

К ПОНИМАНИЮ МИФОРИТУАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

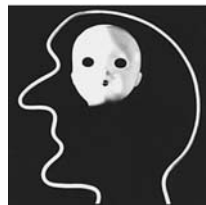
СТАТЬЯ I. КУЛЬТУРА КАК ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

© 2014

А.А. Пелипенко

Мифоритуальная система — первая культурная макросистема, полностью реализовавшая себя в истории. Ее начало и конец отмечены двумя переходами. Первый, межсистемный — от природы к Культуре и второй, внутрисистемный, то есть в масштабе Культуры как целого — от этой системы к логоцентрической. Между этими переходами — огромная по протяженности и значению эпоха, в которой формировались базовые основания человеческой ментальности и самой Культуры. Основания эти сохраняются и в последующие исторические эпохи, какие бы напластования исторического опыта на них ни наслаивались. И сегодня эпоха господства мифоритуальной системы стала предметом внимания не только “историков” в самом широком смысле слова (археологов, специалистов по исторической психологии, истории культуры и т.п.), но и “теоретиков”, прежде всего культурологов. Это понятно: когда устои привычного мира рушатся и на повестку дня встают последние экзистенциальные вопросы, человек неизбежно обращается к идее предопределенности настоящего и будущего историческим прошлым.

Стремление постичь современность через обращение к истории не ново, хотя полученные результаты чаще всего не впечатляют. Только ведь прошлое в чем-то подобно компьютеру: качество ответа на задаваемые вопросы определяется тем, какие вопросы мы задаем и как их формулируем. Известная в компьютерном мире формула GIGO — “мусор на входе — мусор на выходе” — столь же применима и к диалогу с историей. Это тоже не открытие. Но вот практический вывод из неудачного опыта делают нечасто. А состоит он в том, что начинать надо с изменения в постановке исследовательских задач и, далее, обновления эпистемологического аппарата. И для этого нужна коренная перестройка всей системы представлений о мире и решительный отказ от парадигм, исчерпавших свой познава-



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

**Пелипенко
Андрей
Анатольевич** —
доктор культурологи.
Постоянный
автор журнала.
E-mail: demoped@
yandex.ru



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



¹ Терминологическая связь *Культура/культура* объясняется двояким пониманием последней: холистическим и локалистским. В истории существует множество локальных культурных систем, объединенных общей системной оболочкой *Культуры* с заглавной буквы. Двоякое употребление этого термина вызвано нежеланием ввязываться в спор со сторонниками локалистского и “номиналистического” подходов, убежденными, что “культуры вообще” не существует. Мы исходим из того, что существование локальных культурных систем не только не исключает, но и с необходимостью предполагает наличие не только умозрительного понятия *культуры вообще*, но и соответствующего объективного феномена.

² Об этом подробнее см., в частности: Пелипенко А.А. *Культура — существование одушевленное // Человек. 2007.*

№ 4. — *Ред.*

³ См. там же. — *Ред.*

⁴ Об этом подробнее см.: Пелипенко А.А. *Постижение культуры. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012.*

тельный потенциал. Чтобы добиться прорыва в понимании древних культур и того, чему они — или их опыт — могут нас научить, нужно не столько привлекать новый материал, сколько вырабатывать принципиально новые, более глубокие подходы к интерпретации того, что уже известно.

Здесь едва ли не самым важным становится ответ на вопрос, который, в известном смысле, можно назвать “основным вопросом культурологи”: как соотносятся между собой когнитивные схемы сознания и надындивидуальные ментальные конструкции культуры, для которой индивидуум или группа — не более чем элемент ее системно-сетевой организмической структуры? Иными словами, вопрос о главном противоречии бытия человека в *Культуре*¹ — противоречии между исторически возрастающей человеческой самостью (самоактивностью и самодостаточностью) и инструментальным использованием человека культурой в ее собственных целях². При этом и смыслы, которые человек переживает как свои экзистенциальные, также, разумеется, задаются не чем иным, как культурой. Непонимание этого порождает самую, пожалуй, глубокую и устойчивую из присущих человеку иллюзий, питающую химеру свободы. Ведь в сознании и жизненном мире человека эти культурно заданные смыслы приобретают *специфически человеческое измерение*, отличное от культурно-исторического³. Осознавая важность этой дихотомии, я далее буду разделять психоментальные программы и сам смысловой континуум на *культурно-человеческую* и *культурно-культурную части* (более благозвучных терминов, к сожалению, не нашел). Иными словами, есть смыслы, которые рождаются и проявляются в жизненном мире человека, а есть иные, которые приходят в него как бы извне, хотя, и те, и другие по своей “материи” генерируются его нейродинамической системой. В связи с этим возникает диалектическая ситуация, продуцирующая, по меньшей мере, два принципиально неснимаемых противоречия исторического бытия: между *глобальным* и *локальным* и между *социальным* и *индивидуальным* началами. Формы и способы ситуационного разрешения этих противоречий определяют историческую специфику любой локальной культурной системы.

