

КУЛЬТУРНАЯ ПРОГРАММА ДЛЯ НОМО SAPIENS

© 2011

А.А. Пелипенко

Субъект по имени Культура: немного конспирологии

Что же все-таки такое “культура”? Бесконечные споры на этот счет давно вызывают аллергическую тошноту, но и обойти этот вопрос нельзя. И легче начать с того, чем культура, по моему убеждению, никак *не* является. А не является она тем, чем ее принято считать в рамках двух наиболее распространенных подходов.

Первый — объективистский, где культура понимается как некий суммарный объект, подобный другим мертвым и статичным объектам деятельности гносеологически активного разума. В этой неокартезианской парадигме, загоняющей все и вся в прокрустово ложе субъект-объектных отношений, культура — пассивное безличное пространство наподобие ньютонова. Здесь господствует эффект Мидаса: все, к чему притрагивается отчуждающе-объективирующий рационалистический интеллект, превращается в мертвый объект. Но это еще не единственный ее порок. Когда в русле такого подхода культура трактуется расширительно — как механическая совокупность всего, что “не есть природа”, возникает неразрешимая проблема: необходимо сформулировать общее *о-пределение* культуры, не выходя за ее *пределы*, ибо выйти за них при таком подходе невозможно в принципе. В результате все определения оказываются частичными, фрагментарными, недостаточными.

Ситуация только усугубляется современной “эпистемологической анархией”, стремлением во что бы то ни стало уйти от “холистического” и “натуралистического” понимания культуры — т.е. попросту махнуть рукой на эту протеистичную и неподатливую целостность. Но это стремление само по себе — невротическая реакция на нынешнее положение рационалистического сознания, на его безуспешное стремление выпрыгнуть из целостности культуры, чтобы охватить ее в поня-



**ЧЕЛОВЕКОНА-
НИЕ: ИСТОРИЯ,
ТЕОРИЯ, МЕТОД**



**Пелипенко
Андрей
Анатольевич** —
главный научный
сотрудник Институ-
та культурологии,
доктор философ-
ских наук, кандидат
искусствоведения,
профессор. Посто-
янный автор
журнала.



тиях. А еще лучше объявить ее вообще несуществующей. Тогда взору исследователя предстает лишь пестрое множество не имеющих между собой ничего общего культур. (Именно так зачастую и представляют ситуацию антропологи и этнографы, настолько ослепленные любовью к уникальным свойствам изучаемых локальных культур, что в своем релятивизме смыкаются с постмодернистами.) А вопрос, на каком же основании все это многообразие, не сводимое ни к какой общности, тем не менее, объединяется термином “культура”, остается без ответа.

Второй подход — условно говоря, номиналистический. Культуре вообще отказывают в объективном существовании. Она предстает лишь эпистемой, абстрактным понятием, умозрительным конструктом, иногда философским, иногда и вообще неопределенным — чем-то средним между научным концептом и идеологическим построением.

Со времен Канта разум все чаще больно ударяется о границы своих познавательных возможностей, и у него сложился своеобразный набор фобий относительно онтологии. Поэтому он с легкостью поддается искушению объявить и культуру не более чем умозрительным конструктом. В этом проявляется привычка новоевропейского сознания — и только его — толковать все понятия, категории, термины и вообще всякого рода языковые конструкты в строго механистически-инструменталистском духе — как мертвые инструменты, коими познающее и описывающее мышление орудует в соответствии со своей волей и задачами. Парадокс состоит в том, что, на уровне *языка* номиналистический рационализм описывает взаимодействия с культурой и ее подсистемами как *интерсубъективные* (“экономика определяет”, “язык овладевает”, “религия обеспечивает”), — но при этом упорно отрицает их объективно-бытийственный статус. На прямые вопросы типа “одушевлены” ли экономика и язык и обладают ли они собственной субъектностью, его сторонники отвечают, что это лишь “языковой атавизм”. Но ведь атавизм, который устойчиво воспроизводится на протяжении тысячелетий и, более того, ничем не может быть заменен, — это в любом случае больше, чем атавизм. Рационалистическому интеллекту свойственно заблуждение, что созданные им смысловые конструкты — образы, понятия, категории, эпистемы и т.п. — суть лишь покорные его воле инструменты.

А между тем, будучи “запущены” в мир, эти самые конструкты, отражаясь и преломляясь, обретают собственную жизнь и, без всякой метафоричности, буквально создают свой собственный предмет, творят жизненный мир. Иллюстрацией может служить “создание” пресловутой “тургеневской девушки”, которой не было в реальности, но которая появилась благодаря литературному образу. Можно было бы привести примеры и посерьезнее. Это ли не онтология?

На самом деле языковые конструкты способны самоорганизовываться — явно помимо воли отдельных человеческих субъектов — в смысловые комплексы (эпистемы, символы, идейные конструкты, концепции, мифологемы, категории, парадигмы и пр.), которые в прямом смысле правят миром, организуют социальное поведение разных общественных групп, объединяя и разъединяя их в соответствии с имманентными задачами той или иной культурной системы. Очевидно, что и культурная система в таком случае предстает уже не как чистое умозрение человеческого сознания, а как самоорганизующаяся онтология надчеловеческого, где вышеозначенные языковые формы — суть внешние проекции ее подсистем. Причем они воздействуют на человека не только семантически, но и нередко чисто *суггестивно*. Проявляется это чрезвычайно широко, но рационализуется и описывается с большим трудом. Если отбросить только запутывающие ситуацию социологические рассуждения, то можно увидеть бесчисленное множество примеров того, как люди мыслят и действуют не в соответствии со своими естественными и ожидаемыми интересами и представлениями, а подчиняясь надчеловеческому культурному императиву. И мотивы его лежат за пределами понимания самого агента действия.

Сколько раз в истории люди, независимо от их личных психологических свойств и убеждений, разницы в интеллектуальном и образовательном уровне и жизненном опыте, начинали вдруг мыслить и действовать в одном направлении, выполняя некую непостижимую для них общую задачу! Сама многочисленность и повсеместность таких примеров всерьез убеждают в онтологичности культуры. И императивность культурных программ, по рукам и ногам опутывающих человека и с легкостью ломающих даже такие базовые природные программы, как, например, инстинкт самосохранения, — тоже явление явно не из мира условных эпистем и категорий.

