

*Олег Погорелов*

**КУЛЬТУРА: ОБЪЕКТИВАЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОЙ  
СУБЪЕКТИВНОСТИ ИЛИ УНИВЕРСАЛЬНАЯ  
ОБЪЕКТИВАЦИЯ СОЗНАНИЯ?**

*Критично аналізуються основні положення теорії культури Ф. Т. Михайлова. Запропоновано альтернативний підхід до вирішення проблем, які пов'язані з розробкою загальної теорії культури. Він ґрунтується на ідеї цілісної об'єктивності свідомості.*

**Ключові слова:** культура, універсальна об'єктивність свідомості.

*Критически анализируются основные положения теории культуры Ф. Т. Михайлова. Предлагается альтернативный подход к решению проблем, связанных с разработкой общей теории культуры. Он основан на идее целостной объективации сознания.*

**Ключевые слова:** культура, универсальная объективация сознания.

*Main positions of F. N. Mikhaylov's theory of culture are critically analysed. The alternative approach to decision of the problems tied with the development of general theory of culture is offered. It's based on the idea of complex objectivation of consciousness.*

**Keywords:** culture, universalistic objectivation of consciousness.

Культура как предмет теоретической мысли больше напоминает неосвоенную целину, чем вспаханное, ухоженное поле. Такое впечатление о положении дел в культурологии остаётся после прочтения работы Ф. Т. Михайлова «Самоопределение культуры», где брошен вызов культурологам: автор «вообще не уверен, что сегодня реально существует такая научная дисциплина, как культурология» [9, с. 69]. Конечно, нет недостатка в теориях культуры, но, по его мнению, ни одна из них в действительности теоретическим знанием не является, ибо все они разработаны на основе методологии эмпиризма, ориентирующего исследователя на поиск внешних причин возникновения и развития культуры.

В поисках методологии, адекватной теоретическому познанию, автор заключает, что в порядке мышления, нацеленного на создание научной теории, первым устанавливается постулат – суждение, являющееся «аподиктическим <...> обосновывающим себя же самим своим смыслом и не требующим для этого никаких других обоснований и доказательств» [9, с. 153], «causa sui фундаментальной научной теории». Он спрашивает, «как возможны аподиктические суждения о возникновении causa sui единой культуры людей?» [9, с. 70]. Автор убеждён, что такие суждения

возможны, и, тем самым, возможна общая, или фундаментальная теория культуры как альтернатива плюралистической культурологии.

Начинать движение в этом направлении надо, по его мнению, с определения понятия культуры, которое отвечало бы норме теоретического познания: мыслить можно только мыслимое [9, с. 54]. Он решает эту задачу посредством отвлечения от всего многообразия культуры, от её привязки к этносам и народам. Таким способом устанавливается, что культуру порождает сама же культура. Культура, бытие которой состоит в самопорождении, или самоопределении, является предметом фундаментальной теории культуры, которая должна быть построена «в логике *causa sui*» [9, с. 205], в логике, которая, якобы, уже давно стихийно освоена фундаментальными естественными науками [9, с. 55]. Эта логика направляет мысль исследователя к началу культуры, содержащемуся в ней самой. Поскольку культура неотделима от человека, то её начало является также началом человеческого рода. Автор пишет, что «*causa sui* бытия людей – порождающее и воспроизводящее их жизнь Начало, служит основанием всех культур человечества» [9, с. 56], и таким началом является «уникальная способность человека к целесообразно произвольным действиям, обращённым к сочувствию других людей с надеждой на взаимопонимание» [9, с. 175], на их со-участие, со-гласие, со-трудничество. Осуществляемое индивидом действие, всегда рассчитанное на отклик других людей, на их отношение к нему, обозначается понятием индивидуальной субъективности, а отклик других на его действие определяется как «*совокупная субъективность других людей*» [9, с. 152, 212], или коллективная субъективность. Это отношение понимается как отношение, порождающее и воспроизводящее человека и культуру. В целом, оно определяется как «*субъективно мотивированное отношение каждого индивида Homo sapiens к субъективности других людей и их отношение к его субъективности*» [9, с. 173] и составляет содержание постулата общей теории культуры.