Чтобы связать в общем контексте эволюции *Культуры* психическое/ментальное начало с историческим, развиваемая автором смыслогенетическая теория особым образом интерпретирует связь имманентного развития человека как культурного существа с его “внешней”, коллективной историей — историей системно-институциональных структур культуры. Интерпретация основана на обращении к сферам, традиционно не относящимся к гуманитарно-историческим наукам, прежде всего к современной квантовой механике и приложениям ее выводов к таким срезам реальности, как космологический, биологический, нейрофизиологический и психический⁴. Предлагаемая парадигма строится на двух ключевых теоретических положе-

ниях. Это наличие определенного онтологического статуса у так называемого *запредельного мира* и концепт *полевых свойств* как Культуры вообще, так и любой ее регионально-исторической версии/модификации⁵.

Смыслогенетическая теория и механистический рационализм

Приведу важнейшие методологические принципы и установки того подхода к изучению культуры, который составляет базу смыслогенетической теории.

- Культура — это не инструмент или способ решения человеком своих адаптационных или иных задач, а саморазвивающаяся система, встроенная в эволюционную пирамиду универсума.

- Мир, который в квантовой механике называют *имплекативным* (термин Д. Бома), в философии — *трансцендентным*, в ненаучном обыденном употреблении — *запредельным (тонким, параллельным, потусторонним и т.п.)*, — не фикция ума, не лишняя онтология эпистема или мифологический образ, а **реальность**, хотя и не данная человеку в непосредственном восприятии. Характер взаимоотношений между этой реальностью и сознанием не описывается с помощью субъект-объектных диспозиций.

- Структурной единицей и первичным элементом-носителем всякой культуры выступает *смысл*. Смыслообразование — продукт особого психического режима, обусловленного самонастройкой нейродинамической системы/психики в ответ на вызовы **эволюционной болезни антропогенеза**⁶. Именно способность порождать смыслы качественно отличает человека от животного. Таков ответ смыслогенетической теории на “антропологический казус” современной науки (прежде всего этологии), ретуширующей качественную границу между человеком и животным.

- Культура/культуры, как и любая вовлеченная в эволюцию система, будь она абиотической или живой, обладает **полевыми свойствами** и способностью к **нелокальным взаимодействиям**⁷. Субстратом, то есть первичным сетевым элементом культурного поля, служит сфера человеческой ментальности.

- Культура обладает имманентной субъектностью. Ее носитель — человек, но принципы ее самоорганизации не зависят от человека и не выводятся из его сознания и жизненного мира.

- Историческая эволюция понимается как последовательная и направленная смена локальных культурных систем и макросистем. При этом тип ментальной конституции человека и тип культурно-исторической организации находятся меж собой в отношениях сложной корреляции.

- В реконструкции исторических форм смыслогенетическая теория придерживается принципа восхождения от когнитив-

А. Пелипенко
К пониманию
мифоритуальной
системы

⁵ См. Пелипенко А.А. Культура как полевое образование // Человек. 2014. № 2. — Ред.

⁶ Подробнее см.: Пелипенко А.А. Как мы эмигрировали из природы // Человек. 2008. № 2. — Ред.

⁷ См. Пелипенко А.А. Культура как полевое образование.



⁸ Плотность таких развилок, однако, не определяется одной лишь временной протяженностью исторического опыта: в одних случаях таких развилок может быть одна-две за тысячу лет, в других же — несколько за столетие.

⁹ Хотя эволюционистско-прогрессивистская парадигма — уже далекая история науки и защитников у нее сейчас наберется немало, она крепко въелась в научное подсознание и подсудно определяет идейный строй исследовательского дискурса.

¹⁰ Притом, что для философии, эта дихотомия утратила свою актуальность и эвристичность еще в прошлом веке, она все еще имеет хождение в науках предметных: археологии, цивилизационном анализе, социальной истории, антропологии и др.

¹¹ Steward J. Cultural Casualty and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilization. American Anthropologist. 1949. Vol. 51. P. 2.

