

Нельзя не отметить пока еще слабую теоретическую и технологическую проработку блока.

Характеризуя блок соотнесения должного и реального состояния объекта в рамках ССД, следует подчеркнуть, что ярко выраженные подходы к решению этой задачи здесь отсутствуют. Можно выделить, пожалуй, лишь два основания для классификации этих блоков: а) наличие или отсутствие формальных процедур соотнесения должного и реального состояния; б) наличие или отсутствие допустимых границ отклонения реального состояния от должного.

Рассмотрение отдельных ССД не входит в задачу данного раздела работы, однако по этому поводу существует специальная литература.

Осмысление и развитие специфики ССД, разработка теоретико-методологических оснований и подходов к развитию указанных средств, формирование специального направления деятельности, в рамках которого данные средства могут разрабатываться, являются необходимыми условиями для создания, как качественных средств этого типа, дальнейшего развития социально-инженерной деятельности, формирования теоретико-методологической основы для дальнейшего развития ССД.

† Фрагменты из книги

А.А. ПЕЛИПЕНКО

ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: СМЫСЛОГЕНЕЗ В ИСТОРИИ¹

Сейчас, когда уставший от всего человек постиндустриальный цивилизации живет в нервном ожидании системного кризиса, когда ставится под сомнение само существование цивилизации в обозримом будущем, чреватом не то новым антропологическим скачком, не то экологическим апокалипсисом, с особой остротой встают вопросы: насколько наше настоящее и будущее определяется историческим прошлым, насколько человек и человечество в целом зависимы от своего предшествующего культурно-исторического опыта? И правомерно ли, в конце концов, считать человека независимым субъектом, творящим свою жизнь и историю, — или же он всего лишь марионетка, движимая некими «инстанциями», чьи цели для него непостижимы?

Ответы на такого рода фундаментальные вопросы невозможны в рамках какой-либо отдельной науки. Невозможны они и в рамках традиционной философии, ибо последняя тоже стала не более чем узкопредметной наукой, не исследующей мир как целое, а испытывающей границы интерпретационных возможностей сознания по поводу тех или иных локальных фрагментов реальности.

Молодые науки, изучающие глобальные процессы в современном мире, — историческая и культурная антропология, социальная и этническая психология, глобалистика, экология, футурология и др. — способны в той или иной мере высветить некоторые грани этой проблемы. Они еще не замкнулись на себя, и их собственный теоретический инструментарий не успел вытеснить

Пелипенко Андрей Анатольевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института искусствознания.

¹ В данном выпуске мы публикуем введение к новой монографии А.А. Пелипенко «Дуалистическая революция: смыслогенез в истории», которая готовится к изданию в 2005 году.

и подменить собой исходный предмет исследования. Но это все же *частные* науки.

Общая картина открывается лишь в междисциплинарном пространстве. И неважно, какой ярлык висит у входа в это пространство, — *философия культуры, историческая антропология, историософия, теоретическая или системная культурология*. Автор отдает предпочтение ярлыку под названием «*смыслогенетическая культурология*», ибо онтологическим стержнем и первичным принципом разворачивания внебиологической активности человека полагает *смыслообразование и самоорганизацию смыслового пространства*. Однако всякие дисциплинарные определения в контексте глобальных вопросов заведомо текучи и условны и, думается, нет нужды бесконечно их уточнять. Что же такое *дуалистическая революция*? Откуда взялось это понятие в названии статьи?

В монографии «Культура как система»² заявлена следующая историософская концепция: три великие революции образуют своего рода каркас всей человеческой истории: *неолитическая, манихейская* (в данном исследовании она именуется «*дуалистической*») и *буржуазная (либеральная)*. Каждая из этих революций формировала специфический тип исторического субъекта с присущими ему принципами жизнеустройства и культурными парадигмами. Так эволюция ментальности и типологии исторического субъекта увязывалась с эволюцией мирового цивилизационного процесса.

В указанной книге эта идея была изложена почти конспективно, поскольку ограниченность объема и содержательная структура книги не позволяли развернуть концепцию во всей ее полноте. Теперь, по прошествии определенного времени, стало очевидно, что тема нуждается в подробном и всестороннем развитии, поскольку итоги ее обсуждения в научном сообществе подтвердили как ее актуальность, так и ее гносеологическую продуктивность.

Любой исследователь, ставящий задачу осмысления истории в целом, пусть даже каких-либо частных процессов, если он их рассматривает, не ограничиваясь описанием и систематизацией фактов, так или иначе сталкивается с необходимостью определить свое отношение к *эволюционизму*. Еще в первой половине прошлого века маятниковые фазы доминирования эволюционистских и антиэволюционистских тенденций отделялись друг от друга с достаточной ясностью.

Теперь же, когда движение маятника ускорилось и фазы стали накладываться друг на друга, ситуация совершенно запуталась. Можно сказать, что в

² См.: Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998; См. также статьи этих авторов: «Дуалистическая революция» в историческом становлении личности (паллиат как социокультурный феномен) // Мир психологии. 1999. № 2; Индивидуализация и самореализация субъекта культуры в мировом цивилизационном процессе: от индивида к личности // Мир психологии. 1998. № 1.

современном научном сообществе, внутренне дифференцированном гораздо более, чем прежде, эти тенденции находятся в состоянии несколько парадоксального *беспорядочного равновесия*. При этом и эволюционизм и антиэволюционизм сегодня представлены не одной, а целым веером концепций и теорий, подчас друг с другом несовместимых.

Осознавая необходимость определиться в этом существеннейшем вопросе, мы обозначаем свою позицию следующим образом: разделяем концепцию эволюционизма — если только ее понимать достаточно широко, так, как она «смотрится» на высоком уровне теоретико-методологического обобщения. Мы тем самым признаем закономерность и (с определенными оговорками) целенаправленность всемирно-исторического процесса. Соответственно, историю мы рассматриваем как продолжение эволюции биологической и космологической.

