальный стол различаются особенностями материала, идеальными аспектами и видами взаимодействий, которые они допускают. Никакое слово не существует отдельно от своего материального воплощения (такого, как набор звуковых волн, движение рук, письмо или нейронная активность), следовательно, всякий стол воплощает некий порядок, порожденный мыслью человека» [32, с. 141]. Таким образом, любой идеальный объект, даже любое человеческое культурообусловленное психологическое проявление является объектом на том основании, что предполагает нейронную активность. Правда, Коул уточняет, что схемы и сценарии – вторичные артефакты, как он их называет, «конкретизированы в артефактах, опосредующих совместную деятельность людей» [32, с. 154].

Тут Коул ссылается на Э.В. Ильенкова: «Двойственную материально-концептуальную природу артефактов рассматривал российский философ Эвальд Ильенков ... В системе Э. Ильенкова идеальность была результатом "... преобразующей, формосозидающей деятельности социальных существ, их опосредованной целью чувственно направленной деятельностью". С этой точки зрения форма артефакта – это нечто большее, чем чисто физическая форма. Скорее, будучи создан как воплощение цели и включен в жизнедеятельность определенным образом – то есть будучи изготовлен зачем-то и именно таким образом используем – естественный объект приобретает значение. Это значение есть "идеальная форма" объекта, форма, не включающая ни единого атома осязаемой физической субстанции. Заметим, – продолжает далее Коул, – что при таком подходе опосредование артефактами равно применимо и к объектам, и к людям, различают же эти два случая способы, которыми идеальность и материальность сочетаются у представителей этих двух категорий существования, а также виды взаимодействий, в которые они могут включаться. Этот взгляд

устанавливает первичное единство материального и символического в человеческом познании. Это – важная отправная точка для определения отношения к непрекращающейся дискуссии в антропологии и связанных с ней дисциплинах: следует ли считать культуру внешней по отношению к индивиду, то есть совокупностью продуктов, предшествующей человеческой деятельности, или внутренней – источником знаний и представлений? Представление об артефактах как о продуктах истории человечества, являющихся одновременно и идеальными, и материальными, позволяет прекратить этот спор» [32, с. 141-142].

Опираясь на понятие артефакта, как основного собственно культурного феномена, Коул и определяет культуру. «Культура может быть понята как целостная совокупность артефактов, накопленных социальной группой в ходе ее исторического развития. В своей совокупности накопленные группой артефакты – культура – могут рассматриваться как специфичное для вида средство человеческого различия» [32, с. 133]. Однако, тут надо отметить, что артефакты – это скорее результаты опосредования, а не орудия их. Коул же настаивает на том, чтобы «обсуждать совокупности артефактов, адекватные опосредуемым ими событиям учитывать опосредования межличностных отношений наряду с опосредованием действий, направленных на неодушевленный мир» [32, с. 144].

И вот тут востребованной оказывается концепция культурных схем и сценариев, поскольку она увязывает разные артефакты между собой в единую систему и ставит каждый из них в контекст других. Но, по его мнению, неверно смотреть на схемы и сценарии как на внутренние смыслы, отделившиеся от своих «материальных носителей». «При таком подходе представление о схеме оказывается несопоставимым с представлением об артефактах, которое я пытаюсь развивать. Решение состоит в том, чтобы признать, что сценарии не являются исключительно интрапсихическими феноменами, но, как и все артефакты, участвуют в событиях по обе стороны "поверхности кожи"», то есть выражаются в соотношении в артефактах, имеющих и материальную сторону [32, с. 152]. Коул называет схемы и сценарии вторичными артефактами и полагает, что они «и идеальны, и материальны; они и материализованы, и идеализированы (конкретизированы) в артефактах, опосредующих совместную деятельность людей. Самим фактом конкретизации они превращаются в источники как индивидуальных представлений каждого участника этой совместной деятельности, так и постоянного воспроизводства способов представления деятельности, необходимого для воспроизведения самой деятельности. Легко понять, однако, что даже понимаемые как вторичные артефакты сценарии и схемы недостаточны для объяснения мышления и поведения. Такие структуры знаний лишь очень приблизительно предопределяют, что человек подумает или как он себя поведет в данном конкретном случае, даже если признать, что у него имеется необходимая культурная модель или сценарий... Следовательно, хотя культура и является источником инструментов для действия, индивиду тем не менее приходится проделать немалую работу по интерпретации, решая, какие схемы применимы в каких обстоятельствах и каковы пути их эффективного использования» [32, с. 154].

Таким образом Коул обращается к понятию контекст и далее пытается выстроить сложную схему культуры, которая неразрывно связана с психологией. Он исходит из того, что «объекты и контексты возникают вместе как часть единого био-социально-культурного процесса развития» [32, с. 160], и обращается к понятию деятельность, которую он понимает как «практику», то есть деятельность в контексте, в частности, к теме «социальных практик, обеспечивающих межсубъектную среду психики» [32, с. 162]. Коул цитирует Чарлза Тейлора, которые говорит, что смыслы и нормы (Коул уточняет, что на его языке – это артефакты,

следовало бы добавить – вторичные, то есть схемы) существуют «...не только в умах тех, кто действует, они существуют снаружи, в самих практиках – практиках, которые следует понимать не как наборы индивидуальных действий, но, по сути, как виды социальных отношений» (Цит. по: [32, с. 162]).

Здесь Коул возвращается к понятию интериоризации, трактуя его, конечно, несколько более сложно, чем Выготский. Коул прибегает к цитированию Патриции Миллер, которая, как он полагает «суммирует взгляд российских и американских культурно-исторических психологов на процесс онтогенетического развития» [32, с. 205]. По мере усвоения сценариев они превращаются из интерпсихических, межличностных, еще и в интрапсихические, интериоризированные, психологически освоенные [70, с. 421]. Культура становится контекстом, определяющим выбор и использование усвоенных сценариев. Так ребенок усваивает сам культуруобусловленный мир, в котором ему предстоит жить.

Что немаловажно и Коул особо подчеркивает в своей книге, вышедшей во второй половине 1990-х: хотя весь наш мир строится на оперировании культурными артефактами, они не только интериоризируются человеком, что приводит «возникновению человеческой сущности из символического характера культурного опосредования» [32, с. 210], но сама способность к восприятию артефактов, к опосредованию, в каждом случае – благоприобретенная. «Дети не рождаются способными к опосредованию своей деятельности артефактами, – пишет Коул, – но они приходят в мир, где взрослые, заботящиеся о них, имеют такую способность ... Изменения способов, которыми они присваивают набор культурных средств своего общества в процессе превращения в его взрослого представителя, являются центральными в онтогенетических изменениях» [32, с. 208].

* * *

Что дает нам понятие артефакта в том виде, как его трактует Майкл Коул? Самое главное, что оно соединяет в себе наиболее плодотворное из наследия Выготского, Лурии и даже Леонтьева, а именно в первую очередь понятия опосредования и деятельности, понимаемую как практику – деятельность в контексте, и те понятия и концепты, которые народились в когнитивной психологии конца XX века. В линии, которую Коул воспринял от Выготского, устраняется то, что сегодня выглядит упрощенно и даже несколько кустарно, понятия же когнитивной психологии восполняются и становятся понятиями культурологическими. Хотя Коул следует материалистической психологии своих учителей (он – аспирант А.Р. Лурии), их систему он максимально развивает и делает связной и всеохватной, не упрощающей, а напротив, разъясняющей многие сложные стороны функционирования культурных объектов (а артефакты – поистине кирпичики культуры).

Говоря об артефактах, Коул как будто говорит о результатах опосредования. Действительно, то, что мы видим перед собой и то, что используем в своей жизни, являются культурными объектами, артефактами именно потому, что они прошли через процедуру опосредования. Коул называет то, что опосредовано, первичными артефактами. Но что является инструментами опосредования, психологическими орудиями, если вернуться к терминологии Выготского, хотя Коул и не любит термин «орудие»? Схемы и сценарии Коул называет вторичными артефактами, но нельзя ли именно их понимать как орудия опосредования, психологическими орудиями? Возможно, не совсем просто провести различие между орудиями опосредования и продуктами опосредования, схемы отчасти понятийны, а потому относятся к именно продуктам, но через их посредство воспринимаются объекты и ситуации, то есть они опосредуют их восприятие. Но справедливо предположить, что человек обладает некими первичными орудиями

опосредования. Как мы увидим, в психолингвистике и когнитивной психологии появляется мысль о неких врожденных психологических механизмах, которые осуществляют категоризацию, опосредующую восприятие человеком внешнего мира. Таким образом, речь может идти о врожденных культурных механизмах, обеспечивающих через механизм опосредования, усвоение человеком культурных систем.

Важно то, что артефакты могут быть, по сути, ментальны, то есть не иметь материального носителя иного, нежели церебральные процессы. Это действительно то самое идеальное, о котором говорил Ильенков. Но что еще более важно, это идеальное имеет психологический срез.

Но, полагаем, идеальные артефакты, это скорее понятия, идеи, чем схемы и, во всяком случае, не инструменты познания. Обращаясь к инструментам познания (которые он от схем принципиально не отличает), Коул вводит понятие «когнитивный артефакт», обладающий эмоциональной, а если развивать мысль Коула дальше, и мотивационной составляющей. Но по Д'Андрату, мы видели, что культурные схемы не могут не обладать эмоциональными и эвкативными составляющими. Таким образом, речь может идти не только об эксплицитной, но и об имплицитной культуре, которая отнюдь не сводится к механизмам опосредования, а представляет собой отдельную сферу, которую последователи Выготского и Леонтьева называют сферой «личностных смыслов», понимая под последними так называемую «интимизацию» [3], то есть встраивание в личность целей и мотивов как атрибутов деятельности. Впрочем, объяснить личность через процедуру интериоризации – дело бессмысленное, ибо она понятие не редуцируемое и в конечном счете – духовное.

Культурная нейронаука и врожденные парадигмы культуры

Мы анализировали книгу Майкла Коула, которая была издана по-английски и по-русски почти одновременно, соответственно, в 1996 [65] и 1997 [32] годах, и где он говорит, как мы видели, о социальной природе человеческого мышления: «все средства культурного поведения (по моей терминологии – артефакты) по своей сути социальны. Они социальны также по своему происхождению и развитию» [32, с. 210]. В своих последующих работах, Коул обращается к нейронауке¹²⁵, указывая, что «культура является составляющей психических процессов человека», говорит о «коэволюции филогенетического и культурно-исторического факторов в формировании процессов развития в рамках онтогенеза», отсюда понимаем, что «изменения структуры и функций мозга связаны с культурно-организованными изменениями» [31, с. 3]. В частности, Коул упоминает о том, что «основываясь на современных данных нейронауки, Стивен Квартц и Терренс Седжновский объявляют, что культура "содержит часть программы развития, которая работает вместе с генами и строит мозг, который лежит в основе того, чем вы являетесь"» [31, с. 4]. Коул заканчивает свою статью словами: «Соконструирование культуры и биологии больше не может игнорироваться в исследованиях обучения и развития человека» [31, с. 14]. Поэтому естественно, что Коул в дальнейшем обращается к нейронауке, которая полагает, что культурные изменения биологически фиксируются в нашем мозге. На

¹²⁵ Большинство нейроученых являются, по терминологии Большой Советской энциклопедии, «вульгарными материалистами», то есть полагают, что психические проявления связаны непосредственно с активностью нейронов и химическими реакциями в головном мозге. Но, как я уже отмечала, никаких удовлетворительных гипотез относительно того, как телесное могло бы породить психическое, нет. Причина тут в том, что телесное и душевное (тем более – духовное) разные стихии, и душевное (как и духовное) не материально, а является выражением дарованной Господом человеку души.

русском языке появляется его статья в соавторстве с М.В. Фаликман «"Культурная революция" в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта», в которой дается большой анализ возможностей нейронауки в сфере исследования культуры. В основе так называемой культурной нейронауки лежит тезис, что «профиль активации мозга при решении разнотипных задач меняется в ходе обучения, освоения новых сфер деятельности и, возможно, при получении того или иного культурного опыта ... Проблемы, за решение которых берутся представители данной области, касаются того, как нейробиологические процессы в мозге ведут к возникновению и развитию культур различного типа, можно ли говорить о биологических основах общности между культурами, в чем выражаются кросс-культурные особенности строения и функционирования человеческого мозга, связанные с особенностями когнитивных, мотивационных и эмоциональных процессов в разных культурах» [58, с. 5]. Исследования в области культурной нейронауки приводят к тому, что о человеческой психике говорят как о биоартефакте, как наборе «функциональных систем, который продолжает постоянно складываться в ходе взаимодействия человека и культуры» [55, с. 50].

Одной из основных причин «столь стремительного развития нейронауки стало внедрение нового метода исследования мозга – функциональной магниторезонансной томографии (фМРТ), – пишет российская исследовательница нейронауки А.А. Филатова. Принцип работы фМРТ построен на измерении тока крови и изменений потребления кислорода, вызванных нейронной активностью головного мозга. Любая наша когнитивная или какая-либо иная деятельность связана с работой специализированных областей в мозге, которые в процессе своей активизации получают больше крови, насыщенной кислородом, что и фиксирует фМРТ» [59, с. 106]. Нейронаука стала одним из ведущих трендов нашего времени. Правда, следует отметить, что «пожалуй, никто так ярко и беспощадно не критикует современное «нейропомешательство», как сами нейробиологи и нейрофизиологи. И это вполне понятно. Кто, как не сами ученые, знают истинную цену честному выстраданному результату своих многолетних исследований» [59, с. 112].

Об отражении культурного в мозге человека писал другой американский последователь Выготского, создатель социокультурного подхода Джером Брунер. По словам Брунера, «мышление осуществляется в значительной мере с помощью инструментов, предоставляемых нам культурой» [8, с. 306]. Восприятие непосредственно связано с процессом категоризации, поскольку все, что мы воспринимаем, относится к некоторому классу явлений и через это отнесение приобретает свое значение [8, с. 14]. «Если мы утверждаем, что категоризация часто оказывается скрытым или бессознательным процессом, что мы не осознаем перехода от отсутствия идентификации объекта к наличию ее и что решающим признаком всякого восприятия является тем не менее отнесение объекта в той или иной форме к известной категории, то это не освобождает нас от обязанности объяснить, откуда берутся сами категории» [8, с. 14]. Как же Брунер объясняет изначальное происхождение категорий? Брунер ссылается на Д. Хебба [70], который создал «анатомио-физиологическую теорию выделения человеком классов событий в окружающей среде и опознания новых событий в качестве частных случаев однажды установленных классов», которая является «ассоциативной теорией восприятия на нейронном уровне, исходящая из предпосылки, что раз сформировавшиеся нейронные ансамбли облегчают восприятие ранее одновременно следовавших событий» [8, с. 31], но вместе с тем и то, что «некоторые первичные категории врожденны или автохтонны, а не являются результатом обучения. Первичную способность выделять предметы из фона следует, по-видимому, считать одним из примеров этого. То же относится и к способности различать модальности событий... Полный список врожденных категорий — излюбленный

предмет философских споров в XIX в. — это тема, на которую, по-видимому, потрачено слишком много чернил и слишком мало экспериментальных усилий. Движение, причинность, намерение, тождество, эквивалентность, время и пространство суть категории, которым, скорее всего, соответствует нечто первичное в психике новорожденного» [8, с. 16]. Таким образом, Брунер постулирует первичные, или существующие до опыта, категории. Он пишет: «Пользуясь оптимистической метафорой Хебба, имеет смысл строить мост между нейрофизиологией и психологией при условии твердой опоры на обоих концах, даже если середина этого моста будет при этом несколько шаткой» [8, с. 31].

Идея о врожденности категорий была высказана также Наумом Хомским в психолингвистике, утверждая, что универсальная грамматика, на основе которой человек воспринимает и усваивает грамматику родного языка, представляет собой общий набор синтаксических правил, встроенных в мозг [61]. Речь у Хомского идет о системе «базисных универсальных правил, врожденное свойство человеческого мозга, представляющее собой основу речевой деятельности человека» [62]. О врожденных структурах мышления говорил Джерри Фодор, который предложил модельную теорию [60, с. 47–54], суть которой сводилась, говоря словами Майкла Коула, к тому, что «информация из окружающей среды проходит через совокупность специальных входных систем или модулей, определенным образом преобразующих входную информацию. Они передают эту информацию в общем формате "центральному процессору". Психологические принципы организации каждой области являются природными в смысле А. Гизелла или Н. Хомского. Они имеют фиксированную нервную архитектуру, они действуют автоматически и быстро и "включаются" соответствующими внешними входами, а не конструируются, как это предполагается в теории Ж. Пиаже. Различные области не взаимодействуют друг с другом непосредственно, каждая из них представляет собой отдельный психический модуль. Информация, поставляемая модулями, координируется посредством "центрального процессора", оперирующего продуктами их деятельности. Модули не могут испытывать влияние со стороны других составляющих психики, которые не имеют доступа к их внутреннему оперированию. В дополнение к языку Дж. Фодор предложил еще ряд возможных модулей, в том числе связанные с восприятием цвета, формы, трехмерных отношений и распознаванием голосов и лиц. Впоследствии было предложено множество возможных модулей, включая модули для механической причинности, целенаправленного движения, числа, одушевленности и музыки» [32, с. 225-226]. Оговоримся правда, что Фодор разрабатывал не культурные концепции, а модели мозга, ориентированные на создание искусственного интеллекта. Но в последней трети XX века, в период бума когнитивных наук, концепции теоретиков сознания — аналитических философов — подпитывали и культурологическо-антропологические подходы.

* * *

Итак, важный вывод этой главы состоит в том, что человеку присущи, выражаясь словами российского психолингвиста и когнитивиста Т.В. Черниговской, «концепты-примитивы, которые по мнению целого ряда крупных представителей когнитивной науки, являются врожденными и проявляющимися у детей очень рано, а не приобретенными в результате раннего научения» [62]. По ее словам, «дети, таким образом, уже рождаются с мозгом, готовым к синтаксическим процедурам именно из-за развития языка в сторону наиболее вероятностных характеристик, что и фиксируется генетически» и она указывает на то, что «не генетические изменения лежали в основе появления языка, даже если мы их сегодня видим, а

наоборот». Таким образом, культурные изменения отражаются на церебральном уровне и закрепляются в генах.

Все перечисленные авторы, которые говорят о закреплённости на генетическом уровне культурных явление – материалисты и эволюционисты. Речь тут идет не сколько о накоплении мутаций (или одной супермутации, как полагал Наум Хомский), а именно о формировании особого человеческого мозга, обладающего особой пластичностью, чтобы вмещать в себя культурные парадигмы. Таким образом даже в рамках материализма происходит отход от идеи интериоризации. А значит, даже в этой системе взглядов психологические орудия оказываются не связанными с внешними орудиями опосредования. То, что мы используем такой артефакт, как ложка, в процессе еды, а такой артефакт, как топор, для колки дров, индифферентно в отношении наших мозговых процессов. Никак нельзя сказать, что мы интериоризируем топор как орудие и получаем в своей психике какой-то особый психологический механизм, с помощью которого опосредуем наши психические процессы. Те психологические ухищрения, которые Выготский определял как символы, подобные узелкам на веревочке, помогающим в запоминании цифр, конечно, существуют, но они отличны от собственно психологических орудий опосредования, которыми являются схемы, и являются просто частным случаем наполнения схем, например, конкретной схемы счета, функционально не отличаясь от узелков. Они именно наполнение схем, а не сами схемы, то есть не психологические орудия опосредования как таковые.

Что до протосхем, которые могут быть закреплёны генетически, то полагаем, что они являются таким же даром Божиим, как способность к речи: как дар слова дан человеку, так дана человеку способность принимать культуру, аккультурироваться. К пониманию этого факта идет постепенно наука, которая использует теорию коэволюции культурного и биологического и рассматривает мозг как био-артефакт [31], но не может объяснить, каким образом культурное проникает в биологическое или, используя концепт социального мозга (см. напр., [5, с. 100–102]), не может объяснить, как мозг стал социальным. Более того, «то невероятное количество доступных эмпирических данных (каждый год в научных журналах появляется около 60 тыс. статей по разным направлениям нейронауки), которое с каждым днем растет как снежный ком, не помогает перейти от понимания того, что делает человеческий мозг, к пониманию того, как он это делает» [59, с. 114].

***Как трава сквозь асфальт*¹²⁶**

Теперь нам осталось подвести итоги. Мы видим, что культура очень сложна и отнюдь не сводится к одному какому-то элементу, который можно назвать собственно культурным. Скорее надо говорить о системе разнородных элементов, которые в своей совокупности составляют культуру. Надо отметить, что все эти элементы принадлежат разным сферам жизни человека (мы сейчас рассматриваем те, которые являются психокультурными, почти не касаясь пока социокультурных и персоналистских, культурно-языковых и т.п.), но важна именно сама

¹²⁶ Эта часть статьи была отредактирована и дополнена более подробным описанием рисунков после безвременной кончины автора и публикации исходной статьи в усеченном и не вполне отредактированном виде в Альманахе «Тетради по консерватизму» под тем же заголовком «Об особом классе культурных феноменов. Православная культурология путем советских психологов-марксистов». [41]

Новая редакция была выполнена Гаспаряном Олегом Фрунзевичем (вдовцом автора Лурье (Смирновой) Светланы Владимировны) в полном соответствии со структурой и исходным текстом автора, но с более подробным описанием авторской структуры культуры.

их система, являющаяся собственно культурной, ибо она делает возможным функционирование культуры.

Культура – это именно система, и она связывает воедино:

(1) **культурно-биологическое**; мы его определим как «врожденные парадигмы категоризации», которые сами по себе еще не культура, но есть ее самая главная предпосылка, ибо без них человек просто не может стать носителем культуры, а также врожденные предубеждения, которые исходно определяют деятельность, но деятельностью еще не являются. (У Узнадзе, например, это выше упоминавшееся «замечание». Мы же понимаем предубеждение как врожденную способность к направленному действию.);

(2) **внешний мир**; мы его определим термином Роя Д'Андрада, «поток материала», который означает события и явления, находящиеся вне нашего восприятия, помимо нас (см. [65]) и служащие основой для эксплицитной культуры;

(3) **духовный мир**; его в человеческой проекции в качестве *νοῦς*'а («ума») мы условно сведем здесь к свободе воли человека (оговоримся, что в нашей схеме мы не рассматриваем личность или сознание, этой теме будет посвящена отдельная наша работа, но скажем, что, в отличие от культурно-исторической психологии, не считаем их только культурными конструкциями, но духовно-культурными. Темы сознания мы кратко касаемся в [39]).

Вот то, каким образом сопряжены в нашем мире эти три начала, как они соотносятся друг с другом, система, которую они образуют, – это и есть культура, представляющая собой единство в своих эксплицитных и имплицитных составляющих.

Попытаемся изобразить структурную схему культуры, как мы ее видим и к которой так подробно издавна подбирались. Схема получится достаточно сложной, возможно, что с трудом будет зрительно **восприниматься**, но мы постараемся ее разъяснить по возможности доходчиво. Для большей наглядности мозаику эту будем собирать пошагово из пазлов. В итоге, надеюсь, мы ее легче и правильнее воспримем в завершенной совокупности.

Собирая так структуру культуры, напомним, что картина наша скомпонована будет на основании концепций советских психологов и их российских и американских последователей. Мы их слегка подкорректировали с целью увязать друг с другом. «Но стоило ли огород городить?» – спросит кто. Да, потому что с определением и пониманием культуры до сего дня остается немало неточностей, недоговоренностей и неувязок. Наша несколько эклектичная конструкция неминуемо бы рассыпалась, если бы мы не внесли в систему дополнительные определенные параметры, а также не разместили на схеме обсуждаемые блоки более наглядным способом. Мы постарались расположить их так: слева блоки, относящиеся к материалистической психологии и культурологии, справа блоки, относящиеся к феноменам духовного мира¹²⁷. Далее в нашей системе мы объединили материальный мир и мир духовный через ментальную, психологическую компоненту, и тем самым придали материальному миру особые смыслы. Другими словами, мы утверждаем, что посредством души (*ψυχή*) вступают в единую систему культуры:

- 1) тело, по отношению к которому душа выполняет витальную функцию, и
- 2) дух (*νοῦς*), Горний или бесовский.

Пояснения мы будем вести пошагово, постепенно наращивая не только блоками и связями структурную схему, но и раскрывая при этом проявления феноменов культуры, как эксплицитных, так и имплицитных.

¹²⁷ Вспомним, что мы культуру понимаем как сложную систему.

Итак, начнем с того, что на рисунках (в приложении к статье) мы показываем как культурные, так и врожденные начала.

(I) – Два исходных для культуры начала – это духовное и материальное, идущие от Творца и от творения¹²⁸.

На рисунках они располагаются, соответственно, справа и слева.

(II) – Два врожденных у человека начала – это когнитивное (врожденная способность к первичной категоризации) и предустановка (врожденная способность к направленной деятельности)¹²⁹.

На рисунках это блоки слева сверху «Врожденные парадигмы категоризации», «Модули восприятия», «Первичные психологические орудия опосредования», «ЯЗЫК», без которых не возможны ни какое-либо восприятие, ни формирование элементарных психологических проявлений, ни освоение языка, а без языка невозможны никакие понятия, идеи, концепции, которые тоже влияют на формирование и развитие языка. И справа внизу помещаем блок «Врожденные предустановки».

Далее обратимся к эксплицитной (то есть вовне проявляемой) культуре.

(III) – эксплицитные артефакты: материальные, социальные, идеальные. Сюда же добавляем символы как духовные артефакты, о которых речь ниже, и ценностные артефакты, которые, правда, можно рассматривать как разновидность идеальных артефактов, но мы их выделяем, поскольку они имеют немаловажную оценочную функцию.

На схеме это блоки слева и по центру «МАТЕРИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ», «СОЦИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Модели действия)» и, соответственно, справа сверху вниз к центру «ИДЕАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Идеи и понятия)», «МЕНТАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Репрезентации, концепты)», «СИМВОЛИЧЕСКИЕ АРТЕФАКТЫ (Символы)» и «ЦЕННОСТИ».

(IV) – алгоритмы, модели действий с социальными артефактами, из которых мы выделили адаптивно-адаптирующие модели деятельности, то есть всевозможные технологии, и практику.

На схеме это блоки слева пониже от центра вниз уже упомянутые «СОЦИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Модели действия)» и «ТЕХНОЛОГИИ (Адаптивно-адаптирующая деятельность)», а также слева в центре «ПРАКТИКА (Деятельность в контексте)».

Технологии как адаптивно-адаптирующая деятельность и практика – это квинтэссенция эксплицитной культуры – алгоритмы, с помощью которых человек преобразует внекультурные, относящиеся к «потoku материала» объекты внешнего мира (по Д'Андряду с Коулом [65] — [69]), в материальные артефакты, а также прямо и опосредовано видоизменяет сами

¹²⁸ Тут имеются в виду как Творения Творца, так и творения человека как творца, то есть созидającego в деятельности своей.

¹²⁹ Эти врожденные способности мы понимаем тоже как Дар Божий.

материальные артефакты для их использования человеком. В основе технологий лежат как орудия (далеко не только «орудия труда», но и разнообразные приспособления), так и модели использования последних. Эти орудия в своей совокупности можно – и это было бы правильно – назвать орудиями адаптации, рассматривая как те, функции которых относятся к приспособлению человека к внешним условиям, так и те, функции которых направлены на то, чтобы приспособить объекты внешнего мира к человеку. Приспособления эти могут быть не только физическими, но и ментальными, которые мы здесь условно и в самом широком смысле сводим к моделям деятельности с артефактами (часто и социальными). Нам здесь важно отметить сам факт деятельностного воздействия на внешний мир, который выходит за рамки психологии и связанной с ней имплицитной культурой (заклученной в формальных схемах и сценариях). Модели действия мы в нашей схеме (тоже всего лишь условно) определили и как социальные артефакты: условно потому, что понятие социального артефакта значительно шире, но в данной работе мы его так расширительно не касаемся.

Модели действия порождают и осуществляемую практику. Мы употребляем этот марксистский по происхождению термин, понимая его – подобно М. Коулу – как разного рода деятельности в контексте, относящемся к самым широким сферам жизни [32]. В процессе деятельности, осуществляемой на практике, возникают артефакты: материальные, идеальные и социальные (понимаемые как модели деятельности).

Остановимся сначала на материальных артефактах и моделях действия. Под материальными артефактами мы понимаем всю материальную культуру, куда включаем не только нечто, созданное человеком, но и все внешние объекты, получившие значение в культуре (будь то и «березка, что во поле, под ветром склоняясь, растет», будь то коряга, которую мы нашли в лесу и используем как подпорку), то есть понимаем все, что сопряжено с технологическими или ментальными моделями деятельности. Их мы понимаем как способы деятельности с артефактами, и как различные социальные взаимодействия. Материальные артефакты мы определим как внешние, эксплицитные, в отличие от имплицитных артефактов, относящихся к сфере психологического. Нам здесь важно указать на то, что порождение артефактов, в том числе, материальных артефактов, о которых мы здесь говорим, происходит посредством наложения на элементы «потока материала» определенных ментальных значений.

Такое же наложение ментальных значений на элементы «потока материала» (который не только материален, но и социален – то есть включает в себя человеческие отношения, которые не всегда попадают в поле внимания человека, – и идеален – то есть включает идеи, о которых люди и не всегда думают-то) происходит и применительно к сферам социального, идеального и символического, которые, так же как материальные артефакты, принадлежат к числу эксплицитных артефактов – то есть относятся к внешней, эксплицитной культуре. Все указанные проявления внешней эксплицитной культуры подлежат интериоризации по имплицитным схемам и сценариям – мы подчеркиваем это, хотя мы не имеем возможности подробнее продемонстрировать все эти процессы на нашем и без того перегруженном рисунке, но показываем как схемы сценарии опосредуют во взаимодействии все ментальные артефакты (репрезентации и концепты), а те многократно опосредуются под непрерывным влиянием ценностей, которые задаются идеальными артефактами (то есть всем идеальным, включая идеи и понятия).

Попробуем исполнить первый шаг и составить первый пазл для обобщенного рисунка структуры культуры. Этот пазл показан на Рис. 1¹³⁰. Упомянутые блоки расставим по их местам и повторим описание главных связей между ними¹³¹. Врожденные парадигмы категоризации непосредственно участвуют в формировании модулей восприятия, самого языка и первичных психологических орудий опосредования (которые тоже влияют на формирование языка). Все они опосредуют вычерпываемые из «потока материала» материальные артефакты, которые тут же получают свои репрезентации в сознании (свои когнитивные копии в виде идеальных артефактов). Слева внизу показан только материальный способ извлечения («вычерпывания» по Леонтьеву [8]) материальных артефактов из «ПОТОКА МАТЕРИАЛА (Внешний мир)» в результате всевозможной деятельности по возможным моделям действия исключительно ради «облегчения» самого рисунка. При этом оказываются задействованными блоки «СОЦИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Модели действия)», «ТЕХНОЛОГИИ (Адаптивно-адаптирующая деятельность)» и также всяческая деятельность от блока «ПРАКТИКА (Деятельность в контексте)». И во всем этом имплицитно присутствуют схемы и сценарии, заключенные в блоке «СХЕМЫ, СЦЕНАРИИ». Материальные артефакты получают свое воплощение в процессе практики в деятельностном контексте. Такая практика влияет на порядок вычерпывания артефактов из потока и осуществляется во взаимодействии с моделями действия (к которым мы относим также и социальные артефакты, отражаемые и в концептах). Последние обеспечивают выработку всяких технологий адаптивно-адаптирующей деятельности, участвующих в вычерпывании артефактов из потока, также опосредовано влияющих на саму практику. Отметим, что для процесса вычерпывания из потока он должен иметь некоторую репрезентацию для элементов в нем. Репрезентации и концепты составляются с учетом символических артефактов, идей и понятий (да и сами включаются в последние). Идеи и понятия самым тесным образом связаны с духовным миром, которым немало определяется характер и свойства личности. Личность по свободе воли своей формирует ценностные ориентации и символические артефакты. На ценности влияет также идеальное (идеи и понятия) через многократное опосредование опять же в процессе деятельности. Врожденные предубеждения мы разберем в следующем пазле. Весь процесс вычерпывания из потока материала управляется из помещенного в центр рисунка блока «СХЕМЫ, СЦЕНАРИИ» по развернутому во времени формальным схемам с многократными циклами психологического опосредования.

На особенности вычерпывания содержаний из внешнего мира влияют не только схемы-орудия восприятия и интериоризации, но и культурные технологии (адаптивно-адаптирующая деятельность), которые определяют сам модус действия человека по отношению к внешнему миру [43].

Продолжим описание, и перейдем к Рис. 2.¹³² Но для общего представления можно продолжить и тут. Сразу заметим, что блок «Врожденные предубеждения» непосредственно определяет схематические установки в блоке «Установки» (это отмечал еще Надирашвили [48], ученик Узнадзе [57]), которыми определяется немало и процесс вычерпывания из потока материала (блок «ПОТОК МАТЕРИАЛА (Внешний мир)»). Обращаем внимание, что блоки

¹³⁰ Этот и последующие рисунки приводятся в приложении.

¹³¹ Придется нам смириться с тем, что некоторые связи и взаимодействия с взаимовлияниями на рисунке показаны не будут, чтобы не перегружать его, и без того сильно пресыщенный элементами.

¹³² Тут пазл сложится еще более насыщенным элементами и связями, и многие неясности (не исключая) придется дополнительно прояснять и в опубликованной ранее основной статье [41].

«ЭМОЦИИ» и «МОТИВЫ» опосредованно и довольно сложно, многослойно, влияют на предварительные схемы по установкам. Так эмоции непосредственно влияют на мотивы поведения и взаимодействия (блок «МОТИВЫ»), корректируя ментальные артефакты (блок «МЕНТАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Репрезентации, концепты)») и деятельность в контексте («ПРАКТИКА (Деятельность в контексте)»), которая в свою очередь осуществляется и при непосредственном воздействии тех же мотивов, то есть мотивы в процессе определенной деятельности могут претерпевать изменения и изменять свое воздействие на действия. Но взаимодействия в деятельностном контексте имеют еще более сложную структуру, поскольку они проявляются не только во взаимодействии с моделями действия («СОЦИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Модели действия)») и уже вычерпнутыми из потока артефактами («МАТЕРИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ»), но и сами непосредственно и опосредованно влияют на процесс вычерпывания. Формальные схемы и сценарии в блоке «СХЕМЫ, СЦЕНАРИИ» «обрастают плотью» при взаимодействии (прямо или опосредовано) со всеми артефактами (об этом мы уже говорили). Блок «ЗНАЧЕНИЯ» придает определенные значения смыслу материальным и идеальным артефактам. Но эти значения тоже оказываются весьма девиативными в процессе непрерывающегося взаимодействия с переменами в идеальных (блок «ИДЕАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Идеи и понятия)») и ментальных («МЕНТАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Репрезентации, концепты)») артефактах. И в результате эти схемы и сценарии продолжают непосредственно влиять на вычерпнутые артефакты (блок «МАТЕРИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ»), да и на само вычерпывание из потока (блок «ПОТОК МАТЕРИАЛА (Внешний мир)'). Но на этом описание всевозможных взаимодействий рано завершать, поскольку мы пока не описали достаточно полно влияние духовного мира на все это, который опосредовано (мы это показывали и на Рис. 1) влияет на ценности, а те в конечном итоге и определяют эмоции, мотивы и значения во всей этой структуре культуры.

Пока мы разбирали эксплицитные формы проявления культуры. Теперь перейдем к имплицитным артефактам и к имплицитной культуре, то есть к культуре, как она существует в нашей психологии (об имплицитной культуре см. также мою другую статью¹³³, опубликованную в том же номере Альманаха «Тетради по консерватизму»). Настало время совместить два ранее рассмотренных пазла (Рис. 1 и Рис. 2), в результате мы получаем куда более полно завершённую структуру культуры (Рис. 3)¹³⁴. Вернемся к категории интериоризации. Интериоризация проходит через целый ряд процедур, прежде чем ее продукты оседают в психике¹³⁵. Тут на внешний мир, который мы рассматриваем в форме «потока материала», проецируются (продолжим наше перечисление компонентов культуры) следующие элементы.

(V) – Элементы имплицитной культуры. Прежде всего, это значения, схемы и сценарии, как развернутые во времени схемы.

На Рис. 3 это блоки в центре «СХЕМЫ, СЦЕНАРИИ» и над ним «ЗНАЧЕНИЯ».

¹³³ См. [39].

¹³⁴ Имплицитная культура, конечно, взаимодействует с эксплицитной, поэтому в нашем рисунке мы эти взаимодействия, не раскрывая во всех подробностях, тоже показываем.

¹³⁵ Это отнюдь не *deux ex machine*, как характеризовал интериоризацию в понимании Л.С. Выготского Джером Брунер [7].

В результате, как мы сказали уже, формируются эксплицитные артефакты: материальные, идеальные, символические. А что происходит при этом в уме человека? В уме человека синхронно формируются ментальные артефакты.

(VI) – Ментальные артефакты: репрезентации эксплицитных артефактов (когниции – единицы познания), концепты и компоненты мышления или внутренней речи.

На Рис. 3 это блоки сверху вниз правее от центра «ИДЕАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Идеи и понятия)», «МЕНТАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Репрезентации, концепты)» и «СИМВОЛИЧЕСКИЕ АРТЕФАКТЫ (Символы)».

Что касается ментальных артефактов, то мы на них специально останавливаться и тут не будем, поскольку это отдельная большая тема, связанная с мышлением. И мышление, равно как и язык, остаются пока за рамками нашего исследования. И мы их будем касаться только в той мере, в какой это необходимо при разговоре о других компонентах культуры.

Перейдем к «схемам и сценариям». Они формируются в результате интериоризации и категоризации некоторого первичного опыта освоения культурных сценариев, который накапливается в процессе социализации ребенка. Так в уме ребенка складывается категориальный аппарат, который лежит в основе его восприятия (мы уже отмечали «Модули восприятия» на схеме слева вверху и «Первичные психологические орудия восприятия»). Именно через такой категориальный аппарат той или иной культуры формируется комплекс культурных схем и сценариев в своей совокупности, ибо с их помощью человек относит явления и объекты к тому или иному классу, проще сказать: так объекты и явления опознаются и интерпретируются в блоке «СХЕМЫ, СЦЕНАРИИ» (на рисунках в центре). Так вот опознанные и проинтерпретированные внешние объекты и явления интериоризируются, то есть поступают в ум человека в качестве ментальных репрезентаций в соответствующих блоках, получая репрезентации и формируя концепты («МЕНТАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Репрезентации, концепты)», обретая значения («Значения») и формируя идеи, понятия и представления («ИДЕАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Идеи и понятия)»). Репрезентации, в свою очередь, интерпретируясь, конденсируются в психике, корректируя и видоизменяя наличествующие уже в ней схемы и сценарии или даже формируют новые, которые, уже в свою очередь, опосредуют наше восприятие (закрывая и таким образом психологический цикл восприятия). Так одни схемы через посредство объектов внешнего мира порождают другие схемы¹³⁶. Схемы и сценарии порождают новые схемы и сценарии, опосредуясь также и через поведенческие модели и модели общественных отношений. То же следует сказать и об идеальном: оно тоже опосредует образования схем, придавая значения артефактам в соответствующем блоке «ЗНАЧЕНИЯ». Итак, повторяем: схемы и сценарии являются психологическими орудиями, которые опосредуют восприятие внешнего мира и сами преобразовываются, опосредуясь через объекты и явления внешнего мира: материальные, социальные или идеальные.

Мы вот говорим: схемы образуют схемы, схемы опосредуют схемы. Но справедливо было бы полагать, что это не дурная бесконечность, а имеются какие-то первичные схемы, которые служат базовой основой данного процесса. Интериоризация невозможна без определенных предпосылок, а именно: без наличия первичной предрасположенности человека к усвоению

¹³⁶ Это тоже своего рода опосредование, о котором непонятно почему не говорили психологи-марксисты, ибо это опосредование психического именно что через материальное.

культуры. Это, повторим, врожденные парадигмы категоризации, на основании которых под воздействием контекста и практики (совокупности культурообусловленных деятельностей) формируются модули восприятия. Следует указать и на первичные психологические способности к опосредованию, вытекающие из врожденной способности к категоризации, что мы определяем как базовую способность человека к функционированию в культурной среде и производству культуры. Поэтому мы отдельно показываем блок «Первичные психологически орудия опосредования», где они формируются при непосредственном влиянии врожденных парадигм категоризации и опосредованно через модули восприятия, не без участия внешнего мира через блоки «ПОТОК МАТЕРИАЛА (Внешний мир)», «СОЦИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Модели действия)», «ПРАКТИКА (деятельность в контексте)».

Так, мы видим, что **способность к опосредованию – ключевая культурная способность**, без которой было бы невозможно не только культурное структурирование внешнего мира, но само его восприятие. И когда мы говорим о схемах, мы имеем в виду не просто пассивные репрезентации, такие схемы – это одновременно и результат интериоризации, и психологические же орудия для интериоризации. Схемы (сценарии) активно накладываются человеком на внешний мир, «охватывают» «поток материала», или – здесь опять же заимствуем термин у А.Н. Леонтьева – они «вычерпывают» из него новые содержания и превращают в артефакты¹³⁷. Леонтьев настаивает на активности процесса, и в этом с ним надо согласиться, но подчеркнем, что вычерпываются именно содержания, а не их формы и схемы. Сами же «оживленные» в процессе вычерпывания схемы формируются под влиянием внешнего мира (при «проецировании» схем на внешний мир), на его материале, но исходно – с опорой на врожденные механизмы категоризации и опосредования, которые даны человеку от Бога вместе с даром речи и неотрывны от последнего.

На нашем последнем Рис. 3, в верхней его части, мы показываем и связи схем (сценариев), репрезентаций через посредство ментальных артефактов и психологических орудий (с врожденными предустановками) с духовным миром через комплекс всевозможных преобразований, как мы уже описывали ранее.

Схемы и сценарии, заложенные в уме (психике) человека, влияют на все типы артефактов, придавая им соответствующие значения. Поэтому на структуре показаны как непосредственное влияние блока «Схем и сценариев» на все артефакты (это блоки «МАТЕРИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ», «МЕНТАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Репрезентации, концепты)», «СОЦИАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Модели действия)»), так и опосредованное – блок «ЗНАЧЕНИЯ». И напомним, материальные объекты и социальные явления являются для схем, сценариев и значений теми орудиями опосредования, которые порождают из формальных схем содержательные («живые») схемы, а из значений – новые значения. (Напомним также, что на Рис. 3 не все упомянутые взаимосвязи в структуре показаны, чтобы визуально не перегружать ее.) И особенно применимо это утверждение об орудиях опосредования к идеальным артефактам. Символический и идеальный мир являются своего рода «мастерской», в которой вырабатываются концепты, индивидуально преломленные понимания идей и понятий, оседающие в нашей психике уже как компоненты имплицитной культуры.

Концепты – это определенные категории мышления. Свертываясь и приближаясь по структуре к схемам, концепты становятся ментальными значениями так же, как значениями

¹³⁷ «В восприятии постоянно происходит активный процесс "вычерпывания" из реальной действительности ее свойств, отношений и т.д., их фиксация в кратковременных или длительных состояниях реципирующих систем и воспроизведение этих свойств в актах формирования новых образов, в актах узнавания и припоминания объектов», — утверждает Леонтьев А.Н. [36].

являются ментальные планы любых эксплицитных артефактов, которые и придают им культурный смысл (окультуривают «вычерпнутый» факт из «потока материала»). Поэтому иметь значение означает быть чем-то в культуре, то есть иметь смысл, который изначально вытекает из Логоса каждой вещи, задуманной Творцом при творении, или из логоса, сотворенного человеком, имеющим дар творца и призванным изначально давать названия. Истинный смысл вытекает не всегда (даже довольно редко) непосредственно из Логоса, ибо человеческая культура всегда привносит определенные искажения (многократные искажения).

Опознанные и проинтерпретированные внешние объекты и явления интериоризируются и поступают в ум (сознание) человека в непрерывном процессе репрезентации в тех или иных концептах деятельностного существования не без воздействия и символических артефактов. При этом задействованы бывают модели действия, идеи и понятия, получающие непрестанно изменяющиеся значения в определенных языковых формах, формирование которых невозможны без врожденных парадигм. При интериоризации внешних явлений непосредственно и опосредовано участвуют такие блоки в структуре (в их числе и упомянутые ранее), как «ЯЗЫК» и «ЗНАЧЕНИЯ», «ИДЕАЛЬНЫЕ АРТЕФАКТЫ (Идеи и понятия)» и «СИМВОЛИЧЕСКИЕ АРТЕФАКТЫ (Символы)».

Поэтому в ментальный же план культуры кроме репрезентаций, концептов, значений, схем и сценариев мы вписали и:

(VII) – ценностно-эмоционально-мотивационный комплекс.

На Рис. 3, как и на Рис. 2 это блоки внизу и правее от центра «УСТАНОВКИ», «МОТИВЫ», «ЭМОЦИИ» и «ЦЕННОСТИ». Мы уже немало описали этот комплекс ранее, когда коснулись влияния эмоционально-установочных факторов в культуре в процессе адаптивно-адаптирующей деятельности. Но дополним несколько важных штрихов.

Ценности влияют на мотивы и эмоции людей, расценивая (ранжируя) их, и ими воздействуют на практику – деятельность людей. Ценности можно рассматривать как общественное явление и, возможно, причислять к идеальным артефактам как их особый подвид, но они имеют также личностные срезы, которые выражаются через концепты тех или иных явлений в понимании индивидов. Если рассматривать ценности как компоненты внутренней культуры, то они с мотивами и эмоциями нераздельны. К происхождению ценностей мы еще вернемся.

Мотивы и эмоции во многом возникают под влиянием схем и сценариев (когнитивных орудий опосредования), в которые они вписываются. На мотивы и эмоции влияет также практика (деятельность), которую они обуславливают, и которой, в свою очередь, в значительной мере обуславливаются. Но особо хотим подчеркнуть, что и эмоции, в первую очередь, и мотивы определяются установками, а мотивы еще и корректируются предустановленными эмоциями.

Об установках, как явлению не вполне культурном, мы подробнее еще скажем дальше. А вот модели действия – феномен чисто культурный, выше мы их отнесли к социальным артефактами. С ними связана практика, в которую они встраиваются. Естественно, что деятельность, составляющая практику, зависима от мотива, который в свою очередь зависим

от эмоции, чувства. Роль практики в нашей схеме достаточно значительна, ибо она оказывает влияние, по нашему мнению, на формирование модулей в человеческом мозге¹³⁸.

Итак, подведем некоторый итог и взглянем на картину, которая у нас сложилась. Для большей ясности все рисунки выполнены в цвете и к ним прилагается еще Таблица-легенда, раскрывающая смысл такой раскраски¹³⁹. Мы отмечаем, что наше понимание установки близко к Д.Н. Узнадзе¹⁴⁰. Мы интегрируем в свою систему понятия Выготского о психологических орудиях и интериоризации [15]. Последнее немного корректируем в соответствии с нейропсихологией и нейролингвистикой, как эти области сложились во второй половине XX века и продолжают развиваться вплоть до наших дней, включая тезис о врожденности начальных культурных парадигм. Конкретнее, мы опираемся тут на тезис о врожденных категориальных парадигмах Дж. Брунера¹⁴¹. Мы принимаем также нечто из концепции А.Н. Леонтьева о деятельности, признавая влияние деятельности на формирование познавательных структур мозга [36]. Мы принимаем теорию артефакта М. Коула в том аспекте, что любой артефакт, кроме чисто материального субстрата имеет на себе отпечаток ментального значения¹⁴².

Итак, мы выделяем: материальные, социальные, ментальные (и материальным субстратом для ментальных выступают церебральные процессы), идеальные и символические артефакты (о которых речь еще впереди). И тут мы соприкасаемся с концепцией Э.В. Ильенкова¹⁴³. Схемы и сценарии мы представляем близко к тому, как это делают Е.Я. Режабек и А.А. Филатова¹⁴⁴. Также мы опираемся на понятие «материального потока» Р. Д'Андрода¹⁴⁵. И кроме того, коснулись понятия культурных технологий адаптивно-адаптирующей деятельности, о которой

¹³⁸ То есть мы тут принимаем тезисы Джерри Фодора [60] и соглашаемся опять с соображениями Майкла Коула [31] о том, что в мозге выделяются области, модули, ответственные за те или иные восприятия и принятия решений по ним.

¹³⁹ Подобная расцветка такой сложной структуры культуры, полагаем, сильно облегчит понимание содержания статьи. Что не исключает необходимости демонстрации рисунков и в монохроматическом исполнении, при невозможности их показа в цвете по техническим причинам.

¹⁴⁰ Узнадзе предлагает понятие «установки к деятельности», которая выражается в готовности к определенному действию и выделяет «субъекта, как целого, который, вступая во взаимоотношения с действительностью, становится принужденным прибегнуть к помощи отдельных психических процессов» [57].

¹⁴¹ С самим этим тезисом не спорят даже эволюционисты, которые говорят о культурной и биологической коэволюции, хотя суть такой коэволюции весьма туманна и оставляет множество неясных моментов [7, 31].

¹⁴² Коул говорил о понятийности, но мы тут, несколько упрощая, рассматриваем понятие как эксплицитный артефакт, компонент идеальной сферы, которая скорее общественная, чем ментальная. [32]

¹⁴³ Ильенков утверждает, что «психика есть функция всей деятельности субъекта». Он создает учение об идеальном, которое «непосредственно существует только как форма (способ, образ) деятельности общественного человека» и есть «отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли», а потому «есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический». [27]

¹⁴⁴ Режабек и Филатова определяют культуру именно в рамках когнитивного подхода, как систему «когнитивного опознания мира, которая вплетена во все виды человеческой деятельности... Трактовка культуры как особой «ментальной экипировки» предполагает выявление и описание конкретных когнитивных форм, в которых воплощается культура». «Схемы» и «сценарии» выступают тут такими когнитивными категориями [39].

¹⁴⁵ Об этом подробно в моих статьях [39] и [40], опубликованных в том же Альманахе, что и [41]. Мы привлекли еще ряд моментов из когнитивной антропологии, опираясь в наибольшей мере на Д'Андрода [67], [68].

говорил Э.С. Маркарян и которую мы понимаем как направленную на окультуривание элементов «потока материала» [43].

Вернемся к теме интериоризации, которая по мнению Выготского и других психологов-материалистов формирует человеческую личность. Но на нашем рисунке блоки «Врожденные парадигмы категоризации» и «Модули восприятия», которые обеспечивают проецирование интериоризированных объектов в виде ментальных артефактов – значений и орудий опосредования (схем, сценариев) – на материальные и социальные, мы расположили совсем в другом месте нежели личность, которую у нас здесь представляет *νοῦς* (то есть ум, дух человека; напомним, что у Отцов Церкви *νοῦς* — носитель свободной человеческой воли). Мы подчеркиваем, что с точки зрения святоотеческой антропологии неверно утверждать, что личность сформирована через интериоризацию. Интериоризация, да, играет большую роль в формировании психики, ее процессуальных орудий (орудий опосредования и, отчасти, ментальных артефактов – концептов, мыслей, внутренней речи). Но совокупность ментальных артефактов мы не рассматриваем как личность, а лишь как содержание психики, к которой личность отнюдь не сводится¹⁴⁶. Личность восходит к духовному миру, поскольку в ее основе дух, данный человеку Богом, и который служит основой его идентичности (и, как мы говорили, субъектом спасения или гибели). Но духовное в человеке сопряжено с психологическим и телесным, поэтому в личности находит отражение и телесное начало¹⁴⁷, и психология. В данной статье мы не рассматриваем природу человеческой личности, поэтому, отражая ее в свободе воли, мы рассматриваем не влияние на нее психологических факторов, а наоборот – влияние воли (которая дана от Бога, и она свободна) на психологические факторы¹⁴⁸.