Но если, как мы только что заметили, культура (а возможно, и Культура) не просто направляет действия людей, но еще и делает это в соответствии с какими-то своими задачами, — то у нас есть все основания рассматривать ее как субъект (или субъекта?). Тезис этот обычно воспринимается с трудом: гипноз механистического антропоцентризма, внушенного опять же не кем иным, как культурой (!) представить это не позволяет. А между тем понимание культуры как субъекта отнюдь не является чем-то новым, хотя оно и не артикулировалось со всей определенностью.

В первую очередь можно вспомнить авторов (главным образом, немецких), рассуждавших о самостоятельной роли языка, “духе народа” из которого выводится “психология масс”. Фробениус, Шубарт и, в немалой степени, Шпенглер, видели в культуре живую органическую силу, живущую по своим собственным, независимым от человеческой воли законам. Пони-



мание цивилизации как живого организма восходит еще к Н.Я. Данилевскому, а О. Конт, пусть и в порядке метафоры, уподоблял ее живому организму общества. Г. Спенсер и многие другие социологи-органицисты, так или иначе, прямо придавали тому, что мы называем культурой, статус субъекта — надындивидуального механизма принуждения, определяемого через смысловой комплекс, связанный с понятиями *общества, собственно культуры (цивилизации) и организма*. По сути, сходную позицию находим и у Э. Дюркгейма (и не только в его концепции “разделяемых представлений” или “образцов поведения”, но и в общей трактовке культуры как надындивидуальной сущности и принудительной силы). Вообще, социологическая мысль, призванная исследовать сущность социального, пожалуй, чаще всего наталкивалась на субъектный характер культуры, что более или менее явно присутствует во многих текстах¹. Эта идея в разнообразных регистрах варьируется и у немецких социологов, близких к баденской школе неокантианства. Что касается культурологического подхода к проблеме, то тут нельзя, разумеется, не вспомнить М.Ю. Лотмана с его концепцией семиосферы, а так же ряд его статей: “Культура как коллективный интеллект и проблема искусственного разума”, “Культура как субъект и сама-себе объект” и др. Можно сказать, что субъектность культуры раскрывается через широкий дискурсивный круг — от цивилизационных исследований до современной социологии и политологии, в том числе и самой что ни на есть прикладной.

Но Культура не любит обнаруживать свою субъектность и, похоже, не имея возможности “заткнуть рот” тем, кто эту субъектность осознает, делает так, что их не слушают и не слышат². Поэтому ее субъектность остается скрытой даже тогда, когда она, откровенно манипулируя человеческим сознанием, гнет людей как ветер траву, направляя человеческие устремления в нужное ей (именно ей, а не человеку!) русло.

Откуда у культуры субъектность?

Если вектор общей эволюции систем, как достаточно убедительно показывает синергетика (впрочем, не только она), направлен в сторону последовательного и неуклонного усложнения, — то почему нельзя предположить, что на некоем этапе развитие доходит до стадии субъектности? Почему становлению субъектности человека, отделяющегося от природы, не может соответствовать таким же образом становящаяся и эволюционирующая субъектность самой культуры как системы, охватывающей всю эту человеческую внеприродность?

Одно из самых трогательных возражений звучит так: “Но ведь культуру создает человек!”. Как будто нужно специально доказывать, что человек и культура возникают как взаимосвязанные части единой системы.

¹ См. напр.: Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон, 1998.

² О ловушках, которые Культура, преследуя собственные цели, расставляет нашему сознанию, и о стратегиях, которые сознательно или бессознательно использует человек, чтобы вырваться из этих ловушек, более подробно говорилось в статье автора “Культура — существовальное одушевленное” (“Человек”, 2007. № 4).

По Гумбольдту, не человек овладевает языком, а язык овладевает человеком. О культуре это можно сказать с еще большей уверенностью. Человек только и становится человеком, трансформируя природные программы в надприродные культурные практики. Здесь и берет начало *двойная субъектность* антропосистемы: человеческая субъектность обнаруживается и проходит фазы становления параллельно с разворачиванием субъектности культуры. Если человеческая самость вырастает из усложнения его психической организации, то субъектность культуры вызвана к жизни параллельным усложнением набора поведенческих программ как в структурном, так и в функциональном аспекте.

Эволюционные условия, в которых оказались предки человека, привели изначально инстинктивные по своей природе поведенческие программы к такому уровню сложности, что стала неизбежна их системная трансформация, структурная перестройка. Набор жизненно важных поведенческих программ отчасти замкнулся на себя, приобретя способность к авторефлексии, к самостоятельному целеполаганию и саморазвитию, к конструктивным самоизменениям вне прямой зависимости от внешних (природных) воздействий. Таким образом, отделившись от природы и будучи интериоризирован в человеческой (точнее, предчеловеческой) психике, этот набор программ вышел в режим самонастройки.

Если говорить еще проще, условия эволюции сложились так, что ряд природных программ оказался оторванным от своих первоначальных природных целей, и цели их пришлось ставить самостоятельно, но уже не в пространстве природы, а в изначально предельно узком, но инобытийственном природе мире культуры. Это и послужило толчком к становлению имманентной субъектности последней. А сам набор программ³ — и есть онтологический субстрат культуры.

Именно такой имплицитный набор испорченных (в ницшеанском понимании человека как “больного животного”) инстинктов эксплицируется в виде продуктов этой самой испорченности — культуры: ее собственных программ, артефактов и отношений. Поэтому если за культуру принимать одни лишь ее внешние проявления (наличные продукты социокультурных практик), то субъектность ее, действительно, не выявляема. Но вот внутренне организованный набор программ, частично оторвавшийся от “материнской” природной системы и достигший вследствие этого уровня самонастройки, — это уже самая настоящая субъектность.