Порождающее человека отношение понимается как отношение между *своей*, индивидуальной, и *чужой*, коллективной, субъективностями. Надо заметить, что под субъективностью обычно имеют в виду активность сознания, исходно состоящую в смысловом преображении чувственно данного [8, с. 23, 29]. У Михайлова речь идёт о самопреображении субъективности, расщеплённой на индивидуальную и коллективную: индивидуальная субъективность преобразуется в коллективную, а коллективная – в индивидуальную [9, с. 212]. Самопреобразование субъективности подчиняется принципу «*логики границы: чужое – это всегда своё <...> но своё – это всегда чужое*» [9, с. 148]. Мотивированное

обращение индивида к субъективности других равнозначно обращению «к себе как к *другому-в-себе* (в этот момент себе *чуждому*)». Поскольку каждый индивид ориентирует своё поведение «на субъективный отклик других», «возникает та пограничная ситуация, в которой *чуждое* тождественно *своему* и своё существует как переживаемая реальность *чуждого*» [9, с. 150]. Так создаётся и постоянно воссоздаётся «совместным креативным усилием сторон», овнешняемое друг для друга *всеми средствами содействия*, «общее и поистине *своё-чуждое* поле нашего духовно-практического общения» – «поле Культуры» [9, с. 150, 152].

Итак, то, что Ф. Т. Михайлов называет отношением, порождающим человека и культуру, есть сфера самопреображения субъективного, замкнутого на самого себя, представляющая собой *causa sui* человека и культуры. Это отношение есть некий сферос, универсум субъективности, т. е. универсальная субъективность, из лона которой, посредством её овнешнения, появляются все вещи человеческие. Так, орудие труда, по Михайлову, «изначально является овнешнением субъективного мотива сочувствия и сомыслия...» [9, с. 149]. На этом основании он утверждает, что посредниками между человеком и природой «служат не орудия и слова», а «*совокупная субъективность других людей*» [9, с. 151–152].

Автор завершает изложение своей общей теории культуры, пытаясь дать ответ на главный вопрос: как возникла «*causa sui* единой культуры людей?» и признавая, что описанная им ситуация возникновения универсальной субъективности является лишь предположением [9, с. 219]. Но, в таком случае, предлагаемая общая теория культуры, в лучшем случае, есть всего лишь гипотеза. При этом он попал в ту же ловушку, что и создатели трудовой теории антропогенеза: у них труд, предполагающий наличие человеческого сознания, порождает человека, а у Михайлова, отвергающего эту теорию, универсальная субъективность, включающая в себя целепологание и, тем самым, сознание, порождает человека [9, с. 129].

Сама идея общей теории культуры как основы наук, изучающих культуру в её исторических формах, правомерна, хотя в ней большой новизны нет. Так, Г. Риккерт считал, что наукам о культуре для выделения их в область знания, отличную от наук о природе, недостаёт единства и систематической расчленённости. Пример физических наук, единство которых обеспечивается общей наукой – механикой, казалось бы, намекает на решение проблемы. Но среди наук о культуре нет и не может быть общей науки, подобной механике, т. к. они пользуются индивидуализирующим методом. Риккерт полагал, что объединить науки о культуре можно только путём выработки «объективного и

систематически расчленённого понятия культуры» [11, с. 125]. В. Дильтей, напротив, выделил среди наук о культуре (точнее, наук о духе), описательную психологию в качестве базовой науки. Психология как дескриптивная наука есть «первая и элементарнейшая среди всех частных наук о духе; тем самым её истины образуют основу для последующего строительства» [6, с. 309].