Поскольку мы говорим о свободном выборе человека как компоненте, влияющем на его психическое и на ментальные составляющие культуры (на установки, прежде всего), то выделим в качество отдельной, весьма существенной составляющей культуры и:

(VII) – произволения; это то, что и выражается через установки человека по отношению к реальностям: идеальным, социальным и духовным.

Вот мы возвращаемся к понятию установки. Как видно, блок «Установки» находится на нашем рисунке в отдалении от всевозможных практик, деятельности, значений, схем и сценариев потому, что установки имеют в основе своей немалую иную детерминацию, и мы это подчеркиваем — они внекультурны! Мы отмечали выше, что эмоции и мотивы определяются в конечном счете установками, полагая их культурообусловленными только в некотором определенном срезе потому, что на них влияют в том числе и практики (деятельность), но сами установки в значительной мере остаются производными от и подвластными свободной человеческой воле. Поэтому влияние установок на эмоции и мотивы

¹⁴⁶ Или даже вообще ею не является, если мы вспомним наши рассуждения о трехчленном составе человека, в которой отделили душу человека, понимаемую нами как психику *ψυχή*, от духа *νοῦς*-а [18].

¹⁴⁷ Тут это и те церебральные характеристики, на которые указывает современная нейронаука.

¹⁴⁸ Интериоризацию отношений внешнего социального мира мы считаем обусловленной, с одной стороны, свободным выбором человека (который он, осознанно или нет, совершает), с другой же стороны, врожденными парадигмами и построенными на их основе его мозговыми модулями. При этом имеет место и контекст культурного (и социокультурного) существования человека, в котором человек пребывает.

может порой перевешивать собственно культурное влияние. Да, в конечном счете, именно свободная воля определяет человеческие мотивации и эмоции¹⁴⁹, а через них – опять же деятельность и практики. Так духовный мир вторгается в психологию и в мир материальный. Установки мы, как и Д.Н. Узнадзе, воспринимаем в целостном модусе личности, который в культуруобусловленной форме проявляет себя в разных видах деятельности. Но если мы говорим о целостном модусе личности, то намеренно подчеркиваем аспект ее свободной воли.

Установки, таким образом, представляют явление не полностью культурное, они, скорее, культуруобусловленные выражения иного, нежели культура. В установке сходятся разные природы:

- с одной стороны, они через психологию (душевно) выражают духовное начало, свободу воли (в том и состоит их не вполне актуальная культурность, но связь с Пакибытием);
- с другой стороны, установки можно отнести к ментальным артефактам, и они формируются не без участия и культурной практики;
- с третьей стороны, они имеют процессуальный характер, являясь культуруобусловленными психологическими комплексами, определяющими характер действия человека (включая выбор тех или иных моделей действия, социальных артефактов) и включение в поле его восприятия тех или иных явлений (и тут важно, что в их психологической основе лежит врожденная способность человека к направленному действию и целеполаганию, то есть имеет место и предустановка); поэтому их можно назвать психологическими орудиями опосредования;
- с четвертой стороны, они служат (можно и так сказать) орудиями опосредования между личностью человека (с его свободной волей) и культурой социума.

Таким образом, деятельность человека (практики), будучи, конечно, культуруобусловленной и используя культурные модели поведения (социальные артефакты), в основе своей зиждется на свободной человеческой воле и всегда духовно предопределена. И духовное проявляет себя непосредственно через артефакты, составляя само их содержание, оформленное и проинтерпретированное через психологические опосредующие механизмы – культурные схемы.

Теперь остановимся на идеальных артефактах. Идеальное существует в общественном пространстве, как бы между людьми, не имея, по существу, материального носителя, кроме общественных отношений и деятельности (как о том писал Э.В. Ильенков). Деятельность, впрочем, отнюдь не стоит сводить только к общественным отношениям. Она всегда существует между мирами: социальными и личностными или социальными, природными и личностными, а также между личностными, социальными и духовными. Поскольку очевидна связь между деятельностью и свободной человеческой волей как духовной сущностью, то можно сказать, что духовный контекст присутствует в деятельности всегда и проецируется на идеальное. Но ведь идеальное имеет и непосредственно духовный срез, будучи отражением духовного мира и его выражением. В сфере идеало-понятийных артефактов духовное и деятельностное соприкасаются. Через понятия и идеи духовное проникает в «ЗНАЧЕНИЯ», далее — в «СХЕМЫ, СЦЕНАРИИ». Идеальное представляет собой интерпретацию в процессе человеческого (общественного) взаимодействия также тех или иных оттенков и духовных смыслов, применительно к тем или иным поводам индивидуальной человеческой и общественной жизни. Такие идеи отражают те или иные духовные смыслы: не только Горние, но и Вражии, то

¹⁴⁹ С православной точки зрения воля человека непосредственно связана с его сердцем.

есть те, что сеют духи злобы поднебесной. Противоборство идей – идеальных артефактов – это противоборство разных смыслов, имеющих разную природу. Люди живут в сфере идей, интерпретируют их, порождая концепты как субъективные преломления идей (не только собственно личностные, но и групповые, и этнокультурные) – так появляются этнокультурные концептосферы. Вольно или невольно, люди погружаются – даже когда этого вовсе и не осознают – в духовную войну. Порой идеи становятся символами непосредственно духовного мира. Через символическое духовное, более или менее, определяет идеальное.

Вот в завершение нашего описания структуры и состава культуры мы обратимся к духовному миру, блоки которого мы разместили на рисунках с правого края вверху («ДУХОВНЫЙ МИР», «ЛИЧНОСТЬ – СВОБОДА ВОЛИ»). Духовное влияет на всю идеасферу через идеи-символы Божественного или падшего, а также – и это важно – через символы, имеющие и материальную составляющую. Хотя мы не рассматриваем непосредственные проявления духовного мира в мире видимом, ибо такое мы не относим к сфере культуры¹⁵⁰. Но мы выделяем в качестве еще одной составляющей культуры, которая материалистически слабо рассматривается, если не игнорируется.

(VIII) – Символы духовного (символические артефакты).

На рисунках это блоки вверху и сбоку справа от центра «ДУХОВНЫЙ МИР», «ЛИЧНОСТЬ – СВОБОДА ВОЛИ», «СИМВОЛИЧЕСКИЕ АРТЕФАКТЫ (Символы)»¹⁵¹.)

Мы возвращаемся к тому, с чего начинали ранее статью в Альманахе «Тетради по консерватизму» – к культурным символам [1]. Человеческая способность к символизации действительно важнейший компонент культуры, но под ней мы понимаем не придание объектам внешнего мира значений – продукты такового мы определили как артефакты. Символы духовного – это не только то, что таковым, как правило, обычно считается, то есть это не только сакральные предметы. Духовное выражает себя многими способами через язык, материальные артефакты, модели отношений, ментальные конструкты – все это так или иначе становится символами духовного мира, его отражением (хотя нередко человек не воспринимает их как отражение духовного). **Человеческая способность к символизации – это именно что способность (врожденная предрасположенность) находить знаки, которые соответствуют тому или иному духовному содержанию, вне зависимости от осознания им этого.** Человеческая трехсоставность – духовно-психически-телесная – выражается в трехсоставности символов, которые есть отражение духовного и в ментальном, и в вещественном, и в психике.

Символами обозначаются самые разнообразные орудия опосредования духовного мира в душевном и телесном. Ими выражаются духовные сущности (Горние или бесовские) самым разным, многогранным образом, в самых разных психических и культурных феноменах. Это литургическая культура в христианстве, где Божественное проявляет себя непосредственно. Это может быть искусство во всех своих проявлениях. Это может быть установившийся порядок (или беспорядок) в доме, разные модели государственного управления, разные красивые и

¹⁵⁰ Чудеса, видения, знамения, к примеру, мы к культуре не относим, хотя во многих общинах, а то и странах, они демонстрируются или декларируются как идеальные или символические артефакты.

¹⁵¹ Хотя ранее символы мы относили и к эксплицитным артефактам. Это тем более так, чем более традиционным является общество.

добротные (или наоборот) предметы быта. Это могут быть благочестивые или нечестивые мысли и так называемое подсознательное: темное человеческое подполье, где с человеком говорят падшие ангелы. Все это и есть духовные артефакты, которые могут быть и материальными, и ментальными, и социальными.

Теперь, когда у нас составлена достаточно полная структура состава культуры, обратимся опять к нашему исходному пункту о трехчастности человека, согласно православной антропологии: тело – душа (*ψυχή*) – дух (*νοῦς*). В нашей системе, объединив материальный мир и мир духовный через ментальную, психологическую компоненту, мы придали материальному миру особые смыслы в жизнедеятельности человека как творения Творца и со-творца Его в падшем мире. Душа (*ψυχή*) человека при этом выполняет витальную функцию. Она у экспериментального, практического человека на протяжении всего брэнного цикла вечной своей жизни лучше или хуже справляется с этой функцией. И ее спасение для православного человека возможно, если она, душа, не становится жертвой духов злобы. Личность, индивидуальность человека определяется его свободой воли как даром Божиим. Человек волен сам выбирать в своих действиях и определении жизненной позиции в мире, что во грехе лежит, свое место в нем и характер взаимодействия с артефактами как мы их определили уже ранее. Человек существо не только социальное, но и культурное, этим он существенно отличается от животного. Поэтому его жизнь на земле определяется культурой, в которой он родился и живет. Это принципиально важное утверждение нашло отражение в структуре культуры, которую мы тут получили.

Итак, мы подводим главный итог настоящей статьи, а также опубликованной ранее¹⁵². Мы показали, что через символы и установки духовное (Горнее или бесовское) пронизывает всю культуру, все ее составные части, встраиваясь в артефакты всех типов. При этом, осознанно выбирая между символическими и идеальными артефактами, человек проявляет свою свободу воли. И мы убеждаемся, что в культурных феноменах проявляется духовное. Духовный мир, разными способами пропитывая культуру, воплощается в мире брэнном.

¹⁵² См. [41].

Приложение:

Рис. 1

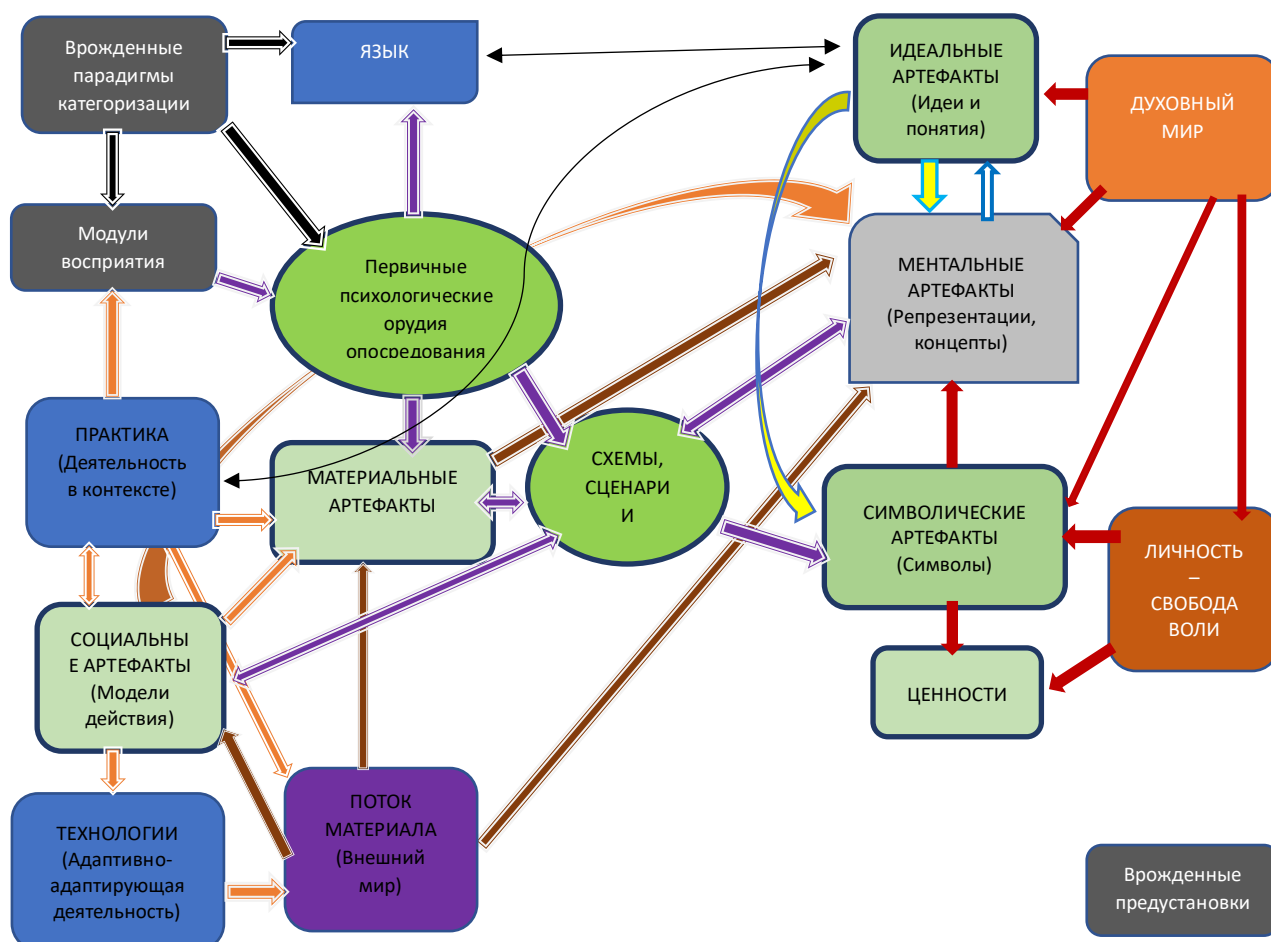


Рис. 2.

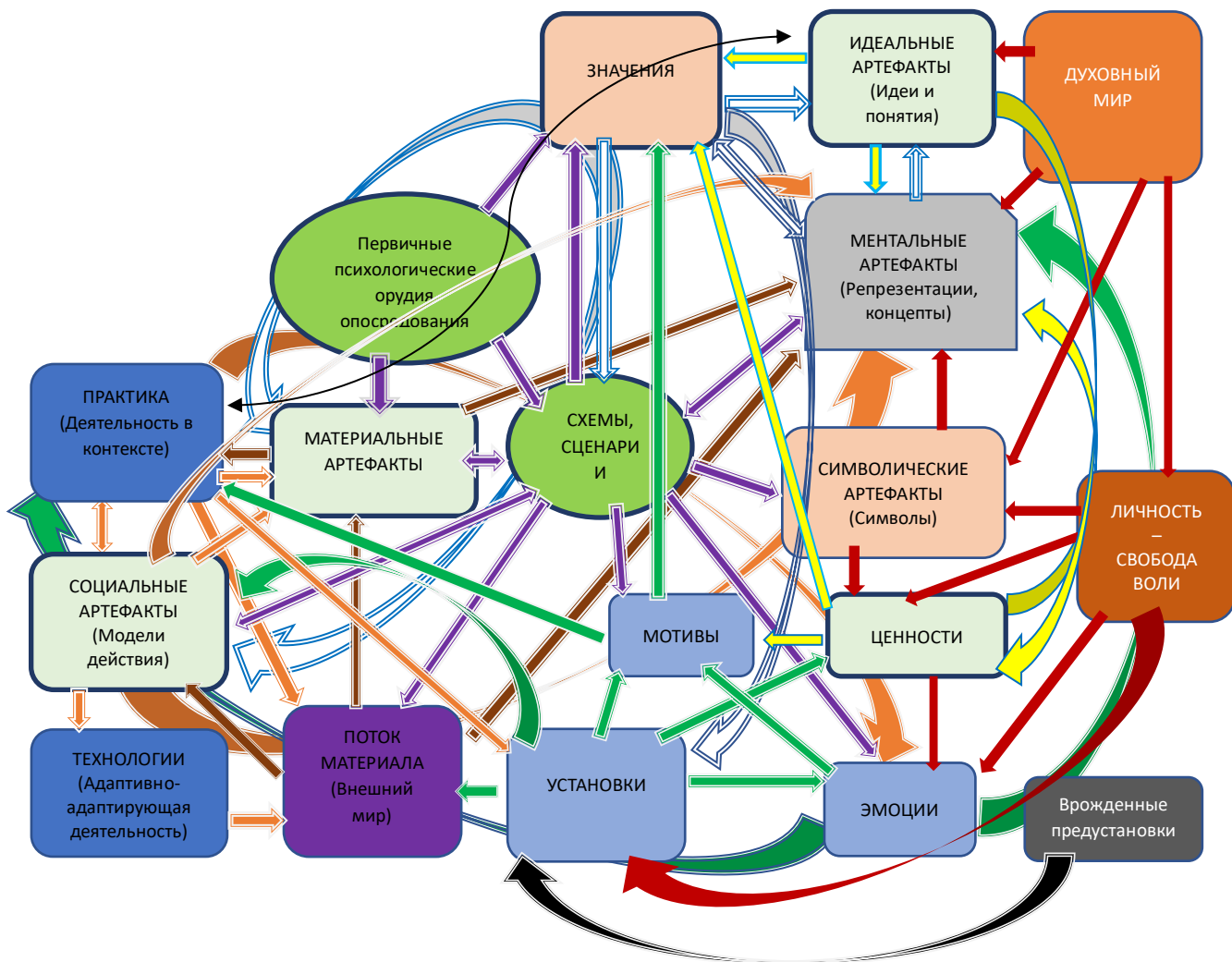


Рис. 3.

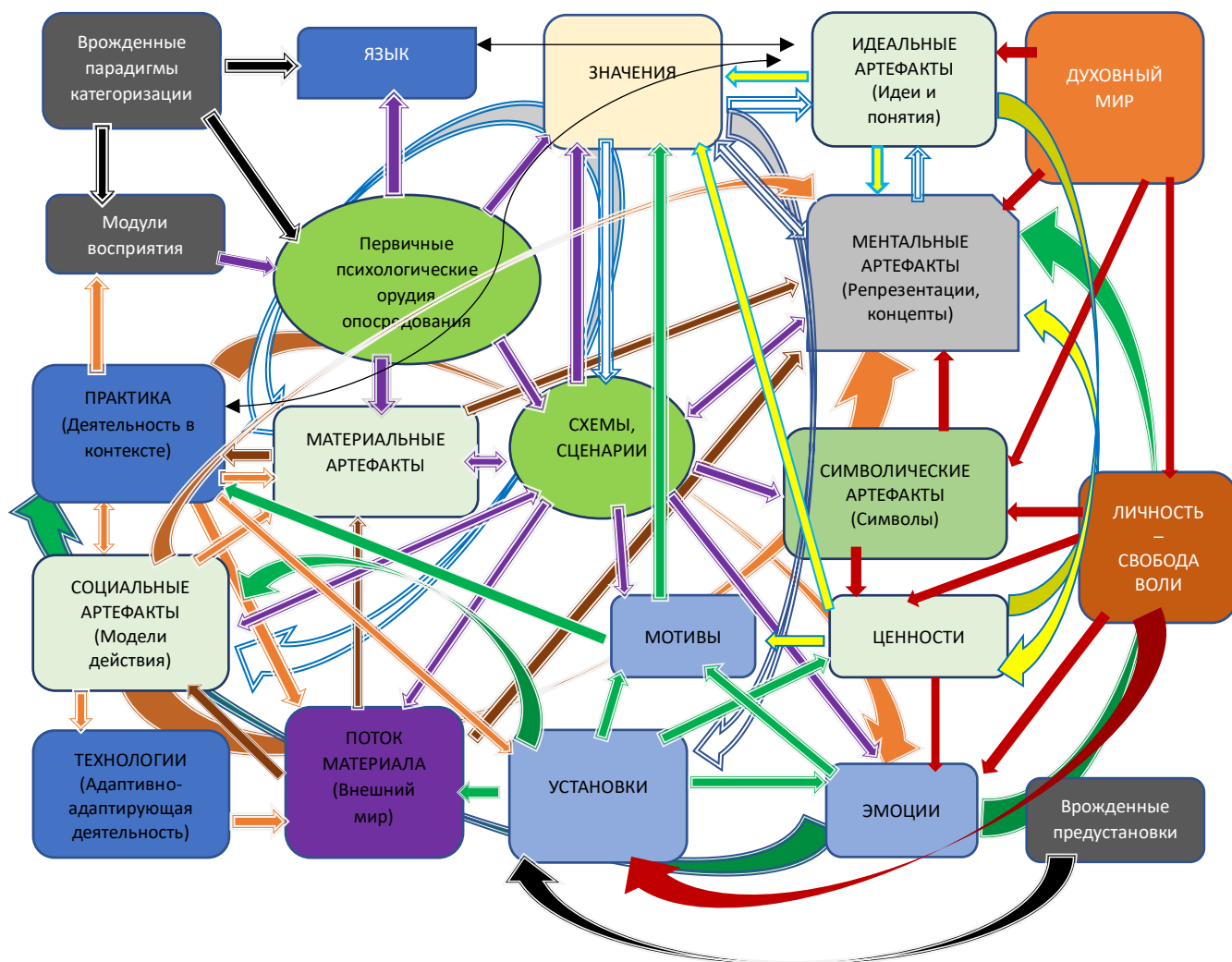


Таблица-легенда

Фигуры	Разъяснения к фигурам	Стрелки	Разъяснение к стрелкам
	духовный мир		влияния духовного мира
	врожденные начала		влияние установочно-эмоционально-мотивационного комплекса
	внутрипсихические орудия опосредования		влияние идеального и ценностей
	эксплицитные артефакты		влияние врожденных начал
	имплицитные (ментальные) артефакты		влияние материального мира
	установочно-эмоционально-мотивационный комплекс как система формирования поведения		влияние социального
	язык, мышление, деятельность, практика		влияние психологических орудий опосредования
	материально-социальный мир вне человеческого восприятия		Влияние ментальных артефактов (значений, концептов)
	значения и символы		

Библиография

1. Альбуханова-Славская К.А. Принцип субъекта в философско-психологической концепции С.Л. Рубинштейна // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы. М., 1989. 440 с. С. 10–63.
2. Асмолов А.Г. По ту сторону сознания: методологические проблемы неклассической психологии. М.: Смысл, 2002, 480 с.
3. Асмолов А.Г. Психология личности: Принципы общепсихологического анализа. — М.: Смысл, 2001. 416 с.
4. Астафьева О.Н. Предисловие. // Режабек Е.Я., Филатова А.А. Когнитивная культурология. Санкт-Петербург: Алитея, 2010. 316 с.
5. Ахутина Т.В. «Социальный мозг» с точки зрения представлений о психологических системах Л.С. Выготского // Культурно-историческая психология. 2012. Том 8. № 4. С. 100–102.
6. Бондарев А.В. Третье рождение культурологии. // Маркарян Э.С. Избранное. Наука культуры и императивы эпохи. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. С. 563–625.
7. Брунер Дж. Торжество разнообразия: Пиаже и Выготский. // "Вопросы психологии". 2001. № 4. Режим доступа:
<https://tovievich.ru/book/korni/7112-dzherom-bruner-torzhestvo-raznoobraziya-piazhe-i-vygotskiy.html>
8. Брунер Дж. Психология познания. За пределами непосредственной информации. М., 1977. 413 с.
9. Бэжхёрст Д. О понятии опосредствования // Культурно-историческая психология. 2007. Том 3. № 3. С. 61–66.
10. Верч Дж. Социокультурный подход к опосредованному действию. // Психологическая наука и образование 1997, № 3. С. 18–26.
11. Выготский Л.С. Истории развития высших психических функций // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 208–547.
12. Выготский Л.С. Конкретная психология человека // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1020–1038.
13. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1039–1129.
14. Выготский Л.С. Проблема культурного развития ребенка. // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 191–207.
15. Выготский Л.С. Сознание как проблема психологии поведения. // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 18-40.
16. Выготский Л.С. Мышление и речь. Изд. 5, испр. М.: Лабиринт, 1999. 352 с.
17. Выготский Л.С. Лекции по психологии // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 590-591.
18. Гальперин П.Я. Психология как объективная наука: Избранные психологические труды. М.: Изд-во Института практической психологии; Воронеж: НПО "МОДЭК", 1998. 479 с.
19. Гараи Л. О значении и его мозговом аппарате // Культурно-историческая психология. 2010. Том 6. № 2. С. 14–23.

20. Гирц К. Интерпретация культур. Москва: РОСПЭН, 2004, 560 с.
21. Дафермос М. Критический анализ принятия теории Л.С. Выготского в международном академическом сообществе // Культурно-историческая психология. 2016. Том 12. № 3. С. 37–46. С. 39.
22. Драч Г.В. «Третье рождение культурологии»: культурологические штудии Э.С. Маркаряна. Режим доступа: https://emarkaryan.info/drach_1/
23. Жданов Ю.А., Давидович В.Е. Сущность культуры. Ростов-на-Дону: РГУ, 1979. 264 с.
24. Зинченко В.П. Доопытная готовность овладения словом и приобщения к культуре // Культурно-историческая психология. 2010. Том 6. № 2. Сс. 2–13.
25. Из записных книжек Л. С. Выготского / / Вестник МГУ. Сер. «Психология». 1977. № 2. С. 89–102.
26. Ильенков Э.В. Идеальное // Культурно-историческая психология. 2006. Том 2. № 2. С. 17–28.
27. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 462 с. С. 229–269.
28. Ильенков Э.В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка // Философия и культура. М., 1991. С. 270–274.
29. Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2. С. 68–79.
30. Каган М.С. Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа). М.: Политиздат, 1974. 328 с.
31. Коул М. Переплетение филогенетической и культурной истории в онтогенезе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 3–16.
32. Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.
33. Леонтьев А.А. Предисловие. // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 5–17.
34. Леонтьев А.А. Ключевые идеи Л.С. Выготского — вклад в мировую психологию XX столетия. // Психологический журнал, 2001, том 22, №4. С. 5–11.
35. Леонтьев А.А. Л.С. Выготский. М.: Просвещение, 1990. 158 с.
36. Леонтьев А.Н. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. СОЗНАНИЕ. ЛИЧНОСТЬ. М.: Политиздат, 1975. 304 с. Режим доступа: <https://www.marxists.org/russkij/leontiev/1975/dyeatyelnost/index.htm>
37. Леонтьев Д.А. О некоторых аспектах проблемы «культура и личность» // Культурно-историческая психология. 2013. Том 9. № 1. С. 22–31.
38. Лурья А.Р. Нейропсихология. М.: Академия, 2006. 384 с.
39. Лурье С.В. Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 105–140.
40. Лурье С.В. К вопросу о теории трех систем: культура и психология Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 148–172
41. Лурье С.В. Об особом классе культурных феноменов. Православная культурология путем советских психологов-марксистов// Тетради по консерватизму. 2021. № 2, С. 173–207.
42. Майданский А.Д. «Культурная психология» Л.С. Выготского в оптике Спинозы и Маркса // Культурно-историческая психология. 2018. Том 14. № 1. С. 126–130.

43. Маркарян Э.С. Культура как универсальная технология человеческой деятельности // Маркарян Э.С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи / Отв. ред. и составитель А.В. Бондарев. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 656 с.
44. Маркарян Э.С. Очерки теории культуры // Маркарян Э.С. Избранное. Наука культуры и императивы эпохи. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. С. 563–625.
45. Маркарян Э. С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. В сб. Этнология в США и Канаде. М.: Наука, 1989.
46. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1983. 284 с.
47. Маркарян Э.С. Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культур // Методологические проблемы этнических культур: Материалы симпозиума. Ереван, 1978. 124 с.
48. Надирашвили Ш. Психология пропаганды. Тбилиси: “Mecniereba”, 1974, 170 с.
49. Павленко В.Н. Понятия «орудие», «психологическое орудие», «знак» и их соотношение // Культурно-историческая психология. 2020. Том 16. № 1. С. 122–131., с.129.
50. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 526 с.
51. Режабек Е.Я., Филатова А.А. Когнитивная культурология. Санкт-Петербург: Алитея, 2010. 316 с.
52. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб: Питер, 2002. 720 с.
53. Рычкова О.В., Холмогорова А.Б. Концепция «социального мозга» как основы социального познания и его нарушений при психической патологии. Часть I. Концепция «Социальный мозг» — продукт современной нейронауки // Культурно-историческая психология. 2012. Том 8. № 3. С. 86–94.
54. Соколова Е.Е., Федорович Е.Ю. К проблеме «культуры» у животных: критический анализ современных исследований с позиций психологии деятельности школы А.Н. Леонтьева // Культурно-историческая психология. 2016. Том 12. № 2. С. 14–23.
55. Творческий потенциал культуры и человеческое развитие (круглый стол методологического семинара под руководством В.В. Рубцова и Б.Д. Эльконина) // Культурно-историческая психология. 2018. Т. 14. № 4. С. 41–51.
56. Тульман С. Моцарт в психологии. // Вопросы философии, 1981, № 10, С. 127–137.
57. Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси: Издательство АН Гр. ССР.: 1961. 210 с.
58. Фаликман М.В., Коул М. «Культурная революция» в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта. // Культурноисторическая психология 2014. Т. 10. № 3. С. 4–18.
59. Филатова А.А. «Мозговой штурм»: нейронайка за пределами нейронауки // Философия науки. №3 (74). С. 106–121.
60. Фодор Дж. Модульность психики. Когнитивная психология: история и современность. Хрестоматия. Под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.
61. Хомский Н. Язык и мышление // М.: Издательство Московский университет, 1972. 122 с.
62. Черниговская Т.В. Что делает нас людьми: почему непременно рекурсивные правила? взгляд лингвиста и биолога. Режим доступа:

<https://docplayer.ru/30614781-T-v-chernigovskaya-cto-delaet-nas-lyudmi-pochemu-nepremenno-rekursivnye-pravila.html>

63. Ясницкий А. Ревизионистская революция в выготском ведении: На пути к выготскианской авангардной «науке о Сверхчеловеке» в 21 веке. Режим доступа:

<https://docplayer.ru/38959781-Revizionistskaya-revolyuciya-v-vygotskovedenii-i-nasledie-vygotskogo-v-21-veke-1.html>

64. Bartlett F. Remembering. Cambridge University Press. 1932. X, 317 с.

65. Cole M. Cultural Psychology. A Once and Future Discipline. Cambridge, Mass., London: The Belknap Press of Harvard Press, 1996.

66. D'Andrade R. Cognitive Anthropology, In: New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. Pp. 47–58.

67. D'Andrade R. Schemas and Motivation. In: Human Motive and Culture Models. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pp. 93–115.

68. D'Andrade R. Cultural Meaning systems. In: Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984. Pp. 107–119.

69. D'Andrade R. The Culture Part of Cognition // Cognitive Science. 1981. № 5. Pp. 179–191.

70. Hebb D. O. The organization of behavior. New York, Wiley, 1949. 335 p.

71. Miller J. Theory of Developmental Psychology. NY: Freeman, 1993, 488 p.

72. Nelson K. Cognition in a Script Framework. In: J.H. Flavell and L. Ross (eds.) Social Cognitive Development. New York: Cambridge University Press, 1981. Pp. 97–118.

73. White L. The Science of Culture. N.Y., 1949. P. 404.

«КАРТЕЗИАНСКИЙ ТЕАТР» В АМЕРИКАНСКОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И В ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Тетради по консерватизму. 2021. № 2. С. 208–245

Аннотация. Статья посвящена анализу американской аналитической философии – науке, с конца XX века более всего сосредоточенной на проблеме философии сознания, – в перспективе православной антропологии и культурологии. Исследуются ключевые понятия аналитической философии, прежде всего, квалиа и связанная с ним, так называемая, «трудная проблема сознания». Анализируется, как и почему физикализм (материализм) аналитической философии вылился в иллюзионизм – в представление об иллюзорности сознания, свободы воли, человеческой субъектности, ментального в целом. В статье разрабатывается новый подход к этим проблемам с позиции православной антропологии. В перспективе православной антропологии и с учетом достижений аналитической философии анализируются ключевые концепции последней, включая ее главный камень преткновения – проблему гомункула как «персонажа», так называемого, «картезианского театра», предполагающую наличие в уме человека «наблюдателя», который регулирует процессы восприятия и мышления, является основой человеческой субъектности. В заключении анализируются следствия православного подхода к проблеме сознания для теории культуры.

Ключевые слова. Аналитическая философия. Физикализм. Иллюзионизм. Сознание. Искусственный интеллект. «Трудная проблема сознания». Квалиа. Свобода воли. Православная антропология. Православная культурология.

“Cartesian Theatre” in American Analytic Philosophy and in Orthodox Anthropology and Culturology

Abstract. The article is devoted to the analysis of American analytic philosophy – the science mostly focused on the problem of the philosophy of conscience since the end of the 20th century, - in the perspective of the Orthodox anthropology and culturology. The author studies the key concepts of analytic philosophy, first of all qualia and the so-called difficult problem of conscience related to it. The author analyzes how and why the physicalism (materialism) of analytic philosophy took the form of illusionism, - the concept of the illusionary character of conscience, free will, human subjectivity and of mental in general. The article develops a new approach to these problems from the point of view of the Orthodox anthropology. In the perspective of Orthodox anthropology and considering the achievements of analytical philosophy the author analyzes the key concepts of the last, including its main stumbling block – the problem of homunculus as “a character” of the so-called Cartesian theatre, that involves the presence of an “observer” in the human mind, which controls the processes of perception and thinking and constitutes the basis of human subjectivity. And finally, the author analyzes the consequences of the Orthodox approach to the problem of conscience for the theory of culture.

Keywords: Analytic Philosophy, Physicalism, Illusionism, Conscience, Artificial Intellect, “Difficult Problem of Conscience”, Qualia, Free Will, Orthodox Anthropology, Orthodox Culturology.

«...Бога я действительно не видел, гражданин общественный обвинитель. Но я много оперировал на мозге и, открывая черепную коробку, никогда не видел там также и ума. И совести там тоже не находил.»

Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) «Я любил страдание...» Автобиография.

Из выступления на суде по «делу врачей» в Ташкенте, 1921

Цель, к которой разными путями идет европейская и американская философии – это отказ от какого-либо онтологического основания человека и того мира, в котором он живет. В европейской мысли это происходит через принципы радикального конструктивизма и деконструкции. Мишель Фуко, Жак Деррида, Жюль Делез, Жан Бодрийяр – яркие имена философских звезд парижского небосклона! Именно они принесли в современную мысль представление о том, что культурная реальность может быть произвольно переконструирована. Именно они отрицали биологические и культурные универсалии, и благодаря им (опосредовано или непосредственно, как в случае с Фуко) мы живем в мире, в котором одно за другим конструируются понятия, идеи, практики, противоречащие здравому смыслу: представление о семье как о системе угнетения, о множестве гендеров, приятие эвтаназии, расовые и мультикультурные конструкты и т.п. Конечно, блестящие французы были популярны и имели последователей и в Америке!

Но что тем временем происходит в собственно американской аналитической философии? Она гораздо менее социально ориентирована и как будто меньше вмешивается в общественную жизнь, сосредоточилась на проблемах сознания и искусственного интеллекта. Казалось бы, это скорее стремление воплотить в жизнь научную фантастику. Но и аналитическая философия направлена на то, чтобы показать, что человек и мир, в котором он живет, не имеют онтологических оснований, что они иллюзорны. Иллюзией тут кажется все – само человеческое сознание, его «я», свобода воли, универсальные этические нормы, здравый смысл.

В нашей статье мы проанализируем развитие англоязычной аналитической философии, покажем ее истоки и тупики, в которые она заводит. Мы попытаемся также дать основанные на православной антропологии ответы на вопросы, казавшиеся в аналитической философии неразрешимыми.

Основная проблема аналитической философии.

Прежде всего разберемся, что такое аналитическая философия и откуда ее истоки. Сейчас аналитическая философия – это, по сути, материалистическая философия естественных наук. Конечно, даже материализму требуется пройти немалый путь, чтобы прийти к убеждению, что нас-де не существует (а без этого как обосновать взгляд на человека как на проект, подлежащий конструкции и деконструкции?). И вышла аналитическая философия из философии языка, поэтому можно сказать, что в чем-то корни у нее общие с так называемой континентальной философией (то есть – европейской, ибо континент для Америки – это Европа, а сама она остров).

Итак, истоки аналитической философии в логическом формализме Людвиг Витгенштейна и Бертрана Рассела, породившего так называемый логический позитивизм с его формальными логическими методами для разработки эмпирического представления о знании¹⁵³ [2, 16, 104]. Что до естественных наук, то к ним аналитическая философия предъявляла особые требования, проистекающие все из той же логики: научные выводы должны быть верифицируемы (повторяемы) и подлежать процедуре фальсификации (то есть, должно быть ясно, каким образом их тезисы можно было бы опровергнуть). Такому взгляду на науку способствовал и прагматизм – традиционное американское философское течение, требующее определенной строгости мышления. Однако, логика – это хорошо, но философов-аналитиков интересовала не она. Им как будто интереснее было выяснить, как устроен мир, и потому с годами, к концу XX века, постулаты логического позитивизма несколько размылись и вылились в просто требование некой научной строгости и сосредоточенности на конкретных вопросах, в противоположность европейской широте охвата тем и, с американской точки зрения, словоблудия. Это выгодно отличало аналитическую философию на фоне континентальной, но ее исходный априорный материализм был ее годовой отметиной, которая сводила на нет то, что могло бы стать ее достижениями. И мы тут хотим показать, как роковым образом материалистическая наука о человеке вела к тому, что сам человек стал иллюзией. Так, через свои строгие научные процедуры – эксперименты как традиционные, так и нередко мыслительные – американцы упорно шли к той же цели, что и европейцы: стремились доказать, что ментальный мир – это конструкция, не имеющая под собой реального содержания.

Так было еще на раннем этапе современной американской философии, во времена увлечения бихевиоризмом. С точки зрения бихевиористской психологи, ментальный акт человека – это поведение и ничего больше, никакого иного более глубокого содержания он не несет. Бихевиоризм в психологии породил, например, известные ролевые теории, в соответствии с которыми психология человека сводится к поведению в соответствии с теми или иными ролями, которые могут сменять друг друга (скажем, роль отца сменяется ролью учителя, а та – ролью пассажира автобуса). Вне ролей ничего не остается – то, что не относится к одной роли, относится к другой (а человек порой роли может путать). Такие роли – что это, как не конструкции? Человек действует в сконструированной, в соответствии с принятыми им ролями, реальности.

В 1960-е начинается так называемая когнитивная революция, которая, как считается, противостояла бихевиоризму и похерила его. Однако, по сути, когнитивные науки были усовершенствованной версией все того же бихевиоризма, поскольку никакой иной реальности, кроме ментального поведения (и его нейронного субстрата) не отражали.

Когнитивная психология сделала акцент на процедурах мышления, и задача – которая, как предполагалось, должна была быть разрешена когнитивными науками, – состояла в разъяснении того, как человек мыслит. Мышление представлялось как взаимодействие символов (отражений в уме предметов внешнего мира) и когнитивных схем. Посредством схем происходит в уме человека категоризация внешнего мира, и цепочки таких категоризирующих

¹⁵³ Истины логики и математика понимались как тавтологии, а утверждения естественных наук должны были быть проверяемыми эмпирическими утверждениями. Те проблемы, которая наука не могла решить, предполагалось, были сформулированы некорректными терминами (дело именно в словах, которыми выражена проблема). Те же науки, которые в данную схему не укладывались – те, которые занимаются онтологическими и метафизическими проблемами, – полагались просто не имеющими смысла.

когнитивных схем выражают собой мышление. Сами эти схемы, как правило, вполне бихевиористичны, поскольку акт наложения их на реальность – это акт поведенческий.

Первая по времени когнитивистская парадигма понимания мышления называлась символической. Суть символического подхода в том, что предмет внешнего мира предстает в уме человека в качестве знака, символа, которым он оперирует. Это направление было непосредственно связано с темой искусственного интеллекта, поскольку предполагалось, что терминами легко может мыслить и машина. Искусственный интеллект служил одновременно и целью, и орудием когнитивных наук, поскольку стимулировал моделирование ментальной реальности.

Исследования психологов-когнитивистов привлекли самое пристальное внимание аналитических философов, в частности, и в том своем аспекте, в котором они были связаны с моделированием искусственного интеллекта, ставшим идеей фикс аналитической философии рубежа тысячелетий. И вот в последние десятилетия XX века, как о том говорит один из самых известных философов-аналитиков Джон Сирл, акцент и даже одержимость философией языка, свойственной логическому позитивизму, сменился такой же одержимостью философией сознания [103].

Классиками символического подхода стали Аллен Ньюэлл и Герберт Саймон, его поддерживали Хилари Патнэм и Джерри Фодор¹⁵⁴. Но подход развивался скорее в качестве моделирования умственной деятельности [77, 79], а не реальных проектов создания искусственного мозга, и некоторые исследователи, такие как Хьюберт Дрейфус говорили, что он подходит только для игрушек [54]. Но это было время повального энтузиазма! Когнитивная наука шла дальше. Была предложена коннективистская модель разума, представляющая собой модель нейронных сетей – сетей живых клеток мозга, посредством которых, предполагалось, осуществляется мышление [92]. Далее к самому концу XX века начали разрабатываться модели искусственного интеллекта, основанные на возможности ориентации в окружающей среде, то есть обладающие смоделированными органами чувств [30, 68]. Не наша задача разбирать успехи и неудачи моделирования интеллекта, нас интересуют те философские проблемы, которые это направление науки обнаруживало, и какие решения для них предлагались.

Вернемся к символической модели разума. Она связана с тем, как человек воспринимает и перерабатывает информацию, конкретнее, с тем, что такое символ в уме человека. Вот воспринимает человек информацию, которая поступает к его уму от органов чувств, посредством того, что формирует ментальные репрезентации внешнего мира, то есть знак в символизме – это просто формально-логический элемент ментальной модели. Хорошо. Но если это попытаться объяснить применительно к непосредственному человеческому опыту, то неминуемо возникают сложности. Действительно, на наши органы чувств воздействуют внешние раздражители, информация от них передается в мозг, который реагирует на них определенными нейронными процессами. Параллельно этим реакциям (явно в тесной связи с ними!) человек в своем уме формирует ментальные образы предметов и явлений (их называют репрезентациями), послуживших раздражителями для органов чувств, и что?.. По сути, вся американская аналитическая философия, сконцентрированная с конца XX века на проблеме сознания, пытается разрешить вот этот один вопрос: как репрезентации связаны с их нейронными коррелятами, как нейроны через свои электрические и химические реакции будто

¹⁵⁴ Джерри Фодор разработал теорию языка мышления – языка, на котором человек мыслит. Он полагал, что язык этот универсален для человечества и является символьным: его значения отражают символы явлений мира, в котором живет человек. (Конечно, язык мышления не относится ко всему, что происходит в уме человека.) [58].

бы порождают умственные представления? Вот многообразие американских подходов к этой проблеме мы и рассмотрим.

Исходной точкой, болевым нервом американской философии (как и европейской) является картезианский интерактивный дуализм, который, казалось бы, может разрешить основную стоящую перед аналитической философией проблему. Наш рассказ об аналитической философии будет посвящен тому, как шаг за шагом она избавляется от наследия Нового времени, наследия модерна, наследия рационализма, где разум был незыблемой категорией, как она пытается избавиться от того течения мысли, в основе которого лежала категория сознания, как низвергает «открывателя» сознания – Декарта.

Но скажем несколько слов о самом Декарте. Декарт – это кто? Он – современный человек, выразивший самую суть самоощущения современного человека. Картезианство породило тот стиль мышления, посредством которого мыслим все мы – люди от XVII века до дня сегодняшнего – верующие и неверующие, современные христиане и атеисты. Суть его в том, что для нас «я» – это та реальность, в которой мы – единственной – не сомневаемся. Именно, отталкиваясь от нее, современный человек экзистенциально познает мир и Бога. Современный средний религиозный человек, часто в Боге сомневающийся, и для него его «я», а не Бог пункт, от которого он начинает мыслить. Именно от своего «я» он идет к Богу и – открывает Бога в своем «я», своем «сознании». Наверное, этот путь не хуже других, ибо сознание отражает нашу душу. Декарт открыл для современного человека само понятие сознания, того, что осознает наше «я», нашу идентичность как целостность. Логика развития современного (часто безбожного) человека оплела это понятие разными коннотациями, построила вокруг него массу спекуляций и, наконец, решила его смоделировать! Тем самым она уже лишила «я» его значения как точки отсчета, то есть деконструировала «я», и тем вывела его в так называемую постсовременную реальность, где само сознание – это всего лишь иллюзия.

Аналитическая философия вслед за постструктурализмом стремится современного человека уничтожить и породить постсовременного, посткартезианского человека, который по самой своей сути сомневаться уже не может, ибо лишен ощущения «я» как целостности, своей сердцевины, и уже «я» – не основа, а конструкт! Породить продукт посткогнитивизма (того, что сегодня приходит на смену когнитивным наукам), который всего лишь субъект (да и можно ли к нему применить это слово?) «повествования» вместо сознания. Так аналитическая философия своим путем порождает постгуманизм – мир, где у человека нет сознания, антикартезианский мир.

Коротко напомним, в чем суть декартова дуализма и как картезианская философия повлияла на современную американскую философию.

Декарт и последние картезианцы

Наше познание идет из двух источников. Во-первых, его основные, базовые идеи даны нам изначально, мы с ними рождаемся, они присущи нашему сознанию как таковому. Во-вторых, познание идет извне. Но как? Органы чувств однозначного доверия, по Декарту, не заслуживают, потому что ум и тело две совершенно разные субстанции, и встает вопрос, как мы получаем информацию о том, что относится к нашему телу, как внешние впечатления оказываются в нашем уме? Декарт отнюдь не говорит, что мы не можем познать внешний мир. Он постулирует, что ментальное и телесное взаимодействуют. Это очень важный философский тезис, который называется интерактивным дуализмом. Решает Декарт вопрос, в общем-то,

наивно. Он «находит» в нашем теле орган, через который и происходит взаимодействие ментального и телесного – шишковидная железа нашего мозга (эпифиз) [5].

Постулированные Декартом врожденные идеи наследовали феноменалисты XX века, которые занимались тем, что придумывали, как представления присутствуют в нашем сознании. Ибо, что очень важно, наше сознание содержательно, в нем присутствуют идеи, которые каким-то образом соотносятся с явлениями внешнего мира – то есть, наше сознание интенционально. С точки зрения феноменалистов, человек живет в этом ментальном интенциональном мире, а о других людях судит, по сути дела, по аналогии, чисто гипотетически предполагая, что они во всем подобны ему. От идеи интенциональности мира, в котором живет человек, пошел конструктивизм. Ведь интенциональный мир может трактоваться как мир культурно сконструированный. Именно к конструктивизму пришли последователи социолога феноменалиста Альфреда Шюца Питер Бергер и Томас Лукман, именно: к представлению о том, что человек конструирует в своем уме общество, в котором живет¹⁵⁵. А это, в свою очередь, может предполагать возможность деконструкции. Этим путем пошли французские философы, такие как Мишель Фуко, Жак Деррида и др. [8]. Из американцев к феноменологической деконструкции пришел этнометодолог Гарольд Гарфинкиль со своими абсурдными «гарфунклингами»: примерами разрушения здравого смысла и естественного хода событий при нарушении кем-то из его участников социально сконструированного их сценария [4, 15].

Среди американских аналитических философов последним картезианцем был Наум Хомский. Его перу принадлежит книга «Картезианская грамматика» [38], да и сама основная идея Хомского – идея врожденной универсальной грамматики – в своей основе картезианская. Хомский постулирует, что основы языка, универсальные грамматические формы, человеком не приобретаются, а присутствуют в его уме от рождения. Грамматические структуры являются общими для всех языков и отражают определенные фундаментальные свойства разума. Ребенок начинает довольно рано бегло говорить, не совершая синтаксических ошибок, при этом имея не так много возможностей усвоить и интериоризировать грамматику родного языка. Далеко не все грамматические формы он слышит в течении своей короткой жизни, его языковые контакты еще ограничены и скудны – Хомский называет это «бедностью стимула». При этом ребенок в своей устной речи почти не делает ошибок. Поэтому Хомский предполагает, что в уме ребенка происходит лишь актуализация врожденных грамматических форм применительно к грамматике его родного языка. Если ребенок билингва – актуализируются сразу две грамматические системы, но обе на основе врожденных универсальных языковых парадигм [22]. Таким образом, врожденная грамматика сопоставима с врожденными идеями Декарта.

Хотя Хомский писал в основном только о грамматике, но определенные универсальные идеи он признавал и в других сферах. Об этом свидетельствует знаменитый резкий спор между Хомским и Мишелем Фуко. Хомский был глубоко возмущен моральным релятивизмом Фуко и настаивал на том, что универсальные моральные идеи объективно существуют¹⁵⁶. «Он казался мне совершенно аморальным, я никогда не встречал никого, кто был бы настолько аморальным... Как будто он был из другого вида или что-то в этом роде»? – говорил Хомский после дебатов [25].

¹⁵⁵ Люди и группы, взаимодействующие в социальной системе, создают концепции или ментальные представления о действиях друг друга, которые, институционализируясь, превращаются в роли, которые акторы играют по отношению друг к другу. Посредством этого в общество вкладывается смысл. Поэтому говорят, что реальность сконструирована социально [1].

¹⁵⁶ Со стенограммой дискуссии можно ознакомиться [40].

Идеи врожденной грамматики получили продолжение у популяризатора науки Стивена Принкера, который, однако, предположил ее эволюционное происхождение [13]. Хомский был с этим категорически не согласен, не понимая, как бы могла такая сложная структура как универсальная грамматика сложиться в ходе постепенного эволюционного развития. Он предположил путь происхождения универсальной грамматики совершенно фантастический – дескать, когда-то в один миг произошла одномоментная мутация человеческого ума, в результате чего в нем в раз укоренилась эта самая универсальная грамматика. Раз – и все! [26] Если как Хомский не верить в то, что универсальная грамматика заложена в нас Творцом – то есть это дар речи, – то другого пути ее объяснить кроме такого одномоментной внезапной мутации генов, не существует! Хотя разве, по сути-то, это не отказ от всякого объяснения?

Так, будучи в некотором смысле картезианцем, Хомский постулировал врожденность некоторых идей. А с другой стороны, будучи уже аналитическим философом, Хомский разработал трансформационно-порождающую грамматику [21], которая относится уже к исследованиям искусственного интеллекта. Как эти, казалось бы, несовместимые вещи совмещаются в уме аналитических философов старшего поколения, лучше всего показать на теоретических конструкциях Дж. Фодора.

Фодор предполагает, что врожденной является система модулей – призма или, точнее сказать, сито, через которое человек воспринимает информацию. Каждый отдельный тип информации воспринимается человеком через отдельный модуль: так первичная категоризация информации происходит уже при ее приеме в ум. Система этой первичной категоризации – система модулей – является врожденной, она воплощена в человеческом мозге [19, 61]. Но эта система модулей с удобством может быть смоделирована и воплощена в искусственном интеллекте, для которого она тоже будет предзаданной, воплощенной в программе.

С этим подходом на протяжении большей части своей карьеры соглашался крупный аналитический психолог Хилари Патнем, и он же продолжал верить во врожденность некоторых присущих людям знаний. И «гипотеза врожденности» – это выражение предложил и использовал Патнем [106]. Так и он моделировал программы для переноса ума «на железо» [12].

Такой подход к уму, сознанию называется функционализмом (другое его название – теория множественности реализуемостей), его суть состоит в том, что сходные функции (в частности – категоризацию информации посредством модулей) могут выполняться в разных системах, построенных из разного материала. Эти функции могут выполняться как в биологическом субстрате, так и «в железе» [59, 108]. Суть функционализма выражена в так называемом тесте Тьюринга, когда испытатель, с которым одновременно через закрытые двери общается человек и машина, не может определить кто из них кто: машина выполняет сходные с человеком функции так же хорошо, как человек [17]. Но вскоре возник вопрос, точно ли так, точно ли машина выполняет те же функции¹⁵⁷.