Наша концепция, однако, далека от прогрессистской парадигматики — эволюционное движение мы себе представляем нелинейным. Термину «*прогресс*», ходящему обычно в паре с термином «*эволюция*», мы вообще не даем места в нашем дискурсе — по той хотя бы причине, что никому, видимо, уже не удастся смыть с него одиозную европоцентристскую окраску. Что же до самого содержания нашей эволюционистской концепции, то мы пока воздержимся давать ему краткую формулировку — она будет уместна после того, как мы с должной внятностью изложим наши представления о *принципе развития*.

С понятием эволюции и принципом развития тесно связан вопрос о *детерминированности* исторического процесса. С одной стороны, критика классического детерминизма, особенно с позиций *неклассических методов*, камня на камне, вроде бы, от него не оставила. Но, с другой стороны, никаких вразумительных моделей истории помимо детерминистских предложено не было.

Иные индетерминистски настроенные авторы вполне серьезно говорят о том, что будь, к примеру, последние римские императоры несколько менее высокомерны и несколько более мудры и дальновидны — глядишь, простояла бы Римская империя до сего дня. Или если придушили бы сразу папы лютеранскую ересь, так и не было бы Реформации... Не зарезали бы Филиппа — и Александр Македонский не стал бы тем, чем стал. И христианство, соответственно, было бы другим. И так далее, и тому подобное.

Однако если говорить серьезно и не тратить сил на споры с теми, кто в принципе не способен понять, что закономерность всегда опосредована случайностью, то становится очевидным, что традиционная критика исторического детерминизма всегда направлена *не против самого принципа детерминизма, который невозможно ни доказать, ни опровергнуть, а против его конкретного содержательного наполнения в той или иной системе научных представлений*.

Иначе говоря, критика детерминизма всегда обращена к какой-либо его определенной историософской версии. При этом концепции рушатся, а идея о пребывании в истории неких непреложных закономерностей всплывает вновь и вновь, и всякий раз в новом обличье.

Что же касается индетерминизма постмодернистского толка, то он демонстративно игнорирует разворачивание какой-либо новой позитивной системы теоретического знания — зато весьма продуктивен именно по части критики. Не учитывать постмодернистских корректив классических научных подходов сегодня просто невозможно.

Давно стало банальностью суждение о том, что эволюция сознания отдельного человека подобна эволюции сознания всего человечества³. Классическая философия с ее экзистенциальной озабоченностью метафизическими вопросами и самонадеянным рвением познать мир таким, каков он есть «на самом деле», соотносима с сознанием подростка. К зрелым годам сознание становится прозаичнее и прагматичнее. Исчезает запальчивый пафос «законодательного разума»⁴ — несколько раз больно ударившись о границы, (границы чего и с чем?) он стал скромнее и умереннее в претензиях. Метафизические вопросы не только обнаруживают свою неразрешимость, но становятся *просто неинтересными*.

Гносеологический оптимизм и по-подростковому болезненно-контрастное отношение к миру уступает место скепсису и самоиронии. Пророчество Г. Честертона о том, что религия будущего возрастет на высокоразвитом чувстве юмора, уже не кажется экзотичным. Зрелое сознание не знает эйфории великих открытий, но и не страдает от жестоких обид на «неправильно» устроенный мир. Постмодернизм — манифестация зрелости сознания. Метафизика истории, как и всякая метафизика, вообще ему не интересна.

Но есть и позиция культуролога. Она допускает возможность оставаться детерминистом — и потому уж не соблазняться самодовольным и самодовлеющим интеллектуальным эстетством, равно как и *дрейфом по горизонтальной плоскости*.

Вообще то положение, в каком сегодня находится культурология, в высшей степени примечательно: с одной стороны, отовсюду слышны упреки в эклектике, невнятном определении предмета и метода, в безысходном релятивизме ключевых понятий и подходов и т.д. и т.п.

С другой же стороны, наблюдается настойчивый поиск адекватных и практически применимых форм объяснения действительности именно в русле культурологического дискурса, что позволяет говорить о своеобразном культурологическом буме. Большинству исследователей, зачастую неспособных внятно отрефлексировать и выразить свои интуиции, культурология, при всех своих болезнях роста, видится как некое поле *действительного и живого* знания — не то что «окуклившиеся» эпистемологические традиции, отгоро-

³ Если наука не в состоянии доказательно это суждение обосновать, то она должна, по крайней мере, внятно его сформулировать на правах аксиомы, хотя постулат и аксиома — это, разумеется, положения с разными статусами.

⁴ Термин З. Баумана.

дившиеся от реальности таким количеством опосредующих дискурсивных призм, что это самая реальность давно уже сквозь них не просматривается.

Чем же культурология притягивает тех, кто не желает довольствоваться печальными констатациями насчет «отсутствия реальности» или самодовлеющими играми в симулякры? Возьмем на себя смелость утверждать: дело в том, что культурология (в отличие, к примеру, от философии) по меньшей мере не акцентирует различия *бытия и мышления*, не подстраивает первое под последнее и не строит нормативных моделей господства одних принципов мышления над другими.

Поэтому она имеет шанс не угодить в тоскливый тупик европейского интеллектуализма, сохранив при этом его богатые возможности. (Речь, разумеется, не о всякой культурологии и не о всех, кто себя называют культурологами.) То ли дело в молодости культурологии как науки, то ли в общих неосинкретических тенденциях современности, но, как бы там ни было, культурология не отчуждает мысль от бытия и не природняет ее назад, предварительно омертвив, натужным и искусственным образом.

Для культуролога мысль — часть бытия, *подчиняющаяся его общим законам*, а мышление *растворено во всей культурной эмпирии*, а не только в самодовлеющей сфере вербального выражения. Верно, что мы ничего не можем сказать о бытии, не прибегая к мышлению с его пресловутыми дискурсами — но это не дает мышлению права онтологизировать свои дискурсивные конструкции как вторую и высшую реальность и гипостазировать их в качестве нормативных форм господства над первой.