Теоретическая конструкция, которую предложил Ф. Т. Михайлов, не может претендовать на роль общей теории в культурологии. У него всё построено на ошибочной интерпретации самоопределения культуры как *causa sui*. При этом понятие *causa sui* он берёт как данность, не анализируя его. Известно, что это понятие относится к категориальному аппарату философии Спинозы. У него это понятие обозначает природу субстанции, которая состоит в существовании. В. Виндельбанд показал, что Спиноза не смог объяснить происхождение вещей из абсолюта, потому что у него «на место метафизического происхождения выступает «математическое следствие»» [4, с. 97]. Т. е., на понятии *causa sui* основывается представление о субстанции как вечной, бестелесной, безусловной, бесконечной и совершенной причине существования материальных вещей. Таким образом, в смысловых аспектах понятия *causa sui* не имеется такого, который выражал бы порождение субстанцией самой себя: то, что существует вечно, абсолютно исключает момент возникновения в любых его вариантах. Поэтому Спиноза, проблематизируя всё, что только возможно в сфере онтологии, ни разу не выходит на совершенно абсурдный вопрос о том, как возникает сама *causa sui* субстанции. А Михайлов ставит такой вопрос относительно *causa sui* культуры, не обсуждая, возможно ли подвести под понятие, обозначающее абсолют, конечную, преходящую вещь. Если *causa sui* означает не самопорождение субстанции, ни тем более какой-либо конечной вещи, а безусловное, вечное и неизменное существование, то оказываются лишёнными всякого смысла все *causa sui* (культуры, человека, постулата и т. д.) рассматриваемой фундаментальной теории.

Что же может означать *самоопределение* культуры? Если, как предлагает Ф. Т. Михайлов, отвлечься от всех форм культуры, в которых она существовала и существует, то тогда мы выйдем за пределы самой культуры. А за пределами культуры, когда мы оставим позади неё самую первую конкретную историческую форму, останется сознание. Если бы не было сознания, то не появилась бы «уникальная способность человека к целесообразно произвольным действиям, обращённым к сочувствию других людей», которую Михайлов считает главной способностью, а само сознание, мышление всего лишь её ипостасью [9, с. 175, 177, 214].

Поскольку в результате указанной операции остаётся только сознание, то в таком случае *самоопределение* культуры может обозначать только одно: изначальную креативность человеческого сознания, выражающуюся в сознательном преобразовании человеком природных вещей в вещи человеческие, включая и самого человека как природное существо. Единственное, что человек не создаёт таким способом, но благодаря чему он есть человек, это – сознание. Оно не есть ни нечто, подобное вещи, ни нечто, подобное идее, и потому кажется, что оно вообще не существует [10, с. 66] Тайну происхождения своего сознания человек приоткрывает только в его мировоззренческих построениях. Культуру создаёт человек, преобразуя природные вещи в человеческие, в чём и состоит существенный признак культуры.

На заре своего существования человек, преобразуя природные вещи, создаёт первые искусственные орудия, а, подчиняя своей воле, укоренённой в сознании, свои животные инстинкты, он преобразует самого себя, становясь социальным существом. Это самопреобразование человека является духовным. Преобразуя самого себя, человек создаёт человеческие вещи: социальную организацию, мифы, ритуалы и формы их символического выражения. Материальный и духовный виды преобразующей деятельности первобытного человека сопряжены с преобразованием такой природной вещи как голосовой звук в членораздельную речь. Человек оглашает посредством слова невидимое – креации своего сознания, смыслы и значения, которыми он наделяет вещи, видимые и невидимые, духовные. Таким образом, архаическая культура представляет собой двуединство материальной и духовной деятельностей, пребывающих в «эфире» слова.