Функционализму противостоит энактивизм, утверждающий, что познание возникает в результате динамического взаимодействия между действующим организмом и окружающей его средой. В области искусственного интеллекта эта теория воплотилась в идее «воплощенного агента», который «познает» и взаимодействует с окружающей средой через

¹⁵⁷ Тема искусственного интеллекта не является темой данной статьи, но мы тем не менее продолжим ее анализировать, поскольку именно машина служила для аналитических философов моделью мозга и именно ее изучение привело их к ключевым для современной антропологии проблеме.

физическое тело, пребывающее в этой среде [131]. Эти идеи воплотились в основном в робототехнике, имитирующей тела насекомых или более высших животных [27]. Однако философ Джон Сирл стал настаивать на том, что надо иметь человеческий мозг, чтобы воспринимать внешний мир: так как должны происходить именно нейронные, биологические процессы, а воспринимать мир должно физическими органами чувств. А машина – она и есть машина.

Сирл, стремясь опровергнуть тест Тьюринга, привел в доказательство другой мыслительный эксперимент, который получил название «Китайская комната» [46, 118]¹⁵⁸. Для опровержения функционализма Недом Блоком в 1978 году был предложен и другой интересный мыслительный эксперимент, который называется «китайская нация» [7, 29]¹⁵⁹.

И вот тут встают вопросы. Что значит понимать китайский? Никак не оперировать с карточками, а что-то другое гораздо менее формализованное. Или эксперимент Неда Блока может показаться неважным, между тем он ставит принципиальную проблему: не понятно, как активность нейронов может вызвать ощущение боли, если в самой этой активности подобного ощущения не содержится. Дэвид Чалмерс поставил этот вопрос более теоретически: сколь бы мы не имитировали человеческие способности воспринимать внешнюю информацию через программное обеспечение, остается совершенно непонятным, как внешние раздражители, стимулирующие электрические сигналы в мозгу (и соответствующие программные процессы в искусственном интеллекте) превращаются в живое непосредственное представление о ярко-алом закате или переживание боли. Чалмерс назвал свою проблему «трудной проблемой сознания», которая едва ли поддается разрешению, в отличие от более мелких «легких проблем» [3, 11, 23, 35, 69, 125].

Тут и первая фундаментальная точка преткновения на пути позитивистов-материалистов: что же мы воспринимаем? Реальные объекты: деревья, солнце, зори, поля, леса, – существует ли все это или есть только колебания волн и излучений? И эти хаотичные, может быть, колебания волн воздействуют на наши органы чувств, и мы в своем восприятии уже придаем им смысл и так конструируем реальность? [47] Далее встанет вопрос, а действительно ли мы придаем чему-то смысл или нам только кажется это. Такую альтернативу, становящуюся со временем все более актуальной для американской философии мы рассмотрим далее, а пока зафиксируем вопрос, который мучит аналитических философов уже несколько десятилетий и вокруг которого происходят все их баталии: как соотносятся нейронные процессы, вызванные воздействием на них и мозг сигналами, поступающими от органов чувств, с нашими ощущениями, которые немало на эти сигналы не похожи.

Итак, прежде всего, что мы видим, реальность или ментальную конструкцию? Немало аналитических философов придерживается точки зрения, которую называют реализмом – мир

¹⁵⁸ Условия теста таковы: в комнате сидит человек, не знающий китайского языка, и машина, обладающая искусственным интеллектом. И машине, и человеку через окошко из другой комнаты передаются карточки с китайскими иероглифами, в ответ на каждую из которых нужно передать в окошко другую карточку. Машина имеет программу, а человек – четкие инструкции, как выбирать карточку с ответом. Так моделируется ситуация теста Тьюринга. У наблюдателя может создаться впечатление, что как машина, так и человек владеют китайским, но это – ошибка. Машина остается железякой с программным обеспечением. Человек также ничего по-китайски не понимает – оба они всего лишь совершают механические действия и создают иллюзию осмысленности.

¹⁵⁹ Следует представить, что каждый китаец имеет телефон и номера всех других китайцев. В случае, если ему звонит телефон, он должен обзвонить всех по своему списку телефонов. Каждый китаец здесь символизирует один нейрон мозга, а телефонная связь – нейронную сеть. Если в такой системе создать функциональное состояние, которое появляется при восприятии боли, вся «Китайская нация» окажется в состоянии боли, при этом ни один из китайцев не будет эту боль чувствовать. Это применимо к любым ментальным состояниям и чувствам.

полон реальных предметов и явлений, и именно их мы и воспринимаем. Среди таких ученых есть и очень известные, такие как Хилари Патнэм [107], Джон Сирл [122], Джон МакДауэлл [94] и др. Они не отрицают, что в уме человека формируется репрезентация внешней реальности: как ментальная, так и ее нейронный коррелят. Но они уверены в том, что воспринимаемая нами реальность – это именно и всего лишь наша ментальная репрезентация, по которой мы не можем судить, что происходит в реальном мире. Они тут говорят о косвенном реализме, противостоящему прямому реализму (или наивному), о котором мы, собственно, говорили ранее. Косвенный же реализм связан не только с феноменологией, но и с самим представлением о внешнем мире. Так наивный реалист считает, что объекты восприятия – это не просто представления внешних объектов, но фактически сами эти внешние объекты и есть в реале, то есть человек оказывается метафизическим реалистом, полагая, что объекты внешнего мира подчиняются законам физики и сохраняют все свои свойства независимо от того, есть ли кто-нибудь, чтобы их наблюдать. И объекты внешнего мира состоят из материи, занимают пространство и обладают такими свойствами, как размер, форма, текстура, запах, вкус и цвет, которые обычно и воспринимаются правильно. А косвенный реалист, напротив, считает, что объекты восприятия – это просто представления о реальности, основанные на сенсорных входах. [47] Осторожность по отношению к такому подходу аналитические философы проявляют вовсе не потому, что им так важно настаивать на объективности мира, а потому, что при таком подходе встает вопрос, кто или что в человеке выстраивает образы действительности – его интенциональный мир, ибо интенциональность как явление, представляется, требует наличия в сознании того, кого в современной философии называют алхимическим термином «гомункул». Аргумент гомункула, например, в области зрения выглядит так. Свет формирует на сетчатке глаза некие изображения, и кто-то изнутри человека смотрит на них как в кино. Образно представляется, что гомункул – маленький человечек смотрит и понимает изображения. Это явление принято называть «картезианским театром», и ряд аналитических философов категорически его отрицают, поскольку, не признавая наличие субстанционального человеческого «я», они вынуждены ставить перед собой вопрос, как гомункул (гомункула они почитают церебральным феноменом, ибо ничего не физического в психике не признают) может видеть эти изображения, и вынуждены постулировать еще одного гомункула внутри «головы» или «мозга» первого гомункула, смотрящего на этот «фильм». Но это поднимает вопрос о том, как *этот очередной* гомункул видит «внешний мир». Другими словами, создается ситуация бесконечного регресса. К этой проблеме мы дальше еще вернемся. Сейчас скажем только, что существует немало философов, которые напрочь отрицают саму возможность восприятия человеком внешнего мира не по причине своей склонности к феноменализму, а по причине как раз страха перед необходимостью признавать гомункула. Тем не менее, основной вопрос остается открытым (и значительное число аналитических философов его продолжают ставить): каким образом мы можем видеть тот мир, в котором живем?

Мы возвращаемся к вопросу, поставленному Декартом о взаимоотношении ума и тела в процессе восприятия человеком внешнего мира. Что бы ни было, но мы видим не волны такой-то частоты, а красный, синий, зеленый, сиреневый цвет, ягоды земляники, цветки фиалки, небесную лазурь. Такое *качественное видение*, которое невозможно вполне описать словами (как описать, например, словами красный цвет дальтонику?), получило название «квалиа»¹⁶⁰. Мы слышим музыку, вдыхаем ароматы цветов и свежескошенной травы, ощущаем вкус вина –

¹⁶⁰ Термин происходит от латинского слова *qualia* (в единственном числе – *quālis*), которое означает «какого сорта», «какого рода», «как это».

это все квалиа. Эти *качественные ощущения*, без которых, казалось, мы могли бы обходиться, если бы наш организм реагировал просто на внешние стимулы – раздражения нервных клеток, и сами эти наши ощущения как бы избыточны.

Квалиа доказывают с помощью ряда мыслительных экспериментов. Прежде всего, это аргумент «философских зомби». Уже сам факт, что мы можем представить себе таких зомби – людей во всем подобных нам, но не обладающих качественным восприятием, – и есть квалиа, и говорит за то, что квалиа – это отдельная проблема, которую объяснить мы не можем¹⁶¹. Проблема того, как квалиа возникает, была определена как «трудная проблема сознания». Впервые она была сформулирована Дэвидом Чалмерсом в 1995 году в статье «Столкнувшись с проблемой сознания» [37], в 1996 году он раскрыл ее более подробно в книге «Сознательный разум» [36]. Несколько в ином виде она была поставлена Джозефом Левиным, который писал об «объяснительном разрыве» между нашим пониманием физического мира и нашим пониманием сознания [89]. Говоря словами Аннаки Харрис, «трудная проблема сознания» состоит в том, «как опыт возникает из не разумной материи» [74].

Некоторые аналитические философы полагают, что «трудная проблема сознания» принципиально неразрешима. Точнее, они не отходят от основ материализма и считают, что решение у нее есть, но оно в принципе не доступно для человеческого ума. Об этом, например, пишет Колин Макгин [95]. Скептически был настроен к разрешениям проблемы разума Джерри Фодор, который писал о когнитивном замыкании, которое сопровождает у нас проблему разума [57], к скептикам относится и Наум Хомский, полагавший, что подобные проблемы для нас когнитивно закрыты [39]. Подобное направление мысли называют «новым мистицизмом», ибо оно явно выбивается из канонов логического позитивизма [56]. Аналогичного мнения придерживался и Стивен Пинкер [13]. В несколько более мягкой форме – в утверждении невозможности разрешить «трудную проблему сознания» в современных научных парадигмах – «новый мистицизм» присутствует у целого ряда авторов, среди которых Томас Негель [97], Роберт Кирк [85] и другие.

Но есть и еще один путь развести «трудную проблему сознания»: постулировать ее как несуществующую, вовсе отрицать существование квалиа, как это делает Даниэль Деннет [49]. Это путь окончательного преодоления картезианства – просто отрицание сознания, а с ним и всего способа мышления современного человека. Деннет делает это вполне осознанно. Стремясь уничтожить само понимание взаимодействия души и тела, с ненавистью пишет он о «Картезианском театре», который разыгрывается в сознании каждого из нас. Это не случайно! Деннет – элиминативный (то есть крайний) материалист – понимает, что и после устранения дуализма души и тела, в ней все еще имплицитно присутствует представление о нашем внутреннем «театре», где как будто бы маленький человечек (гомункул) выполняет задачу

¹⁶¹ Идея философских зомби связаны с именем Дэвида Чалмерса, но философ Роберт Крик впервые использовал термин «зомби» в этом контексте в 1974 году [86]. Это один из наиболее популярных аргументов в пользу квалиа. Другой аргумент привел Томас Негель, и он касался восприятия внешнего мира летучей мышью, которая использует эхолокацию. Мы, не имея эхолокации, сколько бы ни знали об этом явлении, не можем представить себе, каково быть летучей мышью, как она ощущает мир [97]. Для того, чтобы доказать существование квалиа приводится и такой мыслительный эксперимент, предложенный Дэвидом Чалмерсом. Живет-де нейрочувствительная Мери, которая специализируется на проблеме цветового восприятия и знает о нем все. Но вот беда! Сама Мери проживает в черно-белой комнате и никогда не видела пурпурного цвета (хотя, повторим, все о красном знает). И вот однажды она выходит из своей комнаты и видит, наконец, пурпурное. О! Конечно, она узнает о красном и то, чего она никогда не видела. Сколь бы много человек ни знал о красном цвете, он от одного этого не получит о нем качественного представления, не поймет, чем является ощущение красноты. Этот аргумент называют «Аргументом знания» («Knowledge Argument») [98].

наблюдения за всеми сенсорными данными, поступающими от наших органов чувств, и в определенный момент принимает решения и посылает команды [53]. Таких как Деннет продолжает беспокоить, что, несмотря на то что представление о душе убито в среде аналитических философов, «...убедительные образы картезианского театра продолжают преследовать нас – как публику, так и ученых – даже после того, как его призрак дуализм был осужден и изгнан» [49]. Тут ведь недалеко до признания свободы воли и онтологичности нашей личности, с чем Деннет ни в коем случае не хочет смириться. А потому он отрицает существование квалиа – есть-де в нас что-то, или кто-то имеет эти квалиа, – ибо тело прекрасно обходится без квалиа (телу как таковому квалиа даже мешает).

Но как же квалиа можно отрицать, если оно так очевидно? К этой теме мы еще вернемся, а пока посмотрим, как более традиционно мыслящие аналитические философы – те, которые склонны его признавать квалиа, – пытаются разрешить проблему квалиа.

Аналитическая философия: сознание как иллюзия

В аналитической философии объяснение квалиа равняется объяснению сознания, ибо, как правило, сознание сводят к квалиа. Это так потому, что иные проявления сознания требуют-таки вольного или невольного признания «картезианского театра», маленького человечка внутри нас, который все в нас и решает – физикалист этого сделать не может. Иное дело квалиа: тут можно говорить о качественных свойствах разума, которые каким-то образом сосуществуют с физическими, и ставить вопрос только о том, как они сосуществуют.

Итак, все аналитические философы считают себя физикалистами, то есть признают реальность только физического мира, и все, что от них требуется, это объяснение происхождения квалиа – ментальных свойств из физического мира. Сложилось несколько моделей, как это можно было бы сделать, оставаясь физикалистом, и этими путями следовали те или иные из аналитических философов – все недостаточно убедительно. Поэтому никто из них не решался утверждать, что разрешил «трудную проблему сознания» (о тех, кто таковой проблемы не признавал, скажем отдельно).

Одной из таких концепций соотношения ментального и физического стала концепция двух свойств, а именно, что мозг, будучи материальным, продуцирует два ряда качеств, одни из которых – привычные материальные (это взаимодействия нейронов), а вторые – ментальные, которые способны порождать квалиа. Таким образом, квалиа оказывается специфическим свойством материального.

Современная форма дуализма свойств, распространенная сегодня среди аналитических философов – это нередуктивный физикализм (согласно которому ментальные свойства сопоставляются с нейробиологическими свойствами, но не сводятся к ним), и, хотя ментальные состояния являются физическими по своей причине и сути, они обладают особыми свойствами, выделяя их из привычного ряда материальных явлений. Тут физическое является причиной, порождающей ментальное. Нечто подобное предполагают такие аналитические философы, как Джерри Фодор и Дональд Девидсон. Один из аргументов в пользу такого подхода был сделан Девидсоном в форме так называемого аномального монизма [136], согласно которому ментальные события идентичны физическим событиям. Каждое ментальное событие является именно физическим событием: так, чье-то впечатление, например, о снеге, что тот белый, является определенным паттерном нейронной активации в его мозге. Это впечатление – явление материального мира, просто оно регулируется несколько иными законами, чем

прочие физические явления [48]. Так вот мозг может быть причиной для создания интенциональности.

Несколько отличается взгляд на ту же проблему Джона Сирла: он был сторонником особой формы физикализма – биологического натурализма. По его мнению, ментальные состояния – особые, они онтологически несводимы к физическим состояниям, однако в любом случае физическое служит причиной ментального [123]. Ментальное производит мозг (а возможно, не только мозг, но и искусственный интеллект – тут Сирл к окончательному мнению не пришел), однако оно как особая субстанция существует. И что первостепенно важно: не только физические процессы могут быть причиной ментального, но и ментальное может воздействовать на физическое. Акцентируем на это внимание, поскольку далеко не все аналитические философы признают, что сознание может быть причиной чего-либо [116, 120, 121]. Сама идея, что можно захотеть поднять руку и действительно ее поднять для аналитической философии крайне нетривиальна, и многие аналитические философы такую возможность отрицают.

Монизм, кстати, может быть у аналитических философов не только аномальным, но и нейтральным. Именно о таком писал Дэвид Чалмес. Нейтральные монисты верят, что реальность состоит из элементов, которые не являются в своей основе ни физическими, ни ментальными. Ментальные и физические свойства несовместимы друг к другу, но они, в отличие от того, что проповедует дуализм, не являются фундаментальными или принципиально отделенными друг от друга – они происходят из некоего общего источника. Выражением нейтрального монизма может быть панпсихизм, к чему временами и склонялся Чалмес. Это учение о том, что все в природе в некоторой мере имеет сознание. Чалмес говорит о неких «внутренних свойствах материи» о которых молчит физика, привычно занимающаяся «внешними свойствами материи». С его точки зрения, то, что эти таинственные свойства материи неизвестны физикам, ничего не значит – они до этого еще не дошли. И вот таким «внутренним свойством материи», в частности, серого вещества мозга и является сознание [36]. Но в той или иной степени сознанием обладают все виды материи. Сознание – это тоже свойство материи [130]. Поистине, голь на выдумки хитра! Чего только не предположишь, чтобы пренебреженно вывести сознание из материи.

То, что сознание могут иметь и электроны, высказывают сторонники идеи квантового сознания – экзотической теории, полагающей, что возможность сознания объясняется квантовой механикой. Такую идею развивал Юджин Вигнер, предположивший, что волновая функция коллапсирует из-за ее взаимодействия с сознанием [134]. Фримен Дайсон утверждал, что «разум, проявляющийся в способности делать выбор, в некоторой степени присущ каждому электрону» [63], а Дэвид Бом полагал, что квантовая механика дает нам представление о порядке, распространяющемся и на материю, и на сознание. Что же касается Дэвида Чалмерса, то он как раз относился к перспективе объяснения сознания квантовой механикой сдержанно, не ожидая от физики ни в какой ее вариации разрешения «трудной проблемы сознания» [37]. Впрочем, и некоторые физики говорят: что с того? Квантовая механика – вещь странная, и сознание – вещь странная. Но это еще не повод привязывать одно к другому [31].

Вариацией дуализма двух свойств является понимание происхождения ментального из материального как проявление эмерджентного материализма. Эмерджентность – это появление одного свойства из другого: из одного вида материи появляется другой, качества которого совершенно новые, непосредственно из свойств породившей ее материи не вытекающие [99]. Так, скажем, изо льда складываются красивейшие снежинки. Такого рода явления иногда рассматривает синергетика. Из аналитических философов концепцию

эмерджентности разума продвигал Джозеф Левин, который и писал об «объяснительном разрыве» при переходе одних качеств в другие, физических в ментальные [90]. При этом подходе также допускается, что психические свойства могут влиять на физические [32]. А значит, ментальное, будучи эмерджентным – все-таки не фикция, оно реально существует [78]. Само происхождение сознания – так называемый ноогенез – порой объясняют именно эмерджентностью [6]. К представителям эмерджентного подхода часто относят и упомянутых выше Джона Сирла, ряд работ которого могут быть именно в этом русле [117], а также и Дэвида Чалмеса [135].

Чисто гипотетическое объяснение квалиа как проявление эмерджентности, по сути, – метафора, поскольку ничего не объясняет, а только приводит красивую аналогию. Но еще раз подчеркнем – в этой концепции ментальное может влиять на материальное – это важно! [135]. Мы можем принять решение сжать пальцы в кулак и сделать это. Мы вообще можем что-то решить и сделать! От наших воли и представлений что-то в мире зависит!

Это важно подчеркнуть, поскольку другая, вроде бы внешне сходная концепция, которая утверждает, что сознание, будучи производным от материального, является эпифеноменом. Скажем, паровоз мчится, выделяет пар, пар производит свист, но этот свист сам по себе ни на что не влияет, ни на что не воздействует. Он случайное следствие выбрасываемого паровозом пара. Вот таков по мнению ряда аналитических философов и наш мозг. Он случайным образом производит сознание, но это сознание, как пустой свист, ни на что не влияет, оно не может воздействовать на материальное. При таком подходе наши сознательные решения – это фикции. Квалиа как будто существует, но оно – эпифеномен, чистая абсолютно бесполезная видимость. В 1970 году Кейт Кэмпбелл предложил свой «новый эпифеноменализм», согласно которому тело порождает духовный разум, который не действует на тело (тому, как это происходит, – суждено навсегда остаться за пределами нашего понимания) [33]. В начале XIX Фрэнк Джексон вновь поставил вопрос об эпифеноменализме применительно к разуму. Но он утверждал, что, дескать, да, суждения о сознательных состояниях должны априори выводиться из утверждений только о физических состояниях, но не закрывает объяснительный разрыв между физической и феноменальной сферами. При этом только субъективные, качественные аспекты психических состояний являются эпифеноменальными, эпифеноменализм относится к сфере квалиа. Представьте, что Пьер и робот едят кекс. В отличие от робота, Пьер осознает, что ест кекс, то есть хотя Пьер и робот делают одно и то же, только Пьер обладает внутренним сознательным опытом. Но это не мешает роботу поглощать кекс [82].

Еще в начале 1980-х Джексон писал о практической бесполезности квалиа, называя себя «уродом квалиа»: «Я думаю, что есть определенные особенности телесных ощущений, но также и определенные переживания восприятия, которые не включают в себя никакой физической информации. Если вы расскажите мне, что происходит в мозге, то не упомяните ни о мучительной боли, ни о зуде, ни о муках ревности...» [81]. Все эти ощущения будут эпифеноменами, на мозг никак не влияющие.

Некоторые исследователи пытаются доказать ту идею, что сознательный опыт создается бессознательными процессами в мозге, то есть люди способны действовать до того, как произойдет сознательное переживание решения действовать. Утверждается, что чувство принятия решения действовать на самом деле является эпифеноменом. Раз действие происходит до принятия решения, не решение привело к возникновению действия [65]. Мы еще будем обсуждать эти опыты по существу, а сейчас упоминание о них нам важно именно в контексте эпифеноменализма, который и породил представление, что сознание, по сути, нечто пустое.

Итак, мы исследовали несколько физикалистских подходов к познанию: от тех, где сознание играет какую-то роль в реальности, на что-то влияет, до тех, где оно сопоставимо с паровым гудком, является чистой видимостью. Да, еще один шаг – и квалиа вообще отрицается. Сознание вместе с квалиа – не более, чем иллюзия. Оно даже не пустой свист – его вообще нет. Как так?

Приведем тут рассуждения Даниэля Деннета, одного из наиболее известных сегодня аналитических философов. Мы уже упоминали его, рассказывая, как он ополчился на «Картезианский театр» с его гомункулом. Деннет упоминается как один из «Четырех всадников Нового атеизма» наряду с Ричардом Докинзом, Сэмом Харрисом и Кристофером Хитченсом. В 1991 году Деннет выпустил книгу «Объясненное сознание», в которой предлагал свое толкование того, что происходит в уме человека [49], что должно было полностью согласоваться с идеей создания «сильного искусственного интеллекта»¹⁶². И не удивительно, что концепция сознания, предложенная Деннетом пригодна для машины: ничего характерного для человеческого сознания в привычном понимании в ней нет, Деннет просто отрицает сознание, заменяя его некими вспышками осознания между собой не связанными.

Итак, Деннет предлагает концепцию «множественности черновиков», согласно которой мы вообще не имеем связанного сознания, а имеем ряд отрывочных представлений, которые могут противоречить одно другому. Почему же такая мозаика кажется нам связным потоком сознания? По Деннету, мозг вообще не утруждает себя конструированием каких-либо связанных представлений, он просто реагирует на множество разных сенсорных событий, создавая некую последовательность различных впечатлений подобных серии отрывочных черновиков как бы некоего рассказа. Любой из них случайным образом может стать основой для формирования поведения человека, никто не выбирает между черновиками, не существует субъекта, который был бы способен между ними выбирать. Актуализируется тот из черновиков, который в результате нейронной обработки случайно всплывает на верхний план, и актуален он только какое-то время, после чего уступает место другому, произвольно всплывшему черновику в результате слепых нейронных процессов: теперь поведение человека как будто бы контролирует уже этот другой черновик. Сознание, по Деннету, следует искать в произвольных потоках информации, а не в каком-то единственном средоточии, содержащем наш опыт. Внутри нас, по мнению Деннета, нет никого или ничего, кто бы одобрял тот или иной конкретный «черновик». Тут снова Деннет отрекается от «картезианского театра» с его гомункулом. Именно гомункул-субъект – главный страх Деннета, чтобы избежать его, Деннет готов прибегнуть к самой неправдоподобной модели психики. Редактирование черновиков нейронами является частью самоорганизующегося функционирования нейронной сети, процессами того же уровня, что и нейронная передача информации.

Итак, Деннет полностью отрицает феноменальное сознание, полагая, что мы всего лишь находимся в потоке различных малосвязанных «историй», которые и называем сознанием. А раз так, то нельзя говорить и о восприятии как атрибуте сознания. Нет сознания, восприятия – нет и квалиа.

Если нет квалиа – что остается? В чем смысл «модели множественных черновиков»? Остается только поведение. Так происходит возврат к бихевиоризму, для которого само

¹⁶² Сильный искусственный интеллект предполагает обладание сознания наподобие человеческого, слабый искусственный интеллект – просто мощная вычислительная машина, которая выполняет те или иные функции. Понятие сильного искусственного интеллекта ввел Джон Сирл, подразумевая под ним соответствующим образом запрограммированный компьютер, который будет обладать в результате этого разумом в том же смысле, в каком мы говорим о разуме применительно к человеку [119]. Сам Сирл в сильный искусственный интеллект не верил, его мысль цитирует Даниэль Деннет в упомянутой своей книге «Объясненное сознание» [49].

мышление было не более чем поведение без какого-либо следа субъективности. За несколько десятилетий американская аналитическая психология описала круг и вернулась к своим бихевиаристским истокам, оставаясь верной позитивизму. Но теперь бихевиоризм становится агрессивным, если раньше он представлял собой локальное научное поле, то теперь он стремится вторгнуться в человеческую жизнь – частную и общественную, уничтожив представление человека о своей личности, здравый смысл и мораль.

Правда, Даннету пытаются возражать. В ответ на книгу Деннета «Объясненное сознание» Джерри Фодор пишет свою, с полемическим названием «Разум не работает таким образом» [60]. Но что может старой закваски когнитивист, сам немало сил приложивший к созданию искусственного интеллекта? Это был бунт одного из последних картезианцев, своеобразным образом верящих в универсальные врожденные идеи и не верящего в познаваемость человеческого разума, бунт против пророков нового постсознания, тесно переплетенного с прежним бихевиоризмом. Когда Фодор выступил против Деннета, это картезианец выступил против пост-картезианца, современный человек с современным представлением о сознании, личности, морали (хотя и работающий уже над созданием искусственного интеллекта) против постсовременного человека.

Следующим вызовом стал вызов самому понятию «здравый смысл», который был объявлен «несостоятельной гипотезой».

Пророки пост-картезианства:

аналитическая философия как агрессивный бихевиоризм.

Таковыми пророками в отличие от Европы, где шумели феминистки, лесбиянки и гомосеки, в Америке выступила внешне вполне благонравная супружеская чета. Знакомьтесь: Патриция и Пол Черчленды. Если Деннет еще делал какие-то уступки, порой уверяя, что он-де таки допускает реальность сознательного опыта, вышеупомянутые супруги заявили о его полной иллюзорности. Патриция, кстати, еще и член Попечительского совета Московского центра исследования сознания – так что не удивляетесь, если что!

Тогда как Даниэль Деннет ополчился против квалиа, супруги Черчленды применили к психологии крайний материалистический подход (его называют элиминативным материализмом [110]). Они выступили против «здравого смысла» или «народной психологии», то есть самой человеческой способности понимать поведение и психические состояния свои и других людей, понимать, что такое боль, удовольствие, тревога – все то, с чем человек живет и что полагает основными проявлениями этого мира [91, 111]. Весь наш человеческий опыт был объявлен Черчлендами несоответствующим новейшим достижениям науки о мозге. Их поддерживают в этом и другие нейробиологи и аналитические философы, такие как Элизабет Ирвин, Кейт Френкиш, Майкл Грациано. Ранее об этом же говорили Ричард Рорти, Уилфрид Селларс, Уиллард Куайн.

Элиминативные материалисты утверждают, что таким интенциональным состояниям как вера, желание, думание, чувство никогда не будет найдено никакой нейронной основы. Раз они не имеют нейронных коррелятов, то их и вовсе нет. Раз нет ментальных состояний, то слова их обозначающие должны исчезнуть не только из научного языка, но и из обыденного. Люди думают, что существуют «убеждения» и «желания» только из-за того, что такие понятия присутствуют в языке, но это – неадекватность самого языка. Отказалась же наука в свое время

от концепции флогистона¹⁶³? Так она должна отречься и от народной психологии, то есть – здравого смысла и самого понятия ментального. А раз так, то не будет и самой проблемы сознания и тела: нет ничего, что лежит вне пределов нейронауки. Нейронаука и должна поставить точку: «намерения», «вера», «желание», «любовь» не относятся ни к чему реальному.

Когда-то еще в первой половине XX столетии радикальные бихевиористы, такие как Скиннер, утверждали, что народная психология устарела и ее следует заменить теорией подкреплений и наказаний, но к последней трети века от таких взглядов, казалось, навсегда отказались. Однако уже в XXI веке Патрисия и Пол Черчленды утверждают, что народная психология будет вытесняться по мере развития нейробиологии.

Если мы откажемся от представлений о реальности ментальных состояний, то, само собой разумеется, откажемся и от того, что называют «теорией разума», то есть самого понимания человеком, что у других людей также есть разум, или так называемой «теории теории» – идеи о самой возможности предполагать в других людях убеждения, желания, эмоции, намерения [34]. Так рухнет и вся социальность, вся основа сосуществования людей.

Но что, собственно, такого есть в народной психологии, что она подлежит немедленному уничтожению? То, что она стара как мир. Она – застойная теория, ибо за последние 2500 лет почти не развивалась. У древних греков уже была народная психология, сопоставимая с современными взглядами. В отличие от нее нейронауки быстро развиваются и-де объясняют многие когнитивные процессы, недоступные народной психологии [42, 44].

Что касается ощущения интуитивного правдоподобия народной психологии, то элиминативисты полагают, что оно может быть как раз результатом глубокой укорененности ее в обществе, что-де, говорит против нее [43]. Как мы видим, отрицаются сами основы, на которых общество может строиться. Все, в чем мы живем и чем мы живем – фантом. Таков результат последовательного проведения в теории сознания элиминативного материализма – самого последовательного материализма, который не ищет эквивалентов и не маскируется двусмысленностями. Для него более нет психики как чего-то феноменологического [80], то есть целостного. Поэтому не удивительно, что кого-то не удовлетворяет уже и сам термин «элиминативизм» применительно к психологии. Не заменить ли его «иллюзионизмом», чтобы подчеркнуть, что «феноменальное сознание – это иллюзия, и цель этого подхода – объяснить, почему кажется, что феноменальное сознание существует» [62]. Правда, приходится отказаться и от понятия мышления. Для последовательных атеистов-элиминативистов-иллюзионистов и это не вопрос. Раз интенциональности не существует, то человек не может и мыслить о чем бы то ни было. Причина такого утверждения в том, что любые попытки представить себе процесс мышления ведут к допущению существования в уме человека гомункула, что для материалиста и атеиста означает бесконечную регрессию – поиски гомункула в гомункуле и так далее. Некоторые аналитические психологи настолько боятся признать субъекта мышления, что готовы допустить, что сама способность человека о чем-то думать иллюзорна¹⁶⁴.

¹⁶³ Флогистон – гипотетическая сверхтонкая материя, являющаяся как бы огненной субстанцией, наполняющей все горючие вещества и высвобождающейся из них при горении

¹⁶⁴ Так, Алекс Розенберг в своем «Путеводителе для атеистов» пытается доказать, что невозможно думать о Париже. Вот ход его рассуждений! Мысль – это своего рода нейронный процесс, в таком случае, когда мы думаем о Париже, существует сеть нейронов, которая каким-то образом связана с Парижем. Но нейроны не могут относиться к Парижу так, как к Парижу может относиться его фотография. В отличие от фотографии нейроны совсем не похожи на Париж. Но не могут ли они быть символами Парижа, как, скажем, красный восьмиугольный знак «Стоп» является символом остановки, не будучи похожим на это действие? Ни в коем случае! Ведь тогда

Само самоощущение сознания является просто ошибкой восприятия человека, который так вот эволюционировал, чтобы поддерживать ошибочные модели своего собственного внутреннего устройства, точно так же, как он поддерживает ошибочные и неполные модели человеческого тела и мира, как утверждает нейробиолог Майкл Грациано в своей книге «Сознание и социальный мозг». Точно так же, как мозг конструирует упрощенную модель тела, чтобы помочь отслеживать и контролировать движения тела, мозг конструирует упрощенную модель внимания, которая способствует тому, что мозг вырабатывает представление о некоей нефизической сущности, которая и имеет-де способность к осознанию. Все то же самое, считает Грациано, может происходить и с машиной, обладающей искусственным интеллектом. В таком случае проблема объяснения сознания заключается не в ответе на вопрос, как мозг производит квалиа, а в том, каким образом мозг строит причудливые самоописания, которые включают некие модели «Я», и какова когнитивная роль этого «Я» [70].

Ополчаясь на идею интенциональности психических состояний человека, элиминативисты выступили против тех концепций, которые исходно закладывались в модель искусственного интеллекта. Так их жертвой стала теория Джерри Фодора о языке мышления, о которой мы упоминали выше. Для элиминативистов было неприемлемо, что психическим состояниям приписывают синтаксические и семантические свойства, как то происходит в языке мышления, общим для человека и машины, как его представлял Фодор. Человек в своем мышлении, считают элиминативисты, не может иметь синтаксис и вообще какие-либо грамматические формы – он вообще не думает [129]. Так происходит переход от символической парадигмы искусственного интеллекта, стремящейся имитировать обыденное мышление человека (и, соответственно, признающей, что таковое имеет место), к коннективизму – подходу, который пытается полностью свести интеллектуальную деятельность к активности нейронных сетей, не прибегая к понятиям сознания и мышления. Эта когнитивная теория основана на представлении об одновременном возникновении распределенной активности сигналов через связи нейронов. Когда речь идет об искусственном интеллекте имеются ввиду, конечно, искусственные нейронные сети, которые могут быть представлены в числовом виде. Коннективистская модель искусственного интеллекта примечательна тем, что она допускает его самообучение путем изменения силы связи искусственных нейронов на основе опыта [66]. Но нас тут интересует не искусственный интеллект, а то, что человеческое сознание и мышление в элиминативизме заменили такого рода нейронные процессы, которые не сопровождаются какими-либо ментальными состояниями.

Элиминативизм, не признавая мышления и интенциональных состояний, фокусируется на чисто физических отношениях между внешними возбудителями и нейронными реакциями, говорит только о нейронных репрезентациях не предполагающих каких-либо интерпретаций. С точки зрения элиминативизма, мозг не хранит информацию в форме предложений и утверждений, а существуют только наборы нейронных цепей, которые и есть единственные

придется признать, что, когда вы думаете о Париже, некто дает этим символам интерпретацию, чтобы заставить вас представлять Париж. Это бы значило, что существует какой-то дополнительный мозговой процесс, который придает значение предполагаемым «парижским нейронам», то есть опять предполагать гомункула. Так называемая «ошибка гомункула» неумолимо следует из предположения, что одна группа нейронов придает значение другой. Поскольку гомункула элиминативисты отрицают, то им приходится допускать тут бесконечный регресс, единственный способ избежать который – это постулировать некоторую материю, которая просто имеет свое внутреннее значение, не выводя его из чего-либо еще, то есть, в нашем случае, допускать существование в мозге материи, непосредственно связанной с Парижем. Но такой материи быть не может. Следовательно, думать о Париже невозможно. [113]

носители информации. По мнению элиминативиста и атеиста Алекса Розенберга, за пределами нейронных цепей ничего нет... [112]

Итак, аналитическая философия сделала круг, подобралась к проблеме сознания и интенциональных переживаний, а затем вновь вернулась к самому оголтелому бихевиоризму. И если прежде бихевиоризм просто не хотел ничего знать о сознании, то теперь аналитическим философам важно было полностью деконструировать сам концепт сознания, а с ним и здравого смысла, так зазываемых «пропозициональных установок», то есть желания, предположения, веры, любви, надежды, намерения. Человек все более сближался с искусственным интеллектом. Но не путем антропоморфизации последнего, а путем машинизации человека. И очевидно, что тут особым предметом нападок стала идея свободы воли человека. Настойчиво проводились эксперименты, долженствующие доказать, что наша воля не влияет на наши действия. Какая воля может быть у существа, лишённого сознания и элементарных чувств? Деконструкция человека продолжается!

Деконструкция свободы воли.

Исследования, целью которых было доказать, что свобода воли не существует, начались с начала 1980-х гг. Исследователи стремились убедиться, что мозг принимает решения сам, без участия человеческого сознания, ставя сознания уже перед свершившимся фактом. Точнее, сознание в этом подходе – иллюзия, оно переживает иллюзорные состояния, и принятие решения тут олько одно из них. Нейронные процессы уже подвигают человека к той или иной деятельности, деятельность уже происходит, а сознание, дескать, только-только начинает процесс принятия решения. Тем самым оно, как предполагается, всего лишь с некоторым опозданием отражает деятельность нейронов головного мозга. Соответственно, все, что человек принимает за свои сознательные решения, с этой точки зрения – фикция.

То, о чем говорили вдохновленные аналитической философией исследователи человеческой воли, сводится к тому, что, по их мнению, не существует согласованной мозговой активности, соответствующей сознательной генерации намерений, выборов или решений (позиция, ожидаемая у тех исследователей, которые сомневаются в самом существовании сознания и считают его, на крайний случай, эпифеноменом). Снова они ополчаются на здравый смысл и обычную человеческую интуицию. Так нейробиолог и аналитический философ, еще один из четырех «всадников Нового атеизма» Сэм Харрис (о другом таком «всаднике» – Даниэле Деннете – мы уже говорили) уверен, что мы ошибаемся, интуитивно полагаясь на ощущение, что намерение инициирует действия. Он утверждает, что, если углубиться в самоанализ, то даже переживание нами иллюзии чего-то само по себе иллюзорно: «мысли просто возникают в мозгу. Что еще они могли сделать? Правда о нас еще более странная, чем мы можем предположить: иллюзия свободы воли сама по себе является иллюзией» [75]. Есть некий поток нейронных импульсов, которые детерминированы, как детерминированы в природе все физические процессы, и более ничего нет...¹⁶⁵ Харрис говорит, что сама идея свободы воли «не может быть сопоставлена с какой-либо мыслимой реальностью» [105]. В понимании Харриса, человек – это «биохимическая марионетка» [20].

¹⁶⁵ Справедливости ради следует отметить, что хотя роль сознания в принятии решений была поставлена в аналитической философии под большое сомнение, некоторые нейробиологи, такие как Уолтер Джексон Фриман, тем не менее, говорят о возможности даже для бессознательных систем изменять мир в соответствии с нашими намерениями. Для Фримана сила намерения может быть независима от осознания [64].

Ряд исследователей попытались доказать отсутствие у человека свободной воли экспериментально. И хотя получаемые ими результаты поддаются разным трактовкам, часто мнимая иллюзорность свободы воли считается доказанной. Известны эксперименты Бенджамина Либета¹⁶⁶, Масао Мацухаши и Марка Халлетта¹⁶⁷, Симоны Кюн и Марселя Брасса¹⁶⁸. Проводились исследования и нейробиологическими методами с использованием функциональной МРТ (фМРТ)¹⁶⁹. Однако в 2016 году были опубликованы результаты

¹⁶⁶ Еще в 1980-х годах Бенджамин Либет просил каждого испытуемого щелкать пальцами, когда тот вдруг решит это сделать, и взглянуть при этом, скажем условно, на секундную стрелку часов. Параллельно Либет измерял активность в мозге испытуемых. (Измерения времени и активности мозга проводились разными приборами с разной погрешностью.) В итоге, он-де обнаружил, что активность в мозге начиналась за полсекунды до того, как испытуемый чувствовал, что он решил сделать движение [73]. Получалось, что решения сначала принимаются субъектом на подсознательном уровне и только потом осознаются. Убеждение же субъекта, что действие его происходило в соответствии с его сознательным решением, – только ретроспективный взгляд на свершенное событие. Результаты опытов были не слишком убедительны: человеку требовалось время, чтобы посмотреть на часы, а само «осознание намерения двигаться», в лучшем случае, представляет собой лишь неоднозначное чувство.

¹⁶⁷ В исследовании Масао Мацухаши отменой Марка Халлетта, опубликованном в 2008 году, утверждается, что они избежали дефектов Бенджамина Либета, не полагаясь на субъективный отчет участников экспериментов. Мацухаши и Халлет попросили добровольцев выполнять быстрые движения (скажем, пальцами) через случайные промежутки времени, не планируя никак их заранее, и совершать их сразу, как только они об этом подумают. Но если в этот момент испытуемые слышали звук «стоп-сигнала» (воспроизводимого тоже с псевдослучайными интервалами), они должны были отменять свое намерение двигаться, как бы наложить вето на действие. Фиксируя моменты звуковых сигналов, препятствующих возможно намечаемым действиям, и проводя прочие измерения времени, исследователи, предположительно, узнают и промежуток времени между тем, когда субъект еще сохраняет-де сознательное намерение двигаться, и его отменой, опять же сознательной. С точки зрения исследователей (весьма спорной!), ощущение сознательного намерения двигаться не связано непосредственно с возникновением движения: и чувство намерения, и само движение являются результатом несвязанных нейронных процессов [93].

¹⁶⁸ Исследование Симоны Кюн и Марселя Брасса было направлено на то, чтобы показать и доказать, что и вето на те или иные действия накладывает не сознание. Их эксперимент включал в себя задание добровольцам реагировать на сигнал «Старт», нажимая электронную кнопку «Вперед» как можно быстрее, при этом измерялось время реакции. Затем условия были модифицированы: в 25% случаев после первого сигнала «Старт» следовали либо сигнал «Стоп», либо сигнал «Принять решение» (остальные 75% сигналов запуска не сопровождалось дополнительными сигналами). Участники эксперимента, если они видели стоп-сигнал, должны были отменить свое намерение нажать кнопку «Вперед». В случае сигнала «Принять решения» требовалось не допускать импульсивных действий, а задуматься и решить, что делать. После эксперимента его участников спрашивали, действовали ли они импульсивно или на основе сознательного решения. Оценивались и данные о времени реакции. И тут возникало-де несоответствие между субъективным мнением и объективным показателем в тех случаях, когда следовала команда «Принять решение» у участников эксперимента. Ожидалось, что будет различаться время реагирования и в первых двух случаях, а именно: оно будет короче, когда участники эксперимента просто нажимали кнопку «Вперед», и длиннее, если они, возможно должны были и отменять свое намерение нажимать эту кнопку. Однако время реакции оказывалось одинаковым. И авторы эксперимента так поясняют наблюдения: результаты эксперимента опровергают предположение, что процесс наложения вето на действия может-де быть инициирован сознательно. В ходе испытаний по принятию решения участники, похоже, не смогли достоверно определить, действительно ли им было предложено время для принятия решения. Авторы эксперимента утверждают, что этот результат трудно согласовать с идеей сознательного вето, но его легко-де понять, если вето считается бессознательным процессом [88]. Тогда стали распространять убеждение, что начало действия или отказ от него, инициируются мозгом без участия сознательной воли человека [24].

¹⁶⁹ С использованием фМРТ нейробиологи попытались показать, что-де активность мозга испытуемых проявляет себя аж за 7 секунд до того, как они сообщали о намерении совершить заданное действие [128]. В качестве контраргумента приводилось такое простое соображение, что люди могут знать о своих решениях до того, как сделать о них отчет, но им нужно несколько секунд, чтобы убедиться в своем решении. Это значит, что обработка информации происходит в сознании более низкого уровня – предсознании, а не в бессознательном, которое понимается как основанное на нейронном взаимодействии [96]. (Следует отметить, что интерпретация

экспериментов Маттиаса Шульце-Крафта с сотрудниками, которые, напротив, показывали, что свобода воли может существовать¹⁷⁰. Были представлены и другие истолкования проводимых экспериментов в пользу признания того, что человек может действовать свободно¹⁷¹.

Многие аналитические философы и нейробиологи продолжали настаивать, что человек не только не может совершать действия по своей воле, а только под влиянием физиологических процессов в своем теле, но и сама осмысленность действий человека является иллюзией [133]. Некие бессознательные (нейронные) причины могут одновременно порождать и мысли, и действия, те, которые человек ошибочно-де воспринимает как зависящие от его сознательной воли. Ощущение свободы воли в этом случае считают результатом эволюции: тот, кто осознает себя агентом (хищник, например) может быть более успешным в своей жизнедеятельности [109]. Симона Кюн и Марсель Брасс говорили, что люди «упорно верят, что у них есть доступ к своим собственным когнитивным процессам», хотя на самом деле мы выполняем большую часть автоматической бессознательной обработки до того, как произойдет сознательное восприятие [76]. Говорилось и о том, что ощущение намерения к движению является-де реакцией на само начало движения тела, то есть чувство принятия решения постфактум следует за действием как его свойство, точнее – нервной активности, которая инициирует действие [71].

Так в рамках аналитической философии делался вывод, что сознательное «я» является эфферентной (то есть возникающей в результате передачи импульсов от нервных центров к рабочим органам) копией выполняемых в результате физиологических процессов действий и накладываемых вето, а сознание – это своего рода рассказчик того, что уже происходит в теле, и притом неполный рассказчик. Как утверждает Патрик Хаггард, «сознательное намерение – это всего лишь субъективное следствие действия, которое вот-вот должно произойти» [73]. Тут стоит вспомнить модель «множества черновиков» Даниэля Деннета, которая как будто могла бы объяснить предполагаемый временной интервал между реализацией действия и принятием решения о нем, поскольку, с этой точки зрения, переживание происходящего напоминает непрерывность «диафильма», который следует за реально происходящим. Так и Даниэль Вегнер полагает, что феноменальная человеческая воля иллюзорна и возникает постфактом после действия. По мнению Вегнера, чувство, что то или иное действие было совершено по свободному произволению человека, напрямую возникает из моторных представлений, связанных с генерацией движения, а самоощущение человеком себя в

условий проведения всех экспериментов и выводов по ним имеют разную вариативность и не представляются объективно достоверными. Но в нашем контексте имеет куда большее значение то, какие выводы отстаивают экспериментаторы. – *Ред.*)

¹⁷⁰ Исследования Маттиаса Шульце-Крафта были направлены на то, чтобы выяснить, имеют ли люди возможность наложить вето на свои действия [115]. Были обнаружены доказательства, что на действия можно наложить вето даже после того, как станет видно, что мозг начал готовиться к действию. Исследователи утверждают, что это свидетельствует о существовании хотя бы некоторой степени свободы воли у людей [41]. Кроме того, исследователи определили то, что было названо «точкой невозврата»: человек может воздержаться от выполнения действия, только если он попытается отменить его по крайней мере за 200 миллисекунд до его начала. После этого человек не мог избежать выполнения действия.

¹⁷¹ То, что человек не может осмыслить действие или отказ от действия, не является доказательством отсутствия свободы воли, так как бессознательные программы могут быть свободными и недетерминированными. Человек обладает относительной свободой, то есть степенью свободы, которая может быть увеличена или уменьшена путем сознательного выбора, включающего как сознательные, так и бессознательные процессы [87].

качестве субъекта действия возникает исключительно постфактум, оно иллюзорно [132, 133]. Откуда берется тогда иллюзия свободы воли и непредсказуемость порой нашего поведения? По мнению нейрочеловеков – из взаимодействия многообразных параметров, характерных для нашего мозга, не более того [84]. Как пишет Алекс Розенберг, «если мозг представляет собой не что иное, как сложный физический объект, состояния которого в такой же степени регулируются физическими законами, как и любой другой физический объект, то и то, что происходит в наших головах, так же фиксировано и определяется предшествующими событиями, как и то, что происходит, когда одно домино опрокидывает другое» [С. 8, 112]. Особенно последователен тут Сэм Харрис, который пишет: «В каждый момент вы принимаете бесчисленное множество неосознанных “решений”, мозг в их принятии не участвует, но задействованы разные органы. Однако вы не чувствуете себя ответственными за эти “решения”. Вырабатывает ли сейчас ваш организм красные кровяные тельца и пищеварительные ферменты? Разумеется, и, если бы он “решил” поступить иначе, вы стали бы скорее жертвой перемен, чем их причиной. Сказать, что вы отвечаете за все происходящее в вашем теле, потому что все это “ваше”, по сути своей означает претензию, никак не связанную ни с ощущением себя как личности, ни с моральной ответственностью, хотя именно эти два фактора и придают идее свободы воли философский смысл. Повлиять на свои желания не в моей власти. Какие у меня есть на то рычаги влияния? Другие желания? Сказать, что, будь у меня такое желание, я поступил бы иначе, равносильно признанию, что я обитал бы в иной вселенной, если бы я там обитал в действительности. Компатибилизм всего-навсего формулирует кредо: марионетка свободна до тех пор, пока ей нравится висеть на нитях...» [С. 60, 20]

Оговоримся тут, что несмотря на тотальный детерминизм, характерный для трудов многих современных аналитических философов, большинство из них в жизни не последовательны и предполагают, что в прагматических целях от концепта «свобода воли» полностью отказываться нельзя. Так, Даниэль Деннет считал, что ученые рискуют совершить серьезную ошибку, огульно отрицая свободу воли. По его мнению, есть виды свободы воли, от которых отказываться не стоит. Это те, которые имеют решающее значение для чувства ответственности людей (об этом Деннет говорит в своей ранней публикации [50], но это же повторяет и в свой поздний период [51]). Тут возникает концепция иллюзии свободы воли, согласно которой стоит допустить, чтобы люди оставались с иллюзией, что они имеют свободную волю. Так возникает еще одно направление аналитической мысли, носящее название «иллюзионизм» (аналогично теории сознания под таким же названием, о которой мы уже говорили) [83, 101, 126, 127].

Заговорили и о «трудной проблеме свободы воли» по аналогии с «трудной проблемой сознания». Суть ее в том, что это – «взгляд от первого лица на нейронные корреляты выбора» [124]. Но существует ли оно – это первое лицо? Тут на ум приходит, так называемый, «картезианский материализм» (к самому Декарту отношения не имеющий), предполагающий, что могут быть особые области мозга, где хранится содержимое сознания и, возможно, свободная воля [28]. Но, мы видим, тренд в аналитической философии другой, более последовательный. Нет и не может быть в рамках физикализма ни сознания, ни свободной воли, ни самого человеческого «я».

Как решается проблема личностной идентичности человека? Самый логичный ответ: идентичность обеспечивается наличием в человеке одной и той же материи. Одних и тех же молекул, которые взаимодействуя в нем, порождают как эпифеномен его сознание [100].

Мыслительный эксперимент, который называется «Корабль Тесея»,¹⁷² показывает, что даже для неодушевленных предметов возникают трудности с определением того, является ли одно физическое тело в одно время тем же самым, что и физическое тело в другое время. Некоторые философы считают, что не существует такой вещи, как постоянная идентичность. У Дэниела Деннета «я» представляет собой своего рода фикцию – нечто вроде центра тяжести, которая удобна для решения физических задач, хотя она не обязательно должна соответствовать чему-либо осязаемому (так например, центр тяжести обруча – это точка в воздухе). Люди постоянно рассказывают себе истории, чтобы понять свой мир, и они фигурируют в историях как персонажи. Я – это удобный, но вымышленный персонаж [52], как и в буддизме – «та точка зрения основана на буддийской концепции анатты – непрерывно развивающегося потока осознания, где "я" изменяется в каждый момент и не имеет постоянной идентичности» [55]. Элиминативные материалисты полагают «теорию не-я» близкую буддизму. Джеймс Джайлз, главный ее сторонник, утверждает, что субстанциального «я» не существует, наши мысли, личности и тела никогда не бывают одинаковыми в разные моменты времени [67]. Так перед нами встает вопрос об аналитическом элиминативизме и его буддистских корнях.

