

ДООПЫТНАЯ ГОТОВНОСТЬ ОВЛАДЕНИЯ СЛОВОМ И ПРИОБЩЕНИЯ К КУЛЬТУРЕ

В предлагаемом читателю тексте продолжается разговор о ранних стадиях культурного развития ребенка, начатый автором в статье «Шепот раньше губ, или Что предшествует эксплозии детской речи?» [Зинченко В.П., 2008]. В ней шла речь о том, что душа, любовь, слово — это дары, полученные от Другого. Но ведь не всякий дар мы способны принять. Нужно быть достойным дара, должна иметься доопытная способность и готовность к его принятию. Что они собой представляют? Таким образом, мы обращаемся к проблеме *пра-начала*. Это не отрицание и не сомнение в том, что «в начале было слово», а условие или, скорее, совокупность условий, необходимых для того, чтобы слово действительно стало в начале развития. Таким условием не может быть логика (и психология) гетерогенеза, которая как бы уравнивает образ, движение, чувство со словом. У О. Мандельштама есть такие строки:

«И те, кому мы посвящаем опыт, /
До опыта приобрели черты».

Что это за доопытные черты, которые могут служить началом, основанием последующего опыта и развития? Августин был уверен, что свой дар разума, позволивший ему понять слова взрослых, он получил от Бога. Он исходил из того, что это было возможно, поскольку человек был создан по образу Божьему. Равным образом, согласно католическому философу Тресмонтану, Дева Израиля была подготовлена библейской структурой человеческого мышления и языка к тому, чтобы услышать и принять слово Бога. Хорошо теологам! Но что делать психологии, которая должна предложить свое объяснение, как ребенок оказывается способным к принятию даров любви, культуры и слова? Здесь должна быть определенная доопытная готовность, способность и склонность к принятию этих даров. 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. Далее я опущу префикс «пра» и буду говорить о первоначале или просто о начале. Обсуждая проблему начала культурного развития, я оставляю в стороне идеи И. Канта об априоризме восприятия перцептивных категорий пространства и времени. Здесь речь идет не о перцепции, а о понимании.

Было немало попыток описать подобные условия. Выражаясь словами Шпета, спросим, что представляет собой чистый родник живого знания, открывающий, уразумевающий внутренний, интимный смысл предметов, его энтелехию, *герменейю*, наличность в нем цели? Если чувственность, то как преодолеть пропасть, отделяющую ее от разума? Д.Н. Узнадзе видел такое начало в первичной (нефиксированной) установке как в некоем состоянии готовности живого существа к чему-либо, предшествующем психике. В.А. Лефевр — в установке к выбору. О. Мандельштам — в сравнении. А.Н. Леонтьев видел предпсихическое в раздражимости, на основе которой возникают новые формы чувствительности к биологически нейтральным свойствам окружения, начинающим определять поведение живых существ. Многие видели первоначало в ориентировке, в рефлексе «что такое», в любопытстве. Дж. Брунер видел его в первичной категоризации, обеспечивающей готовность к восприятию. Л.С. Выготский ставил в начало натуральные психические функции. П.А. Флоренский, затем Б.Д. Эльконин усматривали начало в претерпевании, Ж. Нюттен — в потенциале действия. Д. Боулби предположил наличие у ребенка генетически запрограммированной готовности к привязанности родителей. Перечень «претендентов» на начало, как и «претендентов» на роль исходной единицы анализа психики может быть продолжен, так как в этой роли перебивали еще не все психические процессы и акты.

Какие бы акты или состояния ни предлагались в качестве доопытного начала, они считались не только непосредственными, но также и натуральными, произвольными, примитивными, элементарными, определяемыми физиологическими закономерностями. Именно это послужило основанием борьбы с «роковым» для психологии постулатом непосредственности, начатой Д.Н. Узнадзе

и продолженной А.Н. Леонтьевым. Оба, хотя и по разным основаниям, как бы неявно формулируют новый постулат — «постулат опосредованности». Узнадзе, как говорилось выше, в качестве звена, опосредующего человека с миром, ставит установку, Леонтьев — предметную деятельность (см. более подробно: [Зинченко В.П., 2009]). Примечательно, что в книге «Деятельность. Сознание. Личность», написанной уже в 1974 г., Леонтьев противопоставляет деятельность культуре и резко критикует Л. Уайта, развивавшего идею «культурной детерминации» явлений в обществе и в поведении индивидов. Согласно Уайту, возникновение человека и человеческого общества приводит к тому, что прежде прямые, натуральные связи организма со средой становятся опосредованными культурой, развивающейся на базе материального производства. Леонтьев, приводя это положение, видимо, из деликатности, не усмотрел его связи с культурно-исторической теорией Выготского, которая зиждется на идее (принципе, постулате) опосредования [Леонтьев, 1983, т. 2, с. 138–139]. Пожалуй, только С.Л. Рубинштейн и А.В. Запорожец вырывались из круга опосредований к непосредственности, подчеркивая важную роль спонтанности в психическом развитии ребенка. С сожалением приходится констатировать, что психологи, даже осознавая проблему непосредственного начала, не нашли ее решения.

Проблема действительно сложна. Доопытную, априорную непосредственность из-за «пира опосредования» трудно уловить в ее первозданной чистоте. Ведь ребенок получает уроки опосредования с первого дня рождения, и соответственно начинается его вхождение в культуру. При этом, как говорил И. Бродский, «скорость внутреннего прогресса быстрее, чем скорость мира». Поэтому развитие ускользает от постоянного наблюдения. Младенец сензитивен к культуре, она неуловимо быстро захватывает его. Но природная (человеческая!) непосредственность (начало!), если таковая существует, не может быть ни низшей, ни примитивной.

Прислушаемся к М.М. Бахтину, писавшему о начале в нередко свойственном ему лапидарном стиле: «Свести к началу, к древнему невежеству, незнанию — этим думают объяснить и отделаться. Диаметрально противоположная оценка н а ч а л (раньше священная, теперь они профанируют). Разная оценка д в и ж е н и я в п е р е д: оно мыслится теперь как чистое, бесконечное, беспредельное удаление от начал, как чистый и безвозвратный уход, как движение

по прямой линии. Таково же было и представление пространства — абсолютная п р я м и з н а. Теория относительности впервые раскрыла возможность иного мышления пространства, допустив к р и в и з н у, загиб его на себя самого, и, следовательно, возможность возвращения к началу. Ницшевская идея вечного возвращения. Но это особенно касается ценностной модели становления п у т и мира и человечества в ценностно-метафорическом смысле слова. Теория атома и относительность большого и малого. Две бесконечности — вне и внутри каждого атома и каждого явления» [Бахтин, 1996—2003, т. 5, с. 135]. Далее автор возражает против порочной и упрощенной примитивизации первобытного мышления и резонно замечает, что «не делают контрольной попытки рассмотреть современное мышление на фоне первобытного и оценить его в свете последнего» [Там же]. С тех пор как написаны эти слова, культурная антропология «оправдала» первобытное мышление, зоопсихология и этология — мышление животных. Началось и оправдание «немышлениша» — «неведомой зверушки», человеческого младенца.