ных схем к ментальным структурам, и от них — к социокультурным практикам и, наконец, к отдельным культурным феноменам. Таким образом, культурная реальность разных исторических эпох постигается на основе реконструкции когнитивных схем соответствующего исторического субъекта.

- При том, что эволюция нелинейна, общая направленность у нее сохраняется, а потому принцип детерминизма остается в силе. Другое дело, что само понятие детерминизма нуждается в переосмыслении. Вообще, подход к проблеме детерминизма строится, прежде всего, на отказе от примитивной антиномичности: либо царство случайности, либо все предопределено. В синхронном историческом срезе разные общества находятся на разном уровне детерминизма. Чем длиннее история конкретной культурной системы, тем выше предопределенность будущего выбором, сделанным на исторических развилках прошлого: ведь каждый акт такого выбора сужает поле возможных альтернатив⁸.

- Категорически отвергается экзогенетический перекосяк в объяснении культурно-исторической динамики — разного рода вариации энвайроментальных теорий, экологического детерминизма и вообще любые культурогенетические представления, связанные с тойнбианской формулой “вызов и ответ”; большее значение придается автоморфическим факторам.

- При всем многообразии культурно-исторических форм, в развитии Культуры как эволюционирующей системы прослеживается некая доминанта. Из этого, однако, не следует верность классически-эволюционистского положения, что все народы в своем развитии проходят одинаковые стадии⁹.

- Потому категорически отвергаются идея культурно-антропологического единства человечества и сам концепт абстрактного “философского” человека.

Остается добавить, что смыслогенетическая теория отказывается формулировать свои методологические основания в архаической дихотомии *идеализм — материализм*¹⁰. Об этом не стоило бы даже и говорить, если бы традиция не увязывала бы (вполне, кстати, обоснованно) эволюционизм как таковой с материалистическим мировоззрением — не случайно подход, основанный на эмпиризме и на утверждении имманентного характера развития утилитарно-экономических факторов, часто называют эволюционно-материалистическим.

Размежевание с некоторыми традиционными подходами не означает, разумеется, что исследование древних культур начинается с чистого листа. Напротив, здесь оказывается очень плодотворен опыт самых разных исследовательских направлений, а некоторые их тезисы могут даже послужить девизом. Например, “Открытие законов развития культуры — вот конечная цель антропологии”¹¹. Столь же определенно и согласие с идеями Л. Уайта о том, что культурная эволюция представляет собой закономерный процесс, что культуры суть

системы и “чтобы понять культурные системы как частности, нужно иметь представление о системах вообще”¹².

Принципиально важно также избежать трех пар крайностей: отвлеченного философского спекулятивизма и узости предметно-эмпирического фактографизма; утилитаризма и “спиритуализма”; механистического рационализма и паранормального мистицизма.

Понимание культуры: где кончается философия?

Несколько слов о соотношении развиваемой нами парадигмы с философией. В условиях последних волн естественнонаучных открытий и кризиса спекулятивизма ниспровержение всякой метафизики выглядит более чем закономерным: философы, увлеченные построением своих воображаемых миров, давно махнули рукой на неподатливые факты, а предметные науки в ответ махнули рукой на философию. Но отказ от крайностей абстрактно-спекулятивного антропоцентризма обернулся уходом в другую крайность — позитивистскую и, в частности, биологизаторскую. Не обремененная философскими интересами когорты ученых-эмпириков, в основном биологов, генетиков, этологов, но также и палеопсихологов, археологов и др., на разные лады смакует незатейливые мысли, вроде той, что Вселенский Разум, если даже допустить, что он существует, вряд ли может хоть в чем-то походить на тот, что в силу прихотливых эволюционных обстоятельств развился у прямоходящих обезьян, живших в маленьких сплоченных популяциях в районе Восточно-Африканского рифта. Иными словами, “эволюционный паспорт” не выдан человеку Вселенским Разумом в торжественной обстановке и согласно его (Разума) высшей воле и заранее составленному плану, но достался ему по случаю, в результате взаимоналожения кое-как подогнанных друг к другу и отнюдь не оптимально работающих программ.