«Трудная проблема сознания» с точки зрения православной антропологии

Американская аналитическая психология поставила важные научные вопросы. Действительно, задаваясь «трудной проблемой сознания», мы обращаемся к картезианской проблеме отношения разума и тела, в современной формулировке представляющей в виде проблемы о сознании и его нейронных коррелятах. Это реальная проблема, которая не может быть вполне разрешена научными методами, поскольку она в немалой степени богословская. Точнее, следовало бы сказать, что ее научное решение может быть найдено после того, как будет дано верное богословское.

Поскольку с точки зрения физикализма проблема остается «трудной», а, по сути, нерешаемой в аналитической философии, возникло большое разнообразие подходов в попытке ее так разрешить или хотя бы получить надежду, что когда-нибудь в будущем ученые-физикалисты смогут понять как мозг «вырабатывает» сознание. Большинство из них придерживается фантастического эмерджентного подхода к сознанию, который кажется более или менее изящным. Но... Слишком много в таких подходах предположений и допущений. И тут они по-разному ухищряются, чтобы остаться в ладах со здравым смыслом.

Похоже, единственным логическим выходом для физикалистов является определение сознания в качестве, в лучшем случае, эпифеномена, в худшем – просто иллюзии. А вместе с сознанием иллюзией становится и свобода воли человека, и сам здравый смысл. Немногие «пророки» физикализма понимают, что все ухищрения ни к чему не ведут, квалиа с точки зрения физикализма необъяснимо никаким образом. И единственно, что в таком случае остается – это просто на голубом глазу отрицать квалиа. Так и делает, например, Даниэль Даннет.

¹⁷² Предполагается, что знаменитый корабль, на котором плавал герой Тесея, хранился в гавани как музейный экспонат, и с годами некоторые деревянные части начали гнить и были заменены новыми – примерно через столетие, все его детали были заменены. Возникает вопрос, является ли восстановленный корабль все тем же самым объектом, оригинальным кораблем Тесея? Если это так, то предположим, что удаленные части хранились на складе, а спустя столетие была разработана технология, которая вылечила их гниль и позволила собрать их в корабль. Является ли этот «реконструированный» корабль оригинальным кораблем? Если это так, то как насчет восстановленного корабля в гавани, который по-прежнему остается оригинальным? [45].

Тут слышны голоса, что для отрицания квалиа, сознания и «здорового смысла» нужны очень веские доказательства, что если существование психических состояний кажется совершенно очевидным и занимает центральное место в представлении людей о мире, то необходимы чрезвычайно сильные аргументы, чтобы успешно отрицать наличие психических состояний [102]. Таких доказательств, конечно, нет. Единственное доказательство отсутствия квалиа в том, что у физикалистов нет для него никакого объяснения. И все-таки – для отрицания очевидного нужен очень веский аргумент... Нужно действительно верить, что наше сознание, наша личность – это всего лишь иллюзия. Именно верить в это.

Поэтому возникает мысль, что касательно проблемы сознания противостоят не теистическая и материалистическая доктрины, а православная антропология (поскольку именно в ней наиболее ясно проработана проблема человеческого тела и его взаимосвязи с духовным) и буддистская, в которой само сознание человека, его «я» – это иллюзия. Именно к этому мы и пришли в нашем анализе аналитической философии – к явным буддистским аллюзиям с их тотальной деконструкцией субъектности. Именно православная антропология и буддизм – две крайности в решении проблемы сознания, между которыми и может вестись спор, остальные позиции – непоследовательны и половинчаты. Позитивистская же наука не может объяснить ни происхождения сознания (из имеющихся версий наиболее привлекает версия о единовременной мутации Наума Хомского, ибо в ней есть некая предельная логичность), ни его функционирования, ни самого факта его существования¹⁷³. В буддийский иллюзионизм постепенно перетекает логический позитивизм и современная наука. Это происходит на фоне того, что само учение о мироздании, отказавшись от креационизма – как будто бы не верифицируемой и не фальсифицируемой теории, – остается перед лицом очевидности тонкой настройки вселенной и разрешает ее с помощью еще менее верифицируемой и никак не фальсифицируемой концепции мультивселенной. В основе этой теории лежит идея, не имеющая никаких доказательств, о том, что вселенные бесконечно возникают и исчезают – до тех пор, пока наконец в нашей не появились те самые тонкие настройки, которые дают ей возможность существовать. Таким образом, само мироздание предстает как некое кипение с бесконечными пузырьками, которые взлетают и лопаются.

Православная антропология, в противоположность иллюзионизму – буддийскому или квазинаучному элиминативизму – предельно онтологична. Проблема же соединения телесного и духовного является одной из центральных в православной догматике. Обратимся к православной антропологии.

Человеческое «Я», самосознание относится к сфере духовного, оно бессмертно и является субъектом спасения или гибели. Однако и в Вечности полноценный человек – это человек телесный. Во всеобщем воскресении человеческий дух воссоединится с его воскресшим телом. Мы знаем, что человеческая душа, отделившаяся от тела, будет продолжать видеть, слышать,

¹⁷³ Если говорить о советских материалистах, то в вопросах сознания и свободы воли советские психологи и философы были романтиками, а не учеными и не ставили своей целью построить позитивистски строгое и логическое мировоззрение. Напротив, они стремились обосновать построение утопии, для чего им нужно было постулировать почти неограниченной свободы духа человека. Тут достаточно познакомиться с книгой А.Л. Леонтьева «ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. СОЗНАНИЕ. ЛИЧНОСТЬ», где автор едва-едва путем страшных натяжек и недоговорок «справившись» с проблемой происхождения сознания из деятельности, сознания, которое получается у него на редкость куцым и урезанным, тут же приступает к описанию неведомо откуда берущихся тонкостей человеческой мотивации, которая открывает невероятную свободу личностного выбора [9]. Тут вспомним и ставшее советской аксиомой «В мире всегда есть место подвигу», постулирующее абсолютную свободу и ценность человеческого поступка.

чувствовать боль (если она попадет в ад). Следует предположить у души своеобразные органы чувств духовные очи. Однако как здесь, на земле человек видит, слышит и воспринимает посредством органов чувств, прося у Господа просветить его «чувств простую пятерицу» наряду с тем, чтобы утвердить «составы с костями в купе» [10], то есть относя чувства к телесному плану бытия, так будет пятирица чувств и в вечности. Не будем гадать, как это будет в Вечности с нашими преображенными телами, но, конечно, первозданный Адам имел мозг, который принимал участие в процессе мышления, и соответственно, его мысли могли иметь определенные нейронные корреляты.

Так и для православной антропологии остается трудная проблема сознания: как соотносится видение (можно и тут употребить термин квалиа) с нейронными коррелятами? Можем ли мы отрицать нейронные корреляты сознания, если мы знаем, что травмы и болезни мозга оказывают непосредственное воздействие на сознание? Но ведь мы знаем и другое: человек может быть недееспособен, то есть не обладать видимой свободой воли, в то время как душа его может быть блаженна.

Начнем с вопроса о восприятии – спора «наивных реалистов» и репрезенталистов. Мы, с точки зрения православной антропологии, не можем отвергнуть ни один из этих подходов. Мир, если так можно сказать, устроен иерархически. С одной стороны, безусловно, закаты, рассветы, луга и моря, солнце и звезды созданы Богом и реально существуют. С другой стороны, на наши органы чувств, конечно, воздействуют колебания волн, возбуждение передается на нервные клетки и порождаются нейронные репрезентации вещей и явлений. Параллельно возникают ментальные репрезентации, которые, как нам представляется, корректируются ментальными когнитивными схемами как орудиями восприятия. Эти орудия восприятия – схемы и первичный категориальный аппарат – являются врожденными, то есть Божиим Даром человеку, как раз и необходимым для того, чтобы в падшем мире падшему человеку воспринимать предметы и вещи.

Насколько правильно человек их воспринимает? В раю первые люди воспринимали предметы и явления правильно, ортоскопически, хотя и посредством человеческих органов чувств, улавливавших (надо полагать?) все те же волновые колебания. Наверное, восприятие имело нейронные и ментальные репрезентации, но их функция была иной, чем в падшем мире. В раю функция репрезентации была функцией отражения и постижения логоса предметов и явлений, то есть функцией, скорее, духовной. На земле репрезентация имеет, скорее, культурную функцию: категоризации, адаптации, а нередко, и искажения реальности. Человек имеет в своем уме интенциональный мир, то есть мир содержаний, которые соотносятся с внешними предметами и явлениями, но, тем не менее, имеют умозрительную форму и существуют по ментальным законам. И тут к традиционной «трудной проблеме сознания» прибавляется дополнительная задача: мы воспринимаем не только качества вещей – квалиа, – но и их логосы, – воспринимаем более или менее верно или искаженно. И очевидно, что квалиа имеет связь с логосами вещей. То есть, скажем, есть логос пурпурового цвета¹⁷⁴, логос, который одновременно отражает ощущение красноты особого оттенка, связанного с колебанием волн такой-то частоты, и смысл царского достоинства. Мы будем испытывать только возбуждение нервных клеток от колебания световых волн и – если нам совсем не дано будет логоса зари, не воспринимая ее логоса, мы ее не увидим. И именно ее логос делает зарю реальной, существующей, а мы в зависимости от того, насколько адекватно постигаем этот – логос хуже или лучше постигаем зарю (мы знаем, что в какие-то моменты самая яркая заря

¹⁷⁴ Имеется в виду то, что оставалось совершенно недоступным нейрочеловеку Мери из мыслительного эксперимента, который мы упоминали выше, пока она сидела в своей черно-белой комнате.

может показаться нам бесцветной, мы помним, какой необыкновенной красочной мы видели ее в детстве, мы знаем и то, что ближе всех к ее истинному виду ее видит святой, тот, у ног которого может лежать лев, повинувшись ему, как звери повиновались Адаму в раю).

Душа умершего видит сами логосы вещей и явлений, у нее нет физических глаз и ушей, но ей доступно квалиа того же пурпурного, лазурного – любого цвета и прочих качественных явлений. Но будучи душой человека, который задуман и сотворен как телесный (не дух человека обрел тело, а создав из праха человеческое тело, Творец вдохнул в него дух), человек, очевидно, более полно воспринимает мир, будучи в теле, в чем и состоит тайна телесного воскресения умерших, души которых уже пребывают у Бога в раю (или же у Дьявола в аду).

Таким образом мы можем представить себе видение телесным человеком земного мира как сопряжение восприятия им логосов предметов и явлений и их физических волн, воздействующих на органы чувств. И на земле есть ситуации, когда люди не нуждаются в восприятии волновых колебаний, чтобы видеть: так видят во сне, видят в своем воображении – тем ярче, чем более человек художественно одарен (хотя при этом, конечно, происходят нейронные процессы в мозге), слепому мир может быть показан Богом (как был показан блаженной Матроне), видит душа умершего. Тем не менее, хотя человек может видеть без участия глаз, Господь судил ему видеть глазами. Также как, хотя душа умершего может существовать без тела, Господь судил человеческим телам воскреснуть и вновь соединиться с душами. Господь судил нам видеть очами, и это входит в Божий замысел о человеке, в логос самого человека.

Как человек видит очами? Что при этом происходит? Внешний мир, воздействует на органы чувств, порождает активность нервных клеток, передачу электрохимических сигналов между нейронами. Можно поверить (это сегодня не вполне доказано, но, можно допустить, что будет-таки доказано впоследствии), что каждое наше впечатление имеет свой коррелят в виде возбуждения тех или иных нейронов. Проводятся эксперименты с вживлением чипов, стимулирующие те или иные области мозга с тем, чтобы человек получал то или иное слуховое или зрительное впечатление, воспринимал те или иные слова. С этой точки зрения, действительно, для того чтобы действовать в мире, выживать, мозговой активности может показаться достаточным, и тогда сознание – это эпифеномен, нечто необязательное. Но даже восприятие животных к этому отнюдь не сводится. Достаточно увидеть домашнее животное, с восхищением смотрящее на своего хозяина, подобно тому, как лев смотрел на преп. Герасима, чтобы понять, что и животным в определенной мере доступны логосы вещей, и они имеют квалиа.

Поэтому следует предположить, что у человека телесные движения вызывают духовные движения так же, как духовные движения вызывают телесные. Человек в своем нормальном телесном состоянии имеет квалиа, которое несомненно связано и с органами чувств, и с нейронными процессами, ибо, если нейронные процессы у него вследствие болезни или иных причин происходят паталогическим образом, человек может не иметь квалиа тех или иных вещей и не воспримет те или иные логосы. И если человек страдает дальтонизмом, сколь бы он ни познавал логос пурпурного, он его увидит только чудом Божиим, поскольку «Бог идеже хочет, побеждается естества чин» [14]. Таким образом, восприятия квалиа и логосов внешнего мира отчасти зависит от законов естества. Так, нейронные процессы вызывают в сознании человека квалиа вещей и явлений, сопряженные с их логосами.

Видимые человеком квалиа можно представить как проекцию логосов вещей и явлений; именно поэтому квалиа универсальны. Люди видят мир в падшем состоянии пусть не вполне правильно, искаженно, поскольку повреждены грехом, но все-таки то, что они видят, относится

к реальному миру, как он действительно создан Богом и существует. Воспринимая одни и те же логосы вещей, люди имеют если не идентичные, то сходные квалиа. Грубо говоря, все люди практически одинаково могут видеть багрянец осени и небесную лазурь, ибо багрянец и лазурь объективны, они существуют независимо от нашего состояния. Колебания в восприятии происходят в первую очередь от духовного и душевного состояния людей в падшем мире, что каждый знает по себе. Восприятие того или иного квалиа может быть отнято за грехи. Судьбами Божиими восприятия того или иного человеку может не дать Господь, как не дал Господь дара видения евангельскому слепорожденному, чтобы на нем Господь Иисус явил Свое чудо [Ин., 9:1]. **Квалиа – не свойство материи, оно – духовное свойство.** Но законом бытия является открытие через нейронные реакции тела духовного содержания видения, слышания, обоняния – квалиа музыки, ароматов, веяния ветерка.

Музыка, ароматы, ветерок существуют объективно, но воспринимаем мы их через ментальные схемы – репрезентации, которые имеют нейронные корреляты. Это не случайная связь: Воплотившийся Бог видел очами, слышал ушами, имел человеческий мозг, в котором происходили нейронные электрохимические реакции, порождающие нейронные корреляты вещей и явлений, ибо Он был полностью Человек. Очи его видели квалиа – Им Самим созданную лазурь и охру, голубизну вод и шум ветров.

Итак, восприятие имеет телесную (нейронную), душевную (когнитивно-культурную или репрезентативную) и духовную (позволяющую через квалиа видеть логосы вещей и явлений) сторону¹⁷⁵. Процессы репрезентации относятся к психическим составляющим восприятия – когнитивным процессам человеческой психики, которые носят служебно-инструментальный характер и часто культуурообусловлены.

Восприятие – существенная часть сознания. Сознание на земле – это соединение в единую цепочку впечатлений, придание им единства – то есть тоже своего рода логоса, того логоса, который творит уже сам человек, будучи созданным по Образу и Подобию Творца. Сознание порой отождествляют с человеческим «я». Но оно – это не само человеческое «я», не дух или душа человека, а скорее принадлежность духа, атрибут человеческого духа. Элементы сознания могут иметь и животные, что не противоречит ни Отцам Церкви, ни научным данным. Сознание отождествляют со способностью к самосознанию, мышлению, рефлексии и, как мы только что говорили, – восприятию. В некотором роде сознание можно представить как самоповествование (которое у больных людей может быть нарушено), но оно не есть набор случайных впечатлений (хотя оно далеко не всегда логично), а отражает мир, где присутствуют Логосы Божии. В падшем мире сознание людей искажено, понимание причин своего и чужого поведения попорчено, способность к познанию порой служит причиной не возвышения, а новых грехопадений. В падшем мире сознание во многом сконструировано культурой, но в его основе все-таки лежат те содержания и механизмы, которые даны нам от Бога. Восприятие падшего мира не есть непосредственное восприятие логосов вещей и явлений – их восприятие зачастую в падшем мире искажено. При этом искажен и наш присущий сознанию телесно-когнитивный механизм, который может быть болен или попорчен нашими дурными желаниями. Кроме того, когнитивный механизм в значительной степени детерминирован

¹⁷⁵ Мы не говорим здесь о восприятии Бога или других людей. Богообщение – это тема духовно-аскетических творений, тема же восприятия людей, которые суть Образы Божии – также не должна затрагиваться походя. Отметим только, что даже такая духовная сфера как сочувствие имеет свои нейронные корреляты – так называемые «зеркальные нейроны», которые при виде чужих бед возбуждаются тем же самым образом, что и при бедах собственных. Однако последствия этого не у всех и не всегда одинаковые.

культурой, интегрирован в адаптивную функцию культуры. Культура во многом определяет и ментальные репрезентации человека, то есть интенциональное содержание сознания. Кроме того, само сознание не есть даже для нормального человека данность, оно не присутствует в нем от рождения, а как бы разворачивается в нем в процессе взросления.

Сознание человека и его самосознание – это то, что присуще человеческому духу, который вдохнул в него Творец. Источник воли – это не само по себе сознание, им является человеческий дух, который может быть понят как в свете трихотомического состава человека (тело-дух-душа), так и дихотомического (тело-душа, и душа двучастная как верхняя и высшая часть души). Поэтому свобода воли не есть вполне функция сознания¹⁷⁶, она – вообще не функция, а Божие вдохновение в человека, выражение его духа, того, что было дано Богом человеку, и что стоит над его психикой (которая может быть больной), над его самосознанием (которое может быть покалечено вместе с его психикой). Но и свобода воли здесь на земле (и так же в раю у первых людей и в Веке Будущем после Всеобщего воскресения) так тесно сопряжена с человеческим телом, что в некоторых случаях (как те случаи с постукиванием, изучаемые психологами-противниками свободы воли) может проявляться прежде всего телесно. Психосоматически свобода воли проявляется в терпении боли, голода и жажды (даже и в аскетических целях) именно потому, что человек на земле телесен по своему логосу.

Так восприятие квалиа (к которому причисляют и чувство боли, голода, жажды) является духовно-психо-соматическим явлением, где воспринимаемый логос вещи или явления встраивается в психосоматическую способность восприятия. И это не декартов интерактивный дуализм души и тела, а сущностное двуединство человека, при котором отделение тела от души (смерть) является следствием греха, попорченности мира в результате грехопадения, которую Господь Иисус Своею Смертью и Воскресением исправил. И если мы должны возвысить свой дух, то должны сделать это еще будучи в теле (после разлучения души от тела душа уже ничего не может сделать для своего спасения и приближения к Богу – за нее молятся уже другие, те, кто остается в теле), не через отделение от тела, а через преображение тела посредством обожения. Соответственно мы преображаем и наше телесное зрение (и другие органы чувств) никак не через их отрыв от их психосоматической составляющей (нейронные и когнитивные механизмы остаются теми же), а через научение правильно различать логосы явлений.

«Картезианский театр» в свете православной антропологии.

Итак, наше зрение одновременно и чувственно, и духовно, ибо одновременно чувственно и духовно квалиа. Воспринимает человек одновременно своей телесной сущностью (органами чувств) и духовной сущностью. Малейших аллюзий с этой темой и боялись физикалисты-элиминативисты. Во избежание мало-мальской опасности духовного перетолкования своих материалистических концепций они готовы были и спешили отречься от самых очевидных вещей. Вспомним пример Алекса Розенберга, который тщится доказать, что невозможно думать о Париже. Действительно, у исследователя мышления, который исследует мечтания о

¹⁷⁶ Тут надо помнить, что у Иисуса Христа, Воплощенного Бога, было две природы – Божественная и человеческая (по причине своей человеческой природы Он мог тосковать и мог умереть), две воли – Божественная и человеческая (которая была добровольно подчинена Божественной), но одно сознание и самосознание и одна Личность – Божественная (так Он оставался Лицом Святой Троицей – Богом Сыном). Человеческая воля была воспринята Воплотившимся Словом и исцелена, равно как было воспринято и исцелено человеческое тело. Личность же с ее самосознанием – это атрибут ипостаси, Божественной Ипостаси Христа или человеческой ипостаси каждого из потомков Адама.

вечерней прогулке по набережной Сены, есть только три варианта. Либо в мозге непосредственно есть клетки-корреляты Парижа и тогда сами нейронные процессы самопроизвольно могут приводить к мыслям о столице Франции (что абсурдно), либо внутри человека сидит гомункул, который воспринимает то, что получает от органов чувств (телесных и духовных), сортирует наши впечатления и воспоминания и может представить нам образ, скажем, пострадавшего от пожара Нотр-Дам, или... или нельзя мыслить ни о Париже, ни о чем другом.

Ветренный человек или сознательный атеист, возможно, и будет противиться мысли, что внутри него есть что-то подобное гомункулу. Но православный (да и всякий относящийся к себе более внимательно) знает, что в нем есть какое-то начало, которое сортирует и оценивает его мысли и впечатления, поощряя одни и пресекая другие, и без труда согласится, что в нас есть такое начало, которое представляет нашему сознанию те или иные образы из нашей памяти, вообще кто-то или что-то, что выполняет в нас роль хозяина, самого центрального «я», по отношению к которому все мысли и впечатления будут «мои». Как ни странно, в православной антропологии устоявшегося термина для этого «гомункула» нет. Между тем о нем говорит вся аскетическая литература, говорит о таком начале в нас, которое наблюдает за нашими действиями, чувствами и желаниями, оценивает их (даже несколько отстраненно) как бы с более высокой точки. Оно призвано пристально следить за всем содержанием нашего сознания, за помыслами и даже за зачатками помыслов – прилогами, чтобы, когда они представляют собой еще только легкое дуновение мысли, их распознать и решить, как с ними поступить: принять или отвергнуть, отсечь. Это начало исправляет наши хотения, оно та сердцевина в нас, которая распознает в нас наши грехи и кается. От всех своих мыслей и от всех своих желаний, не говоря уже об образе жизни, мы можем отказаться, не переставая быть собой. И только одно это упомянутое начало – наше средоточие, основа нашей субъектности, тот, кого порой называют «сокровенный сердца человек».

Это оно, наше средоточие, наше «я» воспринимает внешний мир – видит, слышит, обоняет, получает воспринимает квалиа вещей и явлений. Оно в себе соединяет воедино информацию, поступающую от телесных органов чувств, с умозрительно воспринимаемыми логосами вещей и явлений.

Это «я» отчетливо ощутил Декарт, и благодаря ему активность нашего «я», его способность различать, выбирать, составлять впечатления-«черновики» в целостный поток сознания и получило название «Картезианского театра». Ошибка Декарта была в другом. Он однозначно противопоставил духовное и телесное, чем подтолкнул возникновение феноменализма как философии, раскрывающей содержание сознания, его интенциональность, но испытывающей большие сложности в том, чтобы избежать солипсизма. Феноменолог охотно совершает акт эпохэ, что значит – приостанавливает внешние впечатления, ограждает себя от знания о внешнем мире и представляет тот «яко небывшим», чтобы более отчетливо рассмотреть свой внутренний мир. Очевидно, что в феноменологической перспективе с ее картезианскими истоками легко и естественно представить «я» как хозяина внутреннего мира человека, но это «я» никак не превращается в гомункула, ибо между внешним и внутренним тут лежит пропасть. Феноменологическое «я» не может судить о внешних впечатлениях, не имеет достоверной информации о мире за своими пределами.

Чтобы гомункул играл свою роль в «картезианском театре» человеческой души, пропасти между душой и телом, духовным и материальным быть не должно. Ее действительно нет в православной христологии, где Бог воплотился, принял человеческую плоть, стал Телесным. Ее нет в православной антропологии, которая учит тому, как в человеческой плоти действуют

божественные энергии, где человек обоживается весь – телом (включая, конечно, и органы чувств), душой (включая репрезентативно-когнитивный аппарат) и духом. И вот принимая такую антропологию, мы можем непротворечно объяснять, как человеческая воля, являющаяся производной человеческого духа, действует в мире.

Мы не сможем объяснить все те опыты, которые ставят тщасиися опровергнуть свободу воли человека, если не признаем всеохватность действия того самого «внутреннего сердца человека», кто действует одновременно через душу и через тело, через мышцы и через сознание. Не должно бы, казалось, вызывать большой логической трудности для западного человека, привыкшего уже к учению о бессознательном, неосознаваемом, понять, что субъект принятия решения не сводится к сознанию. Выше мы приводили мысли тех авторов, действующих в парадигме западной науки, которые говорили, что решение может приниматься безотчетно, а отсутствие сознательного решения не означает, что человек не сделал своего выбора¹⁷⁷. Но голоса этих ученых мало слышны сегодня именно потому, что те, кто представляют нынешний мейнстрим, боятся тени «Картезианского театра», инстинктивно понимая, что речь идет тут не о собственно учении Декарта, где душевное с телесным соприкасалось через апофиз, а о том, где активный агент человеческой личности, ее субъект равно действует и через духовно-душевной, и через телесное.

Взаимопроникновения душевно-духовного и телесного – что и было при Воплощении Бога – и делает возможным обожение телесного человека, именно оно и определяет способность человека проявлять свободную волю. И такому взаимопроникновению, его внешнему выражению предшествует формирование установки, которая в случае человека всегда так или иначе является духовно-душевно-телесной готовностью воплощения той или иной альтернативы, избранной человеком. Человек в своем замысле, первозданный Адам был неразрывным духовно-душевно-телесным единством, и только грех привел к тому, что душа-дух отрывается от тела.

Процесс принятия решения человеком всегда сопровождается телесной активностью: церебральной активностью, активностью мозга и его нейронов. Она взаимосвязана с психической активностью, которую мы можем воспринимать как процесс осознания выбора. Эти процессы увязаны между собой, но не они служат первопричиной выбора. Выбор – явление прежде всего духовное, он лишь имеет психические и телесные следствия. Осознание относится как раз к разряду психических следствий, и оно не всегда строго обязательно. Каждый по себе знает, что многие решения принимаются безотчетно, и становятся явными для сознания человека порой тогда, когда уже приняты, даже если и приняты уже некоторое время назад. Нередко даже самые важные решения осознаются ретроспективно. Но это никак не свидетельствует о том, что они возникли вследствие нейронных процессов. Однако нейронные процессы могут предшествовать психическим (процессам осознания) именно потому, что взаимосвязи здесь более сложные и неоднозначные.

¹⁷⁷ Феномен неосознаваемого человеком решения был в советской психологии хорошо описан, в частности, в теории бессознательной установки Д.Н. Узнадзе. Именно установка руководит действиями человека еще до того, как он свои действия может осознать, если он вообще их осознает. Но объяснялся этот феномен отнюдь не отсутствием у человека свободы воли. Тогда в советской науке не говорили о свободе воли, но, тем не менее, было в ходу понятие личность, и Узнадзе писал об установке, как о целостном модусе личности, то есть как об атрибуте именно личности (за которую человек ответственен), а не как о следствии анонимных процессов в мозге человека [18].

Добавим также, что такое решение, как постучать пальцем по столу человек принимает по преимуществу на психосоматическом уровне, даже когда пытается его отрефлектировать.

Что касается сознания, то оно имеет душевную и духовную составляющие (помимо определенных нейронных своих коррелятов, ибо процессы осознания сопровождаются и нейронной активностью). К духовной составляющей относится способность выражать логосы вещей, способность к процессу принятия решения и самосознанию. В этом и проявляется конечное человеческое «я», «сокровенный сердца человек», который духовен, и он – искра Божия в человеке. Известен же он современным аналитическим философам под именем так их пугающего гомункула! Все это, да, выражается через сознание, принимает форму сознания. Но сознание имеет и чисто психологические черты, которые, с одной стороны, относятся к тому, что Отцы Церкви называли **вождевательной частью души**, с другой, к психическим механизмам, посредством которых человек мыслит, ощущает, переживает. Именно сюда входит то, чем занимается когнитивная психология, ошибочно сводящая все сознание к когнитивным процессам: **структуры, орудия, алгоритмы мышления и ментального репрезентирования** воспринимаемого мира. Когнитивные процессы инструментальны, и через их посредство, через посредство психологии, мыслительной и эмоциональной функций ее и выражает себя духовное начало в человеке.

В целом сознание можно определить как психо-духовную сущность, имеющую у живого человека и биологическую составляющую, через которую выражает себя человеческий дух как Искра Божия в человеке. Биологическая составляющая способствует, в частности, тому, что различные телесно-материальные факторы от простой усталости до психотропных веществ вызывают изменения в сознании. Телесно-материальные факторы могут полностью исказить сознание и даже его уничтожить. Это означает тогда, что духовное порой не может пробиться сквозь дебелое или болезненное телесное, телесное препятствует духовному. Так происходит, например, в случае телесных грехов. Они непосредственно влияют на состояние духовного, и сознание порой может исказиться до неузнаваемости (простой пример – грех пьянства). Но духовная сущность сознания способствует тому, что телесное воздействие может преодолеваться путем духовного подвига до того, когда человек уже может жить почти как бесплотный, постясь и пренебрегая сном. Так духовное непосредственно воздействует на телесное, одухотворяя его, превращая тело в святые мощи.

Равно сознание зависит от душевных (психологических) факторов, которые в сознании близко сопряжены с духовными. Близость этой связи такова, что наряду с учением о трехчастном составе человека, включающей тело, душу (психику) и дух, не менее, а на самом деле и более часто, у Отцов Церкви принято учение о двухчастном составе человека, где сосуществуют тело и душа. Дух же в этом случае понимается как высшая, наиболее чистая часть души, наряду с ее более низкими вождевательной и желательной частями. Действительно, когда мы в обыденной жизни сталкиваемся с проявлениями сознания, это, как правило, его душевно-психологические проявления.

Отдельно укажем на то, что душевно-психологическое часто выражается как культурное. При этом к культурному фактору следует отнести интенциональность сознания. Наполнение нашей психики не может не быть культурообусловленным. То содержание сознания, которое доступно в результате процедуры эпохэ (мыслительного абстрагирования от внешнего мира), представляет собой чисто культурное содержание, оно, может быть, и есть квинтэссенция культуры. Феноменология поэтому и есть наука о культуре – может быть, специфически преломленная, – и здесь культурная душа подменяет собой дух. Для этой души не проницаемо ни духовное, ни телесное. И если брать одну ее, одно то сознание, которое понимается феноменологами, то это, всего лишь проекция, культурная проекция сознания как оно и есть на самом деле. И, очевидно, вопрос о дуализме сознания и тела, в рамках феноменологии принципиально неразрешим. Согласно же православной антропологии, дух может

пронизывать тело и душу, но и тело, и душа (со своими телесными и душевными грехами или добродетелями) воздействуют на духовное, чем способствуя спасению или гибели человека.

Сознание, представляя собой сопряжение взаимозависимых телесных, душевных и духовного начал, конечно же, в своем исходном основании духовно. Духовной сущностью и является тот самый «сокровенный сердца человек», который может быть бесценным бриллиантом: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Пет 3:4). Тот, кого аналитические философы знают под именем гомункула, – это Образ Божий, который делает нас людьми, обладающими не просто сознанием (зачатки которого могут быть и у животных), не просто самосознанием (и его признаки ученые ищут и находят у животных), а способностью смотреть на свой внутренний мир с высшей духовной точки, судить его, вычищать, отсекая душевредное, преодолевать свою психосоматику, подчинять духу тело и душу, приносить покаяние. Именно это начало и проявляет себя здесь на земле посредством телесного (прежде всего нейронных процессов) и душевно-культурного, которое включает механизмы мышления и восприятия, то есть все многочисленные когнитивные орудия, которые так пристально изучаются в видах создания таки искусственного интеллекта. Посредством этих ментальных инструментов человек мыслит, но это не само мышление, а лишь его орудия. Мыслит духовное начало в человеке посредством психических орудий, к которым относятся ментальные схемы, презентации и т.п.

Итак, мыслит субъект – духовное начало. Он же волит. И именно наличие субъекта, имеющего духовное происхождение и выражающегося на земле посредством психического и телесного, и есть то, с чем не могут смириться аналитические философы. «Картезианский театр» для них такой источник страха, что они готовы, лишь бы избежать намека на него, просто похерить всего человека, низвести его к иллюзии.

Но противопоставляя душевно-духовное и телесное, Декарт сам отвернулся от «Картезианского театра», ибо не знал того субъекта – «сокровенного сердца человека» православной аскетики, который сшивает в своей деятельности два начала в человеке: душевно-духовное и телесное. Именно он выпятил роль сознания как когнитивного центра, чему и последовали современные философы-аналитики, ибо им легко иметь дело с некоей ментальной функцией – той, задача которой сводится к восприятию квалиа. В крайнем случае говорят о «воплощенном сознании» – модели искусственного интеллекта, имеющего органы чувств и действующего в пространстве. Эта модель значительно продвинула робототехнику, но не теорию сознания и не науку о человеческой свободной воли и субъектности. В теории сознания даже психосоматический синтез, синтез телесных и ментальных начал оказывается на периферии мысли, поскольку логически он в рамках современно картезианской парадигмы не объясним, современные ученые не могут непротиворечиво его мыслить. Его можно мыслить с учетом духовной составляющей – как телесно-психически-духовный синтез. Либо – как мы и видим в аналитической философии – философская мысль от него бежит, неминуемо приходя к постсовременной деконструкции. Невозможность мыслить ментальное, полностью обезопасив себя от призрака «картезианского театра» с его гомункулом, без «сокровенным сердца человеком» ментальное неминуемо ведет к иллюзионизму, что, кстати, есть следствие научной добросовестности и последовательности аналитических философов, учитывая то, какие в современной науке имеются теоретические посылки.

И тогда – при невозможности правильно соединить телесное с душевно-духовным (что есть содержание православной антропологии) – неминуемо (при добросовестном логическом мышлении философов!) исчезает субъекта действия, здравый смысл (народная психология),

само ментальное (его нет, раз нет квалиа!) и едва ли остается даже и материальное (как у некоторых физиков; впрочем, мы этого вопроса здесь не касаемся).

Стремление современной мысли избежать призрака «картезианского театра» приводит ее к неизбежности всеобъемлющего конструктивизма и деконструкции. Это даже не чья-то злая воля, это закономерное следствие ошибочных исходных философских посылок, логического продумывания в физикализме. В общественной жизни подобное логическое развитие ведет к признанию десятков гендеров, которые могут конструироваться и деконструироваться, ибо не имеют универсального основания. В аналитической философии логика приводит к уничтожению самого человека как мыслящего и волящего субъекта. Так последовательный физикализм неизбежно выливается в трансгуманизм. Современная философия пришла к своему логическому концу, вылилась в вульгарный буддизм. Ибо не существует последовательного материализма, додуманый до конца, он уничтожает сам себя, становясь иллюзионизмом.

Теория сознания и теория культуры

Итак, то, что понимается под «сокровенным сердца человеком», – это духовное начало в человеке. Оно в человеке доминирует, именно оно принимает (сознательно или чаще безотчетно) решения, делает выбор, оно в конечном счете определяет наше мышление и восприятие. Это так, поскольку этот «сокровенный человек» и способен воспринимать духовную сущность вещей и явлений – их логосы, которые и лежат в основании квалиа. Он – «сокровенный сердца человек» – и есть субъект сознания, как наша духовная сущность. Но **сознание триедино, в нем проявляют себя и духовное начало, и душевная (психическая), и телесная (физическая) компоненты**: наши душевные и телесные состояния напрямую сказываются на нашем сознании, порой полностью его изменяя. Много пишут об измененных состояниях сознания, возникающих под действием физических факторов, но мы будем тут говорить о трансформациях сознания под действием душевно-психологических факторов. Именно душевная компонента сознания напрямую относится к культуре (ибо, мы полагаем, что культура – это и функция души), духовная и телесная составляющие человека относятся к культуре опосредовано. (Поэтому далее мы будем говорить о культурно-психологическом или культурно-душевном факторе сознания.) Но важно подчеркнуть, что культура охватывает механизмы и инструменты, посредством которых духовное начало действует в нашем падшем мире, или скажем так: к культуре относится все, посредством чего проявляет себя «сокровенный сердца человек» в падшем мире: будь то знаки и символы или же ментальный инструментарий восприятия и мышления. Ибо и в культуре человек постоянно находится в состоянии выбора, и о совершении выбора мы в контексте проблемы сознания будем говорить как о главной функции духовного начала в человеке.

Аналитические философы, когда писали о гомункуле, предполагали под ним некое начало, которое направляет, сортирует и выстраивает наши впечатления, ощущения и мысли, придавая им целостность и субъектность. Правда, как правило, аналитические философы от этого понятия шарахались... Та структура впечатлений, когниций, репрезентаций, ментальных образов, мыслей в человеке, которую создает субъективное начало в человеке, «гомункул» (но мы не будем далее использовать этот алхимический термин, а продолжим говорить о «сокровенном сердца человеке», которого упоминает апостол Петр) определяет качество того мира, в котором человек живет. При этом она формирует образ мира человека, который является понятием культурным. Тут тонкая грань культурно-духовного, которая и составляет

мировоззрение. Образ мира создается по совершении духовного выбора. На уровне «здорового смысла», «народной психологии» (с которой так боролись некоторые аналитические философы) это объясняется простой присказкой: «каждый судит по себе». Добрый человек и других видит добрыми, а злой – и других злыми и корыстными. Святой может искренне всех вокруг видеть святыми, поскольку не судит людей. Соответственно этому **видению** он себя и ведет. Так «картезианский театр» расширяется вовне: преобразуя свое внутреннее пространство, внутренний человек начинает преобразовывать и внешнее.

Вот это преобразованное «сокровенными сердца человеками» внутреннее и внешнее пространство – ментальное и телесное (поведенческое) – и составляет собой пространство культуры. Оно – проекция духовного в мир ментального и вещественного, оно всегда есть результат совершаемого духовным началом в человеке выбора. Именно «сокровенный сердца человек» в конечном счете формирует и принимает (или отказывается принимать) то социокультурное пространство, в котором люди живут, принимает или нет культурные стереотипы мышления, с этой социокультурной средой связанные. Культурная среда, образуясь из переплетений разных человеческих выборов, не является пассивной средой бытования человека, а предполагает его перманентный самостоятельный выбор, за который он будет отвечать. И против теории среды и социокультурного доминирования вещает весь евангельский текст – о тесном или просторном пути, которым идет человек, – на человека налагается обязанность отказываться от просторного пути и выбирать узкий и тернистый, за неправильный выбор он несет ответственность перед Господом.

Выбор и есть духовная канва культуры, ее духовная подоплека. Результат выбора, совершаемого «сокровенным сердца человеком» проецируется на душевное и телесное и, воплощаясь в проявлениях, становится культурой. Сам же «сокровенный сердца человек» – никак не культурный, а духовный субъект, но он выстраивает культурную ткань.

Поскольку в этой работе мы говорим о сознании, то сосредоточимся на обустройстве внутреннего мира, иными словами, на ментальной культуре. Под обустройством, уточним, мы тут имеем ввиду наведение порядка в той информации, которая в ум поступает, в уме обрабатывается и, возможно, получает вид ментального продукта, то есть мысли. Согласно тем из аналитических философов, которые признавали наличие сознания, подобное наведение порядка, установление предпочтений между мыслями, выстраивание их в смысловые, ассоциативные, а порой и логические цепочки, рассматривалось как результат самоорганизации материи. Признавая в человеке духовного субъекта, мы признаем, что связанное сознание, сознание как целостность, – это в своей основе результат деятельности именно духовного начала. Обустроенный «сокровенным сердца человеком» ментальный мир – это и есть сознание святого, подвижника. Хотя, если говорить об обычном грешном человеке, то необходимы серьезные оговорки. Тут нам предстоит провести тонкую грань между духовным и культурно-психическим.

Сознание – атрибут духовного начала в человеке, но оно не исключительно и только духовно. Как правило, его наполнение – тот интенциональный мир, о котором говорят феноменологи, – и составляет ментальную культуру. (Мы не касаемся вопроса о том, как отражается в сознании собственно духовный опыт.) Об интенциональном мире, рассматривая его по возможности широко, мы будем говорить как о ментальной культуре. И мы полагаем, что именно духовное начало – «сокровенный сердца человек» – определяет содержание ментальной культуры. Именно человек, исходя в конечном счете из своих духовных приоритетов, выбирает, что мы осознаем, а что пропускаем мимо нашего сознания, что мы помним, а что не удерживаем в нашей памяти. Конечно, эти процессы имеют в падшем мире

как материальную, так и психическую детерминацию, но и они не изолирована от духовных процессов. Так, в нашем сознании под влиянием духовных процессов находится не только собственно духовное, но и культурно-психическое (и культурно-телесное).

Итак, духовный субстрат, обращаясь к сфере душевного, совершая разделения между душевными интенциями, и проявляет себя как субъект самоосознания и подспудный субъект «повествования». «Повествование», однако, строится по психологическим законам, которые составляют предмет когнитивной психологии и которые накладывают свой существенный отпечаток на характер человеческого мышления. Ментально-душевный слой сознания, взаимодействуя с телесным, вызывает нейронные корреляты ментальных процессов (телесный человек мыслит посредством мозга, использует для мышления церебральные механизмы), соответственно, мозговые процессы и реакции влияют на сознание, порой его трансформируя. Но влияние телесного преобразуется духовным: на культуру, в первую очередь, на ее ментальную сферу, влияют телесные добродетели и грехи, являющиеся, конечно, результатом выбора совершенного «сокровенным сердца человеком».

Влияние материального мира на ментальный происходит и по естественным законам, согласно которым излучение определенной частоты сопрягается, например, с квалиа пурпурного. Вот это излучение есть часть премудро устроенного Творцом мира, это Он так устроил, что в нашем уме логос пурпура, багрянца или лазури сопрягаются с теми или иными физическими явлениями, но выходят за их рамки, являясь всегда комплексными символическими сущностями¹⁷⁸. И для нас тут важно знать, что именно в ментальной культуре происходит сопряжение тех самых колебаний и волн, которые отражаются на наших органах чувств, и духовной сути явлений (а физические явления имеют духовную суть, что и делает зори, реки, леса, да и само тело человека реальными сущностями), постигаемой нашим «сокровенным сердца человеком». Какими мы их видим, близко или далеко от их логоса – дар Божий, но во многом это зависит и от того, что мы в жизни всякий раз выбираем: святость или грех. Однако цвета, звуки, запахи – явления, существующие в контексте ментальной культуры, – они в своем ментальном срезе (в качестве наших ощущений) составляют компоненты культуры.

Мы, как правило, неосознанно выбираем и те ментальные инструменты, на которых строится наше внутреннее «повествование», оно получается примитивным или же сложным, исполненным ассоциаций и коннотаций, отражающих символы Небесного (или же, что тоже не редкость, символизацию в положительной коннотации мира духов злобы поднебесной). Весь символический строй нашего мышления – результат непосредственного выбора человека, сознает он это или нет. Усвоенные символы, с одной стороны, меняют стиль нашего внутреннего «повествования», с другой, преобразуют психологические орудия мышления и восприятия, которые присущи нашей психике. Сам ментальный инструментарий становится иным вследствие направленности нашей личности, меняется качество когний и репрезентаций, как правило, неосознаваемо существующих в нашем уме и направляющих наше восприятие и познание. И то, что человек познает, какие знания усваивает, очевидно связано с направленностью личности. Но с ней, то есть с исконным, не всегда даже осознаваемым выбором «сокровенного сердца человека», связаны сами формы мышления, то, что нелегко отрефлексировать. Тут духовное взаимодействует с культурно-психическим. Еще раз подчеркнем, сознание включает в себя и духовную, и культурно-психологическую, и телесную составляющие. Но видимое, преобладающее доминирование той или иной составляющей – это, в конечном счете, результат духовного выбора человека. Поэтому

¹⁷⁸ Мы приводим очевидные примеры, но все квалиа доступны для символизации.

ментальная культура может быть пронизана духовным, а может закаменеть как культурно-психологический конструкт, тесно связанный с телесностью. Об этом продолжим рассуждения.

Итак, культурно-психологические формы мышления не в меньшей степени, чем идеи формируют самопознание человека, его образ себя. Именно поэтому они часто проявляются как неадекватные. Психологи нередко говорят об «ошибке самоанализа», о том, что, как правило, человек воспринимает себя неверно, ошибочно приписывая себе те или иные качества. Это нам важно подчеркнуть, чтобы стало ясно, что то, что человек воспринимает как свое «я», всего лишь только в большей или меньшей степени соответствует «сокровенному сердцу человеку». Последний является его духовным началом, тогда как самосознание нередко бывает только культурным конструктом. К истинному «сокровенному сердцу человеку» наше эмпирическое «я» (то, что мы осознаем как «я») приближается по мере движения к святости – это когда человек начинает сознательно обращаться к своему «сокровенному сердцу человеку», распознавать содержание своего внутреннего мира, отсекал дурные помыслы, стараясь отличить их еще на подступах к сознанию, то есть обращаясь к православной аскетике, которая, в отличие от аскетики восточной, усиливает познание человеком своей субъектности. А в душе грешника «сокровенный сердца человек» воспринимается все искаженнее, и по мере отхода от своего Божественного образа человек погружается все глубже в искаженном культурно-душевном и душевно-телесном (проекции телесных потребностей, часто извращенных, их импульсов на душевное), как в болоте, и ведет свое «повествование» тогда от ложного субъекта.

Но этот ложный субъект никак не иллюзия, он есть эмпирическое «я». Та культурно-душевная конструкция, которую ложный субъект собой представляет, отражает направленность личности, то есть выбор, сделанный «сокровенным сердцем человека». Таким образом, наше «я», каким мы его знаем, – проекция сделанного «сокровенным человеком сердца» выбора, именно эту реальность оно и отражает. Это эмпирическое «я» в соответствии с духовными интенциями человека конструируется из кирпичиков той культуры, в которой пребывает. Но к культурному конструкту оно не сводится. Всякий, кто хотя бы приступал к аскетической практике, знает, что он может рассматривать свое эмпирическое «я» с высоты «сокровенного человека сердца», разоблачая культурно-душевные конструкты. Последние же, однако, могут быть полезны как адаптационные механизмы в падшем мире, где культурно-психологические комплексы порой меньше из зол для падшего человека, без них обычный грешный человек – не святой, не подвижник – обходиться не умеет. Они, погружая человека в культурно сконструированную реальность, охраняют его, например, от ощущения тревожности и неопределенности – неотъемлемого компонента мира после грехопадения. Через культурно-психологическое проявляют себя и телесные интенции – то, что называют психосоматикой – она тоже часть культуры, и тоже оформленная духовным началом.

Таким образом само сознание, если мы понимаем его как «повествование» и самосознание, является культурным конструктом, который отражает, тем не менее, реальную вещь – склонность «сокровенного сердца человека» к Богу или дьяволу, к добродетели или ко греху. Оно содержит в себе проекции духовного мира и интенции телесного. Впрочем, скорее надо и больше говорить о духовном зерне, ибо при кажущейся плотности и непробиваемости такой феноменологической культурно-душевной конструкции, она может отлетать как шелуха, если давать возможность говорить в душе «сокровенному сердцу человеку», видеть с ним свой внутренний мир как бы с высоты, осознавать его весь, вместе с самыми темными его уголками,

вычищать от помыслов и грехов, каяться и вообще настойчиво возвращаться и становиться на путь истинной духовной жизни.

Такая возможность не предполагается культурным конструктом, одевшим в нашем мире, что «во зле лежит», но само наличие в человеке духовного начала – «сокровенного сердца человека» – позволяет каждый раз происходить чуду: духовное начинает действовать сквозь и посредством душевного и телесного. Мысля ментальными конструктами, оперируя когнициями, воспринимая ментальные презентации, используя культурные мыслительные штампы – которые все имеют нейронные корреляты – человек, мысля о Вышнем Небесном мире, наводит Богоподобный порядок в своей душе, обоживается, оставаясь при этом существом телесно-душевно-духовным. Тогда функция самосознания и «повествования» возвращается ее истинному, истинному субъекту – «сокровенному сердца человеку», – от которого было ушла, погрузившись в грех.

Сознание, таким образом, может возвратиться к своему духовному источнику, а может погрузиться в искаженный культурно-душевный слой, его субъектом может быть истинное духовное начало в человеке, а может – ложный субъект, культурный конструкт, отражающий погруженность человека в греховный мир. Тогда с этих позиций последний пытается выстраивать наш внутренний мир, выстраивать последовательность и логику наших восприятий и мыслей. Порой и не совсем лишенной смысла является и концепция Даниэля Деннета о «множестве черновиков»: сознание обыкновенного человека часто носит сумбурно-несвязанный характер, где на первый план выходит конструктивистское начало, тщась изгнать первоначально заложенный в человека Образ Божий и превращая человека в животное. Субъект сознания как бы меняется, ложный сменяет истинного, культурно-конструктивное сменяет истинно духовное. Различение истинно духовного и культурно-конструктивного в нашем сознании произвести часто нелегко, порой этим ведает только Вседержитель и Всемогущий – Творец-Сердцевед. За культурным же конструктом эмпирического «я» выступает не наше истинное «я» – «сокровенный сердца человек», – и эмпирическое «я» может совершать и совершает ложный выбор, погружаясь в пучины лежащего во зле мира.

Оговоримся, что мы не считаем культурное само по себе чем-то дурным, как может показаться в результате нашего противопоставления его духовной сущности человека. Тут категории лучше-хуже не совсем подходят, так как духовное начало в человеке может свободно избрать и путь греха. Но культурное как таковое мы полагаем атрибутом именно падшего мира, хотя и помогающее человеку выжить в нем, а порой и найти путь к Небесному. Но сама подмена «сокровенного сердца человека» культурно-психологическим конструктом, хотя практически и неизбежная в нашем падшем мире, неминуемо толкает человека в сторону от Творца. Впрочем, сама культура в духовном отношении может иметь и разное качество.

Вот эта ведомая Господу мозаика духовного и культурно-психологического, Небесного и мирского, Богом созданного и в человеческой культуре сконструированного – поистине «трудная проблема сознания». Она состоит не в постановке провокационного вопроса: существует ли гомункул «картезианского театра» или «сокровенный сердца человек» православной аскетики. Американская аналитическая философия показала, что отвержение Божественного начала ведет прямой дорогой к признанию и самого сознания иллюзией. Аналитические философы страшились придуманного «гомункула», понимая, что к культурной конструкции он не сводится – это понятие онтологическое, то есть духовное. Европейская философия дорассуждалась и признала человеческую идентичность объектом конструкции и деконструкции. Она свела субъекта к габитусу, умышленному Пьером Бурдьё, – чему-то

лишенному онтологии, представляющему собой набор привычек и практик. Вслед за ним тем же путем пошел Мишель Фуко и все те, кого называют постструктуралистами. Это путь той философии, которую в Америке называют континентальной. И там аналитические философы не остановились на полпути, они пошли дальше – объявили ментальное вообще иллюзией.

И да, в падшем человеке есть черты конструктивного, но в первооснове его Образ Божий – «сокровенный сердца человек». «Сложная проблема сознания» в том, что сложно переплетены в человеческом сознании разные начала – духовные, культурно-психологические и телесные.