Существенны требования к *началу*, сформулированные М. Хайдеггером, которые в равной мере имеют отношение к истокам овладения языком и к истокам художественного творчества. Вопрос о допытном уразумении языка осмыслен в свете высказываний Хайдеггера о том, что мы существуем прежде всего в языке и при языке. За этим следует парадоксальное утверждение: «Путь, стало быть, к нему не нужен. Да путь к нему притом еще и невозможен, если уж мы и без того там, куда он должен бы вести. Однако там ли мы?.. Оказываемся ли мы без всякого нашего старания в близости языка? Или путь к языку как языку длиннейший из всех, какие можно помыслить?» [Хайдеггер, 1993, с. 259]. Судя по тому, что происходит сегодня с русским языком, последнее утверждение бесспорно. Но об этом в другой раз. Сейчас же меня интересует самое начало как условие принятия младенцем материнского «дара речи».

Нас не должно смущать, что оба не осознают происходящее как дарение. Дарение души, заботы и слова, как и их принятие, есть непосредственные и основополагающие для будущего развития акты. М. Хайдеггер в контексте размышлений об истоках художественного творения писал: «Дарение и основополагание заключают внутри себя неопосредованность, присущую тому, что именуется началом. Однако неопосредованность начала, своеобразие скачка изнутри всего неопосредуемого, не исключает, а, напротив, вклю-

чает в себя крайнюю длительность и неприметность, с которой готовится начало. Подлинное начало, как скачок, всегда есть вместе с тем за-скок, вперед, а в таком за-скоке начало уже перескочило через грядущее, пусть и скрытое в тумане. Начало скрыто содержит в себе конец. В подлинном начале никогда не бывает примитивности начинающего. У примитивного нет будущего, поскольку в нем нет приносящего дары полагающего основу скачка и заскока вперед. Примитивное не способно давать ничего, кроме того, в плену чего находится оно само, ибо оно не содержит ничего иного. Начало же содержит в себе величину небывалой огромности, а это значит — спора со всем бывалым» [Хайдеггер, 2008, с. 213]. Советую еще раз вчитаться в приведенные строки философа. Его мысль о начале имеет прямое отношение не только к психологии творчества, но и к психологии понимания, к психологии развития.

Иллюстрацией «за-скока вперед» может быть «про-брасывание смысла» при восприятии текста, о котором писал Г.Г. Гадамер: «Кто хочет понять текст, занят набрасыванием: как только в тексте появляется проблеск смысла, пользователь про-брасывает себе смысл <...> целого. <...> И понимание того, что “стоит” на бумаге заключается, собственно говоря, в том, чтобы разрабатывать такую проекцию смысла, которая, впрочем, постоянно пересматривается в зависимости от того, что получается при дальнейшем вникании в смысл» [Гадамер, 1991, с. 75].

Поразительна мгновенность подобного «набрасывания» или «про-брасывания» смысла. Порой слово как воплощенный смысл молниеносно соединяет края пропасти между познающим и познаваемым, писал П.А. Флоренский [1990, с. 292].

Замечательно утверждение М. Хайдеггера о том, что начало скрыто содержит в себе конец. Это постоянный сюжет поэзии. Томас Элиот: «В моем начале мой конец... В моем конце — мое начало». И если началом, при всей его огромности и таинственности, является уразумение слова, то оно же составляет конец: «От всего человека остается часть речи» (И. Бродский).

В ситуации «мать-дитя» акты дарения взаимны, они происходят в буберовско-бахтинском пространстве *Между Я—Ты*, в интериндивидуальном пространстве Л.С. Выготского или в пространстве совокупного действия Д.Б. Эльконина, слиянного общения Г.Г. Шпета. Дары матери понятны. Но ведь и само дитя есть дар (Божий), благодарно принимаемый матерью. Что же это за таинст-

венное, требующее крайне длительной и неприметной подготовки и, тем не менее, непосредственное начало? «Примитивные», «низшие», «биологические» функции, например, «косные инстинкты и близорукие рефлексы» (А.А. Ухтомский), едва ли пригодны для такой роли. Не годится и самый легкий и поэтому самый распространенный ход (язык отказывается произносить) мысли, чтобы поместить истоки опыта, мысли, слова, сознания в мозг. Не зная о Н. Хомском, постулировавшим в 1957 г. наличие в мозгу врожденных синтаксических структур, Л.С. Выготский в 1932 г. следующим образом ответил ему: «“в мозгу и его функциях в натуралистическом плане нет и не может быть соответствующих речи структур, они возникают сверху — из психол[огических] структур мозга, взаимодействующие через истор[ико]-культ[урную] среду). В слове — источник новых мозговых структур, а не все возможности операций со словом заложены в морфол[огической] структуре мозга» (запись “В афазии, шизофрении и других патологических изменениях...”, семейный архив). <...> Выготский ... меняет аспект рассмотрения психофизической проблемы: вместо старой дилеммы “тело — душа” он предлагает обратить внимание на другую: “Это страшно важно: речь / мышление как психо / физ[ическая] проблема” (“Symposium 4 декабря 1932 г.”)» [Завершнева, 2007, с. 75–76].

Вдохновенно и мило на тему «слово и мозг» писал А.Ф. Лосев: «Слово есть <...> некоторый легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой чего-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события. Эти невесомые и невидимые для непосредственного ощущения организмы летают почти мгновенно, для них (с точки зрения непосредственного восприятия) как бы совсем не существует пространства. Они пробиваются в глубины нашего мозга, производят там небывалые реакции и уже по одному этому есть что-то магическое в природе слова» [Лосев, 1927, с. 68]. Видимо, такая магия противна сциентистской душе Н. Хомского, (как и бесчисленным «локализаторам» сознания в нейронах мозга), поэтому он предпочел постулировать врожденность лингвистических структур. Все это еще цветочки по сравнению с «откровением», посетившим С.З. Аграновича и С.В. Березина, процитированным А.Г. Козинцевым в книге «Человек и смех» [Козинцев, 2007, с. 81]. Авторы ассоциируют элементы Троицы с двумя полушариями мозга, соединенными мозолистым телом. Роль последнего играет Свя-

той Дух. Вот уж действительно «Археология сознания» — название книги, где был обнаружен этот перл. Это не подражание, а пародия на «Археологию знания» М. Фуко.