Структура культуры, возникшей после выхода человечества из первобытного состояния, идентична структуре первобытной культуры. Люди, построившие города, создавшие письменность и государство, словом, создавшие цивилизацию, осуществляют те же два вида деятельности. Отличие, конечно, имеется, и весьма значительное. В первобытном обществе указанные виды деятельности не отделены друг от друга. Отсутствие разделения труда было связано, прежде всего, с тем, что первобытный человек не обладал индивидуальным самосознанием, а был носителем стихийно-коллективного, родового самосознания. При отсутствии внутренней индивидуальности он внутренне ничем не отличался от своих соплеменников, был внутренне слит с ними. Поэтому в первобытном обществе не могло возникнуть то отношение между индивидом и другими людьми, которое Ф. Т. Михайлов считает порождающим человека, ибо оно предполагает наличие индивидуального

самосознания. Последнее начинает формироваться после выхода человечества из первобытного состояния. Носитель индивидуального самосознания внутренне отличим и отделён от других людей и, в отличие от древнего человека, внутренне выделен из общества. Теперь все новации в обществе появляются благодаря индивидуальному творчеству. Деятельность человека становится разнообразной, но вся она сводится к тем же двум видам деятельности – материальной и духовной. Происходит интенсификация и усложнение той и другой, что приводит к отделению их друг от друга. Если первобытная культура выражает начало выделения человека из природы, то цивилизация – преодоление стагнации, в которой пребывало первобытное человечество и, тем самым, ещё более глубокое выделение человека из природы, т. е. она является ступенью в развитии человеческой культуры.

Из сказанного выше видно, что обозначать понятием культуры можно всё, что несёт на себе печать преобразующей деятельности человека, как материальной, так и духовной. Если это упускается из виду, то возникает искажённое представление о культуре. Так, А. Вебер, признавая наличие материальной и духовной стороны общественного процесса, а также, признавая сознание в качестве их «подлинного «ядра»», утверждает что они «совсем не единство, а *двоичность*», «совершенно различные стороны человеческого исторического развития» [3, с. 13]. Он отождествляет культуру с духовной деятельностью, а материальную деятельность, стимулирующую развитие науки и техники, а также способы её организации и планирования, обозначает понятием цивилизации. По его мнению, культура и цивилизация – это замкнутые на самих себя области человеческого творчества, противоположные по своему источнику (душа как орган «чувства жизни» и интеллект) и общественному предназначению. Душа «стремится формировать соответственно своей сущности материал существования <...> сделать его выражением её внутреннего бытия и создаёт этим «культуру»» (искусство, религия, философия – *О. П.*) [3, с. 28]. Интеллект, воплощённый в науке и технике, выражает стремление человека господствовать над природой. Кто будет отрицать различие между материальной и духовной деятельностями. Но если, как считает А. Вебер, «подлинным «ядром» той и другой деятельности является сознание, а цивилизация идентична деятельности, *преобразующей* природу, т. е. имеющей признак культуры, то нет никаких оснований для того, чтобы ограничить культуру только сферой духовной деятельности.

Итак, *самоопределение* культуры не означает ничего другого, кроме творческой природы сознания. Существенным признаком культуры

является осуществление продуцированного сознанием. Сущностью сознания является его спонтанная направленность на само себя, *саморефлексия*. Это присуще только нематериальной «вещи» – сознанию. Сознание, направляясь на само себя, не становится объектом, не объективируется, а непосредственно отождествляется с самим собой. Поэтому сознание исходно является самосознанием. Фихте, и вслед за ним Шеллинг, ошибочно считали, что сознание, направляясь на себя, *противопоставляет* себя себе самому, становясь объектом. Исходя из этого, они утверждали, что самосознание есть тождество субъекта и объекта, субъект-объект [12, с. 81]. Но, как было сказано выше, направленность сознания на само себя состоит в *самоотождествлении* сознания, а не в самопротивопоставлении, и, следовательно, структурой самосознания может быть только субъектно-субъектное отношение. Субъектно-объектное отношение, являясь познавательным и будучи применённым к сознанию, выражает структуру самопознания. Это отношение устанавливается тогда, когда человек сознательно ставит задачу познать самого себя. Субъектно-субъектное отношение, диалогическое по своей природе, применённое к сознанию, осуществляется им произвольно и представляет собой живое тождество сознания, всегда персонифицированное – Я. Самосознание, в отличие от самопознания, есть «дело» сознания, а не человека; Оно есть бытие, а не знание. Приняв самопознание за самосознание, и онтологизируя его структуру, Шеллинг приходит к принципу абсолютного тождества субъекта и объекта, который затем был трансформирован Гегелем в принцип абсолютного тождества бытия и мышления. Всё это является результатом подмены самосознания самопознанием.