Морфологическое единство смыслового пространства позволяет теоретической мысли не более чем вербализовать смыслы, выраженные в культуре невербально и представленные бесчисленным количеством разнородных феноменов. Всякий акт познания вообще возможен лишь постольку, поскольку мышление способно узнавать в невербальных феноменах что-то родственное себе. Культуролог ставит вопрос не так, как философ. Он спрашивает, не *что есть мир, человек, вещь, история и т. д.*, а *каким образом смогли возникнуть, развиться и проявиться те или иные представления о человеке, мире, вещи, истории*.

Соответственно, сама культурология, в понимании автора, представляет собой науку, *изучающую локальные или системные связи различных сфер действительности в их отношении к познавательной и практической активности человека*. Уровень локальных связей — *предметный (эмпирический) уровень культурологии*. Системные связи — *теоретическая культурология*.

Абсолют, запредельная точка отсчета, трансцендентный надмирный центр, вокруг которого строило свою метафизику классическое европейское философствование, к эпохе постмодернизма зачах и выдохся, превратившись в симулякр — пустую и мертвую оболочку. Его место заняла Культура (с большой буквы). Но она не трансцендентна миру как бог, а одновременно имманентна

и трансцендентна. Она и сама реальность, и система идеальных законов ее существования, то есть реальное, а не натужно сконструированное единство бытия и мышления. Она есть и последнее самоцелеполагание, и вся иерархия производных и конечных целей для отпадающих и автономизирующихся подсистем.

Культура не есть некое пассивное безличное пространство. Она есть субъект, преследующий свои собственные цели, — а они, увы, не совпадают с целями отдельного человеческого субъекта или группы.

Можно сказать, что последовательно имманентизируемый европейским антропоцентризмом Бог в конце концов преобразовался в Культуру. И если Бог максимально трансцендентен и вектор познавательной деятельности сознания был направлен на его «послойную» имманентизацию, то с Культурой дело обстоит противоположным образом. Поначалу ее понимают как некий суммативный объект⁵. Объект сколь угодно широкий, но пассивный и безличный, как и всякий иной объект в антропоцентрическом космосе европейского сознания. Этакое как бы физическое пространство на манер ньютонового⁶.

Теперь же самый ход познания, утрачивающий привычные субъект-объектные диспозиции, упирается в необходимость вернуть субъектность в инородный человеку мир, где она всегда и присутствовала до новоевропейской эпохи. А метасубъект этого мира — он и есть полуимманентная человеку Культура. Трансформация Бога в Культуру — не пустая игра слов. Дело не только в том, что Культура, в отличие от Бога, постигается от берега имманентности. Культура не всемогуща, в отличие от абсолютного и трансцендентного Бога, коего сконструировало себе само культурное сознание, проходя ювенильную стадию своего саморазвития. Культура вынуждена считаться с созданными ею самой историческими обстоятельствами, тем более с природными.

И, кроме того, культура не есть единый монолитно-целостный субъект. Это сложно организованная иерархия полутрансцендентных человеку сил и направленностей, воздействующих на него с разных сторон, как извне, так и изнутри. Человеческой многосубъектности мира социального соответствует многосубъектность активно действующих культурных полей-топосов (подсистем и субсистем культуры), каждый из которых существует, подобно живому организму, в соответствии с собственным целеполаганием.

Древний человек одушевлял феномены внешнего мира или, точнее, переживал взаимодействие с ними как *интерсубъективное*. Позже, в эпоху великой ментальной трансформации, происшедшей в I тыс. до н.э. (она же Дуалистическая революция), этот тип отношения к миру не исчез, как может показаться на первый взгляд, а трансформировался. Субъектность интериоризовалась в область мышления — в античную эпоху она отделилась, в известном смысле, от бытия и противопоставила себя последнему.

⁵ Суммативный подход продолжает преобладать в культурологических рассуждениях и теперь.

⁶ Разумеется, европейское сознание не укладывается в географические границы Европы.

Так был запущен механизм, по какому фигуры мышления (родовые понятия, различные гносеологические конструкции, категории и пр.), служащие прежде человеку инструментом опосредования его витальных интенций (т.е. активно переживаемым медиатором), стали приобретать *объективно-бытийственный статус*, а затем онтологизоваться как *субъект, реально аккумулирующий энергию коллективной мысли и переживания и*, (вплоть до XVIII в.) тем же манером онтологизировались и субъективировались в антропных образах добродетели и пороки.

Победа номинализма в споре об универсалиях обусловила триумф иллюзорного господства мышления над бытием и доктринальное «выдавливание» субъектности из инородного мышлению мира в эпоху новоевропейского модерна, *самолично воздействующий на когнитивную и социальную практику*.

Так, в античную эпоху субъектность «сползла» с уровня антропной общности богов к безличным стихиям досократической натурфилософии, затем к понятиям. А в эпоху господства морального абсолюта, выдворяя субъектность (прежде всего Бога) из мира, внешнего по отношению к человеку, мышление на самом-то деле «заразилось» ее атрибутами. Что впоследствии и выговорилось устами Гегеля: «Мышление мыслит само».

Действительно, мышление из инструмента в его отношениях с окружающим миром превратилось с самодовлеющую сферу, инополагающую себя бытию и упоенную иллюзией господства над ним. Воздержимся, однако, от критики европейской метафизики в духе Хайдеггера. Нам важно только отметить, что понятия, концепции и прочие фигуры мышления заняли место древних духов и демонов, воздействующих на человеческую жизнь.

Марксисты, не признающие иных форм мышления, кроме тех, что в голове человека, говорят: «экономика определяет...» или «труд создал...»; у психоаналитиков таким живым демоном оказывается «бессознательное» и т.д. Как первобытный человек устанавливал прагматические отношения с множеством наполняющих мир духов и демонов, так и современный мыслитель устанавливает связи с субъектоподобными мыслительными конструкциями: эпистемами, концепциями, понятиями и т.д., принимая их правила игры и втягиваясь в их манипулятивное поле. И как древние демоны, мыслительные абстракции-субъекты подпитываются энергией переживающего их сознания.