Рассмотрим действительную мысль, относящуюся к проблеме начала. Шпет, до формулирования требований Хайдеггера, предположил, что началом может быть интеллигибельная (*лат. intelligibilis* — познаваемый) интуиция, т.е. постижение разумом. Не стану вслед за Платоном и Кантом утверждать, что такая интеллигибельная интуиция является сверхчувственной, но что она непосредственна — это несомненно. Интеллигибельная интуиция предшествует чувственной и интеллектуальной интуиции, затем она не исчезает, а становится как бы их суперпозицией. При этом Шпет с сомнением относился к поискам первоначала посредством темных догадок о своем детстве. Феноменологический анализ сознания привел его к заключению о том, что независимо от уразумения, которому мы «научаемся», всегда несомненным остается наличие «способности» к нему. «Способность» к уразумению может иметь разные степени — от тупости до дара. Хуже или лучше интеллигибельная интуиция улавливает укорененный в бытии, в мире смысл. Деятельность, действия, равно как и слова, не звучат в бессмысленной пустоте. Шпет, ссылаясь на Аристотеля, говорит о соглашении, *consensus`e*, который не может рассматриваться как результат какого-то развития, а сам есть условие развития. Для объяснения такого *consensus`a* Шпет предлагает привлечь *единство рождения*: «Не только факт понимания речи, но в еще большей степени факт понимания в пределах рода, вплоть до самых неопределенных форм его, как механическое подражание, симпатия, вчувствование и прочее, суть только проявления этого единого, условливающего всякое общежитие, “уразумения”, как функции *разума*» [Шпет, 2005, с. 173]. Вспомним Августина, который, добиваясь понимания его взрослыми, действовал по «собственному разуму». Таким образом, Шпет считает уразумение естественной установкой, а не результатом припоминания, репрезентации, заученных или врожденных приемов понимания-уразумения. Шпет, конечно, не отрицает учения, передачи, узнавания от других, он понимает и трудность установления начала именно презентативных моментов интеллигибельной интуиции, так как придется восходить или нисходить в сторону разного рода *умозаключений*: «Не о психологии идет речь, не о том, как “развивается” это воспринимание и понимание “пе-

редачи”, а о том чудесном, что само делает ее возможной, что имеет также свою психологическую сторону, но что должно быть усмотрено в своей сущности, потому что нетрудно убедиться, что оно само только и делает сколько-нибудь осмысленными всякие психологические объяснения. Мы психологически сколько угодно можем говорить о взаимодействии индивидов, об общем духе и еще о чем угодно, но важно, что к сущности самого сознания принадлежит не только усматривать, но и *понимать*, *уразумевать* усмотренное. И это “уразумение” не есть только умозаключение, как не есть оно только и репрезентативная функция вообще, но и презентативная. Она действительно окрыляет предметы, одушевляет их, и мы действительно можем говорить об особой группе предметов, к сущности которых относится *быть уразумеваемыми*» [Там же, с. 172–173]. Этот же мотив встречается в значительно более поздних размышлениях М. Хайдеггера о сознании: «Сознание есть со-представленность предметной сферы вместе с представляющим человеком в круге им же обеспечиваемого представления. Все присутствующее получает от сознания смысл и образ своего присутствия, а именно презентности внутри *representatio*» [Хайдеггер, 1993, с. 60–61]. Интуиция как бы помогает сознанию вырывать непосредственное из нагромождений опосредованного, что оказывается достаточно трудным делом. На важности презентативности при обсуждении готовности к восприятию настаивал Дж. Брунер. В отличие от Г.Г. Шпета, поздний Э. Гуссерль обратился к «темным догадкам детства» и поставил задачу преобразования статической феноменологии в феноменологию генетическую. Задачей последней является исследование образования, габитуализации и седиментации (осаждения), пробуждения смысла, раскрытие генезиса и обогащения горизонтного сознания, т.е. раскрытие интенциональной истории (см.: [Савин, 2009, с. 230]). А.Э. Савин ссылается на фрагмент «Ребенок. Первое вчувствование», написанный Гуссерлем в 1935 г., где он «указывает, что “я” младенца формируется благодаря тому, что оно аффицируется бодрствующими, живыми я-субъектами, которые уже находятся в живой связи друг с другом. При этом первичной формой этой связи, этого “общения” выступает вхождение в связь по рождению. Коль скоро младенец имеет родителей, а они живут во всеобъемлющем сообществе живых “я”, то и он присоединяется к этому сообществу, к этой истории. (“Живые будят неживых”, — пишет Гуссерль.) Как и почему это происходит? В первую

очередь потому, что мать выступает как предпосылка удовлетворения потребности ребенка вследствие его инстинктивного приспособления движений своего тела к движениям и речи матери. Благодаря этому ребенок овладевает собственной моторикой» [Савин, 2009, с. 234–235].

Здесь же Савин приводит положение Л. Ландгребе, развивавшего идеи Гуссерля, о том, что научение произвольно управлять собственной моторикой, возникающее вследствие понимания себя как центра этого движения, которое является целенаправленным и которое ребенок может корректировать, если удовлетворение еще не наступило, представляет собой момент рождения человеческого в человеке. Более того, это сознание «я могу», научение владению собственным телом выступает предпосылкой любого обучения. Согласно Ландгребе, «я могу» или «возможность» выступает основной категорией гуссерлевского анализа способа, которым мы осваиваем мир [Landgrebe, 1977, S. 80–81]. Наконец, Савин заключает, что первичное общение в пределах рода выступает в качестве трансцендентального условия конституирования как «я», так и окружающего мира, а затем и объективного мира, «мира для всех» [Савин, 2009, с. 236].

Итак, первоначало связано с единством рождения и названием Шпетом чудесным. Нельзя ли таким чудесным считать второе рождение, которое само по себе есть творчество? Б. Пастернак ввел очень тонкое различие между продолжением рода и продолжением *образа* рода: «страсти, достаточной для продолжения рода, для творчества недостаточно... оно нуждается в страсти, преобразующейся для продолжения *образа* рода. То есть в такой страсти, которая внутренне подобна новому обетованью» [Пастернак, 1985, т. 2, с. 203]. Создание образа рода есть дело культурно-историческое, есть создание Большой памяти рода. (О втором рождении и о рождении рода см.: [Бахтин, 1996–2003, т. 1, с. 238–239].)

Примерно в те же годы, что и Г.Г. Шпет, размышлял об интуиции как о начале А.А. Ухтомский: «“Интуицией” мы называем именно ту, быстро убегающую мысль в ее естественном состоянии, которая пробегает еще до слов. Она всегда в нас первая. Дальнейший ход нашей работы в том, чтобы воплотить, отпрепарировать эту интуитивную мысль, неизвестно откуда пришедшую и куда-то уходящую, почти всегда мудрую “мудростью кошки”, — в медлительные и инертные символы речи с ее “логикой”, “аргументацией”, “сознательной оценкой” <...> Смысл же и мудрость не в логи-

ке, не в аргументации, не в дальнейшем ее истолковании, а в той досознательной опытности, приметливости, в той игре доминант, которыми наделило нас предание рода! <...> Какое удивительное наследие предков с их страданиями, трудом, исканиями и смертью!» [Ухтомский, 2008, с. 240–241].

Конечно, хорошо бы еще понять, что такое род? Приведу вырванное из историко-философского контекста патетическое рассуждение В.В. Биbihина на эту тему: «Родов в природе не существует и никогда не будет существовать, потому что никогда не будет так, чтобы было то, что уже не состоялось; и все равно роды существуют в большей мере, чем виды и индивиды. Роды раньше индивидов. Индивиды рождаются потому, что есть — род, но роды не рождаются, потому, что есть индивиды, и никакое количество индивидов не родит рода. Чтобы родился род (идея), нужно рождение, неизвестное природе. Когда рождается человек, человеческий род не рождается, рождается индивид; чтобы в этом индивиде восстановился человек в своем существе, т.е. роде, т.е. идее, нужны неведомые и немислимые вторые роды, невозможные по природе, но совершенно необходимые, чтобы человек вообще существовал, впервые начал существовать как таковой, иначе будут только бесконечные безродные люди. <...> Где же род? Ответ Платона: род — это идея. Идея нигде не открывается, кроме как в родах. Род, идея открывается и присутствует только в меру успеха (удачи) второго, немислимого, необычного рождения, которое одновременно и роды. Идея это род потому, что она начало, делающее индивид индивидом» [Биbihин, 1993, с. 257–258]. Рожденный индивид должен быть готов и способен узнать, понять и принять эту идею.