Как сам мозг оперирует нейронами, так культура оперирует отдельным человеческим мозгом, втягивая его в свои подсистемы и прописывая для него программы. Стратификация социума, усложнение и специализация социокультурных практик — лишь внешний план выражения для соответствующего усложнения и функциональной специализации разделов “моз-

³ Разумеется, я отдаю себе отчет в том, что выражение “набор программ” — не более чем метафора и притом такая, которая могла появиться только в наше время. Это еще одно доказательство того, что культура посредством языка детерминирует все, вплоть до своих собственных концептов.



га” культуры, которые представлены в ее умножающихся подсистемах. Так, традиционная и репродуктивная деятельность разного рода социальных групп — это своего рода бессознательное в “психике” культуры, ее рутинные программы самовоспроизводства, вытесненные в сферу автоматического. Группы же, реализующие поисковую стратегию и осуществляющие продуктивное творческое смыслообразование, — это активно рефлектирующая и развивающаяся ее часть. Насколько метафоричны такие рассуждения, покажут будущие исследования.

Есть, однако, очень важные особенности, выводящие отношения в системе “человек — культура” за пределы природных аналогов. Живая клетка функционально “вписана” в деятельность того или иного органа, и только через него вступает в опосредованные отношения с организмом как целым. Отдельный человек таким же образом вписан в “орган” — подсистему культуры (точнее, всегда в несколько ее подсистем) и к культуре как целому может обращаться только через механизмы, опосредованные своим “органом” — подсистемой, которая дает ему для этого соответствующие модели представления и знаковые средства. Но, будучи системой в системе, человеческое сознание обретает способность к самостоятельному целеполаганию и к потенциальной множественности самореализации и потому способно весьма далеко отрываться от изначально предуготовленных культурой функций. Это и порождает *имманентную диалектику субъектности* в системе “человек — культура” — диалектику, обеспечивающую внутреннюю, не зависящую от внешних, внекультурных факторов, динамику саморазвития.

Таким образом, субъектность культуры проявляется через объективность и императивность социальных отношений. Тут и возникает вопрос вопросов: если культура — субъект, то какие цели она преследует?

“Каковы ваши подлинные цели?”

Когда слышишь (читаешь), что культура — это набор программ, решающий биологические задачи надбиологическим способом, тут же возникает вопрос: а зачем, собственно, человеку надо было выделяться из природы, если задачи остаются все теми же — биологическими? Кто мешал решать биологически задачи естественным биологическим образом? И где же системно-эволюционная поступательность?

По-видимому, имманентные задачи всякой культурной системы можно представить в виде некоей иерархической последовательности. Исходный набор таких задач был связан с первичным преодолением природности, с осознанием своей отделенности от нее. И уже на этом уровне такие общие и универсальные, унаследованные от природы виталистические задачи, как освоение экологической ниши, ее расширение

ние, овладение “человеческим материалом” и т.п., оборачиваются необходимостью решать их внеприродными способами. Здесь появляются уже тактические задачи: обуздание естественной человеческой сексуальности (которая, с точки зрения природной естественности, сама по себе патологична), мини-мизация мутационной изменчивости и блокировка поставки мутированного генетического материала для нового видообразования и эволюционного отбора. Такие задачи природными средствами уже не решить. В раннем культуругенезе дезинтеграция малочисленных сообществ, закрепленная жесткими демаркационными границами и табуированием сексуальных контактов с “иными”, отражает важнейшую задачу культуры: только таким способом можно было преодолеть закон естественного отбора и заменить его собственными законами, обеспечивающими выживание слабых и неприспособленных и их потомства.

Этот “сюжет” вообще примечателен во многих отношениях. Выживание ранних социальных коллективов с необходимостью требовало нарушения фундаментальных законов самоорганизации биоценоза, что вызвало к жизни принципиально новый тип системных противоречий. Эти противоречия, развиваясь в пространстве становящейся культуры, выводят ранний социум из конфликта “надломленной” природности, но и сами, в свою очередь, служат источником неизбежных коллизий — уже на собственно культурной почве. Первейшее из них — противоречие между *индивидуальным* и *социальным*. В силу своей принципиальной неснимаемости оно приобрело в Культуре сквозной, общеисторический характер. Основой для его решения в раннем культуругенезе стала “конвертация” биологических программ эгоистического и альтруистического поведения, разбалансированных в ходе антропогенеза и “заново собранных” к эпохе не позднее среднего палеолита — тогда забота о физически слабых и вообще как-либо отклоняющихся от стандартного типа стала фактором, обуславливающим выживание всего коллектива. Сбережение “флуктуационного человеческого материала”⁴ и обеспечение его возможностью иметь потомство подключило к решению задач адаптации ресурс избыточного разнообразия. (Те сообщества, которые в силу инерции не были на это способны, оказались в эволюционно невыгодном положении и не выдержали конкуренции.)

В раннем культуругенезе, когда человеческая субъектность до неразличимости ничтожна, субъектность культуры обнаруживает себя особенно выпукло. Тенденция к замыканию раннего социального коллектива на себя имела древние корни: еще шимпанзе были (и остаются) более ориентированы на приспособление друг к другу, чем к физической среде.

Такое относительно замкнутое на себя сообщество начинает жить по внутрисистемным законам — законам культуры.

⁴ Вспомним попутно, что в теории систем флуктуационные колебания считаются важнейшим фактором гармонизации разнонаправленных тенденций: к сохранению и к изменению системы.



И законы эти уже на самом раннем этапе обнаруживают свою антиприродность. Использование флуктуационного демографического ресурса — явный признак принципиального изменения способа жизнедеятельности. Подключение материала избыточного разнообразия, который в природе неизменно отбраковывался естественным отбором, позволило вырваться за строго очерченные рамки программ видового поведения и перевести содержание социальной активности на иной уровень вариативности и комбинаторики, т.е. в собственно культурное русло. То, что было невостребованным в природе, оказалось востребованным нарождающейся культурой. И эти изменения в поведении нельзя приписать слепому природному призыву — инстинкту выживания: этот инстинкт не может побуждать к действиям, уклоняющимся от природных императивов. В природе противоречия такого рода приводят к гибели и вымиранию. Это и грозило бы со всей серьезностью предкам человека, если бы не культура, которая своим появлением обязана смыслогенезу и переходу к надприродным решениям виталистических задач.