Очевидно, что современное сознание будет пребывать в кризисе до тех пор, пока не перестанет, во-первых, противопоставлять себя бытию (кое-какие перемены уже есть — так, наконец-то сдан в архив пресловутый «основной вопрос философии») и, во-вторых, гипостазировать и субъективировать, следуя дурному, но привычному алгоритму, свою инструментальную сферу.

Иначе говоря, если к эпистемам сознание будет относиться как к эпистемам, к понятиям как к понятиям, к категориям как к категориям и т.д., то оно, скажу в духе Андерсена, не даст тени ожить и установить над собой господство. И тогда уж появится шанс выйти из тупика тотальной рефлексии,

отчуждения, негативизма и пресыщенности, в который загнал себя европейский интеллект.

Вот из каких посылок вырастает антропологический и исторический детерминизм смыслогенетической культурологии. Это, если угодно, детерминизм «среднего онтологического звена», отодвигающий крайности как классической философской метафизики, так и плоского позитивизма (в том числе и в его постмодернистской редакции). Первая исчерпалась, выбившись из сил в погоне за горизонтом, а второй занят обустройством локальных деленок, махнув рукой на целое и ради психологического комфорта объявив это целое несуществующим.

Смыслогенетическая культурология самоопределяется в методологическом пространстве современного *неодетерминизма*. Эту парадигму составляют следующие положения:

- развитие нелинейно;
- никакие схемы внешне принудительного каузального подчинения для него не годны — у него имманентный, не выводимый за скобки процессов источник.

Развитие происходит не в одном-единственном, а в нескольких направлениях, причем никакое из них не обусловлено какой-либо предустановленной конечной целью, но каждый из фазисов процесса развития детерминирован прошлым и детерминирует, в свою очередь, будущее. Сами же процессы происходят в соответствии со своей имманентной логикой — на ее постижение и нацелено познание.

Здесь мы приближаемся к формулированию одной из ключевых установок *неоклассического метода* (термин автора). Но прежде чем ее сформулировать, следует хотя бы вкратце сказать о том, как оно соотносится с «родственниками» и «соседями».

Одно из направлений, по каким ведется в последние годы поиск выхода из постмодернистского тупика, известно под названием «программный классицизм в постмодернистском пространстве» (М. Готдингер). Неоклассицизм в значительной степени смягчает критику референциальной концепции знака и уже не настаивает на полной элиминации феномена означаемого как детерминанты текстовой семантики.

В связи с этим осуществляется своеобразная «реанимация значения» (или возвращение утраченных значений) (Дж. Уард) как в денотативном, так и в ценностном аспектах (М. Готдингер). Это, в свою очередь, инспирирует «реанимацию» соответствующих понятийных пространств в рамках постмодернистского типа философствования; восстанавливается релевантность таких понятий, как денотация и референция; исследуются условия, в каких семантика может быть аутентичной; проблема понимания текста рассматривается в ее прежнем статусе, а именно — как проблема реконструкции его исходного смысла.

Такого рода «откатная» реакция на агонию захлебывающегося в собственном субъективизме интеллекта более чем закономерна, особенно если заметить, что очень уж двусмысленна ситуация, в какую попадают сами «могильщики» означаемого — о его «смерти» они почему-то забывают, когда пишут свои тексты, по старинке уповая на адекватное их прочтение. Другое дело, что методология, противопоставившая себя постмодернизму, из него же вырастает, а посему не столь она ему противостоит, сколь отказывается от его крайностей (меньше радикализма, компромиссы с традиционными методологиями и т.п.)

Другим нашим «соседом» по методологии мы считаем синергетику. Работавшие в этом направлении авторы часто прибегают к термину «постнеклассическая наука» (А.П. Назаретян). В полной мере разделяя критический пафос синергетиков в отношении, как традиционного эволюционизма, так и постмодернистского релятивизма, а также всецело принимая некоторые их интуиции и тезисы, все же полагаю, что благополучно проплыть между означенными Сциллой и Харибдой синергетикам так и не удастся.

Во-первых, отмежевавшись от традиционного телеологического рационализма, заменив телеологический провиденциализм «векторами», «истинное знание» — *моделями* и т.д., они так и не отвечают на вопрос «почему» (либо и с печалью констатируют, что попытки на него ответить уводят в дурную бесконечность). А если отвечают, то так, что ответ у них получается на другой вопрос: *как* проходят эволюционные процессы. При этом ищут обусловившие их обстоятельства, а не внутреннюю логику развития. С последним пониманием синергетикам приходится обращаться осторожно, ибо там, где получает права гражданства внутренняя логика, там тотчас же дает о себе знать *коварный дух* телеологизма. Оттого, в частности, столь различны позиции авторов синергетического направления в отношении к антропному принципу в космогенезе.

Во-вторых, базовые теоретические понятия, такие как «*равновесие*» и «*неравновесие*», «*разнообразие*», «*устойчивость*» и некоторые другие у них, как правило, беспредпосылочные, ни откуда не выводимые. Занимая позицию последнего эпистемологического рубежа, они заметно «провисают» в философском отношении.

И, в-третьих, общеэволюционные синергетические принципы, будучи перенесенными без подобающей коррекции в культуру, в социальную историю, на этом новом для них предметном поле часто оказываются просто неадекватными.

Артикулируя отличие смыслогенетического подхода от синергетического, прежде всего, мы обращаем внимание вот на что. Культура есть не совокупность (даже системно организованная) механизмов, опосредующая отношения человека с внешней (изначально природной) средой, но субъект, преследующий, как уже говорилось, свои собственные цели.