Положения Шпета об интеллигильной интуиции непосредственно адресованы психологии. Он ведет нас за пределы слова, образа, действия, даже культуры и духа, к первоначальному условию их понимания и в качестве такого условия выдвигает наличие разума, интеллигильной интуиции, в которой еще не обособились чувственность и интеллект. Такая интуиция тоже гетерогенна, однако говорить о ее гетерогенезе уже не приходится, поскольку она сама есть начало и условие дальнейшего развития. Точнее, видимо, говорить не только о гетерогенности, а и об избыточности степеней свободы, подобной той, которыми обладают кинематические цепи нашего телесного организма. Избыточность характерна и для высших психических функций, и для духовного

организма в целом. «Нам союзно лишь то, что избыточно», — говорил О. Манделъштам. В «начале» соединены два вида избыточности: избыток недостатка и избыток возможностей, которыми если и обладают, то в значительно меньшей степени инстинкты, рефлексы или «натуральные» психические функции. Человеку же дан «пространства внутренний избыток», благодаря которому может быть «взят в руки целый мир, как яблоко простое». Такой избыток дан и младенцу.

Не знаю, кому принадлежит интуиция назвать человека *homo sapiens*, но Шпет, Ухтомский, Хайдеггер, Бибихин клонят именно в эту сторону. Видимо, человек действительно создавался с умом и им же наделен с рождения. Философ Н.Н. Страхов в XIX в. говорил о простоте и чистоте младенца, посрамляющей мудрость мудрых и разум разумных! Иное дело, что происходит с умом после того как устами младенца перестает глаголить истина. Это зависит не только от него, но и от социальной ситуации его дальнейшей жизни, которой Шпет, конечно, не пренебрегает: «Феноменологический анализ охватывает собою всякое психологическое разделение и держит под собою это чудесное единение индивидов как один из “актов”, наряду со множеством других, для него нет “одиночных тюрем” <...> Абсолютное социальное одиночество, “одиночная камера” есть удел не индивида как такового, а только сумасшедшего; утратить способность интеллигибельной интуиции, уразумения, даже при полном совершенстве интуиций опытной и идеальной, значит сойти с ума — единственный путь выхода из социального единения» [Шпет, 2005, с. 173].

Перед Шпетом не стояла конкретная психологическая проблема, подобная той, которая обсуждается здесь, его волновало бытие познания вообще, а не какой-либо вид познания, например, научное или обыденное, логическое или алогическое. Он говорил, что так неограниченно поставить вопрос о познании в самом бытии его и в сущности этого бытия может только психология: «В этом вопросе психология даст эмпирический коррелят феноменологического исследования, так можно представить себе некоторую идеальную психологию, онтологию духа, которая даст идеальный коррелят феноменологического исследования, но ничего третьего мы не найдем, что стало бы в основание самой феноменологии для изучения предмета в его абсолютной чистоте» [Там же, с. 119]. Психологию на путь изучения онтологии духа в начале XX в. пытался поставить

А.А. Ухтомский, сформулировавший дерзкий замысел изучения физиологии человеческого духа. Будем справедливы и признаем, что кое-чего на этом пути психологии удалось достичь. Размышления Шпета об интеллигибельной интуиции, которые приведены выше, взяты из его книги «Явление и смысл», изданной впервые в 1914 г. Трудно сказать, насколько Шпета удовлетворило бы состояние современной психологии, в том числе и входящей в моду феноменологической психологии. Можно ли сказать, что психология уже стала онтологией духа? Пока это для нее, как и для развивающейся феноменологической психологии, все еще вызов, принятый философией и, частично, современным психоанализмом.

Признание Шпетом интеллигибельной интуиции в качестве первоначала любого познания можно рассматривать как прототип или аспект позднее сформулированного наукой весьма претенциозного антропного принципа организации Вселенной. Аргументация Шпета полезна и для понимания позднее выдвинутого им главного принципа познания, в качестве которого у Шпета выступает слово. Его принятие, как и непосредственное восприятие мира, уже подготовлено наличием способности к интеллигибельной интуиции, проявляющей себя по отношению к презентации, а не к репрезентации.

В интересующем нас контексте интересны созвучные Шпету рассуждения Хайдеггера о понятности бытия. Он приводит соответствующее высказывание Фомы Аквинского: «Некая понятность бытия уже входит в наше восприятие сущего». Хайдеггер вводит термин «бытийная понятливость», подчеркивая, что «эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт». Соответственно, хотя понятность — это еще не осмысленность, все же нам некоторым образом доступен и смысл [Хайдеггер, 2003, с. 19–21]. Присутствие в мире Хайдеггер определяет как заботу. Он рассматривает ее как исходную структурную целостность, лежащую «экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия, т.е. всегда уже *во* всяком фактическом “поведении” и “положении” такового. Ее феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета “практического” перед теоретическим. <...> Не удастся также попытка возвести феномен заботы в его сущностно неразрывной целостности к особым актам или порывам наподобие воли и желания или стремления и влечения, соответственно его из них “построить” <...> Забота онтологически “раньше” названных феноменов, которые, конечно,

всегда в известных границах могут быть адекватно “описаны”, без того чтобы обязательно видеть или вообще хотя бы узнавать их полный онтологический горизонт» [Хайдеггер, 2003, с. 223—224].

Как мы видели, названные Хайдеггером феномены и многие другие опробовались психологами на роль доэмпирического начала или на роль исходной единицы анализа психики. Подобные попытки предпринимали и психоаналитики, «назначавшие» на такую роль преимущественно эмоциональные состояния: удовольствие, влечение, фрустрацию, переживание и проч. В версии Хайдеггера, как бы ее ни называть — присутствие или забота, существенно подчеркивание ее неразрывной целостности, модусов бытия в мире и забегания вперед. Бытие присутствия означает вперед-себя-уже-бытие-в-мире. Благодаря этому «вперед» при всей структурной целостности присутствия и заботы они разомкнуты: вперед-ради-чего, что означает онтологическое предшествование способности и умения быть в мире. М.К. Мамардашвили добавил бы к умению быть усилия быть как условие бытия в культуре.