Человек, благодаря Я, внутренне выделен из природы в целом. Это означает, что масштаб его существования превосходит масштаб существования природы. Поэтому человек как целостное духовно-телесное существо относится не к природе, а к миру – сфере бытия, адекватной масштабу его существования. Эту уникальность человека М. М. Бахтин определил словами, выражающими на редкость проникновенно и точно *дело* человеческое: «Свидетель и судия» [1, с. 341]. С появлением человека природа впервые становится бытием, *внешним* по отношению к его сознанию. Происходит невиданное: человек приводит природу, ставшую для него внешней, в соответствие со своим *внутренним*, осуществляя объективацию *креаций* сознания. Её продуктом являются вещи человеческие, обозначаемые понятием культуры. Нечто аналогичное нашему пониманию культуры как объективации внутреннего мира человека мы находим у В. Дильтея. Определяя типичное для наук о духе

отношение к своему предмету, к человечеству, он видит его специфику в характерной тенденции. «Эта тенденция использует любое жизнепроявление для того, чтобы постичь тот внутренний мир, из которого оно вытекает» [7, с. 126]. В этом, считает он, «раскрывается смысл понятийной пары внешнего и внутреннего». «Они обозначают,— пишет он,— то отношение, которое существует в понимании между внешним чувственным явлением жизни и тем, что его произвело, что в нём обнаруживается» [7, с. 127–128]. Примерно к этому склоняется и А. Я. Гуревич. Преимущество своего социально-психологического подхода при исследовании категорий средневековой культуры он видит в преодолении «объектного» рассмотрения общества и возможности «попытаться проникнуть в глубь человеческого сознания и мировосприятия, выявить его структуру и роль в общем историческом движении» [5, с. 24].

Сказанное выше позволяет ответить на вопрос, что является началом культуры. Напомним, что у Ф. Т. Михайлова её началом является возникшая на своей собственной основе универсальная субъективность. Но если бы даже такая действительно существовала, то всё равно неправомерно признавать её первичной, исходной субъективностью, потому что она обусловлена субъективностью высшего ранга – сознанием. Исходя из нашего представления о сознании, культура начинается с объективации первичных креаций сознания, или, более кратко, с первичных объективаций сознания, если при этом помнить, что само сознание как центр продуктивности не подлежит объективации. Число первичных объективаций сознания ограничено. С их появлением завершается антропогенез и начинается род человеческий. В их состав входит архаический язык, архаическое искусственное орудие, архаическая социальная организация (род) и архаическое мировоззрение (миф). По сути, об этом же говорит К. Ясперс, перечисляя следующие существенные признаки только появившегося на планете человеческого существа: 1) «Использование огня и орудий»; 2) «Появление речи»; 3) «Способы формирующего человека насилия над самим собой, например, посредством табу»; 4) «Образование групп и сообществ...»; 5) «Жизнь, формируемая мифами <...> которые в своём бесконечном толковании и углублении по существу являются просто носителями самосознания и осознания своего бытия...» [15, с. 67–68]. Пункт третий можно объединить с четвёртым, потому что он содержит условие образования социальной организации.

Процессуально объективация сознания есть приведение внешнего в соответствие с внутренним. К внешнему относятся природные вещи, а к

внутреннему – креации сознания, идеальные образования, которые обозначаются такими терминами как «смысл», «значение», «мысль», «понятие», «идея», «идеал». Приведение природной вещи в соответствие с креацией сознания есть процесс её физического преобразования, который берёт начало в сознании человека. Креациям сознания свойственна интенция воплощения, которое может быть как материальным, так и не материальным. Из интенции креаций сознания к воплощению проистекает стремление человека претворять свои идеи в жизнь.