При этом реально человек имеет дело не с Культурой вообще как неким метасубъектом, а всегда лишь с «частными субъектами» — теми или иными ее подсистемами. Культура как метасубъект пребывает в таком динамическом режиме исторических изменений, какой *в принципе* исключает возможность ответа на вопрос о его телеологии, заданный из какой-либо конкретно-исторической точки. Но к частным подсистемам культуры, завладевающим человеческим сознанием, создающим для него мотивационные поля и снабжающим его соответствующими наборами программ, вполне применим термин «*региональная телеология*» (наподобие «региональной онтологии» у философов феноменологического направления).

Так что если мы говорим о собственных целях культуры, то всегда имеем в виду опять же не универсального метасубъекта по имени Культура, а базовые подсистемы всякой исторически и регионально ограниченной культурной системы.

Что же до Культуры-метасубъекта, то в сознании она может представлена разве что весьма абстрактными принципами, коих понимание, к тому же, ограничено рамками культурно же обусловленной эпистемы. О целях же Культуры-как-принципа нам удастся что-то сказать лишь тогда, когда нам станут ясны интенции, равно присущие всем без исключения локальным системам культуры. Мы пока не готовы это обсуждать, поскольку сама постановка такого вопроса нам кажется проблематичной.

В предлагаемом нами подходе мы придерживаемся установки на *самообуздание интеллекта*. Это означает, разумеется, не выстраивание искусственных рубежей познания, а отказ от выхода рефлексивно-аналитическо-отчуждающих процедур познающего сознания за пределы самой природы этого самого сознания.

Если обозреть историческое бытование многих подсистем культуры, то замечается следующая закономерность. Как только действующее в этой подсистеме анализирующее сознание доходит своей дифференцирующей рефлексией до первоэлементов базового субстрата этой самой подсистемы, то в пределе этой отчуждающей объективации *предмет рефлексии ассимилируется инструментом его описания, так что сама его субстанция исчезает*. Она как будто выражает таким образом свое несогласие занимать позицию онтологически пассивного объекта, в какую загоняет ее сознание на правах гносеологически активного субъекта.

Этот феномен *исчезновения субстанции* и для естественных наук, прежде всего, физики, оказывается неразрешимой методологической проблемой. Расчленяющая и типологизирующая рефлексия (будь ее субъект философ, лингвист, искусствовед или этнограф) на каком-то уровне анализа вторгается в область первичных *синкретических связей* — и тогда предмет исследования как будто пропадает: имеющиеся в арсенале исследователя категории и термины оказываются слишком общими, грубыми и вообще не адекватными предмету.

Предмет «прилипает» к инструментам и перестает быть виден. И это очень даже естественно, ибо мышление, оперирующее *дискретными*, смысловыми блоками и фрагментами, *онтологически инородно неразрывному бытию внешнего мира*, хотя и способно смоделировать эту неразрывность на уровне словесных спекуляций.

Дискретизация мыслеформ до уровня их знакового выражения рано или поздно приводит к тому, что семантико-семиотические формы становятся с очевидностью не эквивалентны первоначальным прафеноменам, что отнюдь не способствует сглаживанию данной инородности. Именно поэтому, в частности, классический европейский рационалистический дискурс не располагает инструментарием для описания *синкретических сущностей*.

Снять эту проблему как таковую *невозможно в принципе*, ибо человек причастен, повторим, не Культуре вообще, но всегда некоей определенной системе культуры. Следовательно, осмысление реальности и, соответственно, расширение семантического поля ограничены пределами, заданными такой системой. Сознанию поэтому остается либо постигать ускользающие субстанции внедискурсивными способами (например, вхождением в ИСС — измененные состояния сознания), либо продолжить дискурсивное дифференцирование — но тогда уж обратившись на самого себя.

Такое вот отражение гносеологического вектора от непроницаемых границ культурной системы довольно часто происходит на протяжении всей человеческой истории, более же всего оно типично для истории новейшей.

Самого же себя сознание может анализировать бесконечно, поскольку *природа этого самосконструированного объекта дискретна совершенно под стать методам и процедурам его исследования*. Но к познанию самой *реальности* это имеет уже весьма опосредованное отношение. А если рационалистическим конструкциям предпочесть образные и метафорические фигурами, то происходит субъективирующее распыление смысла по всяким спонтанно всплывающим ассоциациям.

Другое дело, что сознанию тогда припоминается его праисторическая жизнь, в какой оно еще не было онтологически отличимо от сознаваемого мира. Действительно, конотативно-образная смысловая канва генетически ближе к самой природе исследуемых прафеноменов.

К таким подходам принято относиться с симпатией (такова, например, феноменологическая редукция Э. Гуссерля, оцененная не столь по достигнутым, сколь по обещанным результатам). Но вряд ли научное сознание их примет в качестве универсальных. *Европейский рационализм не способен на сознательное саморазрушение*.

Итак, самообуздание интеллекта мы понимаем как соблюдение следующих методологических правил (другой вариант: верность следующим методологическим принципам). *Не допускать по мере углубления анализа ассимиляции предмета инструментом его познания. Отказаться от традиционной*

антропоцентрической позиции, рассматривающий мир как сумму дискретных онтологически пассивных объектов, данных в отношении к гносеологически активному субъекту. Исходя из того, что человек всегда причастен культуре, заменить онтологической модус истины на эпистемологический, не отказываясь, однако, от категории истины как таковой.

Традиционное европейское сознание всегда направляло свою интеллектуально-познавательную активность в сторону границ и пределов культурной системы, ошибочно отождествляя их с границами всего мироздания. Наш подход предполагает иное направление. Не прорываться за пределы, ставя заведомо неразрешимые метафизические вопросы. Равно как и не ублажаться спонтанным и бесцельно-бесструктурным дрейфом в семантико-семиотическом пространстве культуры. Но углубляться *внутри*, принимая наличную реальность культуры как *исходную, безусловную и невыводимую очевидность*, выход за пределы которой, во-первых, невозможен, во-вторых, бесполезен и, в-третьих, чреват саморазрушением сознания.