В этом же направлении шли поиски доопытного начала у В.В. Библихина: «Порог логике и рациональному дискурсу всех определеннее указал Аристотель. Их место — промежуток между первыми началами и последней подробностью вещей. К началам можно прикоснуться не рассудком, а “умным чувством”. Это прикосновение задевает прикасающегося. Ум поглощается умпостигаемым, тонет в нем, превращается в него и уже не принадлежит себе, мало что не распоряжается собой. Встреча с первыми началами не проходит гладко. Мы хотели бы их схватить, но они захватывают нас» [Библихин, 1993, с. 93—94]. Несмотря на осознание трудностей встречи с первыми началами, Библихин все же делает в их сторону указательные жесты. Он не случайно говорит о них во множественном числе, но не разъединяет, а соединяет их в некоторое первичное интегральное единство: *могу — мыслю — понимаю*, утверждая, что такое единство не столько свойство человека, сколько его существо. Человек — это *Открытое Миру Могу*, а *могу*, в свою очередь, — это потенциал действия. Реальная, материальная возможность выбора, которая предшествует смыслу и воле. Поэтому-то человек действительно *возможное* существо, имеющее альтернативу: «Всякая фигура смысла “воспринимается” или “по-нимается”, а не овладевает лишь им, в свете своей альтернативы, заранее присутствующей как возможность другого поведения... По-нимание есть всегда восприя-

тие, т.е. акт допущения, доверия, принятия данной возможности с исключением другой» [Бибихин, 2007, с. 222–226]. В комментарии к своему тексту автор пишет: «Буриданов осел. Да это и есть естественное состояние человека. Поскольку все может, всему открыт. Естественное» [Там же, с. 230]. В.В. Бибихин, как и Г.Г. Шпет, считает, что состояние *могу*, возможность понимания и альтернативы присущи человеку как родовому существу. В его размышлениях открытое *могу* нераздельно от принимающего понимания или понимающего принятия, понимающей любви.

К близким по смыслу идеям пришел С.Л. Рубинштейн, изменивший свою ставшую классической формулу: внешние условия действуют, преломляясь через действие внутренних условий. В посмертно изданной книге «Человек и мир» мы читаем: «строго говоря, внутренние условия выступают как причины (проблема саморазвития, самодвижения, движущие силы развития, источники развития находятся в самом процессе развития как его внутренние причины), а внешние причины выступают как условия, как обстоятельства» [Рубинштейн, 1973, с. 290]. Этой позиции соответствует и его характеристика любви как первой острейшей потребности человека. Конечно, даже открытое *могу* и такая любовь не всесильны: «Реальностью является недостаточность человеческого хотения, вина человека, в себе самой содержащая свою кару» [Карсавин, 2007, с. 505].

Выше шла речь о пире опосредования. У В.В. Бибихина есть гимн непосредственному первому взгляду: «Ницше неправ: верен все-таки как раз первый взгляд, “понимающий” без понимания, видящий смысл — без явственного смысла, набрасывающий мир без устройства. Мир опережает, он *первое видимое*, все, что видимо, видимо в нем» [Бибихин, 2007, с. 192]. Идея того, что действие и мысль — одно, восходит к Пармениду. Человек понимает мир, конечно, не в гносеологическом смысле знания его устройства, а в смысле умения быть в нем. Здесь Бибихин ссылается на Хайдеггера. Такое понимание мира Бибихин называет *принимающим пониманием, бытийным пониманием, понимающей любовью*. Принимающее понимание представляет собой способность вместить событие мира в себя. В том числе и без и до его понимания. Чтобы вместить событие в себя, нужно суметь вырвать его из гераклитовского потока, «остановить мгновенье». Позднее человеку приходится учиться не менее трудному делу — останавливать джеймсовский поток сознания.

Бибихин исходит из того, что вещи обращены к нам как вести прежде, чем мы начнем их опознавать и познавать. Мы вновь сталкиваемся с мыслью Шпета о предшествовании презентации. Понимание — это такое *умею* и *могу*, которое заранее согласно с тем, что вещи не просто имеют право, но должны быть для меня самими собой. Не стану воспроизводить этимологические изыскания Бибихина, свидетельствующие о переплетении значений и смыслов слов *могу* — *мыслю* — *понимаю*. Ограничусь тем, что в латинском *mens* и английском *mind* завязаны языком в одно ум, понимание, принятие, привязанность [Бибихин, 1993, с. 78–85]. Другими словами, Бибихин понимал каждое из них как гетерогенное образование, недеференцированное единство. Поэтому в каком-то смысле ему было безразлично, называть ли начало *могу*, *мыслю* или *понимаю*. После экскурсии в философию Парменида и Платона он заключает: «Мысль и бытие действуют без того, чтобы мы их воспринимали. Парадокса здесь нет. Человеческий младенец мыслит и существует, но сознания, в смысле отражения, констатации, фиксации этого у него нет» [Там же, с. 268]. Возможно, и Флоренский увидел в глазах своего двухмесячного сына не сверх-сознание, а мысль. Идея того, что действие и мысль — одно, восходит к Пармениду. Ребенок понимает мир, конечно, не в гносеологическом смысле знания его устройства, а в смысле умения быть в нем. Естественно, что в таком «начале» огромную роль играет эмоциональная составляющая. У А.С. Пушкина мы встречаем «симпатическое волнение», у Г.Г. Шпета — «симпатическое понимание», у М.М. Бахтина — «сочувственное понимание». Такие высказывания отвечают убеждению П.А. Флоренского в том, что в основе познания лежит любовь. Однако не все так благобно. Психоаналитик В. Бийон [2008] рассматривает Знание как эмоциональное переживание наравне с Любовью и Ненавистью. Знание берет начало во фрустрации, порожденной переживанием незнаемого (см. также: [Зинченко А.В., 2009]).

Итак, начальная интуиция столь же познавательная, сколь и эмоциональная. К единству действия и мысли нужно добавить декартовское «действие и страсть — одно». Подобное изначальное единство действия, мысли и страсти больше, чем гетерогенность. Оно вносит свой вклад в становление и развитие эриксоновского базового чувства доверия к миру, а затем и всей эмоциональной сферы человека. Идущая от Спинозы идея Л.С. Выготского о един-

стве аффекта и интеллекта справедлива для всех стадий человеческого развития. Такое единство может принимать различные формы, подобные пушкинскому *союзу ума и фурий* или цветаевскому *союзу души и глагола*... Нерасчлененное изначальное единство действия, мысли и страсти лежит в основе иллюзии всемогущества (омnipотентности), возникновение которой Д. Винникот относит к младенческому возрасту. Можно только радоваться, что она далеко не у всех реализуется в полной мере. Но сохранность ее в облегченной форме *могу* представляет собой существенное условие развития человека.

Строго говоря, утверждение о наличии доопытной готовности, будь она шпетовской интеллигентной интуицией, хайдеггеровской заботой или бибихинскими началами (*могу — мыслю — понимаю*), до ее актуализации является гипотезой. В ситуациях сенсорной изоляции животного или коммуникативной депривации ребенка «начало» не имеет будущего. Доопытная готовность есть феномен, а феномен — это сущность, полностью представленная своей материей, говорил М.К. Мамардашвили. Поэтому точнее говорить о влечении доопытной готовности в «ткань» первичного опыта, который внешнему наблюдателю предстает как опыт сенсомоторный. Недостаточность такого видения опыта ощущалась давно. Ж. Пиаже назвал его сенсомоторным интеллектом. А.В. Запорожец говорил, что движения человека являются умными не потому, что ими руководит некий внешний по отношению к ним интеллект. Аналогично у Г.Г. Шпета: движение — не простая геометрическая кинема, оно существенно динамично. Мы имеем дело с движением живым, целесообразным и намеренным. М.М. Бахтин говорил, что движение обладает чувством порождающей активности.