Несводимость жестко императивных законов самоорганизации раннего социума ни к природной инстинктивности, ни к индивидуальной человеческой субъектности как раз и обнаруживает со всей очевидностью проявление (и появление) субъектности культурной. Если же мы говорим здесь о субъектности коллективной — о раннем социуме, ищущем пути выживания в изменившихся эволюционных условиях, то это-то и позволяет утверждать, что субъектность культуры проявляется через социальное. Ведь социальность сама по себе — лишь подчиненный (хотя и чрезвычайно важный) элемент системы и собственного “внутреннего двигателя” не имеет.

Мог ли в этих условиях человек эпохи раннего культуриногенеза осознавать имманентные цели культуры? Нет, нет, и еще раз нет! Именно культура, проявляя субъектные свойства самоорганизации, саморефлексии и целеполагания, формирует человека как социальное существо, выстраивая свой собственный мир, отчасти параллельный, отчасти “перпендикулярный” природе.

При этом, как уже было сказано, имманентные цели культуры не могут исчерпываться чисто виталистическим содержанием. Уровень вторичных задач определяется, прежде всего, тем, что Культура как всеобщий принцип надприродности по достижении определенной стадии развития воплощается уже не в точечных культурных локусах, а в конгломерате соседствующих друг с другом культурных систем. И перед каждой из них возникает закономерная задача самоопределения среди других. Задачи виталистические, природные по происхождению, отходят в автоматический режим, и главным становится выстраивание контекста исторического взаимодействия с другими культурными системами — своего рода надприродного “биоце-

ноза”. Иначе говоря, рубеж между уровнями имманентного целеполагания всякой культуры проходит между самоопределением по отношению к природе и по отношению к иным культурным системам.

Особенности и перипетии этого процесса составляют первую группу факторов, определяющих собственные задачи каждой из культурных систем.

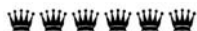
Вторая группа факторов связана с историческим становлением субъектности самого человека, ибо, не будем забывать, культура не существует без человека. И уж никак не является по отношению к нему чем-то вроде незыблемого аристотелевского перводвижателя. История — это путь диалектического взаимоопределения и взаимостановления *двойной субъектности — культуры и человека*⁵.

Вопрос о том, что первично: эволюционное усложнение имманентных программ культуры или структурное развитие уровней человеческой ментальности, — это очередная версия вопроса о курице и яйце. Культура обеспечивает человека возможностью заниматься смыслообразованием, но не в силах полностью контролировать процесс смыслообразования и, что важнее, его результаты. Возникающее благодаря этому в культурном пространстве избыточное разнообразие давит на структурный костяк системы. Варианты ответа системы на этот вызов во многом и определяют ее имманентные исторические цели.

Таким образом, основой исторической динамики становления двойной субъектности в системе “человек-культура” выступает *флуктуационность процесса смыслообразования*, семантическая многозначность смыслов.

Комплекс вторичных задач всякой культурной системы, при почти необозримом многообразии его исторических вариаций, можно свести к нескольким общим позициям. Прежде всего это установление баланса между базовыми основаниями системы и притоком инновационного материала с ее периферии. Говоря натурфилософским языком, — согласование функций сохранения и изменения. Эта задача ближе всего смыкается с виталистическими задачами первого уровня. Кроме того, всякая культурная система с необходимостью решает задачу самоинтеграции, т.е. определяет меру автономности своих подсистем, обладающих возможностью развиваться относительно самостоятельно. С этой задачей тесно связана еще одна: сохранение своего системообразующего ядра (с человеческой позиции связанного с сакральным и трансцендентным началами) от разъедающей профанизации, десакрализации и рутинизации. (Пусть релятивисты найдут хотя бы одну культуру, которая бы этим не занималась!) Но этот процесс противоречив и диалектичен. На конкретных исторических примерах легко увидеть, как всякий стратегический выбор культуры, сделанный во имя стабилизации и продления своего существования,

⁵ Отсюда, в частности, дуализм “жизненного” и “системного” миров в социальной философии (Н. Луман, Ю. Хабермас и др.).



автоматически отсекает иные стратегические варианты и тем самым предопределяет закат и гибель системы.

Внутренняя нерасторжимость биннома “человек — культура” ставит перед последней еще и задачу адаптировать человека к ее системным основаниям. И не абстрактного человека, о котором упорно продолжает говорить философия, а человека исторического, носителя вполне определенных ментальных структур, взглядов на мир, установок и ценностей. Эта адаптация включает и возможность его органического вписывания в те или иные подсистемы культуры. С данной задачей культура далеко не всегда справляется вполне успешно. Например, не предоставляя человеку достаточно гибких и легитимных механизмов для утоления неизбывной жажды трансцендентного, культура обрекает его на жестокую фрустрацию, на поиск окольных, часто рецессивных путей, тормозящих как эволюцию его ментальности, так и историческое развитие самой культурной системы, на утрату и культурой, и человеком широкого спектра потенциальных возможностей⁶. Устойчивое выталкивание больших групп людей в “необхожденное” пространство между подсистемами культуры, их маргинализация создает в системе напряжение, способное перерасти в серьезную и постоянно воспроизводящуюся внутреннюю дезинтеграцию и породить состояние “расколотого общества”, постоянно грозящее социальным взрывом.

Иными словами, культура может решать свои вторичные задачи с разной степенью успешности, но судить об этом изнутри системы очень трудно, ибо человек по необходимости приспособляется к любым условиям, диктуемым культурой. Более того, даже самые неоптимальные, с точки зрения утраченных возможностей, версии культурного бытия воспринимаются субъектом этой культуры как естественные и единственно возможные.

Здесь нам важно, что цели культуры (как первичные, так и вторичные) никогда не совпадают с целями, которые ставит перед собой человек в своих социально-исторических практиках. О различии этих целей нам уже приходилось писать на страницах “Человека”⁷.