Культура — не просто некая искажающая призма между человеком и миром. Хотя даже в качестве такой призмы философы, увлеченные метафизикой абсолютного, не торопились ее замечать. Затем начались поправки на «исторические условия». Но только современный кризис метафизики поставил философию перед жестоким фактом: человек и мир вне их культурных модусов суть пустые абстракции.

Культура в своих собственных целях конституирует и человека как субъект, и наличную модальность мира, в каком он существует. Этот неутешительный для философской метафизики расклад стал очевидным в современной гносеологической ситуации. Явной, как никогда прежде, стала теперь возможность выходить на кросскультурную позицию — но столь же ясно теперь и то, что заведомо безуспешна попытка человека выйти, оставшись человеком, из Культуры-как-таковой.

Философы феноменологического направления (прежде всего Ф. Брентано) заявляют, что объект (сознания) не реален, а феноменален — бытие присуще ему постольку, поскольку оно актуализовано в сознании субъекта. Таким образом, один из берегов субъектно-объектной оппозиции — метаэпистемы всей европейской рационалистической метафизики — скрылся в тумане сознания. Потерять из виду другой берег феноменология не решилась. Сам субъект остался для нее сводимым к самопричинной системе актов, имеющей основание в самой себе, а ни в чем-то внешнем. Но культуролог, не обязанный столь трепетно относиться к онтологии сознания, может позволить себе ее скорректировать.

Мир познаваем настолько, насколько культурная система позволяет бытующему в ней сознанию его осмыслить. Ни больше, ни меньше. А дальше начинаются игры познающего интеллект с Культурой в той или иной ее регионально-исторической версии. Не с Богом, не с миром как с таковым, а

именно с Культурой, вернее, со сложно иерархизованной системой ее подсистем. И вот тут интеллект может изощряться: отвечать маленькими хитростями на манипулирующее давление культуры, находить отсутствующие (умышленно утаиваемые культурой!) средства осмысления в археологических пластах иных культурных систем, предварительно проделав нелегкую работу по их раскапыванию и т.п. И тогда, в случае достижения относительного успеха, интеллект способен занять по отношению к своей культурной системе сразу две позиции — как внутри, так и вне ее.

Самообуздание интеллекта подобно в некотором отношении переходу от экстенсивных жизненных стратегий к интенсивным. Поначалу это последовательно осуществлялось в предметно оформленных сферах — так не пора ли подобному переходу теперь свершиться в сфере интеллекта? Для этого интеллекту необходимо будет преодолеть многовековую центробежную инерцию. На что усилий придется ему приложить не меньше, чем сознанию вступающего в неолит первобытного человека, с трудом понимающего, зачем сажать зерно в землю, вместо того, чтобы сразу его съесть.

Идущий *внутри* и *вглубь* интеллект движется не к фантомному горизонту метафизических начал Вселенной, куда лукаво толкает его Культура, а к постижению системных оснований самой Культуры (опять же в преднаходимой ее версии). А вот как раз сюда-то Культура и не желает его пускать. Ей выгодней направлять его к пределам и границам, ибо на этом пути он волея-неволей разворачивает *вширь* смысловые поля культуры, тем самым для нее отвоёвывая жизненное пространство.

А вот экспликация и демистификация ее собственных структурно-содержательных оснований — это для культуры вещь неприятная и, в конечном счете, гибельная — реально, а не иллюзорно (как это было с традиционной философией) выходя на внешнюю ей позицию, интеллект обретает недопустимую и опасную для нее степень свободы. Тогда уж он не орудие манипуляции, работающее на экстенсивную прогрессию смыслового и предметного поля культуры. Ограничивая себя в экстенсивном движении к границам, он не только уходит от тупиковых крайностей рационализма и постмодернизма. Он вступает в относительно равноправный диалог с Культурой или, по крайней мере, делает шаг к расставанию с иллюзиями.

Разумеется, рефлексия базовых структурно-содержательных оснований культурной системы смертельно опасной может оказаться и для самого познающего интеллект. Не говоря уже о том, что демистификация первооснований культуры — это как раз то познание, которое приумножает скорбь.

Но перед Культурой у субъекта все же есть одно преимущество. Он таки стал в ходе истории свободным и автономным настолько, что может перейти из одной культурной системы в другую, не теряя своей экзистенциальной самоидентификации. Что говорить, способны на такой переход немногие. А адекватное его осмысление доступно лишь единицам. Но на фоне того об-

стоятельства, что сама культурная система как целое вообще на такие переходы неспособна (здесь переход всегда предполагает структурную деструкцию и утрату идентификации) — уже показывает немалое достижение субъекта в его нелегких отношениях с культурой.

Вот с таких позиций мы и рассмотрим феномен дуалистической революции. Аппарат философии и гуманитарных наук будет нами использован «на правах» инструмента для рационально-дискурсивного проникновения вглубь и внутрь археологических пластов ментальности и культурной реальности в их коррелятивной связке.

Композиция исследования исторических феноменов строится, как правило, по хронологическому принципу: от более ранних к более поздним, или наоборот. Так рассматривались три великие революции в книге «Культура как система». Здесь же композиция будет несколько иная. Придерживаясь в общем того же хронологического принципа, тему дуалистической революции — среднего звена в макроэволюционном процессе — мы выделяем как центр и отправной пункт нашего исследования. А две другие революции — неолитическая и либеральная — значатся как периферийные темы, они рассмотрены будут не во всей их полноте, но лишь постольку, поскольку соотносятся с центральной темой.

Дуалистическая революция, хотя и далека от нас во времени, на всей последующей истории вплоть до нынешних дней сказывается своими последствиями. Ее результатом стало формирование передающегося по таинственным каналам культурной наследственности мощного пласта смыслообразования. На нем основываются координаты мировосприятия, жизненные установки, широчайший спектр отношений человека с миром, в общем, целостная конфигурация культурной системы с ее специфической структурой, содержанием и границами.