Первичная вербальная объективация сознания заключается в приведении голосового звука в соответствие с идеальной природой креации сознания, т. е. безотносительно к её содержанию. Преобразование голосового звука в членораздельный звук представляет собой возникновение звуковых единств: фонемы как единства первично разделённого звука, слова как единства фонем и речи как словесного единства. Но лишь в слове находит своё материальное воплощение мысль как идеальное образование, потому что только в нём происходит, говоря словами В. Гумбольдта, «соединение смысла со звуком». А объективация мысли инициируется самой мыслью. Г. Шпет пишет: «Смысл имеет неодолимую потребность воплощаться материально» [13, с. 357]. Т. е. язык вызывается к жизни непосредственно сознанием, возникновение языка совпадает с возникновением сознания, и, следовательно, человека. «... Человек, – пишет Э. Бенвенист, – не был создан дважды, один раз без языка, а другой раз с языком» [2, с. 29]. Язык, по его словам, «в природе человека, и человек не изготавливал его» [2, с. 293].

Первичная орудийная объективация сознания состоит в приведении природной вещи в соответствие с первичной орудийной креацией, содержанием которой мог быть только произвольно порождаемый воображением образ первичного орудия. Он, в силу свойственной креациям сознания интенции осуществления, произвольно побуждал первобытного человека к действию, направленному на природную среду. Но невозможно создать орудие, воздействуя непосредственно рукой на элементы природной среды. Поэтому человек вынужден был заняться поиском такой природной вещи, с помощью которой можно было выполнить эту задачу. Он вооружился камнем и, инструментально используя его физические свойства, использовал его для обработки другого камня. Сознание «привязывает» действия руки к образу орудия, обуславливая целесообразность её действий. Первобытный человек создаёт искусственное орудие не потому, что он этого хочет, проявляя индивидуальную инициативу, а потому что сознание побуждает его к этому. Сознание является идеальным, но его сила, благодаря которой

человек осуществляет своё господство над природой, заключается в том, что оно позволяет ему инструментально использовать природу. В этом исходно заключается идея искусственного орудия как такового.

Выражением первичной социальной объективации сознания является приведение животного поведения в соответствие с социальной креацией, содержанием которой является спонтанно продуцированный сознанием небιολογικησ регулятор поведения: инстинкт, естественный регулятор поведения живых существ, замещается искусственным – социальным регулятором поведения. Поведение человека, не обусловленное его биологией, является материальным воплощением социальной креации. Человек, обладая сознанием, не может оставаться во власти биологических инстинктов. Сила инстинкта может быть подавлена только усилием, к которому первобытного человека побуждает социальная креация и которое называется волей. Духовность волевого усилия выражается в спонтанной направленности его человеком на себя. Человек осуществляет самопринуждение и становится социальным существом, обуздывая биологический инстинкт. Самопринуждение закрепляется посредством табу, впервые живое существо стало жить по правилам, демонстрируя свободу от своей биологии: *Ubi homines, modi sunt* (где люди, там правила). Так начинается формирование человека как духовного существа: с установления табу появляется внутренний мир человека.

Общим для трёх рассмотренных выше объективаций сознания является то, что место внешнего в структуре объективации занимают материальные образования, с которыми человек находится в чувственном контакте, а место внутреннего – креации сознания, связанного с деятельностью органов чувств. Свойственная объективациям сознания интенция осуществления имеет характер интенции материального воплощения. Поэтому объективация этих креаций всегда связана с физическим преобразованием приводимых в соответствие с ними природных материальных образований. Сознание, продуцирующее такого рода креации, является предметным и функционирует в рамках им же полагаемом субъектно-объектном отношении. Мировоззренческая объективация сознания отличается от выше названных тем, что здесь место внешнего занимает не определённая природная вещь, а природа в целом. Она становится фактом сознания, благодаря внутренней выделенности человека из природы. Этим существование человека расширяется до отношения «Я – Природа». Природа в целом дана ментально, а не посредством чувственного восприятия, предметом которого являются единичные вещи и их совокупности, доступные для нашей чувственности. Из этого видно, что мировоззрение не может быть