Библиография

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 324 с.
2. Блинов А.К., Ладов М.В. Аналитическая философия. 592 с.
http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinov-ladov-lebedev=analytic_philosophy.pdf
3. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. Москва: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
4. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. М. – СПб.: POLITY, 2007.
5. Декарт Р. Сочинения в двух томах. Том. 2. М.: Мысль, 1994. 640 с.
6. Еремин А. Л. Ноогенез и теория интеллекта. Краснодар: СовКуб, 2005. 356 с.
7. Иванов Д.В. Аргумент от отсутствия квалиа. Журнал «Вопросы философии». 2012.
http://vphil.ru/index.php?id=440&option=com_content&task=view
8. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1999. 256 с.
9. Леонтьев А.Н. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. СОЗНАНИЕ. ЛИЧНОСТЬ. М.: Политиздат, 1975. 304 с.
10. Молитва прп. Симеона Метафраста. Благодарственные молитвы по Святом Причащении.
<https://azbyka.ru/molitvoslov/blagodarstvennye-molitvy-po-svyatom-prichashhenii.html>
11. Нагуманова С.Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань: Казанский университет, 2011. 222 с.
12. Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.
13. Пинкер С. Как работает мозг. М.: Кучково поле, 2017. 672 с.
14. Покаянный канон преп. Андрея Критского. Песнь 4. Богородичен.
<https://pravoslavie.ru/1610.html>
15. Сайфиева А.Ю. «Гарфинкелинг»: опыт социологического анализа в этнографической полевой работе // Радловский сборник. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2011. Сс. 166–170.
16. Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Журнал «Вопросы философии». 2010.
http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=185&Itemid=52
17. Тьюринг А. М. Вычислительные машины и разум. // В сб.: Хофштадер Д., Деннет Д. Глаз разума. — Самара: Бахрах-М, 2003. Сс. 47–59.
18. Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси: Издательство АН Гр.ССР.: 1961. 210 с.
19. Фодор Дж. Модульность психики. Когнитивная психология: история и современность. Хрестоматия. Под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.
20. Харрис С. Свобода воли, которой не существует. М.: Альпина Паблишер, 2015. 120 с.
21. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М.: Изд-во МГУ, 1972. 134 с.
22. Хомский Н. Язык и мышление. М.: Издательство Московский университет, 1972. 122 с.
23. Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории Москва: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512 с.

24. Anantaswami A. Brain Might not Stand in the Way of Free Will // *New Scientist*. 2012.
<https://www.newscientist.com/article/dn22144-brain-might-not-stand-in-the-way-of-free-will/>
25. Ashenden S., Owen D. (eds.). *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*. SAGE Publications Ltd, 1999. 224 p.
26. Berwick R., Chomsky N. *Why only us: language and evolution*. Cambridge, Mass., London: MIT Press, 2015. 215 p.
27. Birk A. Behavior-based Robotics, its Scope and Prospects. // *IECON '98. Proceedings of the 24th Annual Conference of the IEEE Industrial Electronics Society*. 1998.
28. Blok N. On A Confusion About a Function of Consciousness // *Behavioral and Brain Sciences*. 1995. Vol. 18 (2). Pp. 227–287.
29. *Block N. Troubles with Functionalism // Block N. Consciousness, Function, and Representation*. Cambridge, Mass., 2007. P. 63–101.
30. Borghi A., Cimatti F. *Embodied Cognition and Beyond: Acting and Sensing the Body // Neurologia*. 2010. Vol. 48, no. 3. Pp. 763–773.
31. Boyle A. How to Spot Quantum Quackery // *NBC News Science News*, 2010.
<https://www.nbcnews.com/science/how-spot-quantum-quackery-6c10403763>
32. Byrne A. *Emerging Mind*. PhD Thesis. Princeton University, 1993. 257 p.
33. Campbell K. *Body and Mind*. Garden City, NY, Anchor Books, 1970. 150 p.
34. Carruthers P., Smith P. (eds.) *Theories of Theories of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 390 p
35. Chalmers D.J. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010. 624 p.
36. Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996. 414 p.
37. Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness // *The Journal of Consciousness Studies*. 1995. 2(3). Pp. 200–219.
38. Chomsky N. *Cartesian Linguistics (a Chapter in the History of Rationalist Thought)*. Cambridge University Press, 2009. 158 p.
39. Chomsky N. *Language and Problems of Knowledge*. MIT Press, 1987. 216 p.
40. Chomsky N., Foucault M. *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*. New York: The New Press, 2006. 213 p.
41. Christian J. *Neuroscience and Free Will Are Rethinking Their Divorce*. 2016.
<https://www.thecut.com/2016/02/a-neuroscience-finding-on-free-will.html>
42. Churchland P.M. Eliminative Materialism and Propositional Attitudes // *Journal of Philosophy*. 1981. Vol. 78 (2). Pp. 67–90.
43. Churchland P.M., Churchland P.S. *Intertheoretical Reduction: a Neuroscientist's Field Guide*. In: Christen Y., Churchland P.S. (eds.), *Neurophilosophy and Alzheimer's Disease*. Cambridge: Springer Verlag, 1992. Pp. 18–29.
44. Churchland P.S. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986. 545 p.
45. Cohen C.M. *Identity, Persistence, and the Ship of Theseus*. 2004.
<https://faculty.washington.edu/smcohen/320/theseus.html>

46. Cole D. The Chinese Room Argument // Zalta E. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2015.

<https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/>

47. Crane T., French K. The Problem of Perception. // Zalta E. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<https://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>

48. Davidson D. Anomalous monism. In: Wilson R., Keil F. (eds.). The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences. 2001.

<https://books.google.ru/books?id=-wt1aZrGXYC&pg=PA30&rediresc=y#v=onepage&q&f=false>

49. Dennett D. Consciousness Explained. Little, Brown & Co., 1992. 511 p.

50. Dennett D. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984. 212 p.

51. Dennett D. The Scientific Study of Religion. December 12, 2011.

<https://pointofinquiry.org/2011/12/daniel-dennett-the-scientific-study-of-religion/>

52. Dennett D. The Self as a Center of Narrative Gravity. In: Kessel F., Cole P., Johnson D. (ed.) Self and Consciousness: Multiple Perspectives. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992. 132 p.

53. Dennett D., Kinsborne M. Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain // Behavioral and Brain Sciences 1992. Vol. 15. Pp. 183–247.

54. Dreyfus H. From Micro-World to Knowledge Representation: AI at an Impasse. // Mind design. MIT Press, Cambridge, Mass. 1981. Pp. 161–204.

55. Eckel M. Understanding Buddhism: origins, beliefs, practices, holy texts, sacred places. Oxford University Press, 2002. 112 p.

56. Flanagan O. The Science of Mind. MIT Press, 1991. 424 p.

57. Fodor J. Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong. Oxford University Press, USA, 1998. 192 p.

58. Fodor J. Language of Thought. Harvard University Press, 1975. 214 p.

59. Fodor J. Mind-Body problem // Scientific American. 1981. Vol. 244, no 1. Pp. 114–123.

60. Fodor J. The Mind Doesn'T Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000. 122 p.

61. Fodor J. Modularity of Mind: An Essays on Faculty Psychology. Cambridge: Bradford Books / MIT Press, 1983. 145 p.

62. Franchsh K. Illusionism as a Theory of Consciousness // Journal of Consciousness Research. 2016. Vol. 23 (11-12). Pp. 11–39. P.11.

63. Freeman D. Infinity in All Directions: Gifford Lectures. New York: Perennial, 2004. 321 p. P. 297.

64. Freeman W. How Brains Make Up their Minds. New York: Columbia UP, 2000. 180 p. P. 139.

65. Gallagher S. Where is the Action? Epiphenomenalism and the Problem of Free Will. In: Pockett S., Banks W., Gallagher Sh. (eds.), Does Consciousness Cause Behavior? Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. Pp. 109-124.

66. Garson J. Connectionism // Zalta E. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2018.

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/connectionism/>

67. Giles J. The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity. Lecturer in Philosophy and Psychology at Folkeuniversitetet Aalborg, Denmark // *Philosophy East & West*. 1993. Vol. 43, No. 2. Pp. 175–200.
68. Glenberg A., Robertson D. Symbolic Grounding and Meaning: A Comparison of High-Dimensional and Embodied Theories of Meaning // *Journal of Memory and Language*. 2000. Vol. 43, iss. 3. Pp. 379–401.
69. Gray J. *Consciousness: Creeping Up on the Hard Problem*. New York: Oxford University Press, 2006. 368 p.
70. Graziano M. *Consciousness and Social Brain*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013. 280 p.
71. Guggisberg A., Dalal S., Findlay A., Nagarajan S. High-Frequency Oscillations in Distributed Neural Networks Reveal the Dynamics of Human Decision Making // *Frontiers in Human Neuroscience*. 2008. Vol. 1. Pp. 1-1
72. Haggard P. Decision Time for Free Will // *Neuron*. 2011. Vol. 69 (3). Pp. 404–406.
73. Haggard P., Aimer M. On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements // *Experimental Brain Research*. 1999. Vol. 126 (1). Pp. 128–133.
74. Harris A. Consciousness Isn't Self-Centered // *Nautilus*. 2020.
https://nautil.us/issue/82/panpsychism/consciousness-isnt-self_centered
75. Harris S. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. Free Press: 2010. 322 p. P. 112.
76. Haggard P. Human Volition: Towards a Neuroscience of Will // *Nature Reviews Neuroscience*. 2008. Vol. 9 (12). Pp. 934–946.
77. Haugeland J. *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1985. 287 p.
78. Hergenhahn B. *An Introduction to the History of Psychology*. Belmont, California: Cengage Learning, 2009. 728 p.
79. Honavar V. Symbolic Artificial Intelligence and Numeric Artificial Neural Networks: Towards a Resolution of the Dichotomy. In: San R., Bukman L.A. (ed.) *Computational architectures integrating neural and symbolic processes*. Vol. 292. Springer, Boston, MA, 1994. Pp. 351–388.
80. Irvine E. *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*. Dordrecht; New York: Springer-Verlag, 2012. 182 p. P. 167
81. Jackson F. Epiphenomenal Qualia // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32. Pp. 127–136. P. 127.
82. Jackson F. Reason and Illusion // *Application of the Royal Institute of Philosophy*. 2003. No 53. Pp. 251–271.
83. Kane R. Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates. In: Kane R. (ed.). *Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press, 2011. 208 p.
84. Kenrick D., Li N., Butner J. Dynamical Evolutionary Psychology: Individual Decision Rules and Emergent Social Norms // *Psychological Review*. 2003, Vol. 110. No. 1. Pp. 3–28.
85. Kirk R. Why Shouldn't We Be Able to Solve the Mind-Body Problem? // *Analysis*. 1991. Vol. 51 (1). January. Pp. 17-23.
86. Kirk R. Zombie. // Zalta E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2009.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/zombies/>

87. Kornhuber H., Deecke L. *The Will and Its Brain: An Appraisal of Reasoned Free Will*. University Press of America, Lanham, Maryland, USA, 2012. 110 p.

88. Kühn S., Brass M. Retrospective Construction of the Judgment of Free Choice // *Consciousness and Cognition*. 2009. Vol. 18 (1). Pp. 12–21.

89. Levin J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. // *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983). Pp. 354–361.

90. Levin J. Representation, Identity, and the Explanatory Gap. In: Hameroff S., Kaszniak A., Chalmers D. (eds.) *Toward a Science of Consciousness III: The Third Tucson Discussions and Debates*. MIT Press, 1999. Pp. 3–12.

91. Malle B., Knobe J. The Folk Concept of Intentionality // *Journal of Experimental Social Psychology*. 1997. Vol. 33 (2). March. Pp. 101–121.

92. Marcus G. *The Algebraic Mind: Integrating Connectionism and Cognitive Science (Learning, Development, and Conceptual Change)*, Cambridge, MA: MIT Press: 2001. 224 p.

93. Matsushashi M., Hallett M. The timing of conscious intention to move // *European Journal of Neuroscience*. 2008. Vol. 28 (11). Pp. 2344–2351.

94. McDowell J. *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. 191 p.

95. McGinn C. Can We Solve the Mind-Body Problem? // *Mind*. 1989. Vol. 98 (391). Pp. 349–366.

96. Miller J., Schwartz V. Brain Signals Do Not Demonstrate Unconscious Decision Making: Interpretation Based on Differentiated Conscious Awareness // *Consciousness and Cognition*. 2014. Vol. 24. Pp. 12–21

97. Nagel Th. What Is It Like to Be a Bat? // *Philosophical Review*. 1974. 83 (4). Pp. 435–450.

98. Nida-Rumelin M., O'Donnchad C. Qualia: The Knowledge Argument // Zalta E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2019.

<https://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/>

99. O'Connor T., Wong H. Emergent Properties // Zalta E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/properties-emergent/>

100. Olson E. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. 189 p.

101. Pereboom D. Why we have no free will and can live without it? In: Feinberg J., Schafer-Landau R. (eds.). *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. Wadsworth Publishing Company: 2004. 720 p. Pp. 464–477.

102. Polkinghorne J. *One World*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2007. 131 p.

103. Postrel S., Feather E. Principles of Reality: An Interview with John R. Searle. // *Reasononline*. February 2000.

<https://web.archive.org/web/20080929023644/http://www.reason.com/news/show/27599.html>

104. Preston A. Analytical Philosophy // *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

<https://iep.utm.edu/analytic/>

105. Purdy P. A Review of Sam Harris's Free Will // *Philosophy News*. 2012.

<https://www.philosophynews.com/post/2012/05/15/An-Analysis-of-Sam-Harris-Free-Will.aspx>

106. Putnam H. The 'Innateness Hypothesis' and Explanatory Models in Linguistics. // *Synthese*, Vol. 17, No. 1. Pp. 12–22.

107. Putnam H. Meaning, Nonsense, and Feelings: an inquiry into the powers of the human mind // *Journal of Philosophy* 1994. 91 (9). Pp. 445–517.

108. Putnam H. Mind, language and reality: *Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge University Press, 1988. 457 p.

109. Rakos R. The Belief in Free Will as a Biological Adaptation: Thinking Inside and Outside the Behavior Analytic Box // *European Journal of Behavior Analysis*. 2004. Vol. 5 (2). Pp. 95–103.

110. Ramsey W. Eliminative Materialism // Zalta E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020.

<https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>

111. Ravenscroft J. Folk Psychology as A Theory // Zalta E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2019.

<https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/>

112. Rosenberg A. How Jerry Fodor Slid Down the Slippery Slope to Anti-Darwinism, and How We Can avoid the Same Fate // *European Journal of the Philosophy of Science*. 2012. No 3. Pp. 1–17.

113. Rosenberg A. Moral: Bad News. In: Rosenberg A. *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life Without Illusions*. WW Norton & Company, 2012. 368 p. Pp. 94–115.

114. Rosenberg A. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. New York, London: Routledge, 2005. 213 p. P. 8.

115. Schulze-Kraft M., Birman D., Rusconi M., Allefeld K., Görden K., Dähne S., Blankertz B., Haynes J.-D. The Point of no Return in Vetoing Self-Initiated Movements // *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*. 2016. Vol. 113 (4). Pp. 1080–1085.

116. Searle J. *Biological Naturalism*. 2004.

<https://web.archive.org/web/20060501002411/http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/BiologicalNaturalismOct04.doc>

117. Searle J. *Consciousness*. 2017.

<https://faculty.wcas.northwestern.edu/~paller/dialogue/csc1.pdf>

118. Searle J. Is the Brain's Mind a Computer Program? // *Scientific American*. 1990. Vol. 262. No. 1. January. Pp. 26–31.

119. Searle J. Minds, Brains, and Programs // *Behavioral and Brain Sciences*. 1980. Vol. 3 (3). Pp. 417–457. P. 417.

120. Searle J. *Mind, Language and Society*. New York: Basic Books, 1999. 175 p.

121. Searle J. *The New Discovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

122. Searle J. *Seeing Things As They Are: A Theory of Perception*. Oxford University Press, 2015, 240 p.

123. Searle J. Why I Am Not a Property Dualist. 2002.

<https://web.archive.org/web/20061210160023/http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/132/PropertydualismFNL.doc>

124. Shariff A., Schooler J., Vohs K. The Hazards of Claiming to Have Solved the Hard Problem of Free Will. In: Baer J., Kaufman J., Baumeister R. (ed.). *Are We Free? Psychology and Free Will*. Oxford University Press. 2008. 368 p. Pp. 181–204. P. 183, 190–193.

125. Shear J. (ed.). *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press, 1999. 422 p.

126. Smilansky S. *Free Will and Illusion*. Oxford University Press, 2000. 344 p.

127. Smilansky S. Free Will, Fundamental Dualism, and Centrality of Illusions. In: Kane R. (ed.). Oxford Handbook of Free Will. Oxford University Press, 2011. 208 p.
128. Soon Ch., Brass M., Heinze H.-Y., Haynes J.-D. Unconscious determinants of free decisions in the human brain // Nature Neuroscience. 2008. Vol. 11 (5). Pp. 543–545.
129. Stich S. From Folk Psychology to Cognitive Sciences. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983. 280 p.
130. Stubenberg L. Neutral Monism // Zalta E. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/>
131. Varela F., Thompson T. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. MIT Press: 1993. 309 p.
132. Wegner D. Illusion of conscious will. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002. 405 p.
133. Wegner D. The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will// Trends in the Cognitive Sciences. 2003. Vol. 7 (2). Pp. 65-69.
134. Wigner E. Two Kinds of Reality // Wigner E., Mehra J., Wightman A.S. (eds.) Philosophical reflections and syntheses. Berlin: Springer, 1995. Pp. 33–47.
135. Winning J., Bechtel W. Emergence. In: Gibb S., Hendry R., Lancaster T. (eds.) The Routledge Handbook of Emergence. London, 2019. 434 p. Pp. 134–144.
136. Yalowitz S. Anomalous Monism // Zalta E. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2021. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=anomalous-monism>

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ ?

Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.

2020. № 2 (6). С. 73–85.

Аннотация. Статья посвящена анализу проблемы бессознательного с точки зрения православной антропологии. Учение о бессознательном выглядит на поверхностный взгляд весьма правдоподобным даже с православной точки зрения, но в нем заложена совершенно иная антропология, нежели та, которой учили святые отцы. В нем человек по природе изначально хорош или изначально порочен, тогда как в православной антропологии душа человеческая – поле битвы Бога с духами злобы поднебесной. Поэтому учение о психологических комплексах и их влиянии на человека, принятое в XX веке, нуждается в пересмотре. К этой же мысли приходит культурная антропология, которое на протяжении десятилетий безуспешно пыталась установить связь типа личности человека с его детскими травмами. То, что человек ощущает как проекцию своего бессознательного часто является влияниями духовного мира – помыслами, внушаемыми Богом, ангелами или бесами. В действительности бессознательное функционально, оно – лишь устойчивые ассоциативные связи, служащие падшему человеку инструментом его адаптации к падшему миру.

Ключевые слова. Личность. Культура. Психоанализ. Бессознательное. Культурная антропология. Психологические комплексы. Помыслы. Прилоги.

S. V. Lurie **Does the Unconscious Exist?**

DOI 10.47132/2541-9587_2020_2_73

Abstract: The article is devoted to the analysis of the problem of the unconscious from the point of view of Orthodox anthropology. The doctrine of the unconscious looks, at a superficial glance, very plausible even from the Orthodox point of view, but it contains a completely different anthropology than the one taught by the holy fathers. In it, a person by nature is initially good or initially evil, while in Orthodox anthropology the human soul is the battlefield between God and the spirits of evil. Therefore, the doctrine of psychological complexes and their influence on a person, adopted in the twentieth century, needs to be revised. Cultural anthropology comes to the same idea, which for decades has unsuccessfully tried to establish a connection between a person's personality type and his childhood traumas. What a person perceives as a projection of his unconscious is often the influences of the spiritual world — thoughts inspired by God, angels or demons. In reality, the unconscious is functional; it is only stable associative connections that serve as a tool for a fallen person to adapt to the fallen world.

Keywords: personality, culture, psychoanalysis, unconscious, cultural anthropology, psychological complexes, thoughts, adjectives.

About the author: Svetlana Vladimirovna Lurie Doctor of Culturology, Candidate of Historical Sciences, Leading Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg). E-mail: svlourie@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1653-4720>

Article link: Lurie S. V. Does the Unconscious Exist? Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy, 2020, no. 2 (6), pp. 73–85

То учение о человеческой психике, которое породил психоанализ, мощно внедрилось как в теоретическую и практическую психологию, так еще в большей мере в междисциплинарные исследования с психологическим уклоном и обыденное сознание. Причина этого в его видимой правдоподобности и импонировании идейным парадигмам нашего времени, то есть тому, что можно было бы назвать идеологической антропологией: набору идей, которые лежат в основе нашего современного представления о человеке, и из которых вытекают многие современные выводы о мире. Причем не обязательно упрощенные, порой вполне серьезные и научные – научные подходы ведь могут быть и ошибочными.

Что до правдоподобности, то мысль о том, что нами, людьми руководят некие мотивы, которые мы не осознаем, которые не понимаются нами как наше «Я», не входят в нашу осознанную идентичность, и руководят решительно и навязчиво, – самоочевидна. Кто может с ней поспорить? И логично предположить, тем более предположить современному человеку, воспитанному на гуманистическом комплексе идей, что гнездятся они где-то в нашем подсознании. Человек, таким образом, находится как бы в значительной мере во власти подсознания. И именно так он себя ощущает. А ученый – он тоже человек, он тоже ясно ощущает наличие некоторого иррационального и не всегда понятного своего «подполья», поэтому охотно включает представление о бессознательном в свою научную картину мира. Есть психологи, которые спорят с идеей бессознательного, но спорят слишком наивно, не предлагая столь же по видимости очевидной и инстинктивно приемлемой концепции. Поэтому их голоса слабо слышны, а весь мир более-менее образованных людей XX-XXI веков уже привычно говорит о бессознательном, подсознании, которое отражает их иррациональное внутреннее подполье.

Так же есть потребность прибегнуть к категории бессознательного, когда мы говорим об идеалах и ценностях, которые нами руководят. Очевидно, что мы понимаем их часто как некие комплексы образов, чувств и не вполне вербализированных идей, нами когда-то воспринятых и интериоризированных, обычно в раннем детстве, чуть не в материнской утробе, которые до старости нами руководят, к чему-то нас поощряя, что-то нам запрещая, часто мы и не знаем, почему. Причем это тоже кажется самоочевидным, и тут мы снова говорим о бессознательном или надсознании.

Зигмунд Фрейд написал много разнообразных трудов. Порой менял свои взгляды, и вряд ли кто сейчас дословно следует его учению, но многие его ключевые идеи также многим кажутся правдоподобными. Причем, если быть честным, даже с христианской точки зрения некоторые его идеи могут показаться правдоподобными. Ну, например, та, что падший человек наделен множеством негативных интенций, глубинной порочностью, которую он стремится спрятать, загнать в подсознание и которые все равно настойчиво проявляют себя, порой начинают руководить человеческим поведением, приводя к неврозам, если не к греховным поступкам. Собственно, сама идея вот такого иррационального греховного подполья падшего человека не должна была бы вызывать у православного антрополога автоматического отрицания и могла бы и ему показаться правдоподобной. Разные психоаналитики брали за основу некую определенную страсть и строили на ней свою концепцию, видя ее центральной в ядре личности. Фрейд говорил о сексуальности, Альфред Адлер — о самоутверждении (компенсации чувства неполноценности), а Карин Хорни — о комплексе гордости (pride-system). То есть то, что, по сути, должно бы согласовываться с православным учением. Вроде бы остается только добавить, что свое бессознательное человек вычищает только в Церкви, достигая святости и обожения. Но на самом деле в психоанализе мы имеем дело с иной, нежели православная, антропологией. Последняя видит человека совершенно иначе.

В психоанализе же, как он теперь предстает и влияет на различные психологические течения, причудливым образом сосуществуют и переплетаются две, казалось бы, противоположные посылки, две антропологии, одна из которых исходит из того, что человек по природе порочен, а вторая, что человек по природе хорош. Так, предполагается, что в психике человека зарождаются и множатся негативные интенции, которые вытесняются в бессознательное (подсознание) человека и оттуда им руководят, порождая комплексы, неврозы и всячески калеча ему эту самую психику. А раз человек запрограммирован на порождение такого рода негативного и дурного, значит и с его природой что-то кардинально не так. У Фрейда человек, проходя разные стадии своего формирования, наполняется извращенной сексуальностью, которую ему всю жизнь приходится подавлять с величайшим трудом и далеко не всегда успешно. Сам Фрейд, хотя и много практиковал на ниве лечения неврозов, вызванных недостаточно эффективным подавлением сексуальных извращений, относился к человеку все-таки весьма скептически и видел в нем порочное существо. Сам он после рождения шестого ребенка в семье жил в строгом воздержании. Но последователи Фрейда поверили, что человека от комплексов можно вовсе избавить. Причем более «оптимистично» стали смотреть на избавление от комплексов и в моральной сфере, той, что Фрейд называл надсознанием. Получалось, что человек может, пусть не своими силами, но с помощью партнера-психоаналитика изменить и исправить себя. Причем так человек будто бы избавляется от последствий психических травм и возвращается к себе истинному. А истинный человек – это человек, излечивший психические травмы, теперь уже воспринимаемые психоаналитиками как нечто внешнее для человека (последствия интериоризации), в отличие от Фрейда, который смотрел на них, скорее, как на законы человеческой природы. А раз травмы внешние, то природа человека у последователей Фрейда хороша. Психоанализ становится гуманистическим, еще более далеким от православной антропологии.

Надо сказать, что влияние на психику человека пережитых им в детстве травм, хотя и кажется правдоподобным, не получает строгого научного подтверждения. Психологическая антропология с легкой руки Маргарит Мид еще в 1920-е годы приложила много усилий для изучения детства в разных культурах, влияния различных практик детского воспитания на формирование специфической для данной культуры личности, носителя того, что называли национальным характером. **Вообще тема влияния детских психических травм на последующий характер человека в разных культурах была центральной темой всей довоенной культурной антропологии. Эти исследования не дали ничего.**

Тут для примера приведем концепцию американского антрополога Абрама Кардинера, пытавшего увязать культуру и ранний опыт детей на примере относительно простых культур малочисленных бесписьменных народов. Сходство детского опыта в них, схожесть детских травм должна была, казалось, вести к формированию схожих личностей¹⁷⁹ (Kardiner, Linton

¹⁷⁹ Существует, считал Кардинер, первичные общественные институты, основная личностная структура и вторичные общественные институты. В этой трехчастной структуре первичные общественные институты определяют основную личностную структуру, а та, в свою очередь, и порождает вторичные общественные институты. В любом обществе наблюдаются свои способы жизнеобеспечения, семейной организации, практики ухода за детьми, их воспитания и социализации. Все это формирует человека членом определенного общества, обеспечивает усвоение им черт характера, знаний, навыков и т.п., принятых в данном обществе. Они же и определяют степень тревожности, характер неврозов и способы психологической защиты, характерные для членов данного общества. Они составляют первичные институты общества, которые непосредственно участвуют в формировании основной личностной структуры. Поскольку основная личностная структура формируется под влиянием единого для всех членов данного общества опыта, она обязательно включает в себя такие личностные характеристики, которые делают индивида максимально восприимчивым к данной культуре и дают ему возможность достигнуть в ней наиболее комфортного и безопасного состояния. Поэтому она же является

1945). Но Кардинеру, основывавшемуся на психоанализе, не удалось показать ни в одной культуре связи детского опыта человека с его типом личности, вообще не удавалось выделить доминирующие в той или иной культуре типы личности – основную личностную структуру (*basic personality structure*), что долго казалось непостижимым. Примечательны и работы более поздних антропологов, в частности, Джеффри Горера, в которых происхождение сталинского тоталитаризма в России объясняется практикой тугого пеленания, распространенной у русских (Gorer, Rickman, 1949), что поражает своей прямолинейностью. Антропологам не удалось обнаружить не только основной личностной структуры, которая по мысли Кардинера в обществе всегда одна, но и «модальных личностей» (*modal personality*) (наиболее распространенных типов личности) в какой-либо даже самой примитивной культуре, которые по мысли Кору Дюбуа должны были вычисляться просто статистически (DuBois, 1944). Сотрудник Дюбуа Энтони Уоллес, используя статистическую концепцию модальной личности, показал, что даже гомогенным обществам присуща большая вариативность типов личности (Wallace, 1961). В 1960-е годы антропологи пришли к полному скепсису в этом вопросе, а отец и сын Киссинги выразили мнение многих антропологов, что человеческая душа – это «черный ящик»: что-то в нее закладывается, что-то с этим опытом происходит, но почему происходит тот или иной результат, почему формируется тот или иной человеческий характер – сказать невозможно (Keesing, Keesing, 1971). Наверное, Киссинги здесь утрировали, но такое признание от антропологов дорогого стоит, поскольку не одно поколение стремилось эту связь найти. И то, что на долгие десятилетия антропологи отказались рассматривать культуру в увязке с психологией, произошло не случайно, а было само следствием психологической травмы: ни в одной культуре не удалось определить модального для нее характера. Но для нас сейчас здесь важно другое: значение детских травм якобы оседающих глубоко в бессознательном детей и влияющих на всю их последующую жизнь, очень сильно преувеличено!

Тут сомнительной кажется и очень серьезная психоаналитическая разработка середины XX века Мелани Кляйн. Она предположила, что весь тот опыт ранних детских радостей, боли,

наиболее удобной для преобладающих институций и культурных тем данного общества. Другими словами, основная личностная структура включает такие психологические особенности и способы отношений с другими, которые делают человека максимально восприимчивым к культурным моделям и идеологиям его общества. Вторичные общественные институции включают в себя фольклор, мифологию, религию и т.п. По существу своему они являются проекцией основной личностной структуры, ее порождением. В основании идей Кардинера лежало предположение о наличии в том или ином обществе, в той или иной культуре, основной личностной структуры, соответствующей в большей или меньшей степени всем членам данного общества. Объяснялось это тем, что на ее формирование влияет единая культурная практика. Ведь модели семейной организации, ухода за младенцами, воспитания детей, представляющие собой первичные общественные институции, различны для разных культур и относительно единообразны в рамках одной культуры, а потому способствуют выработке схожих психологических черт у всех членов общества. Адаптируясь к этим первичным общественным институциям, человеческая психика получает специфическую коррекцию, особым образом «лепится» ее психологическая структура, ее эго-структура приводится в соответствие с основной личностной структурой данного общества. Поэтому в каждом обществе есть один доминирующий тип личности, определяющий все культурные проявления в обществе. И, главное, этот тип возможно выявить с помощью психологических и психотерапевтических методик. Дети в одном обществе испытывают одни и те же психологические травмы, поскольку растут в пределах единой системы первичных общественных институций. Поэтому же все члены данной культуры имеют приблизительно одни и те же психологические комплексы. Вторичные общественные (социальные) институции, к коим Кардинер относил мифологию, искусство, фольклор, политические учреждения, экономическую систему, религию, все они — результат попыток многих индивидов скомпенсировать полученные ими в раннем детстве травмы. Поскольку у всех эти травмы примерно сходны, то сходны и модели их компенсации. Это определяет, в частности, стиль культуры данного народа. (Kardiner, 1939)

ласок и больших ушек – все это младенцем воспринимается идущим от нянчащей его матери и формируются в интериоризированный образ матери, составляющий затем основу его психики и руководящий его восприятием хорошего и дурного (Кляин, 2010).

Я не хочу сказать, что не существует никакого влияния опыта ранних родительских ласок и наказаний, но современный человек этому опыту придает несоразмерное значение, опять же исходя из неверной предпосылки, что человек по природе хорош, а ребенок чуть не ангел во плоти: добрый и талантливый. Это гуманистическая парадигма, которая не соответствует истине, что и подтверждают исследования антропологов.

С православной точки зрения не верно как то, что человек по природе хорош, так и то, что он по природе дурен. Из писателей православное учение о человеке, православную антропологию, выразил более всего Достоевский, который говорил, что в человеке Бог и дьявол борются, и место битвы – сердце человека.

А означает эта мысль то, что многие помыслы, интенции, мыслительные веяния как добрые, так и дурные, приходят к человеку из внешнего для него духовного мира, а не гнездятся непосредственно в его над- и подсознании. Человек их воспринимает и как-то к ним относится. Существует целая градация степеней, последовательности особенностей принятия человеком помысла¹⁸⁰. Так же под влиянием внешних впечатлений зарождается в человеке собственный помысел¹⁸¹. Человек находится в состоянии постоянного выбора, по каждому

¹⁸⁰ «По определению рассудительных отцов, иное есть прилог, иное – сочетание, иное – сосложение, иное – пленение, иное – борьба, и иное, так называемая – страсть в душе. Блаженные сии определяют, что прилог есть простое слово, или образ какого-нибудь предмета, вновь являющийся уму и вносимый в сердце; а сочетание есть собеседование с явившимся образом, по страсти или бесстрастно; сосложение же есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением, пленение есть насильственное и невольное увлечение сердца, или продолжительное мысленное совокупление с предметом, разоряющее наше доброе устройство; борьбою называют равенство сил борющегося и боримого в брани, где последний произвольно или побеждает, или бывает побеждаем; страстию называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе, и чрез навык сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится. Из всех сих первое безгрешно; второе же не совсем без греха; а третье судится по устройению подвижающегося; борьба бывает причиною венцов или мучений; пленение же иначе судится во время молитвы, иначе в другое время, иначе в отношении предметов безразличных, т.е. ни худых, ни добрых, и иначе в худых помышлениях. Страсть же без сомнения подлежит во всех, или соразмерному покаянию, или будущей муке; но кто первое (т.е. прилог в мысли), помышляет бесстрастно, тот одним разом отсекает все последнее» (Иоанн Лествичник, 2014, 73: Лествица, Слово 15).

¹⁸¹ Свт. Феофан Затворник по данному вопросу говорит: «Скажу вам, когда начинается грешность. Вот как идет искушение: 1) представляется в мыслях худое или глаз что увидит, и виденное пробуждает мысли недобрые! Это есть прилог или приражение. Тут нет грешного, ибо и то и другое невольно нападает. Если вы тотчас, как только сознаете, что это худое, воспротивитесь ему и к Господу обратитесь, вы сделаете должное – подвиг духовный. Но если вы не воспротивитесь, а станете думать и думать, не сопротивляясь и не ненавидя, не отвращаясь, то это уже не доброе. Душа пошатнулась. Тут нет еще греха, но шаг ко греху сделан... Но если кто займется помыслом этим и станет думать о нем и думать, то он сделает второй акт грехопадения: 2) внимание к злomu помыслу или собеседование с ним. Тут нет еще греха, как я сказал, а полагается ему начало; 3) третий момент в грехопадении – сочувствие худому помыслу: приятно думать и самое дело приятно. Тут больше греха, но еще нет его. Это нечистота. И бывает, сочувствие вырывается вдруг – произвольно; 4) четвертый момент в грехопадении есть склонение воли, пожелание дурного, хотя еще не решительное. Тут грех есть, ибо есть дело произвольное. Чувствами не всегда можно владеть, но пожелания в нашей власти. Однако ж все это не настоящий грех, а только преддверие к нему; 5) пятый момент – согласие на грех или решение согрешить. Тут грех настоящий, только внутренний. За этим не замедлит явиться и 6) грех делом... И се настоящее падение, пагуба души, потеря благодати, подпадание под власть врага. Так вот... гоните помыслы, не вступая с ними в разговоры, подавляйте тотчас сочувствие, уничтожайте пожелания... Тут вся борьба... И бывает, что помысел, сочувствие и пожелание – все в один момент произойдут... Ничего... В таком случае они все стоят будто прилог... И борьба всё удобно прогонит их. Чувство грешно, когда соизволяют на него, удерживают и разжигают его; а когда оно невольно

случаю и поводу. Мозг обычного человека, не святого и не подвижника, порой просто переполнен разнообразными помыслами. Он может жить по их течению, не вникая в них и не стремясь в них детально разбираться, а может в каждом случае, по поводу каждого помысла совершать свой выбор: в пользу Бога или в пользу дьявола. В результате переполненности сознания человека помыслами, которые тянут его то в одну, то в другую сторону, человеку его внутренний мир может показаться иррациональным, если он вообще о нем задумается. Средний человек просто поддается потоку разрозненных мыслей и живет как бы в некоей туманной пелене. В такой же туманной пелене человек совершает порой и серьезный выбор своей жизни, порой и в пользу добра, поскольку Бог борется за человека в сердце его. По мере продвижения в духовной жизни человек высветляет все свое полное помыслов подполье, научаясь не просто осознанно относиться к каждому помыслу, но различать его на дальних подступах, когда заметна только еще легкая тень его – прилог, как это называется в православной аскетике.

Таким образом, психика человека – поле битвы, она в идеале вся должна осознаваться, вся быть сознательной, рациональной, но человек по лени и неразумности своей, не желает осознавать – поскольку это не просто работа, это искусство – и живет в мире иррационального и неосознаваемого (бессознательного).

Помыслы, которые мелькают в сознании, если они не отвергнуты, усложняются – становятся психологическими комплексами и захватывают части сознания, опять же превращая сознание в бессознательное, правильно было бы сказать, расширяя поле неосознаваемого психического. Что представляет собой комплекс? Связку устойчивых ассоциаций и коннотаций, которые поработают человека, не давая ему мыслить и чувствовать свободно¹⁸².

врывается в душу, душа не хочет его и напрягается вытеснить его – тут греха нет, а есть борьба добрая... Грешное дело так идет: мысль, чувство и сочувствие, соизволение, решение или избрание и дело. Кто прогонит мысль... чист остается. С чувства и сочувствия начинается грешность по мере соизволения. Где нет соизволения, там нет греха» (Добросельский, 2009).

¹⁸² Вот такой комплекс, свойственный каждому человеку, описывает Апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то, делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим, 7:15-24).

Как пишет Д.В. Новиков: «Психотерапевту, даже глубоко верующему, бывает трудно уйти от соблазна, интерпретировав эту двойственность как *внутриличностный конфликт*, использовать в своей работе соответствующие психотехники интеграции. Вместе с тем, данные христианской антропологии показывают, что такой терапевтический процесс обречен в подобном случае на неудачу просто потому, что данный конфликт не может быть разрешен на психологическом уровне. Ведь интегрировать можно то, что было изначально единым или, по крайней мере, принадлежащим одному роду. В данном же случае стремления, определяющие внутриличностный конфликт, имеют, согласно антропологическим воззрениям, совершенно разный *онтологический* статус. Отмеченное Апостолом Павлом стремление к добру, к жизни согласно Божественной воле – от изначального состояния человеческой природы, как она была сотворена Богом. Человек изначально был добр, по грехопадению же его состояние изменилось, но от первоначального состояния в нем остались определенные желания и стремления. Влечение ко греху есть нарушение Божественной воли и плод воли человеческой, отдаленной от Бога. Грех тесно связан с теми новыми условиями существования человеческой природы, которые выявились по грехопадению. Таким образом, два эти стремления в человеке различны хотя бы потому, что у них совершенно разный источник. Эти два несводимых друг к другу вида стремлений – то, что от сотворения и возникшее по грехопадению – определяют ряд «экзистенциальных» кризисных проблем в жизни человека, в том числе и ту, о которой писал Святой Апостол... Однако телесными проявлениями не ограничивается действие тления в человеке. Из греческого текста 2 Кор. 11:3 – *...βοῦσθαι, ἵνα τὰ νοῦματα ὑμῶν μὴ φθαρῇ ἐν Χριστῷ*; слав.: да не истлеют умы ваша), *уклонившись от простоты во Христе*, можно понять, что тление проявляется и на уровне души. Ум растлевается, обращаясь от

Но может ли человек избавиться от комплексов человеческими — своими или психолога, наставника, учителя — силами? Нет, поскольку в отличие от представлений современного гуманистического психоанализа человек по природе вовсе не хорош. Он образ Божий, но он пал. И поднять его вновь, дать возможность сделать свою психику правильно сознательной и правильно рациональной может только Бог. Человек же может только проявить интенцию к тому: выбрать среди своих помыслов те, что внушает Бог, и напрячься, чтобы им последовать.

Как правило, человек плывет по течению мысли, в уме у него всплывают то те, то другие помыслы, которые кажутся происходящими из подсознания. Порой эти помыслы весьма странны, и человек, иногда совместно с психоаналитиком, пытается разобраться, с какими комплексами они связаны. Но чаще человек просто живет в мареве разнообразных помыслов, как в тумане, и самому себе кажется сильно зависимым от своего подсознания. Ему кажется, что марево это невозможно рассеять. Но вся православная аскетика учит именно тому, как его рассеять. Подвижник постоянно, можно сказать, профессионально занимается тем, что оценивает каждый помысел: от Бога он или от дьявола, и на ранних подступах отсекает все греховные, дьявольские. Для этого подвижник постоянно пребывает в состоянии собранности и определенного напряжения, трезвения, как это называется. И пребывает он в состоянии перманентного противоборства, внутренней брани, мысленной брани, невидимой брани, как ее называют. Именно поэтому подвижника часто называют духовным воином, который постоянно начеку и готов отбить любой удар противника. Именно поэтому в православной антропологии не говорится о бессознательном. Сферы психики, в которой бы содержались принципиально неосознаваемые комплексы, у человека просто нет, есть лишь некое безотчетные мысли, комплексы, образы, которые человек не может вполне осознать потому, что не особенно этого хочет (или просто не хочет) и не прикладывает к тому достаточных усилий. Эти мысли, комплексы и образы загромождают периферию сознания человека, образуя там темную хаотическую зону, подполье человека. Но человек призван не культивировать свое подполье, а вычистить, осветлить его, вывести на свет Божий с помощью тех средств, которые предлагает ему православная традиция духовной жизни.

Если мы говорили о том, что значение детских травм в формировании человека преувеличено, то такие комплексы, которые соотносятся, например, с интериоризированным образом матери с его доминирующей ролью в жизни человека, кажутся некоторой научной мифологемой. Душа человека — это отнюдь не область, которую только дьявол заполняет своим голосом, через помыслы и наветы; прежде всего, Бог говорит в душе человека. У христианина не возникает вопроса о том, как у человека формируются представления о нравственности: Бог вкладывает их в душу. Совесть — это постоянно звучащий в душе голос Бога. Звучащий до тех пор, пока человек желает его слышать. Такие объяснительные механизмы, как «супер-эго», образ матери, излишни. В психике человека нет жесткой оформленной структуры, которая бы руководила его действиями и предписывала бы ему, что

простой веры в Бога, основанной на созерцании и надежде, к сложным теологическим системам. На уровне всех сил души заметна дезинтеграция, появляются противоречивые стремления и мысли, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2:15). Рассогласование душевных сил приводит к специфическим психопатическим проявлениям. Основатель современной психопатологии Пьер Жанэ считал, что в основе истерии лежит механизм, называемый *диссоциация*. Часть психики, которая обычно подавляется и не может проявиться в какой-либо форме активности, отщепляется от целостности психической жизни, приобретает собственную автономию и начинает самостоятельно управлять определенными психическими или физическими процессами. Тогда они уже не подчинены психике как целостность, не подвластны актам воли, а являются лишь отщепленной частью. Расщепление, но уже в значительно более сильной степени, характерно и для шизофрении». (Новиков, 2004)

добро и что зло. Бог ежеминутно сообщает человеку, что добро и что зло, а человек имеет свободную волю, чтобы принять это различие и последовать ему в своей жизни или отвергнуть: в целом и в каждом конкретном случае, даже самом мелком.

Но человек, конечно, не сепаратор, который просто механически совершает выбор. То, как он его совершает, индивидуально, лично, и зависит от опыта пережитого и переработанного, выстраданного личностью. Кроме того, это зависит и от выстраданного, переработанного и пережитого тем коллективом, сообществом, к которому человек себя относит, его культурой. Если добро и зло объективны, не зависят от культуры человека, то, как его воспринимает человек, зависит от его личного и коллективного опыта. Но что именно определяет опыт?

Опыт определяют приемы восприятия, механизмы восприятия, которые становятся привычными и потому удобными для человека. На личностном уровне человек склонен прибегать к тем приемам восприятия, мышления, объяснения, действия, которые в прошлом оказались более эффективными: в смысле реальных последствий или для психологического комфорта. Вопрос внутреннего опыта и отбора того или иного арсенала средств на личностном уровне сложный и отдельный, мы его в подробностях касаться не будем. Лишь скажем: сами по себе приемы, способы и механизмы мышления не нейтральны, они могут более или менее прояснять для нас противостояние Добра и Зла в этом мире или вовсе замутнять его, нивелировать сам факт существования объективной Истины. Кому-то удобно мыслить так, словно Истины вне его не существует, ему так комфортно, он выбрал этот мыслительный комфорт и привык к нему. Мы ведь уже говорили, что жизнь подвижника никогда не комфортна, она всегда труд, трезвение. Она сознательна. Жизнь выбравшего психологический комфорт пребывает в области безотчетности, функциональной бессознательности. Ибо бессознательное, как оно действительно существует, функционально. Оно является функцией стремления мысли, сознания человека находиться в покое, не трудиться. Но не надо говорить о стремлении мысли к покою с однозначно негативным оттенком. Часто это необходимая экономия усилий. Воспринятые и выученные приемы восприятия, мышления, чувствования, действия – необходимая реальность человеческой жизни, и они функционально бессознательны.

Большую часть таких функционально неосознаваемых орудий, механизмов и инструментов дает человеку культура. Они, как правило, не индивидуальны, а воспринимаются человеком из арсенала, который содержит в себе культура, в которой человек живет. Культура – хранилище таких мыслительных и деятельностных инструментов адаптации и интерпретации человеком мира материального и духовного.

Некоторые психологи и филологи, говорят о том, что человек рождается предрасположенным к усвоению языка, в его психике уже к моменту рождения содержатся матрицы, которые в последствии заполняются парадигмами того или иного человеческого языка. Точно так же человек рождается предрасположенный к восприятию и научению культуре. Майкл Коул полагал, что специфической характеристикой человека выступает его потребность и способность обитать в окружении, измененном деятельностью живших до него людей. Дети обладают способностью к восприятию артефактов и оперированию ими, а также, со временем, и производства их (Коул, 1997). Мы полагаем, что подобно врожденным парадигмам языка в психике ребенка существуют врожденные культурные парадигмы, которые наполняются конкретным содержанием в процессе обучения человека культуре. Эти парадигмы, наполняясь не только значениями, специфическими для той или иной культуры,

но и, что важно, моделями поведения, восприятия, чувствования, познаниями, характерными для культуры того или иного человеческого сообщества.

Как человек, разговаривая на родном языке, как правило, не рефлексировывает языковых парадигм, так и в процессе всей самой широкой культурообусловленной деятельности, человек не осознает парадигмы, в соответствии с которой он эту деятельность осуществляет. Так же как путем особой рефлексии, к которой специально не обученный человек не способен, человек может осознать правила, по которым строит свою речь, так же принципиально осознаваемы культурные парадигмы, но практически они руководят деятельностью людей – носителей той или иной культуры – безотчетным для них образом.

Культура сложная среда, которая делает возможной земную жизнь человека, это – система, устанавливающая связь между человеком, материальным миром и миром духовным. Культурная связь с миром Высшим (а в некоторых культурах с миром падших духов) устанавливается через Символы и значения. Это некие идеальные инструменты, если можно так сказать, орудия через которые Высший смысл о явлениях земной жизни проникает в нее, и материальная жизнь получает осмысленность, становится средой обитания человека, как существа не только материального, не только даже душевного, но и духовного. Значения и смыслы в своей идеальной форме концентрируются в концептосфере человека, являющейся для него орудием интерпретации духовного, душевного и материального. В несколько формализованном виде она выражается через систему ценностей – ответов, которые человек в каждой культуре дает на основные вопросы бытия. В сознании человека ценности присутствуют в виде системы концептов, разложенных на специфические для каждой культуры парадигмы восприятия и познания, чувствования. Концепты – это интерпретации заложенных Творцом в мир символов и значений с помощью психических орудий и механизмов человека. Человек интерпретирует также и материальный мир через адаптацию к нему и адаптацию материального мира к человеку посредством человеческой деятельности. Тут деятельность и интерпретация неразрывно связаны. Орудия интерпретации-деятельности – специфический инструментарий культуры.

Вот эти парадигмы интерпретирования мира – духовного и материального – и следует сопоставить с парадигмами человеческого языка. Более того, язык включается в культурную парадигматику. Именно способность к усвоению парадигм интерпретирования, где частным случаем интерпретирования выступает деятельность человека, является ключевой врожденной способностью человека.

Как парадигмы языка, к усвоению которых предрасположен человек, отражают отношения между основными частями речи – существительными, глаголами, прилагательными, – так и парадигмы культуры отражают базовые понятия, внутри которых интерпретирует и действует человек. Базовые понятия – это образ Творца, образ человека как личности, индивида, соборности как связи с другими личностями, поскольку по естеству своему человек существо соборное (а в преломлении к падшему миру – существо коллективное, живущее и действующее по преимуществу в коллективе). Базовые понятия – это также все модели действия и взаимодействия, приемы интерпретирования, то есть совокупность когнитивных, перцептивных, эмоциональных, интеллектуальных и материальных орудий приспособления к духовному и материальному миру эмпирического, падшего человека.

По мере восхождения человека к Творцу его орудия интерпретации становятся все более духовными и универсальными, жизнь человека становится все в большей мере молитвой и созерцанием с минимальными уступками материальному, а система воспринимаемых им символов и значений все более соответствует объективной реальности, они становятся все

более настоящими и истинными. Тут значение культуры постепенно отступает. Но эмпирический падший человек живет в мире, разделенном и затуманенном, в мире множественности культур, которые, более или менее, далеки от Истины. **Генезис множественности культур восходит к греховности устремлений человека, разнообразие культур, равно как и разнообразие языков, – это наказание, которое Творец наложил на человека.** Тем не менее, культура – это тот инструмент, с помощью которого эмпирический падший человек может начать свое восхождение к Творцу через содержащиеся в культуре символы и значения. Одни культуры ближе к истинным Символам, другие дальше, но в каждой из них они так или иначе преломляются.

Таким образом, **культура состоит из орудий интерпретации духовного и материального мира** (в большей или меньшей мере, в культурах человеческих разнящихся), которые позволяют человеку постигать духовный мир и адаптировать мир материальный, причем адаптировать и практически, и психологически. И эти орудия для подавляющего большинства людей безотчетны. Человек просто обитает в среде, наполненной этими орудиями, использует их, вовсе того не осознавая. **Совокупность, систему этих орудий можно назвать имплицитной, скрытой культурой.**

Но имплицитная культура не что-то внешнее по отношению к человеку, доминирующее над ним, бессознательное, а потому необоримое, иррациональное. Человек своими усилиями посредством формирования и переформирования концептосферы своей культуры является создателем значений символов вещей и явлений материального мира, трансформируя картину мира, в которой живут носители той или иной культуры, приближая ее к истинной, объективно существующей, такой как ее сотворил Творец, или отдаляя от нее, погружаясь в мир иллюзий. Совершают это конкретные люди, которые менее других погружены в «социальный» поток, социальное окружение, более обращены к ценностям и смыслам культуры.