Начиная с 20-х годов XX в. наука преодолевает механические трактовки живого движения или «абстракцию простого движения» (Ф.Е. Василюк). В исследованиях Н.А. Бернштейна, А.В. Запорожца, М.И. Лисиной, Н.Д. Гордеевой экспериментально показано, что живое движение не только реактивно, эволюционирует и инволюционирует. Оно к тому же обладает биодинамической и чувственной тканью, поэтому оно чувствительно к смыслу ситуации и возможностям действия в ней. Как говорил Г.Г. Шпет, оно и само ощущает лицо и «душу». В нем соединены все три цвета времени: настоящее, прошлое и будущее, что позволяет его рассматривать как элементарную, виртуальную единицу вечности. Живое движение иначе, чем механическое, связано с пространством и

временем. Механическое движение есть перемещение тела в пространстве, а живое — преодоление пространства, претерпевание такого преодоления, очерчивание и построение собственного пространства. Механическое движение пожирает, убивает время, а живое, напротив, оживляет, создает, строит свое собственное живое время. Механическое движение только тратит, расходует энергию, а живое движение накапливает ее, дает ей приращение. Сравнение показаний чувствительности движения к смыслу ситуации и чувствительности к адекватности исполнения порождает феномен непосредственной медиаторами-артефактами фоновой рефлексии. Подобная зачаточная рефлексия, возникающая внутри различных форм активности, способствует выделению себя из ситуации в качестве ее актора [Гордеева, Зинченко, 2001]. Это дает основания говорить о наличии бытийного слоя сознания, образуемого благодаря взаимодействию биодинамической ткани движения и чувственной ткани образа.

П.А. Флоренский и А.Ф. Лосев говорили о магии слова. Учитывая сказанное о живом движении, с неменьшим основанием мы можем говорить о чуде, тайне и магии живого движения. Знатоки и любители балета легко с этим согласятся. Сказанное о движении тела, разумеется, в полной мере относится и к движениям речедвигательного аппарата. Наличие и значение для порождения речи артикуляционного чувства подчеркивалось В. Гумбольдтом и изучалось Н.И. Жинкиным. М.М. Бахтин характеризовал артикуляционное чувство как «фокус чувствуемой активности порождения» высказывания — активности, возвращающей высказывающегося к себе самому, к своему действующему порождающему единству [Бахтин, 1996—2003, т. 1, с. 217—218]. Живое движение, таким образом, не является внешним по отношению к психике. Оно и есть психика, во всяком случае, ее душа! С.Л. Рубинштейн был прав, назвав действие исходной единицей анализа, «клеточкой» психики, которая содержит зачатки всех элементов психологии.

Итак, мы вновь пришли к «началу», но теперь уже не «сверху», а «снизу» — от беглого экскурса в анализ живого движения, представляющего собой фундамент психики, ее живую онтологию. Любой путь к «началу» заставляет заключить, что оно не является ни низшим, ни примитивным, а представляет собой целостность, интегральность, хотя и интегральность, но первоначальную, достаточную для данной ступени развития. Здесь мы не должны поддаваться

гипнозу слова «интегральность», подобно тому как уже перестаем поддаваться магии слов «интериоризация» и «экстериоризация». **Интегральность — не конечный, а начальный пункт развития.**

Парадокс развития состоит в том, что оно идет не по линии развития этой первичной интегральности, а по линии ее преодоления и даже борьбы с ней. Для того чтобы развить движения руки, нужно прежде затормозить «интегральный» хватательный рефлекс. (Правда, жизнь показывает, что он не тормозится полностью, а по своему развивается и со временем приобретает разные формы: от грубых до весьма изощренных.) В развитии психики происходит подобное тому, что замечательно описал Н.А. Бернштейн относительно функций нервной системы как целого и путей ее развития. Это тем более важно, что, в отличие от большинства физиологов, он в своих размышлениях опирался на данные Л.С. Выготского и других психологов об онтогенезе психических образований: «Развитие живого существа не было бы развитием, а механическим, мертвенным изменением его под непрерывным потоком воздействий окружающей среды, если бы оно не определялось, кроме текущих воздействий, еще и всей предыдущей историей этого существа и его вида. Развитие тем и отличается от пассивного изменения, что оно складывается исторически, и его история является одной из определяющих его причин <...> Ведь история, не сохранившая никаких следов, — это уже не история» [Бернштейн, 2003, с. 204–205]. Такие следы Бернштейн вслед за Р. Семоном называет «сохраняющим началом», или мнемой, и соглашается с ним, что сближение между собой родовых и видовых проявлений мнемой содержит в себе нечто большее, нежели простую аналогию [Там же, с. 297]. В терминологии М.М. Бахтина это Большая память рода. Весьма существенны размышления Н.А. Бернштейна о том, что «сохраняющее начало» не только сохраняет историю, но и сохраняется само: «Взрослая психика не конструируется из элементов, содержащихся в детской, а развивается как нечто качественно иное на основе того, что имело место в раннем детстве, и, развиваясь, не истребляет своих предшественников, а частью видоизменяет их, частью сдвигает их в энграфический запас» [Там же, с. 216], т.е. в запас памяти. Это близко к тому, что Выготский говорил об интеллектуализации психических (опустим слово «низших») функций.

Обратимся к тому, как Н.А. Бернштейн рассматривал судьбу интегрального. Его размышления о нем в равной степени относят-

ся к физиологии и психологии. Он оспаривает «армаду авторитетов», включая Ч. Шеррингтона и И.П. Павлова, утверждавших, что нервная система играет интегрирующую (объединяющую) роль. В интегрировании и объединении может нуждаться только то, что само по себе не интегрально и не едино — чего о нервной системе и ее отправлениях сказать никак нельзя. Но эта интегрирующая функция, продолжает Бернштейн, может быть, и существует у нервной системы, но только как одна из самых древних, первоначальных функций во всем ее филогенезе, которая может быть возглавляющей только на самых ранних ступенях эволюционного процесса. А более новые отправления нервной системы протекают на основе этой первичной интегральности, но протекают как *борьба с нею*, как преодоление этой доисторической генерализации [Бернштейн, 2003, с. 318].

Бернштейн достаточно категоричен: *«деятельность современной нам нервной системы высокоорганизованного позвоночного — не интеграция, а борьба с первичной интегральностью*. Можно, пожалуй, сказать, что нервной системе присуща не интегрирующая, а интегрировавшая функция. Необходимо заметить, что формы борьбы с древней интегральностью могут быть чрезвычайно разнообразными и, <...> видимо, реже проявляются в виде анализа (расчленения), нежели в виде вычленения, оформления отдельной части на фоне создания оформленных подсовкупностей. Как морфологическое развитие многоклеточного организма совершается не по линии интеграции, а по линии дивергенции (расхождения) структурных форм его элементов, заострения качественных различий между ними и вычленения организованных подсистем — *органов*, так и генез нервного процесса есть постепенное повышение дифференциации (мы видели это хотя бы на примере онтогенеза психических образований) и вычленение организованных, структурированных *действий* из льющегося сквозь нервную систему первоначального неделимого (интегрального) потока» [Там же]. Продолжу изложение логики Н.А. Бернштейна относительно вычленения из нервного потока структурированных действий: «В наинижем плане этот процесс дает вычленение рефлексов, в наивысшем — оформление сложнейших психологических и идеологических структур. Рефлекс — не сумма рефлексиков, деци- и миллирефлексов, скомпонованных в одно целое благодаря вмешательству интеграции... В то же время рефлекс не есть и слагаемое, суммирование которого с ему подобными может дать (с помощью

интеграции) действия любых уровней качественной сложности; эти высокоорганизованные действия, в свою очередь, не гекто- и не килорефлексы» [Там же].