Как мы манипулируемся

Преследуя свои цели, культура сознательно совершает с “приписанными” к ней субъектами то, что нельзя назвать иначе как манипуляцией: внушает ложные или отвлекающие мотивы, понуждая действовать в собственных интересах. Методы подобного манипулирования чрезвычайно разнообразны, хотя и весьма сходны для большинства культурных систем. Это избирательность исторической памяти или отсутствие таковой вовсе, хроноцентризм, широкий спектр мировоззренческих аббераций, когда мир видится не в своих объективных характе-

⁶ См. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Пьянство. // Человек. 1997. № 2.

⁷ См.: Пелипенко А.А. Культура — сущностно-душевное.

ристиках (впрочем, кто знает, каковы они есть!), а в “подсовываемых” культурой мифологемах. Человек неизменно принимает за самое важное и фундаментальное то, что для культуры как раз самое поверхностное и преходящее. Нам уже приходилось писать об этом в достаточно общем виде, но, пожалуй, детали приемов манипуляции еще интереснее.

Первый из них — соблазн трансцендирования. Искушая человека призрачной возможностью “окончательно” вырваться за пределы дуализованного пространства, культура постоянно приоткрывает ему горизонт нереализованных смысловых возможностей. Она их “вывешивает” перед человеком, извините за грубость сравнения, как морковку перед мордой осла. Естественное стремление к *бесконечной (окончательной) партиципации* (причащению Единому, целости), к в выходу за пределы всяких конечных смысловых данностей, к восстановлению всеобщей эмпатической связи с миром — вот из чего происходит та открытость (разомкнутость) человека, на которую с разных точек зрения обращали внимание философы. Этот мотив, один из немногих в философии XX века, часто подавался в квазиромантических интонациях. По нашему убеждению, однако, в основе этой вечной неудовлетворенности, экзистенциальной тревоги, жизненного порыва, перманентного стремления достичь сферы трансцендентного, минуя всякие пределы, лежит, во-первых, транслируемая по каналам генетической памяти ностальгия по непротиворечиво-континуальному единству с миром и, во-вторых, чаяние реализовать все без изъятия смысловые потенции объекта, число которых в принципе бесконечно. Культура же использует непреодолимый магнит трансцендирования для того, чтобы благодаря усилиям человека расширять собственное жизненное пространство — мир смыслов. Так витальная энергия человека, “конвертируясь” в смыслогенезе в энергию социокультурных практик запускает мощнейший двигатель бесконечной погони за трансцендентным, которую культура “цинично” использует в своих целях. Стремясь к истине, выстраивая системы метафизических ценностей, полагая некие абсолюты и т.п., человек тем самым о-смысляет и о-предмечивает структурную ткань культуры. Ни больше, ни меньше.

Абсолюты и метафизические ценности умирают вместе с культурными системами, а порыв за пределы имманентного остается. Меняется лишь семантический материал, сжигаемый в топке *regretium mobile*. Диалектика этого процесса драматична. И не только по отношению к человеку, чьи экзистенциальные устремления оказываются всего лишь средством для саморазвития культуры, но и для нее самой. Актуализируя на этом пути смысловые потенции, имманентизируя трансцендентное, наращивая тезаурус, человек исчерпывает как эпистемологические, так и феноменологические ресурсы культурной системы, приближая тем самым ее закат и смерть.



Разумеется, в различных культурных системах принцип трансцендирования проявляется с разной интенсивностью. Она прямо пропорциональна гносеологической активности субъекта, каковая, в свою очередь, определяется степенью его автономности по отношению к социальному коллективу. (Степень “валентности” элемента в контексте структурных связей — вот такая унылая формулировка подобралась для того, что философы называют свободой.) В архаических культурах, где автономность минимальна, приближенность к природе максимальна, а сама оппозиция имманентного и трансцендентного еще “вязнет” в палеосинкретизисе, — там традиция и табуативные механизмы самосохранения почти сводят действие этого принципа к нулю⁸. Но нет таких табу, которые рано или поздно не нарушались бы. Уже само их введение — сигнал о неизбежном, хотя и сколь угодно отдаленном во времени конце системы.

Второй прием — это сокрытие оснований. Свои структурные (а также аксиологические, типологические и др.) основания культура прячет на максимально возможной глубине. И открываются они лишь “под занавес”, когда познавательная активность человека на пути перевода трансцендентного в имманентное достигла возможных для данной культурной системы пределов, а сама культура исчерпала ресурс опосредующих форм — масок, скрывающих относительно не отдельных феноменов, а *самой себя, как она есть в своей исторической и региональной определенности*. Если бы эти основания открылись раньше (чего практически не бывает), человек просто потерял бы жизненные ориентиры и самый смысл своего существования, ибо они задаются не чем иным, как мотивационными полями культуры — границы же ее человек понимает как границы универсума. Не будь оно так, человек не был бы относительно послушным агентом культуры, т.е. предметом манипуляции со стороны различных ее подсистем. Не существовало бы социальных ролей и сценариев, хитростью или принуждением, на сознательном или подсознательном уровне организующих мышление и поведение человека. Поэтому для вписанного в культуру субъекта глубинные, надэмпирические, т.е. абстрагированные от конечных и единичных феноменов, структурные основания культуры предстают чем-то абсолютным и божественно трансцендентным. Хотя это абсолютное, конечно же, опосредовано — в том смысле, в каком *истина всегда опосредована ложью*. Крушение же этих абсолютных, опосредованных религиозными, этическими, социальными и иными формами — что есть, на самом деле, смерть лишь *данной культурной системы* — воспринимается субъектом, находящимся *внутри нее*, как гибель всего мира.

Сокрытию оснований в немалой степени служит и *хроноцентризм* — тенденция аксиологически выделить “свое”, актуально переживаемое время, прежде всего, в его социально-ис-

⁸ По наблюдениям этнографов, у самых архаичных из сохранившихся на сегодняшний день племен не обнаруживается развитой системы табу. В ней просто нет нужды, ибо едва оторвавшаяся от природы ментальность сама по себе не способна порождать опасные для культуры поведенческие отклонения.