объективацией креации сознания, направленного на внешнее. Исходно внутренним для сознания является оно само. Как мы уже знаем, сознание, направленное на само себя, продуцирует самосознание. Таким образом, место внутреннего в структуре мировоззренческой объективации занимает самосознание, которое всегда является персонифицированным тождеством сознания – Я. Здесь новым является то, что только в структуре мировоззренческой объективации Я обнаруживает свою спонтанную соотносённость с абсолютом – одноприродной с ним сверхчувственной реальностью как своей основой и началом, порождающим всё – человека и природу. Спонтанная соотносённость человеческого Я с абсолютом выражается в исконно присущей всем людям непроизвольной внутренней устремлённости к началу всего существующего [16, с. 435, 451]. Мировоззренческая объективация есть приведение природы в целом в соответствие с самосознанием (Я) человека, соотносённым с абсолютом и представляет собой духовно-смысловое преобразование природы в целом в составную часть мира как сферы бытия, которую образуют три реальности, исчерпывающие собой всё – Я, природа в целом и абсолют. Это не физическая, а смысловая сфера бытия. Первичная мировоззренческая объективация состояла в непроизвольном смысловом преобразении природы в целом по нормам стихийно-коллективного самосознания [14, с. 34–35].

Четыре первичные объективации сознания исчерпывают собой все возможные его *первичные* объективации, потому что их оказалось достаточно для того, чтобы живое существо, наделённое сознанием с таким набором объективаций, было выделено из царства животных. Вместе они выражают набор общечеловеческих способностей: способность членораздельной речи, способность создавать орудия, способность создавать сообщества и способность создавать мировоззрение – целостную картину бытия с человеческим измерением. Это позволяет утверждать, что, во-первых, первичные объективации сознания появляются одновременно; во-вторых, их не может быть меньше или больше; в-третьих, они взаимно предполагают друг друга: если есть одна, то имеются и все остальные; в-четвёртых, в последующем, ни одна из многочисленных объективаций сознания не может иметь статуса первичной объективации; в-пятых, всё разнообразие объективаций сознания, представляющих собой виды человеческой деятельности, возникших в разное историческое время, укладывается в четыре вида первичных объективаций сознания; в-шестых, ни одна из первичных объективаций сознания, в отличие от производных от них объективаций, не может исчезнуть, ибо исчезли бы и три остальные – исчез бы человек.

Из сказанного видно, что первичные объективации сознания совокупно выражают универсальную объективацию сознания, которая является началом человеческой культуры.

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.– М.: Художественная литература, 1979.– 412 с.
2. Бенвенист Э. Общая лингвистика.– М.: Прогресс, 1974.– 448 с.
3. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры.– СПб.: Университетская книга, 1998.– 565 с.
4. Виндельбанд В. Прелюдии / Пер. с нем. и вступ. статья С. Франка.– М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007.– 400 с.
5. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.– М.: Искусство, 1972.– 307 с.
6. Дильтей В. Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В. С. Малахова // Дильтей В. Собрание сочинений в 6-ти тт. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова.– Т. 1.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.– 755 с.
7. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В. А. Куренного // Дильтей В. Собрание сочинений: в 6-ти тт. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова.– Т. 3.– М.: Три квадрата, 2004.– 414 с.
8. Кассирер Э. Философия символических форм.– Т. 1. Язык.– М.; СПб.: Университетская книга, 2002.– 272 с.
9. Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск.– М.: Индрик, 2003.– 273 с.
10. Пятигорский А. М. Три беседы о метатеории сознания (совместно с М. К. Мамардашвили) // Пятигорский А. М. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.– С. 61–107.
11. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре: Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова; Сост. А. П. Полякова, М. М. Беляева; Подг. текста и прим. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
12. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах.– Т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского.– СПб.: Мифрил, 1993.– 687 с.
13. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп.– М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998.– 800 с.
14. Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина.– М.: РОССПЭН, 2007.– 712 с.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.