Буквально то же самое Шпет писал в «Эстетических фрагментах» о создании художественных произведений: «Мастер, артист, художник, поэт — дробят. Их путь — от единичности к единственности. Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разъединение, дифференциация, разброд!» [Шпет, 2007, с. 180]. И далее: «Дифференциация — новое рождение и рост, центростремительность до пресыщения, до напряженности, не выдерживающей сжатия внутренних сил, и разрешающейся в систему новых центров, отталкивающихся друг от друга, самостоятельно способных к новым конденсациям и к новым дифференциациям. Сперва — концентрация жизни. Затем разметывание кругов: разлетаются каждый со своим центром, хранящим в себе только воспоминание о некогда общем, едином пра-центре» [Там же, с. 188]. Сказанное в полной мере относится к развитию науки и научных школ.

Разумеется, Шпет пишет не только о дроблении, дифференциации, но и о модификации, объединении, преобразении, новом рождении и росте. Именно поэтому он привлекает понятие внутренней формы слова к анализу творчества. Подчеркивая роль идеала, тропа, слова-образа, идеи в создании художественного произведения, Шпет разъясняет: «Искусство начинается с того, что подлежащее изображению подвергается преобразованию согласно этой идее, включаемой, вдыхаемой внутрь самого изображаемого. Внутренне заключенная в нем, она с первого момента, с первого толчка *отрешения* сама руководит преобразованием его в художественно оформленное, ибо она и есть та самодовлеющая цель, осуществление которой по внутренним художественным формам есть само свободное художественное творчество. Без усмотрения этой идеи художественное отрешение немислимо, опять оно было бы просто мечтательностью и галлюцинацией» [Шпет, 2005, с. 444]. Усмотрение идеи — эта та же интеллигибельная интуиция, но уже не доопытная, а, так сказать, умудренная опытом. Если учесть, что доопытная интеллигибельная интуиция — это тот же за-скок вперед и, согласно Шпету, обладает еще и модусом энтелехии, то окажется, что она подобна хайдеггеровским «заботе» и «бытийному пониманию».

Идея дифференциации высказывалась А. Бергсоном по отношению к жизненному порыву, который до своей актуализации

представляет собой некоторое виртуальное образование. Ж. Делёз комментирует это следующим образом: «эволюция совершается в [переходе] от виртуального к актуальностям. Эволюция — это актуализация, актуализация — это творчество <...> Вариации вступают не в отношения ассоциации и дополнения, а, напротив, в отношения диссоциации или деления. Следовательно, они подразумевают виртуальность, актуализирующуюся согласно линиям расхождения; так что эволюция движется не от одного актуального термина к другому актуальному термину в гомогенной однолинейной серии, а от виртуального термина к гетерогенным терминам, которые актуализируют виртуальный термин вдоль некой разветвленной серии» [Делёз, 2001, с. 308–309]. Жизненный порыв тоже есть актуализация виртуального, дифференцируясь вплоть до конкретной линии человека, он обретает самосознание [Там же, с. 322]. Делёз не более персонифицирует жизненный порыв, чем А.Н. Северцов в 1922 г. персонифицировал психику, т.е. тоже нечто виртуальное, объявив ее фактором эволюции. Равным образом и сознание является фактором живого движения (или мертвого стояния) истории.

Итак, путь от сохраняющего интегрального начала, будь оно физиологическим, психологическим или художественным, является общим. Это путь его амплификации и последующего вычленения, дифференциации отдельных функций, а затем формирования специализированных центров, динамических функциональных органов индивида, слияние их в духовный организм и обеспечивающих его работу функциональных органов нервной системы. В результате вычленения и дифференциации, возникающих в ходе развития индивида, происходит относительная автономизация действия, образа, слова, мысли, аффекта, и речь уже идет не об их интеграции, а о союзе, единении, координации, субординации, синхронизации, пуле и других путях, обеспечивающих необходимое взаимодействие автономизировавшихся подсистем. Действительная проблема состоит в том, чтобы понять, как множество, например, свободных моторных, эмоциональных и когнитивных систем успешно координируют свою работу. Они разделяют между собой не только функции, но ответственность за их выполнение. Мелочное, а тем более грубое вмешательство в их работу «вертикали управления» лишь затрудняет достижение требуемого результата. При неловком движении ведь болит поврежденная нога, а не голова. А.А. Ухтомский в свое время заметил, что судьба реакции (поведенческого акта) решается не на

станции отправления, а на станции назначения. Как говорится, дурная голова ногам покоя не дает.

Подведем некоторые итоги. Непосредственное, интегральное, сохраняющее начало, представляющее собой целостность «душевного интеграла», есть необходимое условие усвоения языка, приобретения опыта, различных форм деятельности, культуры в целом. Сказанное может восприниматься как телеологическая, преформистская идея, но я не имею в виду некоего врожденного психологического гомункулюса. Как говорилось ранее, это скорее predisposition развития, наличие которой обеспечивается, как предполагали Г.Г. Шпет, А.А. Ухтомский, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Н.А. Бернштейн, В.В. Библихин, «единством рождения», принадлежностью к человеческому роду. Такая интегральная активность дает ребенку возможность взаимодействовать с миром; такое взаимодействие, конечно, должно быть опосредовано его заботливыми воспитателями — принимать мир в себя и благодаря им же «понимать» его и их. Условием продвижения по этому пути является проникающее в душу ребенка слово, которое обеспечивает неправдоподобно быструю дифференциацию исходной допытной готовности в то, что мы называем нашим внутренним миром.

Иначе говоря, на базе непосредственного начала строятся многообразные формы опосредования, вступают в свои права медиаторы-артефакты: знак, слово, смысл, символ, миф и др. Сознание индивида загромождают опосредованные ими знания и состояния. Сложность внутреннего мира человека начинает превосходить сложность внешнего мира. Поэты мечтают о «неслышанной простоте», которая «всего нужнее людям», и сожалеют, что «сложное понятней им». Спасибо, что Б. Пастернак и его собратья по цеху *ее не утаивают*. Интуиция играет не меньшую роль в понимании человеком собственного, внутреннего мира, чем мира внешнего. Но теперь уже это не только первичная, исходная интеллигибельная интуиция, а ее изменившиеся и развившиеся формы чувственной и интеллектуальной (идеальной) интуиции, вобравшие в себя опыт опосредования. Чувственная и интеллектуальная интуиция сохраняют, несут в себе черты непосредственной интеллигибельной интуиции, благодаря чему человек, если он умный, преодолевает надолбы и рвы опосредованного и возвращается к реальному миру. Разумеется, это не просто. Например, К. Маркс писал в письме одному из своих соратников, что любые абстракции даются ему очень

легко, а простейшая техническая реальность дается труднее, чем самому большому тупице. Удивительно, что, обладая такой здоровой самооценкой, он не ограничился «Капиталом», а написал еще и «Манифест», имеющий непосредственное отношение к социотехнической реальности. Этот пример показывает, насколько важно, при всей дифференциации душевной жизни и ее сложности, сохранение способности к непосредственному восприятию презентированного нам мира, будь этот мир внешним или внутренним. Возникает вопрос, не приводит ли подобная трактовка «начал» к интуитивизму? Г.Г. Шпет отвергает такое предположение: он, ссылаясь на Гегеля, характеризует интуицию именно как начало, условие, но не как метод. За интуицией должна следовать дискурсия (см. более подробно: [Зинченко В.П., 2009]).