торическом измерении: наиболее значимым человеку представляется то, что он переживает непосредственно. “Естественным образом” эту исходную установку не изжить — можно лишь загнать ее в подсознание. Либо отрефлексировать и преодолеть волевым образом.

Для культуры же все как раз наоборот. Уровень частного, единичного и эмпирически конкретного — всего того, что наполняет жизненный мир человека и отражается в его субъективирующей рефлексии, — это самый поверхностный и изменяемый слой ее организма. И этими “верхними атомарными слоями”, своего рода защитными мембранами, культура последовательно жертвует в ответ на внешние импульсы (на воздействие иных культурных систем). Но делая это, она постепенно подпускает разрушающую объективирующую рефлексии к своему сокровенному ядру. И когда торжествующий разум, срывая последние покровы, получает вместо света божественной истины экзистенциальный шок и кризис идентификации, культура задает ему риторический вопрос: “Ты этого хотел, несчастный Жорж Данден?”

Сознанию, партиципационно и практически осваивающему мир, представляется, что оно схватывает самоё субстанцию вещей, на самом же деле культура всякий раз подсовывает ему лишь частные модусы, содержание которых вне своей опосредованности человеческой субъектности оказывается совершенно бессмысленным. Глядя из одной культурной системы, невозможно понять, какой смысл будет придан вещам в другой, какие иные партиципационные направления откроет перед человеком иная культура. И если те или иные базовые значения в разных культурных системах совпадают или оказываются близкими, это вовсе не означает, что сознание докопалось до субстанции соответствующих реалий, а всего лишь указывает на сходство смыслообразовательных процессов в разных культурах. И сходство это всегда относительное.

Ни об имманентной телеологии природы, ни об онтологии вещей как таковых ничего нельзя сказать, находясь вне культурных референций вообще. Ограниченность смыслового тезауруса той или иной культурной системы видится только из другой системы с ее собственной ограниченностью. Можно возразить, что современная информационная ситуация, не говоря уже о глобальных процессах, сплошь и рядом создает не только возможность, но и необходимость выхода на кросскультурные позиции. Однако думается, что масштаб связанных с этим ментальных изменений сильно преувеличен. На самом деле глубина погружения в *другое*, в пространство иной культурной системы не так уж велика — если, конечно, не принимать за погружение чисто информационные описания, т.е. ограниченно адекватный перевод и формальное сведение непонятого к понятному. В герметично-самодостаточном универсуме культурной системы современность лишь пробрала отдельные бреши,



так что стало возможным перекидывать весьма хрупкие и узкие кросскультурные мостики. Да и то не следует забывать, что единственной культурной системой, где субъект достиг такого уровня эмансипации, остается система евро-атлантического цивилизационного ареала. И даже такое “понимающее подглядывание” в брешу вызывает у человека современной западной цивилизации целый букет культурно-психологических неврозов, занимающих достойное место среди источников системного кризиса современности.

Третий прием манипулирования человеком со стороны культуры определим как “оцеливание” средств. Более всего удивительно то, что при нагляднейшей очевидности и удручающей повторяемости растворения цели в средствах в эту ловушку попадают едва ли не все, независимо от страны, эпохи и интеллектуального уровня манипулируемых. И практических выводов никто, похоже, делать не собирается.

Всякая цель (не в бытовом, разумеется, понимании) по природе своей трансцендентна в том смысле, что, будучи отделенным “конечным пунктом”, не дана актуально в переживании. Для сознания со слабо развитой рефлексией цель трансцендентна и в том смысле, что она сакрально отмечена, мистифицирована и никак не соотносима с повседневным опытом. Такое сознание отличается еще одним, заслуживающим отдельного внимания, свойством: оно всякий раз начинает накопление культурного опыта с нуля, как будто реально или иллюзорно достигнутая цель *действительно в корне преобразовала бытие*.

Независимость мифа от опыта была показана еще Л. Леви-Брюлем на примере наблюдения жизни архаических племен. Но этот тип взаимоотношений мифа и опыта отнюдь не умирает вместе с архаикой, а лишь трансформируется в изоморфные иерархические структуры в других более сложных культурных системах.

Что же до рефлексивного типа сознания, то его отношение к цели двойственно. С одной стороны, в силу универсальной интенции к трансцендированию цель притягивает с неумолимой силой. С другой же, рефлексия культурного опыта подсознательно или осознанно сигнализирует о том, что *всякая цель конечна*, и ее достижение есть не более, чем имманентизация трансцендентного по тому или иному семантическому поводу. Иными словами, о том, что в конце пути ждет не окончательный прорыв в запредельное, а суета сует. Но большинство просто боится внимать сигналам и делать выводы, ставящие под сомнение самый смысл существования. Вот тогда-то и происходит *оцеливание средств*. “Цель — ничто, движение — все!” (Бернштейн).

Когда подсознательный страх перед демистификацией цели пересиливает силу притяжения, главной функцией цели становится *онтологизация средств* (а не только их оправдание). Тогда

средства обретают динамичную медиативную природу, соединяя в себе и имманентное, и трансцендентное: они становятся имманентными миру эмпирически конечного и, одновременно, трансцендентными как магическая *эманация цели*. Эти своеобразные уровни эманации могут члениться и умножаться внутри себя почти бесконечно. Во всяком случае, цепь последовательно ведущих к запредельной цели средств всегда достаточно длинна, чтобы заполнить человеческую жизнь динамично меняющимся, но при этом четко ориентированным экзистенциальным содержанием. И какие только “побочные” результаты не рождались на пути к великим целям! Вспоминается опять все тот же осел, для которого перевозка груза есть побочный результат на пути к вожделенной морковке.

Наша цель — ничто или не известно что

Мы уже говорили, что цели культуры и цели ее творцов — человека и социума — не совпадают. О цели культуры мы попытались что-то сказать. Но как насчет цели человека и общества? Речь идет о “проклятом” вопросе цели человеческой истории и о правомерности самой постановки такого вопроса.