Источники и литература

1. Добросельский (2009) — Добросельский П. В. О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М.: Благовест, 2009. 816 с.
2. Иоанн Лествичник (2014) — Иоанн Лествичник, прп. Лествица, или скрижали духовные. М.: Сибирская благовонница, 2014. 576 с.
3. Кляин (2010) — Кляин М. Детский психоанализ. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2010. 160 с.
4. Коул (1997) — Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М.: «Когито-Центр», Издательство «Институт психологии РАН», 1997. 432 с.
5. Новиков (2000) — Новиков Д. В. Христианское учение о человеке // Человек. 2000. № 5. С. 112–126; № 6. С. 97–108; 2001. № 1. С. 119–127.
6. DuBois (1944) — DuBois C. The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: University Minnesota Press, 1944.
7. Gorer, Rickman (1949) — Gorer G., Rickman J. The People of Great Russia: a Psychological Study. London: The Cresset Press, 1949.
8. Kardiner (1939) — Kardiner A. The Psychological Frontier of Society. New York: Columbia University Press, 1939.
9. Kardiner, Linton (1945) — Kardiner A., Linton R. The Individual and His Society. New York: Columbia University Press, 1945.
10. Keesing, Keesing (1971) — Keesing P. M., Keesing F. M. New Perspectives in Cultural Anthropology. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971. 457 p.
11. Wallace (1961) — Wallace A. F. C. Culture and Personality. New York: Random House, 1961. 213 p

ПРИЛОЖЕНИЯ

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ И ЭЛЕМЕНТЫ ТРАНСГУМАНИЗМА В МИРОВОЗЗРЕНИИ РУССКОЙ МОЛОДЕЖИ

(Молодые о семье, народе, патриотизме, межэтнических браках и этнической самоидентификации)¹⁸³

Тетради по консерватизму. 2021. № 3. С. 223–241

Аннотация. Статья посвящена анализу мировоззрения молодежи, материалом для которого послужил опрос, проведенный по авторской методике в Петербурге и Красноярске в 2019–2020 годах. Предметом изучения было понимание современными молодыми семьи, народа, патриотизма, выявление молодежных ценностей, изучение отношения к этническим вопросам, в их числе к межэтническим бракам и этническому самоопределению потомков от этих браков. Делаются выводы, в какой степени каждая из исследуемых категорий претерпевает в сознании молодежи трансформации в свете идеологии трансгуманизма и каким именно образом эти трансформации происходят. Истоки трансформаций трактуются как следствие насаждения геополитико-технологического проекта, каковым и является трансгуманизм. Анализируются механизмы воздействия такового проекта, в частности, на сознание молодежи, и поясняется, какие его составляющие и почему в первую очередь подвергаются коррозии. Делаются предположения, как можно трансгуманистическому проекту противостоять и как побудить к этому саму молодежь.

Ключевые слова: геополитический проект, трансгуманизм, семья, этническое самоопределение, межэтнические браки, народ, геополитические роли и функции, противодействие трансгуманистическому проекту.

Geopolitical Project and Transhumanism Elements in the Worldview of the Russian Youth

Abstract. The article is devoted to the analysis of the worldview of the Russian youth on the basis of the results of the opinion poll carried out by the author's methods in St. Petersburg and Krasnoyarsk in 2019 – 2020. The subject of the study was to discover the understanding of such notions as family, people, patriotism by the young Russians, to reveal the values of the young, to examine their attitude towards ethnic issues, among them – interethnic marriages and ethnic self-identify cation of the children in such families. The author reveals in what degree each of the studied categories transforms in the conscience of the young in view of the ideology of transhumanism, as well as how these transformations occur. The sources of the transformations are viewed as the consequence of the imposition of political and technological project, which is transhumanism per se. The mechanisms of such project influence are analyzed, in particular, the influence on the conscience of the youth, and the author explains which elements of the said mechanisms and why are prone to corrosion first of all. The author comes out with the suggestions how to resist the transhumanistic project and how to induce the young to this resistance.

¹⁸³ Работа выполнена по государственному заданию (тема «Демографическое и социальное воспроизводство российской семьи и благополучие детей: публичное и приватное измерения», № государственной регистрации АААА-А17-117030110147-4).

Keywords: Geopolitical Project, Transhumanism, Family, Ethnic Self-Identification, Interethnic Marriage, People, Geopolitical Roles and Functions, Resistance to Transhumanistic Project.

О трансгуманизме надо говорить как о социальной конструкции в своего рода гуманитарно-геополитическом проекте. Как любой современный геополитический проект, трансгуманизм претворяется в жизнь не сразу, а воплощается фрагментами, поскольку он является технологией. Мы, как правило, знаем о геополитических проектах по «цветным революциям», но проект к ним не сводится. Вся структура современного мира, включая не только Запад и Россию, и многие другие страны мира переживают «трансгуманистскую революцию», которая выражается не только в насаждении трансчеловеческих ценностей и моделей поведения, таких как: гей-браки, ювенальная юстиция, эвтаназия, постхристианская идеология, – но и в трансформации самого ментального и культурного, отчасти также и топографического пространства, в котором мы живем.

Много говорят о том, что молодое поколение россиян находится под влиянием постмодернистской и трансгуманистской идеологии. Я попытаюсь объяснить, как это проявляется. Некоторые аспекты данной проблемы проясняют результаты опроса, который я провела осенью 2020 года в Санкт-Петербурге и летом 2019 в Красноярске¹⁸⁴. Я не задавала острых политических вопросов, меня, скорее, интересовали идентичности: семейная, национальная, государственная. Кто они, наши дети? Кем себя мыслят? Как выглядит мир, в котором они живут?

Но, прежде чем перейти к анализу проведенного мною опроса, я хочу сделать введение, может быть, довольно обширное, касательно сути геополитического проекта. Это поможет лучше понять, о чем говорят результаты моих интервью. Те идеи, которые я изложу в преамбуле основаны на наших давнишних совместных разработках с Леоном Казаряном, тогда – ассистентом экономического факультета Ереванского Государственного университета [3, 4]. Они сегодня, может быть, немного архаичны, ибо построены были на основании реалий 1980-х – 1990-х годов, но, думаю, не потеряли своей актуальности и поныне. В основе их была наша с Казаряном любительская попытка составить геополитическую доктрину для такой маленькой страны, как Армения в начале 1990-х. Я, конечно, тогда, в самом начале 1990-х, не догадывалась применить эту систему к России. Позднее, когда мне пришлось писать много внешнеполитической аналитики уже в России, я поняла (не без горечи), как хорошо эта модель работает и на российском материале и как многое она помогает мне объяснять. И вот совсем недавно, случилось, что я, можно сказать, спонтанно применила ту же модель к Америке – не без успеха... [2, 6] Итак, что такое геополитический проект?

Когда мы говорим о **геополитическом Проекте** (далее – проект), то имеем ввиду экспансию. Кто является субъектом экспансии, отношения стран, замешанных в экспансии и самом Проекте, да и сам проект – все сложно. Если принимать, что для нас субъектом экспансии выступают США или Запад, то надо понимать, что и США, и Европа – весь Запад – так же являются полем наложения проекта, то есть не только субъектом, но и объектом агрессии проекта. Только так возможно будет понять тот трансгуманистский ад, который насаждается и во всех западных странах. Хотя это, казалось бы, не тема данной статьи, но мы все-таки скажем

¹⁸⁴ В Петербурге опрос проводился среди студентов, аспирантов и молодых сотрудников ВУЗов Санкт-Петербурга, в частности, РГПУ им. Герцена определивших себя русскими. Опрошено 185 респондентов в возрасте от 18 до 23 лет (114 девушек и 71 юношей) и 87 респондентов в возрасте 28-35 лет (47 женщин и 40 мужчин). В Красноярске были опрошены студенты СФУ, также русской национальности, 270 человек (159 девушек и 111 юношей) в возрасте от 18 до 23 лет.

в двух словах, как такое может быть. Сейчас же для нас важно подчеркнуть, что мы говорим о проекте как об экспансии.

Любая экспансия осуществляется по более или менее продуманному плану. Проект же – в том смысле, в котором мы здесь о нем будем говорить, – становится актуальным в геополитике к концу XIX века, когда мы сталкиваемся с предварительной проработкой организации пространства. Важно, что проект экспансии, даже если сама экспансия не удастся, часто заметно сказывается на организации геополитического пространства и, как правило, воплощается фрагментарно, в качестве заблаговременной подготовки державами ключевых позиций для его реализации, и может, например, вызывать к жизни довольно специфические территориальные образования.

Так происходит последовательное накопление качеств, превращающих регион из поля спонтанности в технологическую геополитическую структуру. Проект воплощается фрагмент за фрагментом, и в регионе наблюдаются эффекты, происхождение которых в данном месте и в данное время невозможно объяснить, если не принять во внимание технологическое проектирование не только территории, но и ментального, и культурного пространства.

Чем может характеризоваться самоощущение страны, оказавшейся территорией воплощения проекта? (Напоминаю, эта концепция относилась тогда к проектированию пространства малых стран, но не то же ли испытывает любая страна, которая становится территорией проекта, в том числе и Россия, да и Америка, сегодня.) Это **ощущение страной себя в качестве функциональной территории**, когда ее собственное представление о своих пределах не вполне соотносится с ее же действиями. И что важно отметить! Страна действует определенным образом не обязательно потому, что ее к этому кто-то непосредственно принуждает, а потому, что некая сила обстоятельств заставляет ее изо дня в день совершать нечто, что для нее неорганично. И это нечто не является хаотичным: каждое действие в определенном смысле связано с предыдущим, но зачастую не в том, в каком страна сама этого должна бы желать.

При реализации проекта распределение функциональных значений между участками территории на геополитическом поле имеет основания: с одной стороны, в планах и намерениях субъекта, организующего политическое пространство, а с другой, в возможностях занимающего данную территорию народа или государства реализовать предназначенное ей значение. Чтобы объяснить, как происходит это взаимодействие, нам придется прибегнуть к некоторой абстрактной схематизации.

Страну (или страны), на которую направлен проект, обозначим как **страну (систему) X**, а геополитико-технологическое поле (пространство) проекта, в которое страна X включена, – **системой Y**. Рассмотрим некоторые **характеристики системы (страны) X вне проекта** (вне системы Y). В ее географическом пространстве **выделяется ряд точек**, на которые падает основная смысловая нагрузка и где, в соответствии с закономерностями системы X, должны происходить основные события. Это, например, столица, центры региональных субэтнокультур, выделенные точки границы и т.п. В ментальном плане для системы X характерен определенный набор стереотипов, сознаваемых и неосознаваемых людьми установок, которые являются для нее структурообразующими. С ними соотносятся комплексы ассоциаций, которые задают связь между реакциями системы X на внешние стимулы.

Идентичность страны X характеризуется самоосознанием, осознанием цели (культивированием направленной, ценностно обоснованной деятельности) и пространственной ориентацией. Осознание себя проявляется через выявление исторических связей, ассоциативных рядов, соединяющих прошлое и будущее, определение версии

собственной истории, позволяющей вписать настоящее в контекст прошлого и образ будущего. Осознание цели выражается в появлении значимого количества лиц, занимающихся определенной профессиональной и общественной деятельностью, объединением этих лиц, созданием структур. И общество тогда начинает более обильно поддерживать и финансировать определенные виды деятельности. Пространственная ориентация заключается в формировании образов восприятия различных территорий.

Идентичность неизбежно множественна. Она включает образ-для-себя, образ-для-других и образ-в-себе. **Образ-для-других** — это набор характеристик, приписываемых себе и желательных для себя. Эти характеристики материализуются, придавая своеобразный облик политическим, военным, экономическим, юридическим, образовательным и т.п. структурам. Формирование образа-для-других является задачей адекватного перевода на языки других культур приписываемых себе определений. В качестве материализации этого плана ментальности создается внешняя атрибутика, легенды о себе, которые пропагандируются с целью налаживания нормальной коммуникации с внешним миром. **Образ-в-себе** определяет такой план ментальности, который предопределяет согласованность или синхронность действий членов системы X, их соритмичность.

Есть и **образы себя**, представляющие различные внутренние альтернативы развития системы X, конкурирующие между собой, и материализация структур, связанных с тем или иным образом, происходит спонтанно и параллельно. При этом система X в качестве живого, органичного образования, имеет в собственном менталитете несколько вариантов развития. Для нее возможен выбор между этими внутренними альтернативами, каждая из которых имеет потенциальную возможность стать структурообразующей, то есть той, вокруг которой произойдет структурирование и концентрация менталитета системы X. Эти внутренние альтернативы могут быть связаны с различными ценностными системами. Внутренняя политика народа (системы X), следовательно, может быть представлена как борьба внутренних альтернатив, то есть различных возможных для него способов восприятия действительности, которые задают и характер его действия в мире. Каждая из них, имея в народе своих «носителей», стремится к умножению их числа. Поэтому в зависимости от доминирования той или иной из внутренних альтернатив, характер внешней политики системы X может быть различным, но в любом случае он не является произвольным, поскольку его внутренние возможные варианты бывают предзаданы.

Что для системы X означает включение в оформляемое или уже оформленное геополитико-технологическое поле (систему Y)? Та роль, которую принимает система X, рождается как бы из двух встречных потоков: собственных интенций системы X и структурных значений, проистекающих из логики конфигурации пространства, определяемой в системе Y. **Воздействие системы Y на систему X происходит главным образом на стадии реализации образа для себя.** При этом усиленно стимулируется одна из внутренних альтернатив системы X, и система Y воздействует в едином желательном ей направлении на различных уровнях в системе X. Система Y:

- (1) либо способствует проявлению и закреплению роли системы X;
- (2) либо, не препятствуя в целом реализации роли системы X, стремится исключить некоторые из признаков этой роли;
- (3) либо стимулирует отдельные атрибуты роли, функционально необходимые системе Y, вполне возможно разрушая при этом исходную роль системы X.

В последнем случае влияние системы Y может восприниматься системой X как наличие аномалий. Так, к примеру, в географическом плане главные события начинают происходить не

в тех местах, где следовало бы в соответствии с собственными закономерностями системы X, а в других. На поверхность общественной жизни выходят весьма динамичные силы, действия которых могут выглядеть непредсказуемо, исходя из логики только системы X. Одни слои ментальности могут выпячиваться, другие – как бы выпадать.

Воздействие системы Y происходит путем подпитки желательных альтернатив в системе X и блокировки нежелательных. Репрессирование нежелательных приводит к повышенной концентрации энергии вокруг оставшихся. Таким образом, в системе X происходит переброс энергии от альтернативы к альтернативе. Определенные области деятельности начинают представляться бесперспективными, основные силы народа, вольно или невольно, перебрасываются на поддерживаемые и финансируемые, а репрессированной альтернативе продолжают служить лишь немногочисленные и стойкие приверженцы идеи.

Так народ, живущий в зоне проектно-технологической активности системы Y, **становится геополитической функцией**, превращаясь в скрепленную обычаями (нередко и вновь сконструированными) народность, оказывающуюся материалом для воплощения идей Проектировщика (главного субъекта системы Y). И такие «оформленные» народы кирпичиками включает в устройство большого «мирового дома» тот, кто мыслит себя творцом Проекта. А роль, ожидаемая и отводимая тому или иному народу (системе X) субъектом геополитики (творцом системы Y), является элементом организации пространства и времени главным субъектом, соотношенной с этнографической составляющей народов-марионеток. Проект может предусматривать определенный тип поведения народов того или иного региона. Это может быть активная роль, исполнение которой предлагается тому или иному народу, что сопровождается эксплуатацией определенных особенностей его менталитета, или функция – выборочное, функционально-ограниченное использование его качеств для тех или иных целей Проекта.

Кроме систем есть еще **система Z. Z – это страна, от имени которой воплощается Проект в стране X**. Но две системы – Z и Y – нельзя отождествлять, между ними огромная разница. Система Z – это, так или иначе субъект внешнеполитического действия, и с ней можно установить отношения: хорошие, плохие, но человеческие. Система Y – это технология, с ней никакие отношения установлены быть не могут. А потому то, что сотворяет, например, «цветные революции», – это не внешнеполитический субъект, это **технология**. И с ней установить какие-либо отношения невозможно, поскольку невозможны субъектные отношения между человеком и технологией: они лежат в разных плоскостях. Система Y может посягать и на саму страну Z: мы ярко видели это во время специфической «американской весны» 2020 года, и мы видим постоянно в Европе и в Америке, как система Y пожирает все естественное и человеческое, насаждая трансчеловеческие отношения: будь то множественность гендеров, насаждение трансгендерности даже среди детей; засилье чужекультурных мигрантов, трансформирующих привычную нишу обитания европейских народов; извращения расовой «политкорректности» и т.д. и т.п.

Суть тут в том, что трансгуманистический проект направлен на кардинальную трансформацию человеческой природы и человеческой культуры, и прежде всего – у христианских народов. В этой статье нашей темой не являются истоки трансгуманизма (см. об этом нашу статью [2]), но мы хотим показать, что системе Y важны не какие-то частные сдвиги, ей важна, в итоге, полная трансформация, а потому и, какой шаг за каким последует, зависит от удобства (для системы Y), местной специфики, случайностей (в стране X, а то и в стране Z). Так могут трансформироваться одни области, временно оставаться незатронутыми другие. Мы порой можем наблюдать внешне разрозненную мозаику, вызванную именно продуманной и

подконтрольной поэтапностью воплощения проекта и даже разноскоростным воплощением его фрагментов. И тем более это так, что система Y, да и сам трансгуманизм, это не идеология, он не имеет идеалов, которые некий Проектировщик спешит воплотить, это технология, рассчитанная на трансформацию всего христианского, и не только, мира, лишения его органичных черт и естественности, чтобы мир этот принял грядущего Хама.

Теперь мы обратимся к мировоззрению современной русской молодежи через призму системы Y, то есть трансгуманистического проекта. **Ментальный план, мысли и суждения молодого поколения** первоочередно подвергаются воздействию проективных технологий. И это не некое равномерное движение: коррекции подвергаются определенные ценности, тогда как другие – создается впечатление – остаются устойчивыми.

Тут мы должны учитывать, что ментальный план – сложное явление, в котором от поколения к поколению неизбежно происходят трансформации, которые порой выливаются в конфликты отцов и детей. Сами по себе подобные конфликты и межпоколенческая разница в мировоззрении – явление естественное, и оно выражает внутренние альтернативы народа, в нашем случае – системы X. Детальное культурологическое исследование может выделить эти естественные альтернативы, сейчас мы этой темы будем касаться только кратко. Нам важно проследить, как на естественные ментальные интенции происходит воздействия системы Y.

Первым признаком ее воздействия является дисбаланс в изменениях молодежного мировоззрения. Геополитический технологический проект воплощается пласт за пластом, зона за зоной, точка за точкой; и их очередность зависит от планов Проектировщика или просто от сподручности, удобства для него той или иной последовательности действий.

На основании опроса молодых русских – петербуржцев и красноярцев – мы рассмотрим, какие особенности их сознания подвергаются эрозии в первую очередь. Мы увидим, что, действительно, трансгуманистские ценности проникают в менталитет молодежи неравномерно и еще не сложились в целостную картину мира.

До русской молодежи еще слабо дошли такие, например, доминанты, как представление о семье как институте насилия, и мнение, что традиционная семья устарела, встречается в молодежно-студенческой среде весьма пока редко. В том, что касается семьи, между самыми молодыми из опрошенных и более старшими порой наблюдается единодушие, поэтому у взрослых зачастую не складывается впечатление о том, сколь разительные сдвиги уже произошли в мировоззрении вполне благополучных юношей и девушек, наших детей и внуков – в таких вопросах, которые кажутся нам само собой разумеющимися.

Речь идет не об эксплицитном восприятии идей постгуманизма¹⁸⁵, хотя, конечно, обращает на себя внимание, в каком катастрофическом мире живут современные молодые. Речь именно о том, что для молодежи могут вовсе не существовать понятия, которые для более старшего поколения самоочевидны. Например, как мы покажем, **для молодых исчезает категория национального, народа в значении этноса**. А ведь народ является одной из ключевых традиционных общностей, разрушение которой составляет одну из ключевых целей трансгуманистического геополитического проекта. Общество для молодежи представляется

¹⁸⁵ Не следует путать трансгуманизм и постгуманизм, эти понятия хотя и пересекаются, но не совпадают. Трансгуманизм связан с искажением человеческой природы против данного Богом ради ложных идеологий и верований, а постгуманизм говорит о преодолении человеческой маломощной природы в духе научной или ненаучной фантастики.

более индивидуалистским, чем для старших поколений. Оно есть именно совокупность индивидов, а не этнос с характерными этническими чертами, такими как инстинктивное предпочтение «соплеменников» в качестве брачных партнеров, любовь к людям своего этнического склада, любовь к родной природе и многие другие слабо уловимые характеристики этнического.

Итак, начнем с того момента, который, казалось бы, мало подвергся коррозии трансгуманизма, – это семья. Нынешние молодые однозначно ориентированы на семью. И тут огромное отличие от западного антисемейного тренда, где семья выставляется все более сомнительным институтом. У нас мало популярны доктрины о семье как источнике угнетения женщин мужчинами или младших старшими, или о сорока шести гендерах; идеи смены пола мало увлекают русскую молодежь. Семья в России, скорее, подобна последнему бастиону против трансгуманизма, и кажется, какой ни есть, оплот традиционности в мире, в котором традиция уходит из-под ног, а для молодежи она – последнее убежище в нестабильном мире. Семья для молодых – их самая мощная защита. Семья, конечно, определенной коррозии тоже подвергается, но сама она, во всяком случае, в виде родительской семьи, где «папа, мама и я», остается пока незыблемой. В этом контексте не вызывает удивления, что из опрошенных студентов младшей возрастной группы никто не назвал семью устаревшим институтом. Более того, огромная доля молодых (по моим представлениям гордящейся своей «липовой» независимостью студентки конца 1970-х – начала 1980-х) признали свою эмоциональную зависимость от родительской семьи, готовность слушаться и уступать при горячей любви к своим родителям. В таковом признались (то есть выбрали позиции (1) – «Я очень люблю своих родителей, ради этого я готов в чем-то уступить» – и (2) – «Родительская семья для меня большая ценность. Я себя вне семьи не мыслю») 56% опрошенных студентов в Красноярске и 49% в Петербурге. Еще 37% красноярцев и 43% петербуржцев выбрали ответ (3) – «Я люблю своих родителей, но считаю себя самостоятельной личностью». Получается, что вышеупомянутые – соответственно, 56% и 49% – не сочли нужным даже подчеркивать, что считают себя самостоятельными личностями. Любить маму с папой, ценить свою родительскую семью вполне престижно. И это очень хорошо, если бы не видимая инфантильность и зависимость младшего поколения. То ли она действительно идет от того, что семья – последнее убежище, то ли является следствием системы воспитания, которую применяло еще старшее поколение. Мы, старшие, растили принцев и принцесс, культивируя их креативность и оберегая их личность от подавления. В итоге креативность сочетается с неумением сосредоточиться сколько-нибудь долго на работе, а драгоценная личность вышла неустойчивой, нетренированной, порой без стержня и не всегда моральной. Об этом мы еще скажем несколько слов ниже, когда будем говорить, как намерены растить своих детей – наших внуков – нынешние молодые. Сейчас же нам важно подчеркнуть – пресловутое **воспитание по доктору Споку если еще не было началом проекта, но ему предшествовало**.

Даже если и так, то отношение к семье у молодежи очень трепетное. Большое значение придается будущей семье (из опрошенных младшего поколения почти все не женаты или не замужем). 74% красноярских студентов и 65% питерских заявляют, что хотят вступить в брак раз и навсегда, допускают повторный брак, соответственно, 16% и 21%. Для красноярцев развод – всегда большая проблема, а из петербуржцев только 6% утверждает, что будет разводиться и снова вступать в брак сколько угодно раз, а так называемое «гражданское партнерство» с детьми или без детей предпочитает 10% в Красноярске и 8% в Петербурге. Никто, ни там, ни

там, не назвал в качестве желательного для себя так называемое «однополое партнерство». Еще раз подчеркиваю, установка на семью сильна, никакого предубеждения против института семьи мы не видим.

Теперь посмотрим, что респонденты понимают под идеальной семьей. И тут нас ждет неожиданность. Семью со строгими гендерными ролями – папа, мама и дети – считает идеальной только 8% красноярцев и 6% петербуржцев, просто дружную семью – 38% и 39%, соответственно, семью без строгих гендерных ролей – 28% и 30%, соответственно. И внимание! Все эти типы семьи можно рассматривать как варианты крепкой семьи каждая со своими особенностями. Но вот неожиданность – позиция «Семья может быть любой, не обязательно традиционной, главное, чтобы она удовлетворяла потребности человека» – набирает, соответственно, в Красноярске и Петербурге, 26% и 29%. Итак, более четверти опрошенных допускают-таки содомию, хотя повторю, никто не назвал ее желательной лично для себя, и только одна петербургская студентка упомянула в комментарии, что в лесбийском сожительстве живет ее сестра, причем в доме своих родителей. Можно сделать вывод, что такой тип сожительства среди молодежи не так сильно распространен, но большой слой молодых считает своим долгом выразить уважение правам сексуальных меньшинств и показать, что считает такой тип союза вполне нормой. Таким образом, при том, что **семья де-факто в сознании молодых сегодня еще крепка, окно Овертона вовсю открывается**. И дальше мы увидим, как велика доля молодежи, которая выбирает права меньшинств в качестве своей ценностной доминанты, поскольку в сознании уже крепко сидит – так надо, так хорошо. Это та точка, где проявляет себя трансгуманистический проект, который начинается с того, что противоестественное провозглашается вариантом нормы, имеющим свои права.

И снова вернемся к проблемам воспитания, поскольку тут еще одна болевая точка, через которую идет воздействие трансгуманистического проекта, но которая не так бросается в глаза. Между тем, становится почти общепринятым, что ребенка надлежит «любить несмотря ни на что», любовью всепрощающей. Любовь лишается уже нравственной подоплеки, а превыше всего ставится реализация всех способностей ребенка и креативность, которую надлежит развивать прежде всего. Такая педагогика набрала среди молодых немало сторонников: в Красноярске – 47%, в Петербурге – почти 50%. **Почти половина опрошенных не допускает никаких проявлений строгости**, а необходимость строго указывать своему чаду, чего делать не следует, допускают только 12% в Красноярске и 30% в Петербурге. А о том, что надлежит воспитать нравственного человека, думают только 42% в Красноярске и 28% в Петербурге. **Изнеженность, инфантильность, вседозволенность, капризность – вот те черты, которые будут отличать наших внуков, и что сделает их совершенно податливым материалом для лепки в соответствии с трансгуманистическим проектом**. Это происходит уже как бы само собой, лишь только в головы внедрилась идея необходимости безусловной любви, в ущерб прежней родительской любви со всеми необходимыми строгостями и ограничениями. Так, современная семья уже сегодня порождает расслабленные существа, которые склонны к «празднику непослушания», но не к напряжению, целеустремленности и простому, ясному как прежде, нравственному пониманию добра и зла. Это именно то, что необходимо для трансгуманистического проекта, который сам весь зиждется на размытости норм и положений о нравственности, а **самые нравственно экзотические явления становятся приемлемыми и превосходящими по креативности простые и ясные истины традиционного мира**.

И еще одно, что характеризует несколько специфическое отношение молодежи к семье. Это касается опять же утверждения, что семья может быть любая, если есть любовь. Тут мы касаемся межэтнической семьи. Положительное отношение к межэтническим бракам у опрошенной молодежи в Санкт-Петербурге и Красноярске 98-99%, ибо, по их мнению, следует

приветствовать любые браки по любви. Так с допустимостью браков с представителями любых национальностей, если между ними есть любовь, согласились 91% в Петербурге и 89% в Красноярске. Недопустимость черно-белых межрасовых браков признали, соответственно, 7% и 6%, а православно-мусульманских браков, соответственно, 3% и 4%. Когда же возможность вступления в межэтнический брак примеряется к себе, различия между двумя городами становятся заметны, и Красноярск оказывается консервативнее. Так личную готовность вступить в национально-смешанный брак с представителем любой (!) национальности в Петербурге выразили 83% опрошенных, а в Красноярске всего 52%, причем не допускают своего брака с мусульманами 9% в Петербурге и 22% в Красноярске (тут снова видим, что Красноярск более консервативен и традиционен). Не готовы к межэтническим бракам в принципе 9% и 11% опрошенных в Петербурге и Красноярске, соответственно. Мотив вступления в межэтнический брак? Типичный для нынешнего времени с его культом переживаний, ощущений. 30% опрошенных красноярцев полагают, что межэтнические браки дают возможность пережить новый опыт, попробовать что-то новое, то есть выбирают ответ, связанный с областью ощущений: «возможность испытать на себе иные системы отношений». И еще, 30% красноярцев видят положительную сторону межэтнической брачности в межкультурном обмене, который, кажется, так же воспринимается как возможность получить новый опыт ощущений, и 8% видят в межэтнической брачности возможность противостоять общественным стереотипам. В Петербурге же смотрят на межэтнические браки, как на возможность противостоять общественным стереотипам, 20%. И еще 20% приветствует их потому, что в результате таких браков появляются красивые дети: принято считать, что «метисы» более милovidны.

Мы видим, что инстинктивное стремление сохранять свои этнические барьеры среди русской молодежи ослаблено. Более проявлено такое в Петербурге, а некоторый «консерватизм» Красноярска можно объяснить большей моноэтничностью этого сибирского города. Страстное влечение абсолютизируется. Тут, возможно, переходит некая грань, когда влюбленность, влечение становится мерилom, грозящим устоям, неким самоограничениям народа и общества, которые всегда безотчетно действовали при выборе брачного партнера ради поддержания стабильности народа.

Не видят никаких серьезных проблем от распространения национально-смешанных браков 73% в Петербурге и 64% в Красноярске! А ухудшения демографии в связи с межэтническими браками ожидают только 3%, как в Петербурге, так и в Красноярске, о генофонде же русского народа беспокоятся 5% и 11%, соответственно, опасность того, что русские дети будут воспитываются в чужих традициях, видят в обоих городах по 17-19% опрошенных. Не заботит, что русские дети станут мусульманами, – этого в Петербурге не боится никто (!), а в Красноярске боятся только 4%. Можно заметить, что существует психологическая готовность к размыванию русского этноса. И, как мы увидим ниже, опасность не только и не столько в межэтнических браках, доля которых будет оставаться ограниченной хотя бы ввиду относительно еще моноэтнической среды большинства русских регионов России, а в том, что чувство национального просто исчезает, даже не растворяясь в других народах, – русский народ просто теряет самоидентификацию.

Однако пока мы наблюдаем увеличение склонности к межэтнической брачности на уровне тенденции. Конечно, определенная доля межэтнических браков в обществе нормальна. Так, в РСФСР – РФ наблюдается постоянная доля межэтнической брачности в 12-14% в течение последних 60-70 лет [1], последние статистические данные в этой области относятся к 2010 году. Остается дождаться, покажет ли очередная перепись скачок роста межэтнической брачности,

или мы имеем дело пока только с юношеской идеализацией, но и она показательна: ощущение этнического уходит, исчезает этническое как «рамка», внутри которой жил человек.

На размывании этнических рамок мы остановимся особо. Пока же отметим: у молодых прослеживается некоторый крен в сторону понимания частной жизни, прежде всего, как источника получения комфорта, удовлетворения своих потребностей. Семья, брак для молодого человека – убежище, где он может спрятаться от сложностей современной жизни, которая его далеко не всегда вдохновляет. Семья тут то, что стоит над национальным. Семья надэтнична. И связано это не с каким-то интернационализмом молодежи, а с ее полной нечувствительностью к категории национального.

Впрочем, нам надлежит разобраться, что в мировоззрении молодежи можно объяснить просто модой, «обезьянничанием», типичным для молодежи во все времена, а какие установки действительно глубоки. Как мы видели, огромный процент молодых положительно относится к «нетрадиционному» сожительству, но в теории – относительно мало кто практикует такого рода связи. Так и те, кто уповает на искусственный интеллект и бессмертие, равно как и те, кто ждет катастрофу, особенно если речь идет об экологической катастрофе – не поддаются ли они просто моде, веяниям времени, которые не входят в душу молодых глубоко? Насколько катастрофичны процессы вымывания этнического из сознания молодежи? Что-то **прояснить здесь может рассмотрение процессов в динамике**, а именно сравнение не только Северо-Запада России и Сибири, но и разных возрастных срезов. У нас есть данные по возрастной группе 28-35 лет из Санкт-Петербурга. Они близки в том, что касается эксплицитно выражаемых ценностей, но отличны в плане конкретных установок.

Скажем, старшая и младшая возрастные группы петербуржцев одинаково ориентированы или не ориентированы на глобализм. Из разных типов культурной ориентации России самодостаточность выбирают 50% представителей старшей возрастной группы в Петербурге и 42% петербуржцев и 30% красноярцев в младших возрастных группах. Необходимой ориентацию на глобализм полагают по 36% петербуржцев как старшей, так и младшей возрастных групп, и 48% красноярской молодежи. Похоже, говоря о консерватизме красноярцев, мы поторопились с выводами... Но тут есть определенная специфика, которую надо учитывать и которая выражается в том, что Петербург отчетливо осознает себя большим самостоятельным культурным центром, в отличие, видимо, от Красноярска, что влияет на самосознание его жителей. Тут проведем такую параллель. Если среди красноярской молодежи в сравнении с петербуржской (старшей возрастной группе этот вопрос не задавался) в два раза больше тех, кто считает, что Россия имеет роль сильного лидера на мировой – 50% против 25%, – то среди молодых петербуржцев также 25% говорит о том, что Россия играет роль культурного лидера в мире, тогда как никто из опрошенных красноярцев ничего подобного не утверждает. Таким образом, в оценке тех или иных позиций в мировоззрении молодежи надо учитывать многие факторы, культурно-географический в том числе. И это естественно, так как связано с пространственным самоощущением России. Хотя прискорбно, что красноярцы не имеют ясного ощущения культурной значимости своего края, понимание же Петербурга как культурной доминанты России свидетельствует о более правильном самовосприятии петербуржцев.

Наша задача состоит в том, чтобы найти те болевые точки, где трансгуманистический проект проникает глубоко внутрь сознания, трансформируя, часто неосознаваемым образом, поведение. Если мы обратимся к ценностям, которые выбирают молодые, то мы увидим разнообразную палитру, которая, еще неизвестно, говорит ли нам о чем-нибудь определенном. В целом, в ценностях между регионами и разными возрастными группами не такое уж большое различие. Удивляет разброс мнений. Более всего тех, кто поддерживает те

самые постхристианские ценности и толерантность, права меньшинств: среди молодых красноярцев 38%, а среди молодых петербуржцев 47%, в старшей же петербургской возрастной группе – 42%. Но почти столько же поддерживающих традиционные ценности: по трети опрошенных из двух младших возрастных групп в Красноярске и в Петербурге и 42% в старшей возрастной группе. Оставшиеся на счет ценностей просто «не заморачиваются», считая их категорией неважной: таких около 15% в каждой из младших возрастных группах и 8% в старшей. Такой расклад наводит на мысль, что в выборе ценностей многое идет от моды, от желания следовать современным веяниям и может меняться с плюса на минус, еще не став глубокими внутренними установками.

Итак, в эксплицитных ценностях разница между младшими и старшими невелика. Но велико различие между старшими и младшими в представлении о том, как будет выглядеть мир, в котором им предстоит жить. Дело даже не в том, что молодые ожидают быстрое развитие технологий, а в том, что они предполагают изменения в самом человеке, в его сущности. Среди опрошенных молодых, тех кто верит, что мир обойдется без потрясений, – меньше половины. А что остальные? Они или ждут, что человека заменит искусственный интеллект, либо что люди станут бессмертными. Мировоззрение тех, кто на 10-12 лет старше, менее катастрофично. Из них мало кто верит в искусственный интеллект и безудержный прогресс или же в катастрофу, зато почти 90% не предвидят потрясений и считают, жизнь будет идти своим чередом и люди останутся такими же. О чем это говорит? Люди всех поколений находятся под воздействием трансгуманистического проекта, но старшие принимают эти ценности на поверхностном уровне, не в глубине, молодежь принимает их к сердцу значительно ближе.

Последнее отмеченное нами различие между младшими и старшими не представляется нам само по себе непосредственным следствием проекта, это, скорее, его фон, некие лейтмотивы жизни, важные для молодых, которыми Проектировщик может оперировать, манипулируя настроениями молодежи. Именно молодые больше думают о катастрофах или трансформациях человека, именно им можно представить картину мира, которая полностью искажает действительность, и сама служит орудием Проекта. Старшие менее впечатлительны и менее тревожны, а возможно, Проект целенаправленно действует на менталитет именно самых молодых, через их мировоззрение трансформируя страну – систему X.

Итак, молодежь, как минимум, половина из ее числа, ощущает нестабильность. Со знаком плюс (хотя и плюс тут сам по себе тревожный) или со знаком минус. От нестабильности хочется укрыться. В идеале у человека есть несколько универсалий, которые помогают ему отрешиться от тревожностей внешнего мира. Это, конечно, религия, семья, народ. У большинства из нынешних молодых из этих универсалий осталась одна – семья. Впрочем, трансформируется и представление о семье. С восприятием религии и народа происходят явные трансформации, которые, возможно, и следовало бы объяснить воздействием геополитико-технологического проекта.

Обратимся к теме религии и посмотрим, какие трансформации происходят в отношении к ней. Начнем с того, что трансформации, возможно, не так сильно затрагивают тему эксплицитной религиозной самоидентификации, как имплицитное религиозное самоощущение. Так, среди красноярских и петербургских студентов воцерковленными православными назвали себя по 15%, а среди более старшей возрастной группы меньше – всего 8%. Мы бы не считали эту долю низкой, ибо настоящих православных никогда много не бывает. Но дело в том, что воцерковленные православные не сильно отличаются от прочих по своим ценностям, и часть из них выбирает постхристианские ценности. От 23% до 44% в разных

группах опрошенных колеблется доля тех, кто назвал себя православными невоцерковленными, и от 6% до 15% – атеистами. Остальные называют себя сомневающимися, «просто христианами», агностиками, язычниками и адептами восточных религий. Мы бы не стали говорить здесь о какой-то закономерности, потому что полагаем, подобные религиозные самоидентификации во многих случаях поверхностны. Характерным является другое. Посмотрим, как опрошенные видят проблемы религии вообще и Православной Церкви в частности. Начнем со старшей возрастной группы. Ее представители (а это, напомним, люди от 28 до 35 лет) полагают, что роль религии в обществе достаточно велика, вне зависимости от того, как они себя определяют – верующими или неверующими. 36% из них считают, что роль религии в некоторых сферах жизни растет, 29% – что она остается неизменной и только 35% полагают, что она снижается. Мнение более молодых (тех, кому от 18 до 23 лет) резко отличается. Вне зависимости от религиозной идентичности, опрошенные считают, что роль религии в мире снижается: так полагают 79% петербуржцев и 89% красноярцев. Но вот на что мы хотим обратить внимание! Те 36% из старшей возрастной группы, кто считает, что роль религии снижается, полагают, что в умах людей ее вытесняет массовая культура и потребительство, в конце концов – так называемое «научное мировоззрение». Не то – у младших. Почти 80% петербуржцев и почти 90% красноярцев считают, что роль религии падает, причем 37% петербуржцев и 45% красноярцев полагают, что причина этого в том, что религия – удел старшего поколения, и молодежь она более не привлекает. 23% петербуржцев и 26% красноярцев полагают, что религия в будущем и вовсе потеряет свою роль. У младших доминирует простое – «не интересно», и это даже у тех, кто эксплицитно заявляет себя православным. Молодые не борются с религией, даже готовы обозначить себя православными, но Православие для них скучно, не существенно, оно просто не воспринимается.

Что происходит? В мировоззрении русской молодежи религия представлена в иной коннотации, чем в представлении западной. Там религия противостоит современным ценностям и отношение к ней нередко воинственное – у той части молодежи, которая затронута трансгуманистическим проектом. В России заявление о своей приверженности постхристианским ценностям не говорит о враждебном отношении к религии, более того, оно может сочетаться с декларацией себя христианином. Проявляется это в ответах на разные вопросы, демонстрируя непоследовательность мировоззрения того или иного респондента и, зачастую, малую значимость для него декларируемой позиции. Нет, **современная молодежь в России не враждебна религии, она ей просто скучна**. Религия в мировоззрении молодых русских предстает как лишенная интереса, набившая оскомину и нечто привлекательное только для пожилых и несовременных, отживающее и само собой отмирающее. От половины до двух третей опрошенных молодых русских полагают, что Православная Церковь будет объединять лишь небольшое количество упертых приверженцев, причем красноярцы тут в полтора раза пессимистичнее петербуржцев.

После религиозного подъема 1990-х наступила религиозная апатия, потеря ценности православной веры, восприятие ее как что-то скучное и старушечье. Тут нет еще антирелигиозного запала западного общества, видения в религии столпа угнетения и неравенства. Русская молодежь меньше западной переживает по поводу якобы угнетения и подавления. Происходит просто репрессирование религиозной альтернативы, когда она усилиями пропаганды начинает выступать в непривлекательном свете как морально опороченная и отвергающая те понятия о толерантности, сексе, меньшинствах, абортах и т.п., которые считаются молодежью актуальными и современными. Церковь благодаря насаждению трансгуманистического проекта становится в сознании молодых просто

«отстоим», чем-то лишним. И то, что отношение к церкви так отличается у разных возрастных групп, указывает на то, что **Церковь – это та точка в геополитико-технологическом проекте, на которую оказывается особое воздействие.**

И второй такой точкой воздействия выступает категория национального. И что тут интересно! Воздействие тут неявное. Те категории, которые у всех на виду остаются еще мало задетыми. Так, уровень патриотизма во всех опрошенных группах примерно одинаков и достаточно высок: среди младших возрастных групп, петербуржцев и красноярцев, соответственно, 73% и 78%, у старшей возрастной группы – 79%.

Но вот вопрос о патриотизме переформулирован в вопрос о чувствах – о любви к своей стране, ее народу, родной природе. (Патриотизм разве не есть, в первую очередь, любовь к своему народу и родной природе? Это и то, что на уровне эмоции, до-рассудка, – нечто, что представляется врожденным, на чем понимание и знание уже и строится.) И выясняем, что такую любовь у себя признают только 26-32% в младшей возрастной группе среди петербуржцев и красноярцев. Однако имеем почти все 100% в старшей возрастной группе. Вот оно – качественное изменение! Получается, все вступившие в зрелость, включая глобалистов и постхристиан, все-таки любят родные луга, леса и речки и уверяют, что родные просторы для них небезразличны, что они вызывают чувство принадлежности к русскому народу. Среди юных таких только от четверти до трети. Еще около четверти молодых петербуржцев и красноярцев говорит о национальном чувстве, проявляющемся иначе, тем или иным образом, например, как гордость за свою страну, то есть, как нечто более близкое патриотизму в узком смысле, как отношение к государству, – тут нет тонкой не всегда рационализируемой материи чувства национального, народного.

Есть такие, кому безразлична страна в целом, но кто имеет так называемый региональный патриотизм (по 14% петербуржцев и красноярцев). А 29% юных петербуржцев и 30% красноярцев вообще не испытывают никакого национального чувства, относя себя к «гражданам мира».

Напомню, что среди старших о любви к родной стране, ее народу и природе заявили почти 100% опрошенных (более точно – 96%). Тут важно, что вопрос был как раз о «лесах-перелесках-березках», от чего всегда щемило сердце у каждого русского, а не о политике, отношении к которой может быть разным. Таким образом, здесь мы фиксируем значительное смещение, какой-то разрыв между не столь далекими возрастными группами, заметное притупление в восприятии у юных. Напомним, что уровень патриотизма эти возрастные группы демонстрируют одинаково достаточно высокий – от 72% до 79%. Тут пропадает что-то иное, некий аксиоматически понимаемый предыдущими поколениями слой реальности, очень глубокий слой.

Народ в постмодернистской парадигме – одна из тех категорий, которая подлежит разрушению. Это та категория, в которой человек традиционно воспитывается, категория традиционного мировоззрения. Традиционного не только в оценочном значении, как относящийся к некоей ценностной парадигме, которая противостоит трансгуманизму, но и входит в набор ценностей, которые привычно передаются путем социализации. И мы можем сделать вывод, что, несмотря на декларируемую приверженность постмодернистским ценностям, «старшие» в процессе социализации получили представление о своей принадлежности к народу, о «березках-перелесках-рощицах», составляющих в совокупности родную природу, такие важные маркирующие понятия в человеческой идентичности. А вот значительная часть «молодых» такую социализацию уже не получила. В этом как раз выступает

тот переломный момент, который отличает молодое поколение от тех, кто социализировался на 10-12 лет ранее.

Я не думаю, что, чтобы любить родные просторы, нужен какой-то большой жизненный опыт, приобретаемый с возрастом. Тут, возможно, проступает «дефект воспитания», того самого, построенного на креативности и «любви несмотря ни на что» без внимания к нравственности. Или «правильное воспитание» было нивелировано последующими модными интенциями, которые пришли от Проекта? В том, что национальное чувство было воспитано в них родителями, признают 17% молодых петербуржцев и только 6% красноярцев. Но полагаем, что тут действует тот же фактор, что и с религией: и «березки-перелески» вызывают у нашей молодежи тоску и скуку. Слишком обыденно, слишком приземленно, слишком непрестижно... Непрестижно! Религия – непрестижно, родная природа и родной народ – непрестижно. **Воспитали, приучили, что патриотизм должен быть, и молодые его признают, так же как исповедуют свою религиозность, как некий атрибут. Но – это внешняя оболочка, за которой имеем скучающее равнодушие.** И равнодушие это связано со всем тем, что непрестижно, что не имеет знака «крутости», удачи, успеха, моды, наконец. В рамках геополитико-технологического проекта не потребовалось убеждать молодежь в том, что национальные, народные ценности старшего поколения что-то дурное. Нет, молодежь не восстает против ценностей старших, она может даже пассивно с ними соглашаться, только не испытывает по отношению к ним никакого энтузиазма.

Посмотрим, в чем еще проявляется отношение к национальному. Подойдем совсем с другой стороны: как мы понимаем выражение «русский народ». Ну, за исключением того, что это идеологический штамп, выдумка, с чем согласны 30% из старшей группы опрошенных и совсем немного из младшей – 14% петербуржцев и 7% красноярцев. Это понятно – тут нужен жизненный опыт. Но вот 7% старших полагают, что «русский народ» – это эвфемизм такой, для названия русского народа, а среди младших никто такого мнения не придерживается. И это можно понять – тут тоже нужно пожить. Казалось, естественно было бы считать русский народ совокупностью всех народов России. Но такого мнения придерживается только 47% из старшей возрастной группы, и из младшей – всего 23% петербуржцев и 33% красноярцев. Зато в младшей возрастной группе 62% петербуржцев и 60% красноярцев полагают, что русский народ – это совокупность всех людей, населяющих Россию. Среди старших подобным образом считают только 15% опрошенных. Таким образом, мы видим, что младшие рассматривают русский народ не как совокупность составляющих его народов (причем ни в положительной, ни в отрицательной коннотации), а как совокупность индивидов, «людей без роду-племени». Полагаем, что **младшие просто не мыслят в таких категориях как «народы», им безразличны этносы.** Очевидно, что **русский народ понимается как политическая нация, а не «братских народов союз вековой»,** как постулируется в гимне России. И, возможно, престижно быть гражданином России, но сильной на мировой арене России, а быть русским... обыденно, что тут говорить? У значительной части опрошенных представителей младшей возрастной группы есть еще понимание такого феномена как «страна», «государство», к которой можно испытывать и патриотические чувства, но почти отсутствует понятие «народа» как этноса, общности, **нет понимания своей принадлежности к своему «народу», не к политической нации, а к этносу.** Далее мы покажем, как нивелируется и ценность русскости, увы.

Посмотрим, что представители разных возрастных групп понимают под русским народом. (Тут мы будем сравнивать только петербуржцев обеих возрастных групп, поскольку красноярцам соответствующие вопросы не задавались.) Одинаково, по 86% в обеих группах назвали русских не кровно-генетическим, а культурным единством, причем почти одинаково

(12% «младших» и 14% «старших») фактором «русскости» считают «жизнь на благо России». В другом вопросе о том, что делает человека русским, тоже почти равно (80% «младших» и 75% «старших») считают, что дело не в «крови». Велико значение социокультурного фактора, еще выше значение самоприписывания. С тем, что «русский тот, кто говорит по-русски, ведет себя в соответствии с русскими обычаями и традициями» согласны 22% «младших» и 33% «старших». С тем, что «русский – всякий, кто таковым себя искренно считает, кто бы он ни был по происхождению и чем бы не отличались его обычаи», согласны 56% «младших» и 42% «старших». Видим, что «самоприписывание» как ведущий определяющий фактор для русских видят более половины молодых петербуржцев.

По сути своей, самоприписывание и приписывание – это характерная особенность русского как великого народа, имеющего имперскую историю и большой опыт ассимилирования народов, которые, признавая свою близость с русскими, сами становятся русскими. Но, похоже, что самоприписывание в контексте нашего опроса говорит больше о размывании «русскости». Об этом свидетельствует и анализ дальнейших ответов на мои вопросы.

Ряд вопросов касался самоидентификации детей от смешанных браков, как они определяют свою национальность. Самый естественный ответ на этот вопрос, казалось бы: «Дети от межэтнических браков выбирают одну из национальностей родителей», – выбирает мизерная доля опрошенных в обеих возрастных группах: 5% «младших» и 7% «старших». Интересно, что также мало выбравших позицию «Дети от межэтнических браков люди без национальности, им трудно себя определить этнически» – таких 3% «младших» и опять 7% «старших». Зато высок процент тех, кто полагает, что потомок от смешанного брака имеет сразу две национальности – среди «старших» таких 29%, а среди «младших», аж, 50%. Еще 28% в старшей группе и 34% в младшей выбирают совсем странную позицию: «Дети от межэтнических браков сами выбирают любую национальность», – любую, независимо от национальности родителей, ибо, как я уже показала, последний вариант ответа привлекает лишь немногих. Вот такой конструктивизм! (Не исключено, что он относится и к детям из моноэтнических семей.) «Старшим» конструктивизм присущ в несколько меньшей мере, чем «младшим».

Интересен другой вопрос: а ребенок, у которого оба родителя нерусские, но он растет среди русских и по русским обычаям, он как национальность выбирает? Почти треть «старших» (29%) полагают, что он может выбрать русскую национальность, но так же считают только 3% «младших». О чем это говорит? Тут речь тоже о самоприписывании или, если хотите, о конструктивизме, но чуть в иной коннотации. Выбор этой позиции имплицитно предполагает ценность русского народа, принадлежность к которому может быть предметом сознательного выбора. То есть не то, что русский народ состоит из представителей разных этнических общностей, а что кто-то может на самом деле захотеть стать русским. Но ценность понятия «русский» в младшей возрастной группы значительно ниже, чем у старшей.

Проясним это на примере ответов на другой вопрос. Из опрошенных старшей возрастной группы в случае, если бы они могли выбирать национальность (в частности, если бы происходили из национально-смешанных семей) 84% отнесли бы себя к русским и только 16% считает, что испытывало бы сложности с самоидентификацией. При этом все 17% опрошенных, кто в паспортчике назвали себя русскими, но, как выяснилось в ходе опроса, происходят из смешанных семей¹⁸⁶, и в ответе на данный вопрос показали, что считают себя русскими.

¹⁸⁶ Поясним тут «механику» опроса. Он проводился среди молодежи, не взирая на национальность, но обрабатывались и учитывались только те анкеты, где на вопрос о национальности опрашиваемые определили себя как русские. Внутри анкеты был вопрос о происхождении из моноэтнической или межэтнической семьи.

Совершенно другая картина в младшей возрастной группе. К русским в случае происхождения из смешанной семьи готовы отнести себя только 45% опрошенных, 41% предполагают, что испытывали бы сложности с самоидентификацией, а еще 15% полагают, что не считали бы себя русскими. Причем из 17% опрошенных, происходящих из национально-смешанных семей, в паспортике отметили себя как русские (доля «полукровок» в возрастных группах совпадает), но в ответе на данный вопрос только 5% отнесли себя безоговорочно к русским, а 12% сообщили, что имеют сложную самоидентификацию. Сравним этот вопрос с вопросом о национальных чувствах, который показал разительную разницу между возрастными группами. В ответах на те два вопроса, о котором мы только что говорили, респонденты показали ценность понятия «русский» в младшей возрастной группы значительно ниже, чем у старшей. Таким образом, мы можем сделать вывод, что само понятие принадлежности к народу, само понятие своего народа у молодежи постепенно размывается.

Если попытаться сделать вывод о воздействии геополитико-технологического проекта на традиционные ценности, то следует сказать, что происходит репрессирование их посредством того, что они представляются как скучные. Нет, не враждебные, как то мы наблюдаем на Западе, где религия, семья, национально-традиционное преподают как враждебные нарождающемуся новому миру. У нас же они представляются, воспринимаются как унылые, вызывающие оскормину. Этакое тревожно-скучающий взгляд на все, что составляло основу мира более старших поколений.