Выше приводилось положение М. Хайдеггера, что подлинное начало всегда есть за-скок вперед. В нем слиты память рода, настоящее и альтернативное будущее. В терминологии А.А. Ухтомского — это активный хронотоп. Такое же свойство сохраняют и другие, возникающие позднее формы чувственной и интеллектуальной интуиции. Результатом интуиции или инсайта всегда является новый образ реальности. Ухтомский рассматривал образ и мысль как гипотетический проект реальности. Их «проективный характер происходит оттого, что мои образы и представления всегда имеют практическое значение — они имеют в виду ту или иную деятельность и воздействие на реальность с моей стороны, то или иное взаимодействие с реальностью» [Ухтомский, 2008, с. 191]. Н.А. Бернштейн говорил об этом же в терминах *Ist wert* и *Soll wert* — что есть и что должно быть — как о характерных чертах образа ситуации. Значит, инсайт всегда есть и форсайт (*foresight*), он содержит потребное будущее. Согласно Блаженному Августину, только через напряжение действия будущее может стать настоящим. (Не-потребное будущее приходит само.) Интуиция или инсайт (вместе с форсайтом), если характеризовать время в пространственных категориях, есть «карта-обозрение», временная перспектива, которая должна быть преобразована в траекторию движения, в «карту-путь» или в «дорожную карту». Такое преобразование уже требует дискурсии как метода достижения цели. Естественно, что бывают ситуации, когда интуиция, минуя дискурсию, сливается с действием, что характерно, например, для поступка. Не буду воспроизводить в замечательный бахтинский сюжет о «поступающем мышлении» и «жизни-поступлении». От-

мечу лишь, что непосредственность в отношениях между людьми не менее важна, чем непосредственность восприятия мира.

Соотношение непосредственного и опосредованного — это новый сюжет культурно-исторической психологии, но не новый для философии и философской психологии, которые рассматривали непосредственность как неперемнное свойство интуиции. Интеллектуальная интуиция непосредственна, легка, импрессионистична, панорамна. Она — награда за трудную, скрупулезную, детальную работу дискурсивного интеллекта. Эмоциональные предчувствия, предшествующие интуитивным актам, и эмоциональные всплески, сопровождающие их, вдохновляют на продолжение такой работы. Подобную вдохновляющую роль играет и интеллигибельная интуиция.

Выше читатель встретился с возражениями против трактовки интеллигибельной интуиции, принимающего, бытийного понимания как натуральных психических функций. Такие возражения остаются в силе, поскольку под натуральностью в культурно-исторической психологии подразумевается низшее, не-культурное, нечто почти недо-человеческое, которое должно быть окультурено. Если же согласиться с приведенной выше аргументацией о невероятном богатстве «начала» и с тем, что мы обязаны такому богатству «единством рождения», принадлежностью к человеческому роду, то оно для человеческого существа вполне естественно. И еще неизвестно, что выше: интуиция по отношению к презентированному миру, или интуиция по отношению к его постпрезентациям, построенным благодаря различным формам опосредования. **Создание последних невозможно без предшествующей интеллигибельной интуиции.** Моя претензия относится не к термину «натуральное», а к его трактовке. Человеческое натуральное является по своему происхождению культурным, что, разумеется, не освобождает человека от овладения культурой, ядро которой — слово. Слово, понимаемое во всем богатстве его внешних и внутренних форм, есть Глагол — Логос — Голос, Разговор, Диалог, Жизнь, т.е. и слово, и дело, и образ, и чувство, и мысль, и личность.

Благодаря доопытной готовности слово вместе с миром принимается в себя младенцем и становится новым началом культурного и духовного развития. Оно же оказывается концом и венцом развития. Выготский был прав, говоря, что слово венчает дело. Хорошо бы, оно оставалось шире и содержательнее sms-ки!

Литература

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 1996–2003.

Бернштейн Н.А. Современные искания физиологии нервно-го процесса / под ред. И.М. Фейгенберга, И.Е. Сироткиной М.: Смысл, 2003.

Бибихин В.В. Язык философии. М.: Республика, 1993.

Бибихин В.В. Мир. Курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года. СПб.: Наука, 2007.

Бион У.Р. Научение через опыт проживания. М.: Когито-Центр, 2008.

Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

Гордеева Н.Д., Зинченко В.П. Роль рефлексии в построении предметного действия // Человек. 2001. № 6.

Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: Per Se, 2001.

Завершнева Е.Ю. «Путь к свободе» (К публикации материала из семейного архива Л. С. Выготского) // Новое литературное обозрение. 2007. № 3 (85).

Зинченко А.В. Ностальгия: диалог памяти и знания // Культурно-историческая психология. 2009. № 2.

Зинченко В.П. Нужно ли преодолевать постулат непосредственности? // Вопросы психологии. 2009. № 2.

Зинченко В.П. Психологические основы педагогики (психолого-педагогические основы построения системы развивающего обучения Д.Б. Эльконина — В.В. Давыдова). М.: Гардарики, 2002.

Зинченко В.П. Шепот прежде губ, или Что предшествует эксплозии детского языка? // Культурно-историческая психология. 2008. № 2.

Карсавин Л.П. Философия истории. М.: Директ-Медиа, 2007.

- Козинцев А.Г.* Человек и смех. СПб.: Алетейя, 2007.
- Леонтьев А.Н.* Избранные психологические произведения: в 2 т. М.: Педагогика, 1983.
- Лосев А.Ф.* Философия имени. М.: Издание автора, 1927.
- Лотман Ю.М.* О поэтах и поэзии. СПб.: Искусство-СПб, 1996.
- Пастернак Б.Л.* Избранное: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1985.
- Рубинштейн С.Л.* Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973.
- Савин В.Э.* Основные феноменологические новации Шпета в свете генетической феноменологии // Творческое наследие Г.Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания / Comprehensio. Пятые Шпетовские чтения: сб. статей и материалов междунар. науч. конф. 1–5 декабря 2008 г. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2009. С. 226–237.
- Ухтомский А.А.* Лицо другого человека. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2008.
- Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
- Хайдеггер М.* Исток художественного творения. Избранные работы разных лет. М.: Академический проект, 2008.
- Шнем Г.Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005.
- Шнем Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2007.
- Landgrebe L.* Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phaenomenologie und in Marxismus // Phaenomenologie und Marxismus. Bd. 1. Konzepte und Methoden / hrsg. von B. Waldenfels u.a. Frankfurt: Schurkamp, 1977.