Контекст постановки проблемы определяется необходимостью искать выход из двойного тупика — рационалистического телеологизма, с одной стороны, и постмодернистского релятивизма, — с другой. Оказываясь, в некотором смысле, на одном методологическом поле с синергетикой, коэволюционной⁹ теорией и некоторыми ответвлениями современного неозволюционизма¹⁰, мы, тем не менее, концептуально от них дистанцируемся. И уж тем более далеки мы от трогательных в своей методологической непосредственности попыток эклектически соединить с синергетикой гегелевско-марксистский провиденциализм, т.е. принцип рационализации истории как становления и снятия противоречий соединить с синергетическими концепциями хаоса и неопределенности¹¹.

Поиск продуктивной срединной позиции между телеологизмом и релятивизмом стал особенно актуален после того, как постмодернизм ниспроверг всякую телеологию, но при этом обнаружил и собственную гносеологическую несостоятельность.

Похоже, что с понятием цели истории случилось то же, что и с понятием истины, т.е. что оно утратило метафизический статус и оказалось либо вовсе отменено, либо “спущено” до локальных контекстуальных употреблений¹². В этой ситуации разумно ввести, наподобие гуссерлианской *региональной онтологии*, понятие *региональной телеологии* — комплекса представлений об имманентных целях конкретной культурной системы, локализованной в конкретном историческом времени и пространстве. Кроме того, представления о целях всегда обретаются в рамках того или иного дискурса, имею-

⁹ Коэволюционная теория, выдвигая задачи увязывания биологического и социокультурного развития, стремится построить модель сопряжения психической и исторической эволюции в контексте единой генно-природно-социальной системы. Если бы не биологизаторский уклон, налет методологической эклектики и некоторый привкус экологического романтизма, то, возможно, эти задачи могли бы быть в той или иной степени решены. Так, в ответ на критику “генетического” детерминизма социобиологии, “второе поколение” коэволюционистов (Э. Уилсон, Ч. Ламсен, А. Гушурст и др.) попытались разработать более сложную гибкую модель генно-культурной коэволюции, предполагающую наличие обратной связи: от культуры к генам.

¹⁰ Имеются в виду такие направления как Big History (Универсальная история) (в отечественной традиции — универсальный эволюционизм), которые в русле постнеклассических подходов ставят аналогичные задачи. “Предмет Универсальной истории — развитие Вселенной с последовательным образованием качественно новых реальностей, так что развитие живой природы и общества оказываются фазами единого поступательного процесса”. (Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. М., 2004, с. 18).



шего свои гносеологические и эпистемологические границы. Так, для современного взгляда на историко-культурные и цивилизационные межсистемные взаимодействия такие концепты, как “эволюция”, “революция”, “прогресс”, “развитие” становятся все более нерелевантными. А такие эпистемы, как “смена конфигураций”, “структурные преобразования и трансформации” и т.п., пока еще недостаточно разработаны. Но в любом случае очевидно, что новые рефлексии о направленности макроисторических и межсистемных процессов нельзя адекватно описать ни в традиционном, ни в постмодернистском дискурсе.

Есть еще один коварный вопрос, связанный с понятием мировой истории, а также с такими понятиями, как “природа”, “человечество” и т.п. Явления, соответствующие этим собирательным понятиям, существуют лишь как конгломерат дискретных феноменов, и объективная и необходимая связь между ними не очевидна. Так что же, “природы как таковой не существует” (Маркс)? Справедливо ли утверждение, что и природа, и человечество, и его история — всего лишь умственно сконструированные объекты? Или этим понятиям все же соответствует некая “онтологическая субстанция” (еще одна эпистема из “вчерашнего” дискурса)? Очевидно, что наделять мировую историю универсальным целеполаганием — такая же вредная иллюзия, как придавать всему человечеству образ единого осознающего свои цели субъекта, что впрочем, делается сплошь и рядом.

Смыслонетическая теория рассматривает исторический процесс как последовательную *реконфигурацию* социокультурных систем. Каждая из систем, обладая имманентным целеполаганием, формирует набор внешних и внутренних противоречий (в терминологии синергетики — неравновесных состояний), обеспечивающих развитие “биоценоза” культурных систем. В русле такого подхода телеологическая проблема видится двояко: насколько познаваемы имманентные цели отдельно взятой культурной системы и насколько доступны пониманию цели, *трансцендентные* каждой такой системе и реализующиеся в долгом историческом времени в масштабе культурных макросистем?

Если в силу противоречивости имманентных целей отдельных культурных систем вопрос о единой телеологии мировой истории оказывается бессмысленным, то, может быть, стоит говорить не о трансцендентных целях, а о сквозных векторах, направлениях, интенциях структурных трансформаций, из которых сплетается общая линия эпигенетического процесса?

Выше уже говорилось о тех целях, которые культура преследует в отношении вписанного в нее человеческого субъекта. Но это не столько *цели* в собственном смысле, сколько круг текущих “технических” задач, связанных с выполнением *органически* присущих культуре функций. И регуляцию направлений

¹¹ Этот вопрос уже попал в поле философской критики. См.: Степин В.С. Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) // Вопросы философии. 2004. № 3

¹² Наиболее точно инструментально-прагматический взгляд на истину выразил, пожалуй, К. Лоренц, определивший истину как “рабочую гипотезу, способную наилучшим образом проложить путь другим гипотезам, которые сумеют объяснить больше”. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 46.

смыслообразования, и контроль за его результатами, и формирование ценностно нагруженных “гештальтов”, трансцендентных идеалов — все, что принуждает человека приращивать “клеточное тело” культуры, — можно назвать, скорее, оперативными функциональными задачами. Этот круг задач соотносится с *телеономией* (по К. Лоренцу), т.е. целесообразностью, служащей сохранению вида. В данном случае роль вида играет культурная система.

Целями, в высоком смысле этого слова, все это мнится лишь человеческому субъекту, подверженному манипуляциям со стороны культуры: он неизменно склонен бессознательно телеологизировать надсубъектные (надчеловеческие) силы, с которыми сталкивается. Точно также и весь набор виталистических программ культуры, связанных с самосохранением, расширением жизненного пространства, поглощением и накоплением энергии, втягиванием людей в партиципационные поля ее подсистем, борьбой за ресурсы — это тоже не *цели*, а все еще “органика”.