А теперь вернемся к понятию геополитико-технологического проекта. В рамках данной статьи мы не можем вполне достоверно определить механизмы насаждения проекта. Наше исследование было в основном социологическим, потому несколько грубым. Думаем, тут необходимо провести глубокое культурологическое исследование, которое поможет установить значимые комплексы, на которые приходится воздействие со стороны трансгуманистического проекта, от зарубежных cultural studies, ориентированных на деструктивное воздействие на традиционную культуру. **Необходимо выявить и то, какое точечное воздействие необходимо, чтобы противодействовать трансгуманистическому проекту. Тут важна культурология, которая должна стать орудием национальной защиты, стратегическим оружием национальной самообороны.**

О противодействии Проекту чуть после. Сейчас же скажем, почему применительно к России Проектировщик воздействует, прежде всего, именно на понимание молодежью народа и религии, а семья, скажем, остается как бы не первоочередной целью манипулирования. Связано это с тем, что **народ в Проекте – категория ролеобразующая.**

Страна X на геополитическом пространстве, включаясь в систему У, превращается в ее **функцию**. Сопrotивляясь же включению в систему У, система X играет в мире свою **роль**. Происходит балансировка между ролью и функцией. (Типичный пример государства, почти полностью утратившего свою роль и ставшего функцией в Проекте – Украина.) Но суть дела в том, что **геополитическая роль – это не то, что всегда органично такой великой стране, как Россия – она имеет миссию.** (В скобках заметим, что в идеальном плане все страны могут иметь свои миссии, просто не все их имеют по разным внешним и внутренним основаниям). Роль же

Поэтому могло получиться, что те, кто определил себя как русский в паспортике, в ходе ответов на вопросы могли заявить о сложной самоидентификации.

– это усечение миссии или преломление миссии в экстремальных обстоятельствах, в частности, в условиях навязывания стране геополитико-технологического проекта.

Миссия – понятие скорее культурологическое, а роль – скорее операциональное. В миссии подчеркивается смысловой аспект, в роли – субъектный, в государстве – структурный. В условиях навязывания Проекта ведущим становится субъектный аспект, поскольку только субъект может «ломать игру» Проектировщику и навязывать ему свои правила. Государство в качестве структуры – слишком малоподвижно, а задача распространения присущего ему смысла в рамках проекта заостряется, сужается до конкретных целенаправленных точечных действий, ведь более расплывчатые культурные влияния и веяния Проектировщиком легко блокируются, путем репрессирования тех или иных альтернатив системы X, о чем мы уже говорили в начале статьи. Тут мы возвращаемся к тому, что выше говорили о патриотизме и категории народа, чувстве национального. Считая этническое, национальное сужением народного организма, являющегося Богом данной культурной сущностью, которая в нормальных условиях выражает себя через миссию, мы обращаем внимание на то, что в критической обстановке именно оно – национальное – получает особую важность как по преимуществу субъектное начало. И потому именно этнос, народное, национальное, как мы увидели выше, в первую очередь и репрессируется Проектировщиком. Патриотизм, будучи одним из проявления самоидентификации, более относится к государству, то есть к структурному началу этноса. Его декларирование само по себе менее опасно для проекта, поскольку без эмоционально-народной подоплеки, осознания себя народом патриотизм будет превращаться в химеру. Он сам станет проективным, технологическим, потому что будет оставаться без плоти и крови. Итак, категория народность является первоочередной целью репрессирования Проектировщиком по двум причинам сразу: она – естественная основа традиционной самоидентификации, та, которая по природе своей противостоит трансгуманизму, и она является стержнем субъектности, которая является главным рычагом саботирования геополитико-технологического проекта.

Подчеркнем, что субъектом в геополитическом поле является не столько государство-территория (в рамках проекта она относительно легко может быть превращена в функцию), сколько государство-народ, как некая целостность, имеющая собственную внутреннюю стержень, собственную субъектную идентичность, своеобразное видение мира и (что и становится в данном контексте ключевым!) способная к внутренне обоснованным действиям.

Примеры действия народа-государства можно привести в русской истории. Прежде всего, именно таковым было народное противодействие при Патриархе Гермогене, положившее конец Смутному времени. Таковым было действие народа в канун Балканской войны за освобождение «братушек» от османов, когда народ, по сути, принудил государство вступить в войну. Но Россия, когда выступает не как государство-территория, а как государство-народ, имеет одну характерную черту, которая будет важна в контексте нашей статьи. Ролецентрические моменты в истории России, когда вперед выступало государство-народ, всегда были несколько эсхатологическими по самоощущению. Роль Православия тут всегда была первоочередно важна. Также она будет важна и теперь. Не говоря уже о том, что трансгуманистическому проекту в принципе ничто кроме Православия сегодня вполне противостоять уже и не может, в частном плане, именно Православие вносит смысл и эсхатологичность в роль России-государства. А смысл присущий геополитической роли как таковой особый: это не многообразие внутренних альтернатив с их множеством оттенков смыслов, как то бывает во внутренней жизни народа, а концентрация на ключевом смысле, который представляет всю народ-культуру, и сводится он для русских в экстремальных обстоятельствах к простому и ясному смыслу Православной веры.

Поэтому важно понять, что в рамках воплощения геополитико-технологического проекта, навязываемого России как системе X, Проектировщик стремится лишить смысла именно Православие и народность. Если бы он напрямую противодействовал им, это могло бы породить новое смыслообразование, но Проектировщик репрессирует эти сущности иначе. Репрессирует через искажение сущностей народной и Православной, представляя их скучными, неважными, зевотными, обыденными, рутинными. Проектировщик добивается, чтобы молодой русский клевал носом или ерзал на стуле в нетерпении, когда слышал бы о народности или Православии, и устремлялся бы к более захватывающему вниманию. Цель Проектировщика – во всяческом отвлечении, чтобы самые важные смыслы русской культуры были просто пропущены молодыми мимо ушей.

Обратимся снова к нашему опросу. В нем мы задавали респондентам вопрос о том, есть ли у русского народа своя роль в истории. И 34% ответили, что «думать, что народ имеет роль – мания величия», что это даже неприлично. Вот так: спор даже не о том, какая должна быть роль, а именно вокруг самой идеи, что может и должна ли быть какая-то роль. Именно **сама идея о роли наиболее репрессируема**. Но дело в том, что современное Российское государство, пытаясь противостоять геополитико-технологическому проекту, не может противодействовать репрессированию ролеобразования. Так, из опрошенных молодых красноярцев (петербуржцам этот вопрос не задавался) 53% считает, что в основе государства не должно лежать идеи, а еще 12% прямо уверены, что **наличие какой-либо идеи в основе государственного строительства сделает государство фашистским**. И это является прямым следствием того, что идея-то у нашего государства есть, но состоит эта идея в том, что никакой внятной идеи у России быть не должно, что и зафиксировано в Конституции. Отсутствие идеи, роли – это и есть зафиксированная в Конституции «идея» России. Мы видим, какая суперрепрессия на ролеобразование и народность как субъекта геополитического действия уже заложена в Конституции. **Вследствие навязанной извне государственной самоцензуры, Российское государство в некотором смысле уже было включено в систему Y и является ее компонентой, ее функцией**. И те законодательные инициативы, которые направлены на семью, такие как думские законопроекты о семейном насилии или ювенальной юстиции, – они есть проявления нашего государства в качестве ролевой функции системы Z в Проекте Y.

Есть ли способ противостоять геополитико-технологическому проекту? Что может субъект, принявший на себя геополитическую роль? Ответ, который мы предлагаем состоит в том, что геополитический субъект может действовать в соответствии со специфической логикой, которая подразумевает одновременно и участие в детерминированном проекте геополитико-технологическом поле, поскольку от воздействия системы Y уйти не возможно! Но выход за пределы этого поля возможен посредством логики, которую можно назвать **логикой переносного смысла**, логикой метафоры или логикой провокации¹⁸⁷, которая определяет соотношение «текста» и «подтекста» политического действия. Механизм ее состоит в том, что в ходе коммуникации один предмет реальности намеренно принимается за другой и с ним связывается весь комплекс ассоциаций, закрепленный за этим другим. Проще его можно объяснить на сказке о Захарке, где он уговаривает Бабу Ягу самой показать ему, как надо лечь

¹⁸⁷ Термин этот мы предложили совместно с Леоном Казаряном еще в 1990-х годах [5].

на лопату, чтобы сподручнее быть засунутым в печь. Менее «кровожадно» перенос смысла можно показать на примере такого анекдота:

- Уже май, а что-то у вас похолодало.
- У нас всегда холодно, когда черемуха цветет.
- Так зачем же вы ее сажаете?

Между текстом системы Y и подтекстом системы X, обретшей геополитическую роль в рамках проекта, возникает разрыв: тот смысл действия, который «прочитывает» Проектировщик (исходя из своих представлений), отличается от того смысла, который вкладывает в свое действие субъект на геополитическом поле, так что параллельно начинают существовать как бы две реальности, соотношения между которыми может быть какое-то время не определено.

Что это дает? Логика переносного смысла воздействует таким образом на систему Z (которая, напомним, выступает как «номинальный хозяин» проекта Y), чтобы создать не запрограммированные в проекте отношения, а именно: сделать возможным обращение системы X к системе Z через голову Проектировщика¹⁸⁸. Хотя не только в системе Z дело.

Но вернемся к нашей молодежной тематике. Казалось бы, напрашивается разговор о молодежной политике. Но в рамках того геополитико-технологического проекта, в котором Россия вольно-невольно существует и, понятно, резко ограничена в действиях. Не все реформы в ней возможны: мы уже упоминали выше, что в значительной мере сама Россия как государство-территория выступает как компонента системы Y, то есть компонента проекта. И в некотором смысле **России может оказаться необходимым в качестве государства-народа противостоять себе же в качестве государства-территории**, ибо в последнем качестве-роли она банально колонизирована. Но не все тут определяется и открытым Российско-Западным противостоянием, ибо не всегда, очевидно в системе каких координат для кого такое противостояние происходит, да и в противостоящем нам Западе по-разному сочетаются черты систем X, Y и Z. Поэтому прямое противостояние должно дополняться или порой заменяться логикой переносного смысла. Россия-народ так порой себя и вела. Так, вроде бы подчинившаяся большевикам сергианская Церковь, встроенная в жесткую структуру государственно-коммунистического проекта, смогла-таки пронести через лихолетье живую православную традицию. Так церковные бабки, относительно которых советская власть все ждала, что сегодня-завтра они перемрут, все жили и жили, сменяя одна другую, неся на себе великую преемственность Православия, так и попы не переводились, и не оставался никак только тот последний, которого можно было бы показать по телевизору, как злорадно обещал Хрущев. Безграмотными и беззубыми (и совсем неинтересными!) видела церковных бабок тех комсомольская молодежь, а сельского старенького попа полагала плутом и обманщиком, а они все противостояли всей советской системе гораздо более значимо, чем все прозападные

¹⁸⁸ Проектировщик, за которого все принимали США, в 2020 году и сами эти США превратил в заурядную страну X: тогда на президентских выборах. Аналогичной попыткой, по сути, был «русский трампизм» в период президентства Трампа (очевидны были и симпатии российского общества к президенту Дональду Трампу и на очередных выборах 2020 года, по сравнению с другими кандидатами в президенты США). Трудно сказать, возможно, когда-то он и приведет к определенному успеху.

(При президенте Байдена резкое цивилизационное противостояние Запада и России перевело отношения в опасную горячую фазу – Ред.)

диссиденты. Иногда и сами власти вдруг играли смыслами. К примеру, подобные имперским погону и ордена ввели в Красной Армии в годы Великой Отечественной, и как Феникс возродилась преемственность, советский народ восстанавливался некоторое время и как русский народ.

Наша молодежь... Не было периода, казалось, к которому можно бы обратиться как к светлому идеалу: стриженные нигилистки, красноармейцы-супостаты, танцы по клубам, позднесоветская попса, братки 1990-х... А герои войны, бойцы и партизаны, спросите вы? Для меня, признаюсь, стал неожиданным культ Великой Победы в нулевые годы нового века со стихийно родившимся Бессмертным полком – тем, что персонажи трансгуманистического проекта называют «победобесием».

Не достаточно просто твердить о народе – механизм геополитико-технологического проекта будет действовать так, что сами слова не будут доходить до сознания молодежи, поскольку само народное уже предвзято может быть маркировано в проекте как неприличное и блевотное. Работа над коннотациями – одно из сильных мест Проектировщика. И поистине дьявол прячется в коннотациях! Но ведь вот смогли появиться в России «ватники» и «Русская весна» как из небытия. Не достаточно опровергать трансгуманизм – Проектировщик успел, увы, хорошо уже внушить молодым, как стыдно быть нетолерантными и неполиткорректными. Нужно провозгласить светлую и нетолерантную идею! И тогда все сущности, разноплановые значения, которые Проектировщик смял как мусор в грязный ком предстанут каждая по отдельности, и каждая будет подлежать своей оценке.

Из анализа студенческих интервью мы можем заключить, что Проектировщик воздействует не по всему ментальному плану молодежи, оставляя до поры до времени некоторые традиционные сущности нетронутыми, даже особо им ненавидимые и нещадно вытраиваемые у европейских народов, почти без воздействия. Он стремится подвергнуть целенаправленной эрозии только ограниченное число сфер самореализации народа: ролеобразующие факторы; то, что может относиться к самосознанию русского народа в кризисные эпохи; самосознание народа-государства в противоположность территории-государству. Проектировщик добивается, мы видим, эрозии и в религиозном самосознании, сводя его к карикатуре, к «попу-на-мерседесе». И тут для Проектировщика может быть не так важна эксплицитная приверженность русской молодежи трансгуманистическим ценностям. Проектировщик стремится заблокировать ключевую роль России нашего века – роль Удерживающего, ее последнюю роль. Именно эта роль должна, по замыслу Проектировщика, казаться скучной, немодной, глупой, жульнической.

Да, последняя роль России – роль Катехона. И тут иначе выглядят рассмотренные нами выше пристрастия и ценности молодежи. Скажем, привязанность молодежи к семье отраднa, но порой имеет и свою оборотную сторону, ибо растет инфантильность и зависимость, расслабленность, которая тоже препятствует тому, чтобы собрать силы в кулак, да еще провоцирует нарциссизм и скучающее отношение к жизни. Возможно, именно поэтому семья не является первоочередным объектом разрушающего воздействия проекта. Проектировщик поддерживает наши семьи, поскольку они, построены у нас уже, увы, на культе дурной креативности и самовыражения, «любви несмотря ни на что», без обязанности остановить дурное в детях, без примата морали и традиции. Сами эти семьи, растящие расслабленных и скучающих недорослей без стержня и идеи, сами препятствуют усилению роли России-

Катехона. **В нашей молодежи необходимо разбудить любовь к правильно осмысленной жизни, зарядить напряжением, опять научить азарту подвига, остальное прирастет.**

Как возможно забыть, что русские – народ крайностей?! Им не скучно то, что требует вершин, самоотречения и стремления к запредельному. Роль страны, стоящей у последней черты, стоящей на краю между историей и Вечностью – это единственная альтернатива трансгуманизму и оружие для борьбы с Проектировщиком. **Не умеренное и аккуратное отстаивание естественного, традиционного, а выход за естественное и традиционное, за пределы человеческого – к Богочеловеку, которому надлежит сказать, в наш последний день сказать: Эй, Гряди, Господи Иисусе!**

Библиография

1. Лурье С.В. Межэтнические браки как культурный феномен: социогуманитарные и естественнонаучные аспекты культуры // Сибирский антропологический журнал. 2020. Т. 4. № 1 (03). С. 117-128.

2. Лурье С.В. Путь к трансгуманизму: как человек становится проектом. // Русская Idea. 06.07.2020.

https://politconservatism.ru/articles/put-k-transgumanizmu-kak-chelovek-stanovitsya-proektom?fbclid=IwAR0LDH2SjC3OKo1b31jfgYT6uXopYF7eKPaPxt03gzoU_VFnA7px2dvrstw

3. Лурье С.В., Казарян Л.Г. Мировая политика и ее прогностические индикаторы. Полис. Политические исследования. 2012. № 2. С. 85-97.

4. Лурье С.В., Казарян Л.Г. Принципы организации геополитического пространства (введение в проблему на примере Восточного вопроса) // Общественные науки и современность. 1994. № 4. С. 85-96.

5. Лурье С.В., Казарян Л.Г. Беседы о внешней политике. // «Республика Армения». 1992. №№ 39, 40, 41, 44, 46, 49.

6. Lourie S. The Road to Transhumanism: How Man Became a Project. // Simone Weil Center. AUGUST 17, 2020.

<https://simoneweilcenter.org/publications/2020/8/17/the-road-to-transhumanism-how-man-became-a-project?fbclid=IwAR306hccv32TK5BsOk8MN1SUIINAs5IDy6nlto6Qg61tgPz02rHYgOckdD6c>

ЦЕРКОВЬ ИНТРОВЕРТОВ

(Почему среди нас нет более Иоаннов Кронштадтских)

Тетради по консерватизму. 2020. № 1. С. 729-739.

Аннотация. Статья посвящена современной Церкви – возможно, Церкви последних времен, – каковы прихожане Русской православной церкви, каков их психологический склад, круг чтения, мыслей, представлений. Где проходит водораздел, отделяющий их от «мира» и «хороших мирских людей», которые тоже стремятся быть нравственными? Мы видим этот водораздел в осознании понятия греха, применении этого понимания к своей жизни. Корень различия «церковных традиционалистов» и «церковных либералов» в разном отношении к греху, за которым стоят две разные теологии и две разные антропологии. Первые ориентированы на аскетическое учение церкви, которое все более проникает в жизнь мирян, вторые, вольно или невольно, впитали в себя понимание «естественного» человека Нового времени, который в силу новейших тенденций превращается уже в человека противоестественного. Исчезновение из общественного сознания понятия греха делает невозможной и проповедь, подобную той, мастером которой был святой праведный Иоанн Кронштадтский. Церковь и мир все чаще говорят на разных языках, церковные люди все более становятся интровертами, нелюбимыми и не понимаемыми миром. Это то, о чем говорил Христос: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир». Трагичность этих слов все более проявляется в наши времена, когда, похоже, начинают сбываться апокалиптические пророчества.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православные, святой праведный Иоанн Кронштадтский, традиция, церковные традиционалисты, церковные либералы.

The Church of the Introverts

Why there are no longer such figures as John of Kronstadt among us

Abstract. The article is devoted to the issue of contemporary church, perhaps the church of the recent times, to the issue of its parishioners and the characteristics of their psychological disposition, scope of reading, thought and ideas. Where is the marking line that divides them from the “secular life”, from “good laypeople” who also aspire to be moral? We see this marking line in the realization (awareness) of the conception of the sin and the use of this realization in everyday life. The root of difference between the “ecclesiastical traditionalists” and “ecclesiastical liberals”, that are connected with two diverse theologies and two diverse anthropologies, lies in the different attitude to the conception of sin. The traditionalists support the ascetic church doctrine that now more and more penetrates the parishioners’ life, and the liberals, voluntary or involuntary, absorbed the idea of the Man of the New Time, natural man, who due to the newest tendencies is gradually turning into an “unnatural man”. The disappearance of the concept of sin from the public conscience makes it impossible to deliver such sermons as the Saint Holy John of Kronstadt. The church and the laypeople tend more and more to talk past each other, the ecclesiasts turn more introvertive, unsociable and misunderstood by the world. Jesus Christ also spoke about this phenomenon: “If you were from the

world, the world would love its own, but I chose you from the world, so the world hates you". The tragic aspect of this saying becomes more evident in our time that has certain apocalyptic traits.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orthodox Christians, the Saint Holy John of Kronstadt, Tradition, Ecclesiastical Traditionalists, Ecclesiastical Liberals.

Я – просто прихожанка Русской Православной Церкви, не обладающая какой-то особой инсайдерской информацией – и особого интереса у меня к таковой нет (ниже станет понятно почему), и даже слухи о внутрицерковных проблемах, действительных или надуманных, доносятся до меня глухо. Однако я представитель некой тенденции в современной церкви, которая затрагивает большинство прихожан: тех самых традиционалистов и консерваторов, на которых наша Церковь стоит. И большинство это во многом молчаливое, живущее некоторой своей, порой явно противоречащей тенденциям современного общества жизнью. Оно имеет свое мировоззрение во многом общее для этого молчаливого большинства. И, выступая на церковную тему в светском журнале, я хочу попытаться это церковное большинство объяснить. Из этого объяснения станет понятно и то, почему в наше время нет проповедников, которые имели бы общероссийское значение, почему те, кто имеет в Церкви большой авторитет, почти не известны за ее пределами.

Итак, попытаюсь объяснить! Кто мы, православные традиционалисты? На нас на всех, не разбираясь вешают множество ярлыков, называют царебожцами, православнатыми и тому подобное. Нам навязчиво тыкают в лицо шикарной машиной, купленной некой игуменьей, и удивляются, почему мы без особого интереса на это реагируем. Наверное, мы совсем зомбированные, забытые и вообще с головой у нас не все в порядке? Да, есть и такое замечательное выражение – «православие головного мозга», – это как раз про нас, да? Почему мы не видим попов на мерседесах?

Про «попов в мерседесах» – самый простой вопрос. Они, попы на мерседесах, наверное есть, но они вне нашего, подавляющего большинства обычных православных, поля восприятия, мы с ними не соприкасаемся, а живем своей жизнью, где видим приходских батюшек, озабоченных тем, как оплатить коммуналку за храм, подкрасить его, залатать крышу, хористам заплатить и своих детей прокормить. Впрочем, о частной их жизни мы мало знаем и не очень ею интересуемся. Что до каких-то мерседесов? Из моего рассказа станет ясно, почему нам мало интересны мерседесы.

Говорят о множестве проблем в Церкви. И я здесь о некоторых из них скажу. Но я начну с одного своего недавнего впечатления, которое, если в него вдуматься, заставит на проблемы смотреть чуть в другом ракурсе. Впечатление, впрочем, привычное, просто недавно я о нем задумалось. Шла служба в небольшом старинном храме одного маленького провинциального городка, где я уже постоянная прихожанка. И собралось нас человек двадцать женщин уже в возрасте, самого простого вида и человек пять-семь пожилых таких же мужчин, да пара помоложе, интеллигентного вида (о, наш маленький городок – большой культурный центр!), да наш веселый блаженненький Гена: в таком составе мы собираемся из раза в раз. Ни на что не претендующий, ласковый, смиренный и улыбчивый батюшка. Еще в городе две церкви, там та же картина с какими-то вариациями. Стоим мы перед храмом, поскольку батюшке из-за карантина велят служить на улице, и он служит, когда погода позволяет, а коли дождь, так уж внутри храма. Раньше прихожан было много, и толпа наша выглядела куда разноцветнее. Но в карантин, прихожан осталось совсем немного. Регион у нас не столичный, и службы в карантин ни на день не прерывались. Но остались мы в небольшом количестве, в основном немолодые и немодные, те только, кто не смог в церковь не ходить. Но вот она – Церковь. Эти неяркого вида мужчины и женщины в основном за 50, сухой остаток. Те, кому Христос сказал: «Не бойся, малое стадо!».

Кто помнит церкви советских времен? Десяток-другой-третий старушек, редко – старичок-другой забредет. Но о них Христос сказал: «Соль земли». Те самые старушки, которых называли

женами-мироносицами советских времен, те, кто остались со Христом. Старушки, которыми земля русская держалась.

Соль земли... А солон ли соль? Вроде как и не очень... Так себе. Но все-таки приглядимся!

Что у нас в голове? Среди этих неярких вроде, пожилых женщин вместе и простые работницы-крестьянки, и местная интеллигенция: учительницы, врачи, музейные работники. Кто-то совсем простой, а кто-то книжный человек. Таких книжных – не так мало. Гораздо больше, чем может показаться внешне тому, кто видит в прихожанах серую толпу. Круг чтения, конечно, у каждого по вкусу, но есть и общие приоритеты, которые определяют некие общие доминанты мировоззрения. И подчеркну прежде всего: это мировоззрение очень интровертно, направлено внутрь и относительно мало социально. Отсюда и сила православных, которая в том, что нет той власти, которой бы удалось изничтожить это «малое стадо», его малая зависимость от внешнего. Отсюда и видимая слабость – относительно слабые связи даже среди прихожан (можно годами ходить в одну и ту же церковь и оставаться для всех незнакомцем), довольно выраженная дистанция между духовенством и прихожанами (и, в свою очередь, между духовенством и священноначалием), а также видимое расхождение по фазе между православными и современной жизнью.

Есть вот такое расхождение по фазе... Не всегда выход православных на социальную арену выглядит вполне адекватным. Тому есть глубинная причина – именно в интровертности православных, и потому – в некоторой искусственности их экстравертных проявлений. Уточню, что я имею ввиду: православные христиане могут иметь, конечно, самый разный психологический склад, и среди них немало открытых общительных людей. Но вот их Православие сосредоточено внутри. Это не то, что они стремятся первым делом проявить перед внешним взором. Средний православный на людях вообще не сильно проявляет свою православность, если только тем, что в пост старается избежать скоромной пищи да тихо помолиться, желательно, чтобы другие и не заметили. Ориентированные на внешних акции не так часты, и порой их проводят люди не вполне воцерковленные. Есть, конечно, и любители вразумлять, но таких никак не большинство.

Откуда интровертность современных православных, и является ли она особенностью нашего времени? Прежде всего, тут сложно сравнивать, поскольку до 1917 года подавляющее число населения считало себя верующими. Однако, если знать жизнь русской деревни того времени, например, то говорить, что там было много сознательно верующих было бы ошибкой. Была традиция, что очень хорошо, и о чем я буду еще говорить. А о числе тех, кто верил сознательно, можно судить только по тому, сколько верных осталось к концу двадцатых годов, когда уже иссякла сила инерции. Конечно, слишком самонадеянно сравнивать нас, нынешних христиан посткарантинного времени и христиан постреволюционной эпохи, но и в том, и в другом случае нужно говорить, что мотивом нахождения в Церкви является и для тех, и для других уже не сила традиции и не мода. Мода на Православие безвозвратно прошла, а идеологический тренд в обществе совсем иной. Но меня сейчас интересуют те, кто составляет костяк Церкви, то есть те, кто и в начале XX века, и сейчас имел внутренние причины находиться в Церкви. Они тоже были интровертами. Во всяком случае в том, что касалось их духовной жизни. Сейчас эта тенденция, возможно, нарастает, поскольку становится все более доступна духовная литература, которая настраивает на интровертность духовной жизни. А в Православии книга, чтение имеют огромное значение!

Что читают православные? В значительной мере – древних отцов-аскетов и современных (от XIX века до нынешних дней) старцев, канонизированных или нет, а также о старцах – российских, греческих (их много) да грузинского (Гавриила Самтаврйского (Ургебадзе)). Суть

всего этого чтения состоит в обращении к внутреннему миру, внутреннему деланию, преодолению прежде всего своей греховности. Эти книги учат погружать внутрь себя. XX век прославился блестящей старческой традицией, идущей от более ранних афонских старцев через преподобного Силуана Афонского как ее кульминации, преподобных Софрония (Сахарова), Иосифа Исихаста, Паисия Святогорца, Порфирия Кавсокаливита, Ефрема Катунского и других. Вот нередко круг чтения тех простецких мужчин и женщин за пятьдесят преимущественно, кто в масках или без масок собирался в церкви в период карантина, соблюдая социальную дистанцию часто не по своей воле, а ввиду своей малочисленности: маленькая церковь вдруг стала такой просторной! Из них не все, конечно, люди книжные, но таких, повторю, очень немало.

Насколько они понимают то, что читают? В большинстве своем плохо понимают, поскольку речь идет о вещах бесконечно высоких: высшей аскетике и мистике. Но за последние уже лет 200, когда проблема проникновения аскетической и мистической литературы в достаточно широкие православные круги возникла, сложилась и некоторая традиция восприятия и применения такого опыта в повседневной жизни. Конечно, получается успешно далеко не всегда, нередко «косяки», такие как младостарчество и подобное. Вот появилась фигура схимонаха Сергия Романова, которая являет собой средоточие многих церковных проблем. Но все воцерковленные православные – и те, кто стоит в воскресенье на литургии перед нашей церковью (а в дождик внутри церкви) – так или иначе, больше или меньше, чуть удачнее или вовсе враскосяк примеряют себя к духовной жизни и азам аскетики. Да-да, вон та тетка в цветастом платье – тоже, она пытается бороться с недобрыми помыслами, «отсекать» их, как написано в тех книжках, которые она читала, считает недопустимой обиду на кого-либо ни было, прикусывает язык, если с него срывается какое-то недоброе слово, вычитывает длинные домашние молитвы и (о, конечно, не каждый день, всегда что-то отвлекает, но...) пытается прочитать сотницу Иисусовых молитв по своим потертым уже четочкам.

Тетка добрая, только несколько неловкая в общении. Но порой те, кто ее видит, как-то сразу привешивают ярлык: «вредная!». Потому, что она резко другая. Представьте, насколько ее менталитет отличается от менталитета ее соседок по двору, которые все свободное время смотрят шоу по телевизору. Впрочем, она об этом помалкивает. Но порой ее воспринимают как живой укор себе. Наверное, тут есть и ее вина, поскольку она только делает первые шаги в духовной жизни и малого достигла, но есть и нечто объективное. Но, как говорит Христос: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15:19). Патриарх Кирилл недавно сказал: «Как только мы станем говорить то, что приятно слышать сильным мира сего, никакой критики в адрес Церкви не будет. Все моментально исчезнет, на руках носить будут». Это относится не только к «сильным», но и к «слабым», к тем, кто сегодня громко возмущается «попами на мерседесах» (коих никогда в своем подавляющем большинстве и не выдвигали).

Помню, как, услышав звон церковных колоколов, один пьяненький мужичок начал громко вопить, как он ненавидит попов. Чует, какая дистанция отделяет его от Церкви. Так, глядя на тетку (ту, что в цветастом платье!), которая нередко более добра и снисходительна, чем окружающие, кто-то начинает заводить песню, как злы церковные бабки. И нет способа объясниться, оправдаться не только из-за теткой интровертности, но и из-за объективной разности реальностей, в которых современные люди обитают. При почти общем одобрении абортот, так называемых «гражданских» браков» (блуда), попустительском отношении ко многим другим вольностям в морали, будь то и очевидная нечестность, и мелкое мошенничество, тетка наша одним своим существованием напоминает, что грех – это грех. И тут смычка между Церковью и миром невозможна принципиально.

Тетка наша, конечно, не без греха. И вообще ситуацию мы представляем несколько идеализированную. Конечно, тетка тоже живет обычными заботами о хлебе насущном, имеет профессию, трудится и отдыхает, нередко погружаясь и в обычные для мира удовольствия. Но есть что-то, что резко отделяет ее от этого мира, который все более сползает в грех. Это то, что в мире этом она барахтается, сопротивляется, внутри себя пытаюсь построить совсем иной мир. Жизнь тетки, когда она борется с собой – весьма внутренне напряженная и, если хотите, полна приключений.

Те же аскетические книги учат: смотри внутрь себя, не выглядывай чужих грехов. И тетка честно старается не обращать внимание на чужие недостатки. Конечно, не получается, но она себя принуждает, одергивает: «Не судите, да не судимы будете!». Возникает опять же несколько проблемная ситуация, когда порой тетка избегает иметь собственное мнение о поведении другого, по крайней мере, если нет прямой обязанности его иметь. И тут, если случится на приходе «поп с мерседесом» (где-то, наверное, такие встречаются?), то она может его мерседесом просто-напросто не заинтересоваться. Что, конечно, внешне кажется странным и, конечно, не способствует налаживанию связи с внешним миром. Жизнь – внутри себя и в кругу самых ближних. Это не стопроцентное правило, есть личности весьма внешне активные, но активность эта не имеет большой поддержки внутри православной общины.

Потому оказываются среди города в два-три десятка тысяч населения сотня таких «православнутых» чудаков, и кажется, что на город они никакого влияния не имеют и иметь не могут, так – какие-то странные...

У кого-то из прихожан есть духовники, это особая тема. Есть и псевдо-духовники (младостарцы), но думаю, значение этой проблемы сильно преувеличено теми же светскими СМИ. Есть священники, которые стараются организовать жизнь прихода и руководить ею. Но в большинстве случаев отношения прихожанина со священником построены внешне на тех же механизмах интровертности. Непосредственно прихожанин и священник сталкиваются на таинстве исповеди, где прихожанин перечисляет свои грехи, более обращаясь к Богу, чем к слушающему его священнику, а священник, выслушав прихожанина может просто совершить Таинство, может сказать прихожанину несколько слов или дать совет, ну и в вопиющем случае, отказаться от совершения Таинства. Так это выглядит внешне.

Вся жизнь нашей Церкви внешне может показаться очень сухой. Собравшиеся в ней интроверты не проявляют и доли той внешней доброжелательности, которая свойственна, например, протестантам (говорю без осуждения). Наши прихожане на одном приходе порой едва знакомы друг с другом. Если смотреть на Церковь внешне, то может показаться, что люди в ней – функции, выполняющие predetermined Церковным Уставом действия и взаимодействия. Это так, опять же, если убрать духовную компоненту. Только она живо связывает всех членов Церкви, делая их участниками Таинств. Каждое же Таинство – чудо, а чудо лежит вне земного внешнего измерения.

Когда в центре духовной жизни стоит Таинство, когда оно мерило ее ценности как реальная встреча с Божественным, с Христом, что все члены Церкви так или иначе переживают и понимают, это откладывает свой отпечаток на всю их жизнь. И если сравнивать, скажем, с XIX веком – началом XX, то осознание этого многократно выросло. Это не значит, что выросло качество участия в Таинствах, может быть, люди не переживают больше мистического опыта – скорее меньше, – но они больше знают и больше осознанно дорожат Таинственной жизнью. Потому тем большее значение в глазах простых мирян начинает играть Священное Предание, Каноны и Уставы. А это значит, что в Церкви формируется устойчивое ядро традиционалистов. Конечно, не всегда приверженность Канонам сопряжена с тем, что мирянин их сколько-нибудь

удовлетворительно знает. Тут дела стоят далеко от идеала. Но есть сердечная приверженность Церкви, которая стала гораздо более осознанною после советского лихолетья. И уже в наши дни – более осознанною после карантина, чем до него. Церковный же традиционалист мыслит в понятиях, которые весьма далеки от трендов нашего времени. Очевидно, что остается часто непонятым, а порой и не очень стремится, чтобы его понимали. И намечается пропасть...

Православные с людьми мирскими вместе только в каком-то своем измерении, более или менее важном: соседском, профессиональном, порой родительском – когда дети вне Церкви, – порой приятельски-дружеском – когда вне Церкви старые друзья, – но у них есть измерение, которое еще более важно: они люди Церкви. Они имеют свою жизнь, свою тайну, которую порой даже хранят от мирских. Да, пропасть... Вполне естественно желание ее перескочить. Кто-то пытается это сделать.

Вполне закономерно и похвально желание говорить на языке всем понятном и быть открытым к новому. Но сколь оно реализуемо? При нынешних трендах развития общества это было бы непросто. В XIX – начале XX века, когда жил святой праведный Иоанн Кронштадтский, народные массы в своем большинстве существовали еще в рамках православной традиции. Они выходили из нее, отдалялись от нее, но еще помнили и имели возможность вернуться. Поэтому общие исповеди, которые проводил прав. Иоанн Кронштадтский имели огромное действие. Да, тенденция и в его время вела все дальше и дальше от Церкви, что привело к трагическим последствиям и для государства. Но традиция была на слуху. Блаженная Матрона Московская, о которой прав. Иоанн говорил как о следующем столпе Православия в России, и она имела еще слушателей, которые могли найти в своем опыте, в своей памяти то, о чем она говорила. Были еще великие проповедники – такие как преп. Паисий Святогорец – в Греции. Были и есть почитаемые старцы и старицы – столпы Православия – в России, но даже самые известные из них – такие как о. Николай (Гурьянов), о. Иоанн (Крестьянкин), о. Кирилл (Павлов), м. Сепфора (Шнякина), – они вне Церкви были уже менее слышны. Их люди вне Церкви практически не воспринимают. Невозможно представить, чтобы эти поздние старцы и старицы обратились к толпе, как обращался прав. Иоанн Кронштадтский.

Да, толпа времен Иоанна Кронштадтского, может быть, неслась в направлении к общественно-политической пропасти быстрее нынешней, но она еще владела понятиями (пусть и начинала отсекаться от них, но еще понимала), через которые до нее можно было донести главные смыслы Православия. Нынешний человек, не какой-то особенно безнравственный или расхристаный, отнюдь не бунтовщик, как то было среди народа начала XX века, наоборот, конформист, признающий какие-то остаточные нормы морали, проникшие в его голову через советскую еще призму – он просто не понял бы, о чем вообще прав. Иоанн Кронштадтский говорит. Потому что, чтобы понять просто о чем речь, надо иметь некоторые из тех понятий, что транслирует церковная традиция с ее аскетически-мистическими доминантами, которые понимают еще лишь те немногие интроверты, кто собирается у церковных стен, когда это стало уже не модно, не круто, а в период карантина и как бы асоциально. Потому что этика в Православии неотделима от догмата и мистики.

В годы, когда Церковь вдруг стала модной, она мало нашла сущностного понимания у вполне моральных постсоветских людей. Многие обратились к ней, не всегда только следуя общей тенденции, а порой искренно желая что-то получить для души – что-то приятное. А получили известие, что все они грешники, которым каяться и каяться. И оказались в церковных общинах – обществе таких же как они грешников, которые порой не добрее, не лучше, не чище, не светлее (с чего бы, на самом деле?), чем они сами. То есть, обществе, далеко не всегда самом приятном. А жизнь бурлит, в ней так много притягательного, так многое манит. И вроде по

нашей секулярной совести ничего страшного, подумай! Ан, грех. И изволь каяться, а впредь обходить (что-то такое приятное! Да и что тут такого!) стороной. Нет, не обошел опять к исповеди! И мысли: «Что же это! Все время меня виноваты! Что ни сделаю, тут же виноват». Вот уже комплекс вины – все ведь мы слышали про комплекс вины! Кошмар!!! И несчастный бежит из Церкви как будто из царства тьмы – на свет, на воздух! Не поискать ли чего другого, где... ну, можно и с приятностью!

Человек просто не желает принять понятие греха. Он не то, что исправлять себя не хочет (до этого еще далеко!). Он само понятие греха в глубине своей совести не приемлет. Потому что в советские годы его вытравивали. Прав. Иоанн Кронштадтский обращался к толпе, каждый человек в которой, каким бы пакостником и развратником он ни был, твердо знал, что есть грех. А значит он не был безнадежен для проповеди. Сегодня толпа состоит из духовных инфантилов, которым хочется чего-то привлекательного. Как им кажется, про любовь. Для них Христос – это только Кто-то безусловно любящий и милующий (как по доктору Споку безусловно должны любить свое дитя мама с папой, даже если это дитя последнее отребье). И Он, конечно, не сделает «бо-бо», не заставит нажать комплекс вины. О, нет-нет, Христос не тот, Кто говорит о грехе, о греховности человеческой природы, которую калёным железом надо выжигать – Такой разве любит? Тот, Который говорит, что я могу пойти в ад («где плачь и скрежет зубовой»), я, который никого топором не зарубил, а просто жил как все и слегка грешил... грешил и грешил. И не мешайте мне слегка грешить! И вот идет толпа тех, кто как все, «широким путем» в ужасе отворачиваясь от «пути тесного».

Прошу читателя меня простить за это лирическое отступление, но без него не понять, почему Церковь сегодня вызывает такое отторжение, почему все недостатки людей Церкви видятся как сквозь увеличительное стекло, и подавляющее большинство современных людей не слышат проповедь.

Кстати, что с комплексом вины у церковных людей? Что, они так с ним и живут, те прихожане, которые остались в Церкви, когда прошла мода? Они, конечно, тоже грешат. «Яко несть человек, иже поживет и не согрешит», – как сказано в заупокойной молитве. И конечно, когда они согрешают, у них появляется чувство своей вины. Но это не комплекс (сложность), это что-то простое и ясное, с чем (если быть честным с собой) понятно, как обходиться. Вся аскетическая литература про то, как бороться с грехом. И когда такой церковный человек, согрешив, испытает чувство вины, он думает о том, как тот же грех второй раз не совершить, будь то грех большой или маленький, связан ли он с приятными ощущениями или нет, то есть он принимает решение исправиться. Вот и вся разница, но какая! О том, что такое грех можно говорить только с теми, кто готов принять решение исправиться, когда это не приятно. Вовсе не факт, что он действительно исправится с первого и даже второго-третьего раза, но перед ним лежат как бы «прописи»: церковная традиция полна проверенных рецептов, как это сделать, надо лишь дойти да этого и очень захотеть эти рецепты воплотить в жизнь, потому что хотя они и надежны, но часто неприятны и требуют честности и напряжения сил и воли. И церковный человек с большим или меньшим усердием к себе эти «прописи» применяет. Комплексам вины тут нет места: человек встраивает себя в традицию, где перед тысячами до него стояли те же самые проблемы (ничуть не уникальные!) и где наработаны пути исправления. Но такие пути, порой, где требуется ломать себя. Ибо природа человеческая греховна, и легких путей Господь нам не обещает. Зато комплексам вины места нет: человек действует в рамках традиции, проверенной до него сотнями и тысячами таких же, как он. Тех, кто шел этим, определенным Церковью путем, и пришел ко Христу. Я, конечно, представляю некоторую идеальную схему, все в жизни сложнее и запутанней, но тенденция такова. Даже если не тенденция в реальном

ее воплощении, то некоторая идеальная тенденция, которую каждый приравнивает к себе как правильную и желательную.

В начале XX века еще народ, почти все его представители за исключением самых отвязных, эту традицию к себе примеряли и, если не осуществляли на практике, то в качестве идеальной в уме своем имели, хотя бы иногда. Было представление, что человек должен покаяться и изменить свою жизнь. Что путь к Богу только такой. Сейчас просто нет такой ментальной тенденции. И исчезла она не сейчас, когда порой открыто насаждается торжествующая безнравственность, а также происходит откровенная дебилизация населения. Исчезла еще в советское время, когда нас воспитывали вроде бы на нравственных примерах, культивировали многие ценные и хорошие качества, и даже учили мыслить и оценивать.

Сейчас много говорят о том, что советская нравственность во многом была основана на христианской нравственности. Это заблуждение. Было, казалось, много общего, но ключевые понятия были подменены. И эта подмена так и осталась укорененной в нравственности постсоветских людей, которая остается очень далекой от того, что лежит в основе понимания добродетелей церковными людьми, чему учит православная традиция. Прежде всего в основе советской нравственности лежит гордость. Гордость, конечно, многозначное понятие, но в данном случае имеется в виду личная гордость, самолюбие. Когда нас, советских детей воспитывали, прививая множество добрых качеств, наши воспитатели апеллировали к нашей гордости и нашему самолюбию, которое и должно было, не слишком проявляя себя во вне, стать каркасом нашей личности. Нет, конечно, это был не вульгарный эгоизм, нас как раз учили быть альтруистами. Конечно, это не было самолюбованием или хвастливостью – нас учили быть скромными. Но это некоторое чувство самоудовлетворенности (его лучше всего выражает фраза, которую говорили положительные герои: «Если бы мне удалось прожить свою жизнь снова, я прожил бы ее так же», – никогда в жизни православный человек подобного не скажет!), некоторого чувства достоинства, самоуважения – в общем всего того, что так ценится в людях и сейчас (в лучших людях!), но что катастрофически противостоит христианскому смиренному сознанию своей худости (Св. Иоанн Златоуст говорит: «яко семя тли во мне есть»). Последнее, кажется, не укладывается ни в какие рамки. Но только оно дает возможность жить, имея понятие греха, собственной греховности в качестве ежедневного, постоянно актуального. Постсоветский человек, чтобы пришел к этому пониманию, должен пережить реальный немалый жизненный толчок, часто вдребезги разбивающий его самолюбие, что, в понимании православного, есть особая милость Божия («Сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит» Пс. 50:19). Иначе Слово Божию очень трудно пробраться в душу постсоветского человека. И что самое парадоксальное, нередко чем у человека крепче его советского заката нравственность, чем в большей степени он является «хорошим человеком» – тем труднее ему приблизиться к Церкви.

Но «хорошие люди» тоже хотят иметь свою религию. Есть светская религия, как вероисповедание так называемой интеллигенции: «Возьмемся за руки, друзья, чтоб не пропасть по одиночке». Чаще всего она сопряжена с идеологическим либерализмом, понимаемым как идеология человеческого достоинства (сопряженного порой с самолюбованием). Но часть этой интеллигенции пришли в церковь вместе со своей либеральной (во многом пересекающейся с советской) нравственностью, поставив себя «хорошими людьми в церкви». Людями, которым понятие греха не вполне понятно. Они ставят свои приоритеты в Православии так, чтобы греховность человеческой природы ушла на второй план. Они говорят много верного, но не льстивы ли их речи? Они любят рассуждать о любви и свободе, категориях важнейших для Православия. Но в православном понимании любовь и свобода как ее видит человек, как он сейчас есть, эмпирический человек, искажены, поскольку

человек этот сам искажен грехом. Вот это основная точка, которая разделяет в Церкви либералов от традиционалистов. Все остальное – следствия. Тут две разные картины мира! Две разные антропологии, две разные теологии. Их соприкосновение заставляет традиционалистов еще крепче держаться за традицию, за каждую ее букву, ведь они чувствуют, что традицию – основу их мировоззрения, хотят из-под них выбить. Либералы чувствуют, что традиция им противостоит, мешает выражать свое мировоззрение.

Дело тут именно в общем мироощущении, а не в наборе точек зрения. Вот, например, вопрос, как приступать к Причастию. Либерал стремится все по возможности упростить. Доводилось читать и такую точку зрения, думаю, не слишком редкую, что человек всегда должен иметь возможность причаститься. Зашел он в Церковь, поспел на Литургию только к «Отче наш» и смело приступает, потому что на душу ему так легло. Традиционалист вообще не склонен придавать слишком большого значения тому, что легло ему на душу, именно потому, что себя в своем эмпирическом состоянии не слишком ценит, считает саму свою природу греховной, а потому полагается на Священное предание и традицию, например, принятую в Русской Православной Церкви и многожды опробованную, как готовится к причастию: с исповедью, постами, длинными молитвами.

Полагаю, к слову, что тут есть определенное соотношение и политического либерализма с консерватизмом, поскольку в подавляющем большинстве своем традиционалисты – консерваторы по своему политическому мировоззрению, а либералы – они либералы и есть. Суть тут в том, что для либерала он сам по природе хорош: ему могут противостоять темные косные массы, но его личность призвана к свободе и творчеству, ничем не ограниченному. В основе этого мировоззрения лежит тезис, идущий от эпохи Просвещения, что человек по природе хорош, надо лишь устранить то, что делает его дурным. Современные либералы редко копают столь глубоко, им важно, что «хороши» по природе они сами и те их друзья, с которыми они «возьмутся за руки». Основой консервативного мировоззрения является убежденность (в тех или иных пределах), что человек такое существо, которое надо ставить всегда в определенные рамки, встраивать в традицию, поскольку твердой убежденности в исходной доброкачественности человеческой природы у консерватора нет.

Кстати, либералы своим поведением на практике подтвердили этот тезис (лучше бы они, конечно, этого не подтверждали!). Вспомним, что до расцвета постмодернизма политические мыслители часто писали о современности как о новой традиции (например, такие мысли есть у Ш. Айзенштадта). И вот на Западе уже готов набор мировоззренческих штампов, весьма жестких рамок, в которые должно встраиваться либеральное мировоззрение, некая либеральная псевдо-традиция. В России часть штампов уже усвоена, но многие вызывают еще недоумение и у самих либералов. Они-то хотели просто свободомыслия, которое опять же оправдано тем, что человек по природе хорош, и свобода мысли приведет к добру. (Церковные традиционалисты уверены, что мысль, отпущенная в свободное парение – причина всех бед. Это то, что в аскетике называется мечтаниями, через которые грех и проникает в человека.) Мировоззренческие штампы, которые либералам навязывает «современная традиция», так же проистекают из идеи «хорошести» человека, только доводят эту мысль до абсурда. «Естественного человека» Просвещения сменяет противоестественный человек постмодерна, где не просто нет греха, а где грех – хорош, ибо, дескать, «пусть расцветают все цветы».

Конечно, подавляющее большинство наших церковных либералов до такой степени «свободомыслия» не дошло, но они, вольно или, чаще, невольно, несут в Церковь мировоззрение, ей в основе своей противостоящее.

На основе своего мировоззрения церковные либералы мечтают построить свою церковь, вытеснив «ретроградов» за пределы Церкви. Поэтому некоторые из них поговаривают о том, что неплохо бы спровоцировать в Церкви «небольшой раскол», в которые бы ушли традиционалисты, недовольные либерализацией порядков в Церкви. А поскольку таковая либерализация благодаря критической массе традиционалистов в ней и среди мирян, и среди духовенства затруднена, с точки зрения некоторых либералов, может быть желательна и провокация.

Теперь я скажу несколько слов о современных проблемах Церкви, не вдаваясь в конкретную фактологию (поскольку я не претендую быть в этом вопросе достаточно компетентной), но затрону мировоззренческие вопросы, ментальный план проблемы. Во-первых, это вопрос об Украинском расколе, который привел к тому, что раскол намечился во всем Православном мире. За ним стоят открытые враги нашей Церкви, стоят светские политики более или менее осознающие последствия своих действий, церковные политики, которыми двигало стремление возвеличить себя – я не буду об этом говорить. Я не буду вдаваться в канонические вопросы, об этом писали многие и гораздо лучше, чем могла бы написать я. Скажу лишь о том, что произошло в результате и чего еще не все замечают, хотя оно лежит на поверхности.

Вернемся к тем православным интровертам, которые строят свое мировоззрение на основании той аскетической литературы, которую читают, а читают некоторые из них много. Мы опять же не будем касаться вопроса, насколько удачно строят они свое мировоззрение, тут у всех по-разному. Нам важно лишь, что в основе его лежит представление о собственной греховности и необходимости грех преодолеть – это азы. Круг этого чтения, а значит каналы передачи традиции, как я уже перечисляла, составляют Святые Отца – богословы и аскеты преимущественно византийского времени (в основном греков), ряд авторов XIX – начала XX века (преимущественно русских) и ряд авторов XX века и теперь уже начала XXI (среди которых снова немало греков). Поскольку все греки, которых читают наши церковные традиционалисты, так или иначе связаны с горой Афон, то авторитет Афона в их глазах до недавнего времени был огромен. При этом подробных сведений, чем живет Афон, у них, как правило, не было. Определенная мифологизация Афона была налицо. Афон становился мерилем истины. Принятие украинских раскольников рядом авторитетнейших, вызывающих пиетет монастырей Афона и невнятность позиции многих других вызвала глубокое недоумение и до сих пор во многом не осмыслено. Так же, как и последовавшее затем принятие украинских раскольников Элладской Православной Церковью. Возникла тенденция опереться на национальное Православие, принизив значение греков. Но это, конечно, дурной выход из положения. А положение реально безвыходное: надо признать и те высочайшие вершины, которых достигла духовная жизнь греческих монахов, особенно в последние десятилетия, и ее огромное влияние на мировоззрение современных российских православных, но надо признать и то, что некоторые из последователей этих духовных гигантов совершили крайне малопонятный шаг, отрекшись от канонически верующих украинцев (в значительной мере ориентированных на Россию) и поддержав с подачи Вселенского Патриарха раскольников. Это большое и неразрешимое сегодня недоумение, перед которым стоят российские православные. К тому же проблема эта слабо артикулируется, поскольку в результате интровертности современных православных (которая принимается как достоинство) нет никакого механизма даже для простого обмена мыслями по поводу проблемы, – она загоняется внутрь.