И эта «дуалистическая» культурная система живет в ментальности современного человека, иногда господствуя, иногда сублимируясь и подчиняясь иным доминирующим культурным системам, подспудно задавая человеку формы и направление его культурной активности. Мы все, в определенном смысле, дети манихейской революции. А дети, как известно, бывают послушные, строптивые, а также и такие, которые задают неприятные вопросы...

Чтобы послойно разделить спонтанно сплавленные пласты культурной памяти, условно распределить синкретизис культурного сознания по исторически отложившимся уровням, необходимо, прежде всего, проблематизировать очевидное, т.е. задаться вопросами не о последних основаниях Вселенной, а о том, что, как и почему мы принимаем за безусловную и самоочевидную данность в области онтологии, этики, языка, мышления, поведения и т.д., и т.п. И тогда окажется, что слово «естественное» во всех этих случаях следует брать в кавычки.

Обнаружить в своей ментальности «начертания» дуалистической революции можно, лишь аналитически отделив весь этот пласт смыслообразования от других, по-своему не менее важных и значимых слоев. Прodelав эту процедуру, мы не только получим какое-то новое знание. Мы освободимся от власти одного из могущественнейших демонов, обитающего в недрах сложной системы под общим названием Культура и, не выходя за ее пределы, станем свободнее в нашем бытии внутри ее.

И тогда, может быть, мы если и не ответим окончательно, то во всяком случае приблизимся к ответам на кое-какие «проклятые» вопросы: почему чем проект грандиознее преобразования социальной реальности, тем более радикальной ему противоположностью оказывается его осуществление; почему вообще связь всяческих проектов с реальностью напоминает испорченный телефон; и откуда, в конце концов, берется «естественное» стремление переделывать мир и т.п.

Исследование дуалистической революции — это опыт критики (в старом философском понимании этого слова) исторически реализованной модели отношения культурного сознания к самому себе и к культурной реальности.

И вот еще о чем следует предупредить. Полюбившееся нам слово «манихейство» имеет в контексте нашей темы нарицательное, а не узко историческое значение. Историческое манихейство — это лишь частный эпизод, давший название несравненно более широкому и глобальному феномену. Можно спорить о том, насколько дуалистическому мировосприятию подходит это слово в качестве его суммативного названия. Разумеется, существовали, хотя бы в той же Персии, и более ранние формы религиозно-мировоззренческого дуализма (зороастризм). Но так сложилось, что именно «манихейство» стало, по крайней мере, с 50-х гг. нашего века, нарицательным его обозначением (см., напр., работы Ж. ле Гоффа конца 1940-х гг.).

В конце концов это дело конвенций. Мало ли в обиходе неадекватных слов, употребляемых по инерции за неимением других? Соответствует ли, к примеру, слово «сюрреализм» своему первоначальному смыслу? Или какое отношение к демократии в собственном смысле имеет «демократичный костюм» или развязно-хамский стиль какого-нибудь журналиста или телеведущего? На этом фоне употребление слова «манихейство» применительно к доктринальному дуализму вообще выглядит вполне корректно. Во всяком случае более удачных и общепонятных терминов пока что никем не заявлено.

Проблема дуалистического сознания особенно актуальна потому, что это сознание по сей день никак не хочет бытовать лишь на правах вчуже исследуемого объекта — будь то исследование историко-культурное или историко-психологическое. Проблема эта, прежде всего, экзистенциальная, а не научная. Снятые (в гегелевском смысле) результаты дуалистической революции навсегда вошли в исторически транслируемую структуру ментальности. И если познающий интеллект не прорвется к самому глубинному, «атомарному», так

сказать, уровню этой структуры, то противопоставляющее себя прошлому сознание обречено будет бесконечно воевать с формами, а не с содержанием, с явлениями, а не с сущностью, с модусами, а не с субстанцией.

Можно, разумеется, сформулировать проблему, не прибегая к столь старомодной лексике: например, смену исследовательских парадигм представить как *археологию знания* в духе М. Фуко, изучающую бессознательные эпистемологические структуры в их отношении к дискурсивным практикам той или иной эпохи. Однако если в классической фукианской археологии нет и речи о какой-либо преемственности, а есть лишь дискретно становящиеся и исчезающие эпистемы, то для нас вопрос о *генетической преемственности эпистем* со всей определенностью выходит на первый план.

Постмодернизм заменил истину смыслом. И если бытование истины как категории в современных гуманитарных дискурсах можно охарактеризовать как инерционную жизнь после смерти, то «смысл» пока еще только становится категорией в строгом понимании. Но постмодернизму строгое понимание не нужно. А вот нам — нужно. Но не ради эфемерного возвращения к мертвой метафизике «объективных истин», а ради становления и самоопределения *самого смысла*. Выходя за пределы эклектически-обиходного употребления и начиная свою жизнь в качестве гносеологической и эпистемологической категории, понятие смысла с неизбежностью требует рационализации.

Итак, что же представляет собой дуалистическая революция как *период мировой истории*?

Общая периодизация такова. Предпосылки дуалистической революции восходят к концу II тыс. до н.э., то есть к эпохе общего кризиса государств «бронзового века». Становление и развитие процесса приходится на I тыс. до н.э., а его завершение — примерно на VII в. н.э. На этом *революция* как таковая заканчивается. Далее следует период стабильного воспроизводства и господства культурно-цивилизационной парадигмы, утвердившейся на «захваченной» территории. Ее «золотой век» — средневековье. Затем наступает период кризиса и упадка в преддверии третьей великой революции — либеральной, свершившейся в Европе в XVI—XVIII вв.

После этого о *реальных формах* дуалистической революции можно говорить лишь как о запоздалых локальных событиях во времена распада традиционных обществ, насильственной их модернизации или восприятия ими *религий спасения*, что, в конечном счете, тоже оказывается замещенной формой модернизации (если последнюю понимать достаточно широко).