А каким же целям служит сама эта органика? Ответ на этот вопрос исключительно сложен, ибо обусловлен другим — почти (или даже полностью) неразрешимым противоречием. Каким языком можно выразить ответ? Языком той самой культуры, о целях которой идет речь? А возможно ли это? Может (и хочет) ли культура предоставить человеку арсенал семиотических и эпистемологических средств для ответа на этот сакрментальнейший вопрос? И что говорить тогда про цели трансисторические? Ведь, пытаясь рассуждать о целях конкретной культуры (или даже Культуры вообще), мы располагаем лишь теми языковыми средствами, которые нам предоставляет наша локальная система, и никакими иными! Средства же эти не просто соответствуют исторически формируемым структурам ментальности, но и органически с ними связаны. Стало быть, ответить на вопрос о целях культуры — значит не только разгадать (расшифровать) содержание ее субъектности, но и выйти за пределы той эпистемологии, которую она предоставляет человеку для решения своих “технических” задач.

Когда речь идет о целях локальной системы, все это отчасти возможно: телеологию одной системы всегда можно отрефлексировать с точки зрения другой, используя внешний по отношению к рассматриваемой системе эпистемологический аппарат (хотя и не забывая о его собственной культурно исторической ограниченности). Немало помогает здесь и временная дистанция: в исторической ретроспективе иное всегда видится более выпукло. Но, чтобы сказать нечто содержательное про цели Культуры вообще, надо достичь такой внешней позиции, которая предполагает полный из нее выход. Это пока из области мечтаний.

Но оставим в стороне вопрос о трансисторических целях Культуры и вернемся на грешную землю, к целям локальных



культурных систем. Здесь перед исследователем уравнение с двумя неизвестными: цели исследуемой культуры и цели культуры, к которой он сам принадлежит. Соответственно, и рассуждения наши простираются в пространстве двух исторически ограниченных дискурсов: дискурса реконструкции изучаемой культуры (точнее, тех или иных ее подсистем) и нашего собственного. А что же дано нам в виде хотя бы относительной определенности? Пожалуй, современный уровень историко-культурной рефлексии позволяет попытаться ответить на вопрос: *постановка каких целей является для изучаемой культуры принципиально возможной?* Измеряя относительное относительным и притязая, в то же время, на теоретичность подхода, мы должны признать, что не имеем права говорить о *содержании* целей культурной системы, понятых однозначно и окончательно. Ведь содержание цели не исчерпывается ее конечным историческим результатом, цепь системных трансформаций и смены конфигуративных состояний продолжается и содержание целей оказывается бесконечным. И если в масштабе отдельной культурно-исторической системы еще можно говорить о каких-либо конечных целях, то в трансисторическом масштабе, по-видимому, само понятие цели упраздняется, становится неадекватным эпистемологическим анахронизмом.

Таким образом, и на уровне локальных процессов можно говорить лишь о координатной сетке, в которой цели, очевидные в своей конечности для современников, в принципе могут быть поставлены и, соответственно, ею же и ограничены. Параметрами этой координатной сетки могут выступать стадийный уровень рассматриваемой культуры, круг внешних “натуралистических” факторов (ландшафт, климат, этнический, демографический субстрат), взаимодействие рассматриваемой системы с другими системами, ментальная конституция исторического субъекта. Со стороны же самой культуры одним из наиболее ясных показателей того, что находится в сфере фронта ее актуальных целей, а что нет, может служить то, какие из социокультурных практик занимают в ней сакральное место, переживаются как особо значимые, а какие отеснены в тень рутины и автоматизма.

В ходе межсистемных взаимодействий стихийно складывается некий центр притяжения, фокус равновесия разных подсистемных векторов — своего рода генератор причинности, действующий как на ментальном, так и на внешнем процессуальном уровне. (Синергетики соотнесли бы его с понятием аттрактора.) Этот генератор причинности, концентрирующий в себе самоё субъектность культуры, на следующем стадийном уровне межсистемных взаимодействий (которые синергетики могли бы назвать постбифуркационными) оказывается в зоне рефлексии и рационализуется в качестве апостериорной цели или ее источника. Но можно ли расширять генератор

причинности еще до того, как эти причины стали опосредоваться социально-историческими последствиями, и тем самым разгадать региональную телеологию культуры?

Здесь вся интрига заключается в том, что движение по разматыванию причинно-следственных цепей требует с каждым шагом все больше абстрагироваться от частного и эмпирически конкретного. Вот где вступают в силу характеристики ментальности.

Конкретный же вопрос о конкретных задачах той или иной культурной системы может быть поставлен лишь в контексте анализа конкретной исторической ситуации, где каждый из параметров системы координат, описанной нами выше, обретает конкретное значение. И никак иначе. Что может быть печальнее, чем ситуация, когда, перешагивая через конкретные исторические обстоятельства, философствующая мысль вновь и вновь впадает в унылый метафизический провиденциализм, вмняя культуре свои собственные представления о ценностях и целях?

Впрочем, о современной ситуации стоит сказать еще пару слов. Особенностью современного кризиса логоцентризма является то, что, как уже говорилось, человек из элемента системы сам превращается в систему, обладающую небывалой до того мерой автономности. Это значит, что характер межсубъектных взаимоотношений между человеком и культурой в корне меняется и приобретает характер *диалога* в полном смысле этого слова. Теперь наряду с нисходящей линией — ассимиляцией культурой человеческой ментальности — развивается и противоположная: ассимиляция человеком самой культуры, данной в модусе ее социально-исторического опыта. Этот процесс только начинается, и плоды его проявятся в будущем, хотя, по-видимому, не очень далеко. Это и дает основания для осторожного гносеологического оптимизма в отношении ряда “проклятых” вопросов (в том числе, в отношении вопроса о тайных целях Культуры), которые она решает в истории итерациями региональных телеологий.