Последнее само является неразрешимой проблемой. Молчаливость современных православных традиционалистов, обсуждение проблем Православия, да и мира в целом, только в узких кружках, ведет к тому, что провоцирует мифотворчество, которое естественно

возникает при недостатке информации, и направленность которого может быть несколько неожиданна. Реагировать же на него, как-то корректировать намечающиеся отступления от канонического порядка невозможно, поскольку во многом этот стихийный процесс до времени почти не имеет внешних проявлений. Так, например, как стал неожиданностью для священноначалия феномен схимонаха Сергия Романова.

Между тем и сам этот феномен есть лишь симптом (и, может быть, еще слабый симптом) большой проблемы, которая грозит также превратиться в неразрешимую. Что, впрочем, во многом неизбежно, ибо реальность последних дней, напоминающая апокалиптическую, ставит перед Церковью сложнейшие проблемы. Я не знаю, кто стоит за схимонахом Сергием, с кем он связан, чью позицию выражает, но в качестве симптома он отразил скрытое (а иногда и явное) недовольство большинства православных позицией некоторых из числа священноначалия, которые закрыли храмы на Страстной неделе и Пасхе и отступили от канонического порядка преподания Святых Таин – Причастия. То есть нарушения, в глазах многих, важнейших составляющих традиции. На фоне того, что православные, как и все, наверное, хотели услышать какое-то объяснения происходящему, убеждаясь, что даже при том, что коронавирус – печальная реальность. Пандемию сильные мира сего использовали в целях, далеких от медицинских (и порой принимающих апокалиптический характер), для чего опасность заражения вирусом, очевидно, преувеличивая. Опять возникали вопросы, остающиеся без ответа. Может быть, наше счастье, что схимонах Сергей повел себя слишком явно неадекватно, что не способствовало его поддержке среди большинства православных и не вызвало большой смуты. Но напряженность остается, и остается она не высказываемой или высказываемой только в узком кругу.

Я очертила эти две проблемы¹⁸⁹, которые реально гораздо более конфликтогенны, чем «попы в мерседесах», вызывающие мало интереса. Они проистекают во многом в контексте интровертности православных и затрагивают сами основы мировоззрения православных традиционалистов и способствуют тому, что рядовые прихожане все более погружаются внутрь себя. Я говорю это без осуждения, ибо, похоже, нет человеческих путей разрешения этих проблем. Все в недоумении. Только Господь, если захочет, сможет их разрешить.

Получается, однако, что Церковь и общество все более расходятся. Церковь, однако, вот она: открыта для каждого желающего. Желающего приложить усилие и вникнуть в ее учение, применить его к своей жизни. И столкнуться при этом со многими недоумениями (но то симптом нашего сложного времени: меньше ли недоумений у мирского человека, если он умеет видеть и мыслить?). Сомневаюсь, что церковь вновь станет громогласна. Я приветствую современные миссионерские тенденции в Церкви, но отношусь к ним скептически. Общество не готово услышать Церковь, и разделение здесь глубокое, лежащее в самых основах мировоззрения. Кто-то на индивидуальном уровне преодолевает их не без труда, но маловероятно, чтобы они были легко преодолены на уровне общества. Попытка была сделана в 1990-е, сейчас идет откат. Церковь же, в свою очередь, все более интровертна – и в хорошем смысле, поскольку традиция претворяется в жизни человека в его глубинах, в тишине, где человек может услышать голос Бога, и в смысле, я бы сказала, трагическом, поскольку пребывает в глубоком недоумении, вглядываясь в нынешние времена с их апокалиптическими признаками. И так она в преддверии неминуемых грядущих катастроф стоит и ждет, кто сам в нее войдет, не имея уже таких проповедников, каким был святой праведный Иоанн Кронштадтский в преддверии крушения исторической России. Ждет, кто присоединится к этой

¹⁸⁹ Первая – это усиливающаяся интровертность традиционно верующих. Вторая – в современных проблемах Церкви, переживающей множасьщиеся расколы. [прим. О. Гаспаряна]

небольшой группке простецких теток и дедов, собравшихся вокруг простоватого улыбчивого батюшки – «малому стаду», – которое Христос призвал не бояться. Группке готовых со всеми своими смятениями и недоумениями, но шагнуть в неизвестность будущего земного,.. где будут бури, и устоит только Церковь, ибо «врата адовы не одолеют ее».

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ¹⁹⁰

Популярная лекция в Старой Руссе 21 октября 2019 года

[Здравствуйте! Меня зовут Светлана Владимировна Лурье. Я постоянно живу в Санкт-Петербурге, но теперь стала отчасти **рушанкой**, намерена немалую часть года проводить в Старой Руссе, а со временем, возможно, и поселиться здесь постоянно. Поэтому у меня появилось желание с вами, рушанами, познакомиться. Сегодня я хочу вам **представиться**. Сначала я немного расскажу о себе и своей работе, а потом перейду к теме нашей встречи. Если представляться **официально**, я кандидат исторических наук, доктор культурологии, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН. Однако, скорее, меня знают как этнолога по моей книге «**Историческая этнология**»¹⁹¹, которая в свое время, в конце девяностых – начале нулевых годов выдержала 4 издания, была распродана тиражом в 20 тысяч экземпляров и разошлась по всем университетам России, поскольку была включена в программу распространения книг по библиотекам России, а также широко «гуляет по интернету». В этом году готовят ее казахский перевод, и по ней записан в этом году видеокурс лекций¹⁹². Кроме того, у меня есть **целый ряд книг по этнологии и антропологии**, в которых я рассматривала **культурные и психологические особенности некоторых народов**: русских, армян, финнов, турок, англичан. Всегда это были **очерки**, касающиеся каких-то исторических реалий этих народов, рассматриваемых в их **динамике**, поскольку я всегда полагала, что этнические культурные особенности лучше всего заметны **в сравнении разных временных срезов культуры**. Тогда становится понятно, **что в культуре стабильно, что может быть в ходе истории отброшено, что меняется и как**. Или же я изучала так называемые **контактные ситуации** между разными народами, когда можно было видеть различия в восприятии представителями разных народов одних и тех же реалий. Так я писала очерки о русской крестьянской общине, о формировании Еревана как социокультурной общности (об этом рассказывается в моей книге «Ереванская цивилизация»¹⁹³), сравнивала восприятие колонизируемого пространства русскими и англичанами в Средней Азии и Индии (этому была посвящена моя кандидатская диссертация, защищенная в Институте востоковедения РАН), прослеживала развитие имперской идеи и имперской практики в Римской, Византийской, Британской и Российской империях (имперской теме у меня посвящена отдельная книга¹⁹⁴) и еще **много разных очерков**. Но]

¹⁹⁰ Этот доклад был прочитан в культурном центре «Русич» в Старой Руссе 21 октября 2019 года. Уже после кончины автора (25 августа 2021 года) текст доклада был опубликован в интернет-издании «Русская истина» 16 февраля 2023 года – <https://politconservatism.ru/>. (Текст приводится по полной авторской редакции.)

Эта тема ускоренно и успешно разрабатывалась Светланой Лурье в последние 2-3 года ее жизни. Первые статьи по теме были готовы еще до этого доклада, но опубликованы только в 2020 году в «Трудах кафедры богословия» СПб Духовной Академии, последние – в выпусках за 2020 и 2021 год Альманаха "Тетради по консерватизму".

¹⁹¹ Лурье С.В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. — М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. — 624 с. (Эта книга много раз переиздавалась – ред.)

¹⁹² Историческая этнология – видеокурс для Открытого университета Казахстана – <https://openu.kz/ru/courses/istoricheskaya-etnologiya>

¹⁹³ Светлана Лурье, Армен Давтян. Ереванская цивилизация (3-я ред. – эл.-ое. изд.) – [https://davnimbusweb.me/box/attachment/7945735/6elmpyy2q3grg7e2y3dk/N4UMqRH8KJFMFs6I/Ереванская%20цивилизация%20\(3-я%20ред.%202022\).epub?dw](https://davnimbusweb.me/box/attachment/7945735/6elmpyy2q3grg7e2y3dk/N4UMqRH8KJFMFs6I/Ереванская%20цивилизация%20(3-я%20ред.%202022).epub?dw)

¹⁹⁴ Лурье Светлана. IMPERIUM (Империя – ценностный и этнопсихологический подход). – М.: АИРО-XXI, 2012. – 272 с. – (АИРО – Монография).

... всего более меня интересовала **тема теории культуры**, изучение того, **как культура устроена изнутри, какие существуют культурные механизмы**. Здесь я хочу уточнить, что культуру я понимаю в широком **антропологическом смысле**, затрагивающем все стороны жизни того или иного общества. Поэтому я, с одной стороны, пристально изучала различные **теоретические подходы в культурной антропологии**, особенно так называемую **психологическую антропологию**, которая активно развивалась в Америке, и смежные с ней науки (по этой теме я выпустила большое исследование¹⁹⁵), с другой стороны, интересовалась нашей **отечественной культурологией**, да кроме того, начиная еще со своей первой книжки (в 1994 году¹⁹⁶), **предложила собственную культурологическую концепцию**, которую в дальнейшем развивала, дополняла, корректировала и суть которой сводилась к тому, что каждому народу присущи своеобразные **культурные константы**, некие **бессознательные комплексы, через призму которых воспринимается вся реальность**, в которой живет и действует тот или иной народ, и которые относительно неизменны на протяжении всей жизни этноса. Эти культурные константы, сопрягаясь с присущими народам в ту или иную эпоху ценностными доминантами, определяют **картину мира народа** и характер его деятельности в истории. **Изучение культурных констант помогает понять, как видит мир народ, как формируется этническая культура**, как народ (социокультурная общность) **функционирует** – ведь народ состоит из разных слоев и групп с неодинаковым мировоззрением: но во всех этих различных мировоззрениях в одной культуре неявно выражают себя одни и те же константные комплексы восприятия действительности. Изучение культурных констант помогает понять и как происходят **изменения в видении мира этносом**, как модифицируется его способ существования, **что приводит к кризисам этноса**, к дисфункциям, катастрофам, как **происходит возрождение этносов** и тому подобное. Этому была посвящена моя **докторская диссертация**, которую защитила уже как культуролог, и все это очень подробно изложено в книге «Историческая этнология».

Вот этим я занималась всю жизнь. При этом, **я всегда была православным человеком**, и это **отражалось в моих очерках о культурах разных народов**, между тем, **теорией культуры я занималась как ученый**, часто, вне какой-то специальной идеологической парадигмы и, порой, принимала как рабочие некоторые представления, которые присущи нашему времени. Но со временем мне **захотелось написать книгу о культурологии глазами православного человека**. И вот этим я занимаюсь этой осенью в Старой Руссе. И вам впервые я хочу представить **свои первые разработки** по этой теме.

Итак, **что такое культура?** Обычно под ней понимают **гуманитарную и художественную сферу человеческой деятельности**. В ответ на это многие специалисты-культурологи возражают: **любая сфера человеческой деятельности – преломление культуры**. В первом случае культура понимается как область идеального, где сосредоточены наши стремления, ценности и идеалы. Второй подход кажется более приземленным, тут имеются ввиду **культурные практики**, то есть – **как, почему, каким образом человек делает то или иное дело**. И тут мы говорим не только **о целях деятельности**, но и **о способах действия**. И то, и

¹⁹⁵ Лурье С.В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: Учеб.пособие для вузов / Москва: Академический проект: Альма Матер, 2005. 622 с. – (Gaudeamus). (Эта книга много раз переиздавалась – ред.)

¹⁹⁶ Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания: (Опыт разраб. теорет. основ этнопсихологии и их применения к анализу ист. и этногр. материала) – СПб.: Тип. им. Котлякова, 1994. С. 286.

другое понимание культуры верно: она многослойна, как бы объемна. **Мы живем в ее атмосфере**, она пронизывает всю нашу среду и нас самих. **Попытки выйти из культуры уникальны**: это может быть обретением святости, когда человек с помощью Божией преодолевает свою человеческую природу, а может быть падением в самые низы бесчеловечности – расчеловечиванием. Своеобразным выходом за пределы культуры порой признают и сумасшествие. Поэтому приходим к выводу, что:

Культура – это среда, в которой человек живет и действует, это все, о чем он мечтает, **чего желает, призма, через которую он воспринимает мир, сам способ его действия в мире, модели взаимодействия людей**, которые делают возможным их общение и взаимопонимание, а также **тот ряд образов и мыслей, с помощью которого человек говорит сам с собой и – с Богом**, пока не достигает бессловной молитвы – мистического видения и Богообщения.

Что же остается **за пределами культуры?**

Во-первых, **материальный мир, как он существует объективно**, независимо от нашего восприятия,

во-вторых, **наша глубинная сущность**, которая говорит с Богом и людьми, но говорит при помощи языка культуры, и,

в-третьих, **духовный мир**: Бог, Силы небесные и духи злобы поднебесной.

Тут **духовный мир мы как культуру не определяем** и даже противопоставляем ей. Культуру можно назвать «духовностью» только **в переносном смысле**, как наличие интереса к духовному миру или тому, что за духовный мир принимается, то есть относится к сфере идеального. Вот эту **идеальную сферу**, а также, добавим, металлургия, подледная рыбалка, установка стеклопакетов на окнах, **все возможные технологии** – все это относится к **сфере культуры**, поскольку связано с вполне **конкретными культурными практиками** и построенными на их основе пониманиями, **интерпретациями действительности**: специфическим человеческим взглядом на вещи, процессы, действия. Ведь **если имеет место интерпретация, то мы имеем дело с культурным артефактом**.

У нас получается, что культурой является все, что не относится к духовному или материальному миру, причем материальному или духовному, **как они существуют независимо от нас**. Едва мы их осознаем – мы сопрягаем их с культурой. Таким образом:

Культурным является все, что исходит от человека, порождается человеческой мыслью и распространяется посредством человеческого действия и взаимодействия, то есть все, что является результатом человеческой интерпретации.

Заметим, что **культурообусловленными бывают и физиологические процессы**, такие, например, как зрение. Да, человеческий глаз видит – и это физиология. Но без культуры мы бы воспринимали только набор импульсов, а не целостные образы. То, что, собственно, происходит и у животных, которые тоже воспринимают через зрение информацию, более того – они на нее эмоционально реагируют (эмоциональная сфера у животных и у человека имеет нечто общее). Только вот отдавать себе отчет в своем видении, то есть видеть осознанно, способен только человек, и основана эта способность на культуре, носителем которой человек является.

А сам человек, является ли он культурным феноменом, точнее, **что в человеке принадлежит культуре?** Кажется, все! Если наше видение определяется культурой, то и слух,

то есть слышание, ощущения, все процессы восприятия от самых простых до самых сложных. **А язык культуры опосредует восприятие природы, другого человека и даже Бога**: поскольку и наши мистические чувства во многом также имеют культурную окраску. И вот получается, что:

Не принадлежит к культуре лишь то в человеке, что относится к духовному миру.

Тут для нас важно **трехчастное деление человека на тело, душу и дух**, которое встречается у некоторых Отцов Церкви. Поясню. Трихотомия в христианском богословии восходит к **Апостолу Павлу**. Правда, она характерна и для **неоплатонизма**, который был адаптирован Отцами Церкви. В их трудах встречаются различия в описании состава человека: он может быть как **трехчастным (тело-душа-дух)**, так и **двухчастным (тело-душа)**. Но спора дихо- и трихотомистов история патристики не знает. Когда в святоотеческой антропологии речь шла о двухчастном составе человека – душе и теле, – то **душа сама мыслилась как сложная**, причем «чистейшая часть» души – это **дух** или **ум** (*νοῦς*). «Ум» часто **приближается к понятию дух**, противопоставляясь душе как психее, психике с ее раздражительной и желательной частями, о которых говорили Отцы Церкви. Напрашивается и отождествление духа, ума с **личностью**, которая отнюдь не совпадает с душой, что очевидно из всего **корпуса аскетической литературы**.

В человеке есть некое глубинное начало, в котором и содержится человеческая идентичность и которое наблюдает за всеми проявлениями души: мыслями и чувствами. В патристической литературе для этого начала нет особого термина, ближе всего к нему именно дух или ум. Он владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, смотрит на них как будто сверху. Именно, скажем, отсекает помыслы. Термин «ум» у Отцов Церкви мог означать и **образ Божий в человеке**, и «**частицу Бога**», в человека вложенную, и то самое «Я», которое является субъектом спасения или гибели, то есть субъектом свободной воли. Поэтому я в своей работе под духом в человеке имею в виду именно такой **ум** (*νοῦς*), а под **душой** – **психею** (*ψυχή*), **психику**. Уже отсюда понятно, что мы непосредственно **связываем душу с психологией**, а **дух психологии противопоставляем**. После смерти человека в рай или ад попадает, надо полагать, именно это личное начало, идентичность человека, дух или ум – в культурологическом контексте мы употребляем эти слова как синонимы. И вот при таком нашем понимании состава **человека тело – материально, дух – духовен, а душа, психея, психика... душа – культурна**. Дух – это то, что в нас бессмертно, что обладает безусловной и конечной свободой, то, что соединяет нас с Богом и что выбирает между Богом и дьяволом. Но **дух укоренен в душе и в теле**. Неспроста Достоевский говорит о том, что Бог с дьяволом борется, и место битвы – сердце человека.

Но **тело человеческое**, хотя с точки зрения физиологии и тонко, и премудро устроено, с духовной точки зрения грубо, дебело, и только благодаря духовной работе, работе духа оно преображается и становится духу послушно и даже служит для помощи в духовном развитии – мы знаем, что молитву сопровождают, например, крестные знамения и поклоны, которые способствуют молитве. С **душой**, кажется, дело обстоит не так. Она **тонка**, святые отцы, такие как преп. Макарий Египетский представляют ее даже некоей **тонкой материей**, и она, кажется, тесно зависит от духа. Вот мы говорим: «присутствие духа» и понимаем подчиненность всего человека его воле. А «расслабление духа» ведет к аморфности, беспорядочности и безобразности душевной и телесной жизни человека. Да, это так. Но часто в обыденной жизни мы говорим так о психологических проблемах и под духом понимаем психологию. Душа редко когда бывает полностью послушна духу: тому Духу, который Бог, или

тому духу, который враг рода человеческого. У человека, как мы его обычно знаем (не у подвижников!), его дух, как правило, не руководит душой. Человек, чаще всего, даже не догадывается о том, что в нем есть начало, которое призвано душой руководить, **полагая ошибочно душу, психику за свое «Я»**. Между тем, об этом «Я», которое руководит всеми мыслями и чувствами подвижника, говорит, как я уже сказала, вся аскетическая литература.

Тут есть нечто очень важное для понимания сути культуры, ее отличия от духовного мира. Вот **Ангелы вмиг совершили свой выбор между Добром и Злом**, реализовали данную им свободу. Это было так потому, что **Добро и Зло они видели отчетливо**. Также и **первозданные люди в раю**. Отцы Церкви – св. Кирилл Александрийский, Каппадокийцы (святители Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), св. Иоанн Дамаскин и др. – рассматривали **свободу воли**, наряду с разумным началом в человеке, **как проявление в человеке образа Божия**. Но в **падшем мире человек видит Добро и Зло как в тумане**, принимает одно за другое, предается сомнениям. Почему? Он живет как бы в полусне, который затрудняет его восприятие. Более того, **внешний мир навязывает ему восприятие, картину мира, которая порой далека от реальной, объективной** (а Добро и Зло реальны и объективны). Вопреки запрету вкусив с Древа познания Добра и Зла, человек разучился просто и непосредственно различать Добро и Зло, и был изгнан в мир, где, **желая познать, ему приходится пробираться сквозь дебри иллюзий**. Потому, что «мир во зле лежит».

Процесс того, как человек продирается через эти дебри к Свету или дает себя засосать трясине зла, как карабкается в этом падшем мире и определяет собой феномен культуры.

В раю культуры не было, ее не будет и в Царствии Небесном, она вся – на земле. **Культура возникла после грехопадения, когда изменился и характер деятельности человека.**

Жизнь превратилась в **выживание**, ведь падение человека было космической **катастрофой**, которая **исказила весь видимый мир**, всю **вселенную**. Святитель **Иоанн Златоуст** пишет о том, что до падения **не было речи «о городах, искусствах, одеждах и множестве других нужд»**. Потому, что тогда это было излишним, а стало необходимым по причине нашей немощи. Как пишет преподобный **Максим Исповедник**, первозданный человек жил **безыскусно, без художеств и изобретений**, потому что **«не было отнято у него естественное благобытие, присущее логосу его природы»**, и не было ни в чем недостатка, чтобы восполнять его человеческими средствами. Ему не нужен был покров благодаря бесстрастию и, следовательно, совершенному неведению стыда; перепадам же холода и жары, благодаря которым нам стали необходимы дома и одеяния, он не подвергался. Кроме того, продолжает преподобный Максим, **обычно человеческая жизнь вращается либо вокруг обманчивых впечатлений внешнего мира, производимых неразумием страстей ради чувственных удовольствий, либо вокруг искусств и ремесел, нужных для удовлетворения естественных потребностей, либо вокруг естественных законов сотворенного мира для научения**. Однако **ничто из перечисленного до падения не касалось человека, стоявшего выше этого уровня бытия**. Будучи бесстрастным по благодати, он **не был подвержен обманчивым фантазиям, производимым страстями**. Обладая благобытием – не нуждался во внешних искусствах для устроения жизни. И имея мудрость, был выше такого познания тварей, которое требует внешнее обучение. Ничего не стояло между ним и Богом, что требовало бы постижения, препятствуя свободному в любви устремлению к Нему, приводящему ко все большему Богоподобию. **Но все человеческие занятия – это проявление**

свойств, которые были даны первозданному человеку. Так, обучение и труд являются как бы огрублением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божию. Эти способности дали человеку возможность выжить в неблагоприятных условиях, образовавшихся в результате падения. Так и о творчестве некоторые Отцы Церкви, в частности, **Святитель Григорий Палама**, говорят как об образе в человеке Бога-Творца. Итак, мы явственно видим уже, что культура – это выражение и средство продвижения человека в мутном омуте земной жизни к цели, которую человек определяет своей волей, оставшейся и после падения свободной (хотя проявить ее человеку порой трудно, во многом как раз из-за погружения его в культурную среду).

Культура – это и средство адаптации к некомфортному падшему миру.

Говорить о культуре как о системе адаптации и деятельности очень любили культурологи-эволюционисты, трактуя культуру как **механизм адаптации**, а его, в свою очередь, как атрибут эволюции. Но адаптация, как правило, вовсе не атрибут эволюции. Однако тут у нас с эволюционистским взглядом, парадоксально, есть **одно пересечение**.

Культура действительно помогает человеку приспособиться к некомфортному, отчужденному от него миру.

Поскольку падший «мир во зле лежит», человеку постоянно приходится к нему приспособляться, **адаптироваться с помощью каких-то механизмов-инструментов**, которые от него, от человека исходят и которые он производит, материальны ли они или идеальны. **Культура – сфера идеалов и механизмов, технологий и адаптации, и, что важно, инструментов психологической адаптации человека к внешнему миру, что «во зле»**, то есть ко всему материальному миру с его бурями, наводнениям и землетрясениями, к миру людей с их ссорами, враждой и ненавистью, к войнам, и главное – к **смерти**. Ибо она для человека всегда нечто внешнее, поскольку происходит человек из рая, где смерти не было, и создан был Творцом человек как потенциально бессмертное существо.

Но здесь **на земле внешним выступает по отношению к человеку и весь духовный мир**, если человек по доброй воле не принимает в себя духа, Духа Света или духа тьмы. Внешен Бог – для огромного большинства людей это так: внутренним Он становится только для познавших Его и принявших в себя, ставших, согласно православному учению об обожении, богами по Благодати. Для остальных Бог, в большей или меньшей степени, внешний. В той мере, в какой человек не идет путем приятия Бога в себя, **он к Нему просто психологически адаптируется**, понимая под ним «исполнителя желаний», «палочку-выручалочку», «громовержца» или «громоотвержца», или же просто научившись жить так, будто Бога нет. **Все это, по сути, тоже культура и психология.**

Так же как **все в отношениях между людьми, кроме бескорыстной любви, строится на культурообусловленной психологической основе**, часто это просто ролевые игры с культуроопределенными ролями. (Бескорыстная любовь, как сказал Апостол Павел, «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит, никогда не перестает».)

Согласно православной аскетике, жизнь человека определяется его *помыслами*, которые человек либо принимает, либо нет. *Помыслы могут быть чисто человеческого происхождения* (таких большинство, и это чаще всего чистая психология), *Божественного и бесовского*. Но они *все облечены в культуруобусловленную форму*, иначе – они воспринимаются только как безотчетные стремления, навязчивые состояния (которые, кстати, тоже могут соотноситься с культурой) или мыслительный шум. Человек в большей или меньшей мере воспринимает помыслы – голоса сил добра или сил зла. Но чтобы понять голос Бога и его ангелов нужно духовное напряжение, большое желание это сделать. Бес, дух лжи, говорит с человеком не без экивоков, стараясь его обмануть, обольстить. Да человек и сам рад себя обманывать, выстраивая себе *иллюзорные картины*. В итоге мы имеем некую весьма вольно воспринятую картину добра и зла, которая человеком интериоризируется, а значит – становится культурной схемой, отражающей ценностную систему человека. И в соответствии с этой схемой, человек действует.

Но падший мир наш туманен и неясен, он полон катастроф, конфликтов, войн, горя и бед, да и просто житейских неурядиц, путаниц, скверных неожиданностей. *Воспринять мир, как он есть, в нем вполне адекватно действовать могут лишь святые, которые в известной мере находятся вне культуры, в лучах Божией благодати*. Человек, живущий в культуре, *вынужден рационализировать мир*, чтобы сделать его для себя понятным, устанавливая связи между вещами и явлениями. И как правило *эта картина в большей или меньшей степени иллюзорна, мы строим и составляем о мире иллюзии, которые дают нам возможность в нем более или менее комфортно пребывать. И так складывается:*

Культурная картина мира – квинтэссенция культуры.

В этом состоит путь психологического приспособления к падшему миру, суть адаптации, в том числе и прежде всего, психологической. Искажение реальности человеком, стремящимся сделать ее более комфортной для себя – самая заурядная вещь. А *искажение реальности с помощью коллективной психологии – в этом проявляется этническая культура*, которая всегда «*сконструирована*», как говорят, *интенциональна*. Культура содержит в себе *многие разнообразные защитные механизмы, обеспечивающие гибкую систему реакций социокультурной организации и каждого носителя культуры на многообразные опасности* – когда адекватных угрозе, а когда не соответствующих опасности, или даже символических, но которые снимают психологическую напряженность. Так:

Культура – это система средств адаптации человека к падшему миру, реальных и идеальных, психологических в том числе.

Но она к этому отнюдь не сводится. Культура это и сфера целеполагания, отражающая то, что человек понимает под добром и злом. *О культуре можно говорить и как о концептосфере, системе концептов-толкований идей и ценностей, присущих той или иной культуре. Концептосфера во многом определяет видение человеком мира.*

Концептосфера – это и хранилище человеческого опыта и памяти, в том числе и опыта достижения высших смыслов, памяти Адама и опыта Богообщения в нашей человеческой жизни и истории.

К этому относится, в частности, сфера *этики и эстетики*: стремление человека к воплощению добра и красоты. Это стремление к высшему обуславливает систему смыслов в жизни человека, важнейшую для человека сферу. Отсюда еще один *специфический культурный механизм*, не менее, а может быть и более важный, чем защитный, *механизм интерпретации*.

Способность к интерпретации – специфическая способность человека, которая приводит к символизации человеком материальной и духовной реальности, превращая культуру в систему символов.

Каждый объект, включаясь в культуру, становится *артефактом*, имеющим материальную и идеальную составляющую. *Сама культурная картина мира есть продукт и инструмент интерпретации*: она возникла как результат интерпретации человеком внешнего опасного для него, «лежащего во зле» мира в такой рациональный мир, где опасность не разлита хаотично, а локализована, и где находятся для него средства защиты от опасности, а значит, возможна деятельность. В картине мира каждая новая опасность, интерпретируется человеком так, что перестает восприниматься им как фатальная, и вписывается в определенные рамки. Уже затем человек ищет *культурообусловленное средство защиты от опасности*. Да, результат интерпретации человеком мира далеко не всегда (после грехопадения!) совпадает с заложенным Творцом смыслом, но всегда, юлее или менее, соотносится со смыслом мира, приданном тому при Творении.

Антропологи, полагая, что значения, смыслы, логосы вещей внешнего мира находятся в голове человека, утверждают, что человек через дискурс проецирует их вовне и тем создает социальные и культурные миры – миры символические. Практически во всех антропологических концепциях внешний мир оказывается производной внутреннего мира человека, а на его внутренний мир влияет внешняя культура, та, которая так же произведена из внутреннего мира людей предыдущих поколений. ***Появляются понятия интенционального, «сконструированного» мира и интенциональной, «сконструированной» личности, которые творят друг друга.*** Но тогда получается, что в культуре нет ничего объективного, все порождается из ума человека. Точно ли это так? **Очевидно, что в первую очередь значения, логосы творит Творец. Объяснить феномен культуры можно, если принять, что на самом-то деле через культуру, которая есть язык, понятный человеку в этом временном мире, выражает себя Творец.**

Другое дело, что ***в падшем мире значения символов затемнено, люди не осознают их непосредственно и ясно, отсюда разница в толковании символов теми или иными индивидами, культурами и традициями.*** Но ***их первооснова – объективна***, и она идет от тех смыслов, которые закладывает в творение Творец. Именно ***Божественные символы, сами по себе будучи внекультурными, культурой интерпретируются***, и эта интерпретация Божественных символов ***есть более или менее ясная или замутненная основа культуры.*** **В каждое явление тварного мира вложен знак мира Горнего, который человеку надлежит истолковать.**

В самых заурядных явлениях нашего мира есть знак Вышнего. Это очевидно, например, из притчи, которую приводит ***Преподобный Паусий Святогорец.*** «Научи меня молиться, ибо я неграмотна», – просит старца простая деревенская женщина. Старец спрашивает: «***А как ты***

молилась до сих пор?» «Когда я мету комнату, я прошу Господа, чтобы так же, как я выметаю мусор, вымести грехи из моей души. Когда стираю, прошу, чтобы так же, как я очищаю от грязи это белье, Господь вычистил мою душу». Вот так простая женщина постигала в самых простых своих действиях символы Горнего мира.

Нечистый также старается символизировать свои черные смыслы. Так он представляет похоть как любовь. В современном мире создана тонкая и разветвленная символизация блуда. **Гиперкультура блуда – активная в положительной коннотации интерпретация символов низшего мира.** Но Дьявол, **отец лжи, не творит символы, он как обезьяна Бога просто выворачивает их наизнанку**, выстраивая ряды порочных коннотаций, совершая смысловые подмены. И на основе этих коннотаций падший человек символизирует похоть как положительную ценность. Да, человеку дана и такая свобода.

Человек, как существо, созданное по образу Творца, в процессе интерпретации символов Вышнего мира (или низшего мира) символизирует и сам, создавая образы, которые встроены в рамки той или другой системы символов – Вышней или низшей.

Последние, например, такие, как интерпретации бесовских внушений, каковы, в частности, языческие магические обряды. **Святой воспринимает знаки Творца прямо и непосредственно. Падший эмпирический человек нуждается в культурных опосредованиях, с помощью которых творит интенциональные измышленные миры – в результате своих интерпретаций,** которые могут приближаться к реальности, а могут от нее далеко отступить. Культура – это не сами Знаки и Символы, которые устанавливает Творец, а способ и образ их восприятия и интерпретации.

Культура – это связующее звено между откровением (мистическим или естественным) Творца и эмпирическим человеком, человеком как он есть. И человек плетет свою систему символов, которая и есть культура.

Посмотрим на культуру и с другой стороны. Да, человек живет в мире символов, и способность к символизации является отличием человека от животных – не самым важным, поскольку самым важным является реальное непосредственное пребывание Бога в душе человека – образ Божий, укорененный в его духе (уме). **Душа же человека тесно связана и с человеческой телесностью, а потому имеет общие черты с животной душой.** Потому **культура имеет ярко выраженный срез, который представляется скорее естественнонаучным, чем гуманитарным. В этом отношении не вполне лишено смысла сопоставление функции культуры в человеческом обществе с функцией инстинкта в мире социальных животных.**

Идея тут в том, что **для поддержания жизнедеятельности человеческого общества в среде обитания нужна система особых средств интеграции человеческого коллектива,** способных столь же эффективно выполнять свои функции, как то бывает, например, и **в сообществе насекомых благодаря механизму инстинкта социализации.** Именно такие средства дает культура, в частности, и та ее составляющая, которая включает **систему ценностей, верований и идеалов.** Эта идея может показаться пародией, особенно человеку с возвышенным представлением о культуре, но тут есть и здоровое звено, в том числе, и в **тезисе о некотором функциональном значении морали для человеческого общества.**

Человек на основе своих культурно-психологических конструктов, к которым часто относятся и его ценности, и идеи, строит свой интенциональный, сконструированный мир, в котором живет. Без наличия подобной системы человек как социальное существо не был бы способен выполнять свою функцию в обществе, **преодолевать невзгоды и испытания в борьбе за существование**. Потребность в этом **столь же реальна и важна, как и в пище, в убежище**. В данном контексте **ценности – технологичны, и культура выступает как технология**. В основе такого толкования культуры лежит идея, что человеческое общество, **как и всякая живая система, самоорганизуется** и стремится прийти в соответствие с окружающей средой, адаптируясь к ней и адаптируя ее под свои нужды.

Такая трактовка культуры имеет свою правду, поскольку:

Культура отражает всю душевную деятельность человека, в том числе и витальную функцию души.

Культура непосредственно связана с удовлетворением человеком своих жизненных потребностей, телесных нужд человека, которые мы понимаем в самом широком смысле. Тут следует выделить **социорегулятивную потребность, то есть потребность реализовать себя как социальное существо**. Во многих случаях человеческая социальность может быть с удобством **описана в терминах, приближенных к естественнонаучным**, то есть в категориях **социального организма**. Но этот социальный организм имеет у человека особые черты, отличные от животного мира, ибо связан с идеотворчеством и свободой выбора, данной ему уже как носителю образа Божиего. Более того:

Человеку свойственна потребность и в мистической социальности – церковности, причастности Церкви, как Телу Христову.

Естественнонаучная подоплека душевно-телесных начал в культуре не связана со взглядом на них, как на что-то неполноценное, ибо тело само по себе не есть злое начало, и оно при умелом употреблении способно помочь человеку достигнуть Богообщения, сотворить храм живущего в святых Духа Божия. Но **тело страдательно**, пассивно. Жизнеспособность телесно-духовной системы, в которой живет человек, поддерживается участием его духа – *νοῦς*, – который дает себя знать всякий раз, когда человек совершает сущностный выбор. Но вот опять парадокс! **Строгие социокультурные закономерности влияния духовного начала обитания человека, на его социокультурную среду, как правило, возможно описать именно как закономерности**. Как **человек существо трехчастное – телесно-душевно-духовное или телесно-культурно-духовное**, так и та **среда, в которой он живет не обходится без духовного влияния, но оно встраивается в душевные и материальные явления**. Итак:

Общество, социум – это своеобразный социальный организм, в котором культура есть его витальный принцип.

Утрируя, можно сказать, как **душа есть витальный принцип в человеческом организме**, так **культура** (собирательная душевность, функция коллективной психологии) есть **витальный принцип общественного организма**. Функция культуры состоит, таким образом,

в том, чтобы оживотворять, а также, чтобы формировать деятельность социокультурной системы: алгоритмы, стереотипы и принципы присущих ей взаимодействий, то есть:

Культура обеспечивает «технология» деятельности общества как самоорганизующейся системы.

Структура культуры, таким образом, *взаимодополнительна*. С одной стороны, это технология, в соответствии с которой функционирует социум-организм, замещающая информационными блоками – идеями и стереотипами – биологические механизмы жизнедеятельности животных. С другой стороны, культура – это область символов, идей, концептов, которые человек интерпретирует и включает в культуру. Культурные же символы суть символы не только человеческие, но и тех логосов, смыслов, которые заложены в объекты бытия Творцом. Культурные идеалы всегда связаны с духовным миром, порой, увы, с миром низшим, как культура романтизированного блуда, а порой – с миром Горним, как то есть, прежде всего, в литургической культуре, но и во всякой культуре, направленной на поиск высших смыслов существования человека.

Как двуедина культура, так же двуедин человек. Мысли человека запечатляются в его мозге – это, конечно, физиологический процесс. Но, с другой стороны, человеческое сознание – это не только и не столько физиология. Но оно и не культура только. То **человеческое «Я»**, которое выражает идентичность человека и является субъектом его воли, а значит стоит и над мышлением и чувствованием, существует в своих проявлениях, внутренних и внешних, в сфере культуры, хотя **само культурой не является**.

Культура определяет оформление сознания, его человеческого «Я», и это оформление душевно, психологично. Психическое же, душевное – это форма существования человека в земной жизни, и оно, в свою очередь, существует в культуре, как в среде. Так культура может быть понята как функция души.

Психология человека универсальна, так как род человеческий универсален, но она всегда функционирует *на материале конкретной культуры*.

Итак, есть **человеческое «Я»**, которое к психологии не сводится, оно есть и проявление **духовного в человеке**, и изначально носит на себе печать образа Божьего, Божьего дуновения. Есть тело. И есть **сфера психического**, которая необходима для существования **тела в земном мире**, ибо она осуществляет – позволим себе так сказать – **посредническую функцию между человеческим «Я» как духовной субстанцией, пребывающей в теле, и материальным миром, в котором пребывает тело человека**.

Но как человек, **наделенный Богом способностью и призванный к обожению**, к тому, чтобы стать богом по Благодати, как становится богоподобной его душа, так и **культура в литургике, церковной гимнографии и иконописи становится непосредственным выражением Горнего мира, тем местом, где человек общается с Богом**. Тогда:

Культуре придается функция быть мостом между человеком и Богом.

В литургической культуре это дано самым непосредственным образом, но к этому, в свою меру, стремятся и все **высшие образцы человеческого искусства**. К этому стремится **эстетика и этика** – через высшие образцы человеческих поступков. Через выполнение **Заповедей Божиих** человек по Благодати уподобляет себя Богу. И что особенно важно, «искусством из искусств», «наукой из наук», как говорили Отцы Церкви, является «**умное делание**», **достижение человеком обожения**, когда **уподобляются по Благодати Христу-Богочеловеку и дух, и душа, и тело святого**. Но это уже вне компетенции культурологии.

**ДОСТОЕВСКИЙ ПРОТИВ ПСИХОАНАЛИЗА:
о сердце человека как поле битвы Добра и Зла¹⁹⁷**

Аннотация. В докладе показаны ложные основания психоанализа о природе бессознательного. Православная антропология предлагает принципиально иной подход для понимания формирования в психике человека «бессознательного». Художественно осмыслив психологию героев и показав православную традицию старчества в образе старца Зосимы в романе «Братья Карамазовы», Достоевский прояснил психологию человека и стал провозвестником православной антропологии в России.

Ключевые слова. Достоевский, психоанализ, православная антропология, традиция старчества

**Dostoevsky Against Psychoanalysis:
about the Human Heart as a Battlefield between Good and Evil**

Abstract. The report shows the false arguments of psychoanalysis about the nature of the unconscious. Orthodox anthropology offers a fundamentally different approach to understanding the formation of the «unconscious» in the human psyche. Having artistically comprehended the psychology of the heroes and showing the Orthodox tradition of eldership in the character of the elder Zosima in the novel «The Brothers Karamazov», Dostoevsky clarified human psychology and became the forerunner of Orthodox anthropology in Russia.

Keywords. Dostoevsky, psychoanalysis, orthodox anthropology, human heart, eldership tradition

¹⁹⁷ Светлана Владимировна ЛУРЬЕ отошла ко Господу 25 августа 2021 г. Этот доклад на конференции «Достоевский и современность» – 26 мая 2021 года в г. Старая Русса – был последним ее публичным выступлением. Материал для публикации подготовил ее супруг ГАСПАРЯН Олег Фрунзевич. По всем вопросам можно обращаться к нему по тел.: +7 905 280 12 45, а также по E-mail: yezel0@gmail.com

Есть сайт автора, постоянно обновляющийся и содержащий почти все труды (книги, статьи, доклады, интервью и пр.) С. В. Лурье – www.svlourie.ru

Достоевский много писал о человеческом подполье, глубине сумрачных, мрачных интенций человека, которые гнездятся в его психике и дают себя знать через слова и поступки людей. Поэтому порой о Достоевском говорят как о предтече психоанализа с его учением о бессознательном, где скапливаются неосознаваемые человеком импульсы, как правило, извращенные и неприемлемые для социальных норм и влияющие на поступки людей. Так ли это? Какова та антропология, то учение о человеке, которые лежали в основе творчества Достоевского, и чем оно отличалось от психоанализа?

Психоаналитическое учение кажется внешне очень правдоподобным. Мысль о том, что нами, людьми руководят некие мотивы, которые мы не осознаем, которые не понимаются нами как наше «Я», не входят в нашу осознанную идентичность, и руководят решительно и навязчиво, представляется самоочевидной. Кто же может с ней поспорить? И кажется, логично предположить, что гнездятся они, мотивы эти, где-то в нашем подсознании. Не об этом ли, собственно, писал Федор Михайлович? Сама идея вот такого иррационального греховного подполья падшего человека не должна была бы вызывать автоматического отрицания и могла бы ему показаться правдоподобной. Разные психоаналитики брали за основу некую определенную страсть и строили на ней свою концепцию, видя ее центральной в ядре личности. Зигмунд Фрейд говорил о сексуальности, Альфред Адлер — о самоутверждении (компенсации чувства неполноценности), а Карин Хорни — о гордости (*pride-system*). Это, казалось бы, должно согласовываться с православным учением. Вроде бы остается только добавить, что свое бессознательное-де человек вычищает только в Церкви, приближаясь к святости (и обожению). Но на самом деле в психоанализе мы имеем дело с иной, нежели в православии, антропологией. Православная антропология видит человека совершенно иначе.

В психоанализе, как он теперь предстает, причудливым образом сосуществуют и переплетаются две, казалось бы, противоположные посылки, две антропологии, одна из которых исходит из того, что человек по природе порочен, а вторая, что человек по природе хорош. Так, предполагается, что человек запрограммирован на порождение негативного или дурного, и значит, с его природой что-то кардинально не так. Сам Фрейд относился к человеку весьма скептически и видел в нем порочное существо. Но вот последователи Фрейда поверили, что человека от комплексов можно и вовсе избавить. Причем более «оптимистично» стали смотреть на избавление от комплексов и в моральной сфере, той, что Фрейд называл надсознанием. Получалось, что человек может, пусть не своими силами, но с помощью партнера-психоаналитика, изменить и исправить себя. Причем, так человек будто бы возвращается к себе истинному. А истинный человек — это человек, излечивший психические травмы, теперь уже воспринимаемые психоаналитиками как нечто внешнее для человека. А раз травмы внешние, то природа человека у последователей Фрейда хороша. Психоанализ становится гуманистическим и — еще более далеким от православной антропологии.

Отметим также, что влияние на психику человека пережитых им в детстве травм, хотя и кажется правдоподобным, не получает строгого научного подтверждения. Психологическая антропология с легкой руки Маргарит Мид еще в 1920-е гг. приложила много усилий для изучения детства в разных культурах, влияния различных практик детского воспитания на формирование специфической для данной культуры личности, носителя того, что называли бы национальным характером. Вообще тема влияния детских психических травм на последующий характер человека в разных культурах была центральной темой всей довоенной культурной антропологии. Но эти исследования не дали ничего убедительного и бесспорного. В 1960-е гг. антропологи пришли к полному скепсису в этом вопросе, а отец и сын Киссинги, например, выразили мнение многих антропологов, что человеческая душа сродни «черному ящику»: что-

то в нее закладывается, что-то с этим с опытом происходит, но почему получается тот или иной результат, почему формируется тот или иной человеческий характер, сказать невозможно.

Я не утверждаю, что не существует никакого влияния опыта ранних родительских ласк и наказаний. Но современный человек этому опыту придает несоразмерно большое значение, опять же исходя из неверной предпосылки, что человек по природе хорош, а ребенок чуть не ангел во плоти, добрый и талантливый. Эта гуманистическая парадигма, думаю, не соответствует истине, что, собственно, и подтверждают исследования антропологов.

С православной точки зрения не верно как то, что человек по природе хорош, так и то, что он по природе дурен. И из писателей именно Достоевский наиболее отчетливо выразил православное учение о человеке, православную антропологию, когда говорил, что в человеке Бог и дьявол борются, и поле битвы — сердце человека.

А означает эта мысль то, что многие помыслы, интенции, мыслительные веяния — как добрые, так и дурные — приходят к человеку из внешнего для него духовного мира, а не гнездятся непосредственно в его над- и подсознании. Человек их воспринимает и как-то к ним относится. Существует целая градация степеней восприятия и последовательности особенностей принятия человеком помысла. Так под влиянием внешних впечатлений зарождается в человеке собственный помысел. Человек, вольно или невольно, находится в состоянии постоянного выбора, по каждому случаю и поводу. Мозг обычного человека — не святого и не подвижника — порой просто переполнен разнообразными помыслами. Он может жить по их течению, не вникая в них и не стремясь в них детально разбираться, а может в каждом случае, по поводу каждого помысла совершать свой выбор: в пользу Бога или в пользу дьявола. В результате переполненности сознания человека помыслами, которые тянут его то в одну, то в другую сторону, человеку его внутренний мир может показаться иррациональным — если он вообще о нем задумается, конечно. Средний человек просто поддается потоку разрозненных мыслей и живет как бы в некоей туманной пелене. В такой же туманной пелене человек совершает порой и серьезный выбор своей жизни, бывает, что и в пользу Добра, поскольку Бог борется за человека в сердце его. По мере продвижения в духовной жизни человек высветляет все свое полное помыслов подполье, научаясь не просто осознанно относиться к каждому помыслу, но различать его еще на дальних подступах, когда заметна только легкая тень его — прилог, как это определяется в православной аскетике.

Таким образом, психика человека — это поле битвы. Она, в идеале, вся должна осознаваться, вся быть сознательной, рациональной, но человек по лени или неразумности своей не желает осознавать (поскольку это не просто работа, это искусство из искусств, наука из наук) и живет в мире иррационального и неосознаваемого.

Помыслы, которые мелькают в сознании, если они не отвергаются, усложняются — становятся психологическими комплексами и захватывают части сознания, опять же превращая сознание в бессознательное, правильно было бы сказать, расширяя поле неосознаваемого психического. Что представляет собой комплекс? Связку устойчивых ассоциаций и коннотаций, которые поработают человека, не давая ему мыслить и чувствовать свободно. Тут важно подчеркнуть, что в психике человека нет ничего принципиально бессознательного, есть только то, что можно назвать функциональным бессознательным. Функциональное бессознательное — это то, что человек не хочет или в данный момент по каким-то причинам не может осознать.

К функциональному бессознательному относятся, конечно, и приемы мышления, мыслительные штампы, механизмы, с помощью которых человек выстраивает свою мысль. Это подобно тому, как человек говорит на родном языке, не рефлексировав его грамматические нормы, только еще более глубоко. Но это формальные, а не содержательные моменты, и ими

занимается когнитивная психология. Мы сейчас говорим о содержательном (интенциональном) сознании, в котором порой действительно образуются комплексы, вызванные восприятием человеком также и бесовских интенций, которые укореняются в уме человека.

Но может ли человек избавиться от комплексов человеческими — своими или психолога, наставника-учителя — силами? Нет, поскольку, в отличие от представлений современного гуманистического психоанализа, человек по природе своей вовсе не хорош, он падший, греховный человек в падшем мире, что «во зле лежит». Но по Православию он же и образ Божий, хотя он и пал. И помочь подняться ему вновь, дать возможность сделать свою психику правильно сознательной и правильно рациональной, может только Бог. Но человек же может проявить интенцию к Нему: выбрать среди своих помыслов те, что внушает Бог, и напрячься, чтобы им последовать.

Чаще всего человек живет в сонме разнообразных помыслов, как в тумане, и самому себе представляется сильно зависимым от своего подсознания. Ему кажется, что туман этот невозможно рассеять. Но вся православная аскетика учит именно тому, как рассеять этот туман. Подвижник постоянно занимается тем, что оценивает каждый помысел — от Бога он или от дьявола — и на ранних подступах отсекает все греховные, дьявольские. Для этого подвижник непрестанно пребывает в состоянии собранности и определенного напряжения, трезвения, как это называется в аскетике. И пребывает он в состоянии перманентного противоборства, внутренней брани, мысленной брани, невидимой брани. Именно поэтому подвижника часто называют духовным воином, который постоянно начеку и готов отбить любой удар противника, дьявола. Пройти этот путь человек может только в Церкви, через Церковные таинства, в рамках православной традиции, которая глубоко разработана, включает наставления на все случаи, и лучше всего — под руководством старца.

В православной антропологии не говорится о бессознательном. Сферы психики, в которой бы содержались принципиально неосознаваемые комплексы, у человека просто нет, есть лишь некие безотчетные мысли, комплексы, образы, которые человек не может вполне осознавать потому, что не особенно этого и хочет (или просто не хочет) и не прикладывает к тому достаточных усилий. Эти мысли, комплексы и образы загромаждают периферию сознания человека, образуя там темную хаотическую зону, воспринимаемую как подполье человека. Но человек призван не культивировать свое подполье, а вычистить, осветлить его, вывести на свет Божий с помощью тех средств, которые предлагает ему православная традиция духовной жизни.

Душа человека — это отнюдь не область, которую только дьявол заполняет своим голосом, через помыслы и наветы, прежде всего, это и Бог говорит в душе человека. У христианина не возникает вопроса о том, как у человека формируются представления о нравственности: Бог вкладывает их в душу. А совесть — это постоянно звучащий в душе голос Бога, звучащий до тех пор, пока человек желает и настроен его слышать.

Человек, конечно, не бездушный сепаратор, который просто механически совершает выбор. То, как он его совершает, индивидуально, лично, и зависит от опыта пережитого — включая воспитание в детстве и период взросления, — переработанного, выстраданного личностью. Опыт определяет приемы и механизмы восприятия, которые становятся привычными и потому удобными для человека. Приемы, способы и механизмы мышления не нейтральны: они могут более или менее прояснять для нас противостояние Добра и Зла в этом мире или вовсе затуманивать его, нивелировать сам факт существования объективной Истины. Кому-то удобно мыслить так, словно Истины вне его не существует, ему так комфортно. Жизнь

же подвижника никогда не комфортна, всегда труд, волевое трезвение. Она сознательна. Жизнь выбравшего психологический комфорт пребывает в области безотчетности, функциональной бессознательности. Ибо бессознательное, как оно произвольно существует, функционально. Оно является функцией естественного, произвольного стремления мысли, сознания человека находиться в покое, не трудиться «лишне». Часто в этом и необходимая экономия усилий. Принятие и научение приемам восприятия, мышления, чувствования, действия — необходимая реальность человеческой жизни, и они функционально бессознательны.

Такое понимание психологии человека неразрывно связано в Православии с традицией старчества, которому большое внимание уделяет Достоевский. Именно преподобный Паисий Величковский, от которого Достоевский ведет традицию, в которой существует старец Зосима в «Братьях Карамазовых», вернул в Россию это учение о человеке. И именно провозвестником такой антропологии стал Федор Михайлович в своих поздних произведениях!

Библиография

1. *С. В. Лурье*. Существует ли бессознательное? Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии № 2 (6), 2020. С. 73 – 85
2. *С. В. Лурье*. О теории культуры с точки зрения православной антропологии. Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии № 3 (7) 2020. С. 110 – 133

Конец