В целом же, после утверждения в мире гегемонии евро-атлантической цивилизации, дуалистическая культурно-цивилизационная парадигма, утратив, так сказать, господство географическое, устойчиво заняла определенную территорию в пространстве ментальном, став не просто слоем исторической памяти, а мощным смыслогенетическим фильтром между экзистенциальными интенциями человека и его осознанной социально-историчес-

кой активностью, каковая осмысляется в «верхнем слое» наличной культурной системы.

В современном мире манихейский культурный паттерн представлен весьма широким спектром состояний и соотношений. В либеральной евро-атлантической цивилизации он живет подспудно и полускрыто, в цивилизациях, лишь частично затронутых («прогретых») ценностями буржуазного либерализма, — гораздо более явственно, а в синкретических по своему системному качеству — как диффузная компонента, причем ее соотношение с другими элементами целого исторически изменчиво.

В современных обществах соотношения интересующего нас исторического генотипа с другими весьма многообразны. Не станем их перечислять, дабы не растечься мыслью по географической плоскости — она ведь еще не успела нырнуть в глубину и ответить на основной вопрос: *что такое дуалистическая революция*.

Обращаясь в поисках ответа к мировой истории, мы обязаны сделать еще одну важную оговорку.

Когда речь заходит о периоде около I тыс. до н.э., первым приходит на ум введенное Ясперсом понятие осевого времени. Нынче оно широко эксплуатируется без привязки к его экзистенциальной философии. Общеупотребительными стали термины «*осевые*» и «*послеосевые народы*». Необходимо в связи с этим пояснить наше отношение к ковариантной историософской модели К. Ясперса — тогда, надеемся, ранее приведенная хронология дуалистической революции не покажется странной.

К. Ясперс не был первым, кто обратил внимание на период с 800 по 200 гг. до н.э. Однако именно он с предельной ясностью обозначил грань, отделяющую осевую эпоху от предшествующей ей классической древности. Однако ни сам Ясперс, ни А. Вебер, чья гипотеза о вторжении кочевых народов была ему близка, не смогли до конца объяснить все те явления, какие обычно соотносят с осевым временем.

Мы же попытаемся это сделать, не прибегая к понятию осевого времени как к исходному, поскольку дуалистическую революцию рассматриваем как процесс, *хронологически и содержательно включающий в себя события этого времени*. Действительно, если возникновение *религий спасения* — христианства и ислама — считать, как это уже принято, духовным итогом и продолжением (хотя бы и с немалым зарядом отрицания) процессов, приходящихся на осевое время, то правомерно будет существенно расширить саму концепцию этого периода, а не только его хронологию.

Эйфория инновационности как самодовлеющей и беспредпосылочной экзистенциальной ценности уже почти угасла. Современного человека ничем не удивишь, и он вот-вот готов понять и принять тот факт, что ему никогда и никуда не уйти от наследия биологической эволюции, оставившей свои коды в коре головного мозга. Никуда не уйти ему и от подсознательного опы-

та непредставимо долгих тысячелетий архаики с ее установками на эмпатическую связь с природой, экзистенциальную слитность с коллективом, синкретизм и ритуальность. Никуда не исчезнут и последующие слои исторической памяти. Они вроде бы охотнее уступают место инновационным моделям, но в их разрушении есть и угроза падения в бездну неизбывной архаики. Ответный взгляд нищевской бездны становится все более пристальным.

Возможно, впрочем, что уже в ближайшем будущем наука откроет способы столь глубокого манипулирования человеческой психикой, что ментальные сценарии и установки можно будет стирать и записывать наподобие компьютерных программ. Может быть, так и будет, хотя мне, честно говоря, не очень в это верится. Убежден я только вот в чем.

Во-первых, объект такой манипуляции, коль допустить ее возможность, уже не будет человеком в том его качестве, какое при всех изменениях сохранялось на протяжении известной нам доистории и истории. И, во-вторых, обретение нового качества, как всегда, не принесет счастья. А вот вселенская катастрофа — кошмарная, но, в конце концов, благотворная — она уж наверняка произойдет.

† Научные доклады

Д.И. ПОЛЫВЯННЫЙ

ГРАЖДАНСКАЯ МИССИЯ КЛАССИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Обвальная крах «перестройки» в СССР в 1991 г. открыл переход к новой эпохе в жизни России¹. Не стремясь определить ее содержание, удовлетворимся широко употребляемым эпитетом «посткоммунистическая». Невозможность сохраняться в том же виде и занимать те же позиции, что и на закате коммунистической эры, на наш взгляд, станет в ближайшее время главным стимулом для обсуждения роли университета и составляющей его научной интеллигенции в становлении в нашей стране гражданского общества.

Относительно перспектив последнего в текущей публицистике и немногих компетентных отечественных исследованиях преобладают крайние точки зрения — от розового оптимизма до полного пессимизма. Однако что бы ни происходило в нашем обществе после 1991 г., какие бы зигзаги ни претерпевала политика «наверху» и как бы ни воспринимали происходящие изменения «внизу» — одна мощная тенденция доминирует и будет доминировать в кажущемся хаотическом потоке событий в обозримом будущем. Огромный «пирог» бывшей социалистической собственности уже пошел в раздел, и повернуть этот процесс вспять теперь не удастся никому.

Это, в частности, означает, что еще совсем недавно однородное общество наемных работников обслуживаемого номенклатурой тоталитарного государства дробится, раскалывается, разделяется на группы людей, характеризующиеся различным отношением к собственности, характером и размерами той доли «пирога», которая им достается. Гетерогенное общество, состоящее из

Полывянный Дмитрий Игоревич — доктор исторических наук, профессор, проректор Ивановского государственного университета по научно-исследовательской работе.

¹ Статья готовилась к печати еще летом 1993 года. С небольшим продолжением она выходит спустя 12 лет.