К иронии и скепсису в адрес метафизического антропоцентризма и креационизма охотно присоединяюсь. Но вот дальше... Дальше эмпирики, в своем самонадеянном верхоглядстве полагающие, что у вещей нет сущностей, пытаются с легкостью необыкновенной вывести Культуру во всей сложности и богатстве ее содержания из естественнонаучных данных, брезгливо отбрасывая “всю эту метафизику”. Не видя и не понимая Культуру в ее противоречивом историческом многообразии, эмпирики нередко сводят ее к обыденным и даже бытовым проявлениям. К примеру, результаты психологических экспериментов, проводимых с произвольно подобранными современными людьми (студентами и т.п.), смело экстраполируются на все человечество вообще и вменяются людям прошлых эпох. Особенно отличаются психологи, свято убежденные, что человек, которого они экспериментально изучают, — это и есть

¹² White L.A. The Science of Culture. N.Y. 1949. P.15.



человек вообще, а историко-культурными различиями можно пренебречь.

Совершенствуя исследовательские методы, эмпирики получают все более полные и точные ответы на вопрос “как”, при этом все дальше уходя от вопроса “почему?” В результате фобия интерпретации стала серьезной проблемой.

Эмпирикам кажется, что какие-то новые данные, которые должны вот-вот появиться, сорвут, наконец, с культурного бытия завесу тайны, и окончательно уточненный ответ на вопрос *как?* сам собой снимет и вопрос *почему?* Увы, не снимет.

Ни какой-либо из эмпирических методов по отдельности, ни все они вместе взятые на вопрос о природе человека и Культуры не ответят. К примеру, механизмы сопряжения биосистемы и Культуры становятся все более понятными. В этом несомненная заслуга современных естественных наук. Но на путях редукционизма — выведения культурных феноменов и практик из их биорудиментов — ответа на вопрос *почему* не сыскать: как биология не выводится из физики и химии, так Культура не выводится из биологии. Сложное не объясняется простым. Наоборот, чтобы понять самое простое, надо познать самое сложное.

То же и в исторических науках: понимание процессов не выводится из знания фактов, особенно когда на любой факт можно найти свой анти-факт. Чтобы подняться над противоречивой пестротой эмпирии и увидеть глубинные течения исторической эволюции с высоты “птичьего полета”, необходимо погрузиться в совершенно иную сферу, которая раньше принадлежала философам, а теперь стала ничьей. Иначе говоря, обобщающие концепции и теории требуют междисциплинарного подхода с более широким, нежели в эмпирических науках, методологическим горизонтом. Но возможно ли это без возвращения к “проклятой метафизике”? Полагаю, да. И легче всего это проиллюстрировать как раз на примере исследований первобытного общества и ранней древности.

Эпистемология архаики

Среди необозримого моря литературы, посвященной древним культурам, ясно выделяются два методологических полюса, два принципиально разных подхода. Первый выстраивает картину культурного бытия главным образом в ее экологических, ландшафтно-климатических, хозяйственно-технологических, демографических, социологических и военных аспектах. Второй во главу угла ставит мифо-религиозные, обрядовые, художественно-эстетические и иные подобные аспекты — все то, что принято обобщенно именовать духовной культурой. Поляризация столь велика, что кажется, будто мы имеем дело с двумя совершенно разными мирами, изучаемыми несовместимо разными типами научного интеллекта. Принадлежащие к раз-

ным “лагерям” авторы даже не упоминают друг друга в своих обзорных материалах.

Разумеется, существует и широкий спектр научных направлений и методов, занимающих, условно говоря, синтетическую позицию и устремленных к целостному постижению культурной реальности. В него входят, к примеру, структурализм со всеми его современными модификациями и разнообразные направления комплексной или локальной реконструкции историко-культурных форм. К целостному подходу тяготеют и некоторые направления исторической культурологии. Однако как полярные, так и “срединные” парадигмы за редким исключением объединены консенсусом насчет базовых оснований научной картины мира, восходящей, в широком смысле, к традиции механистического рационализма. Постулаты его применительно к изучению культур прошлого и настоящего примерно таковы:

- существует сетка универсальных категорий, применимая к любым культурам: меняется лишь их историческое наполнение;
- универсальную и незыблемую основу культурного бытия человека составляют утилитарно-хозяйственные и соответствующие им социальные практики;
- все иные практики, при всей их важности, — “вторичные”, “надстроечные” или, по меньшей мере, не основополагающие;
- ценности и установки человека “экономической цивилизации” можно с полным правом экстраполировать на человека иных эпох;
- культура делится на материальную и духовную, так что разные ее сферы: хозяйство, религию, искусство и т.д. допустимо исследовать по отдельности;
- историческая эволюция инициируется преимущественно внешними вызовами, условиями и обстоятельствами.

Но вернемся к нашей первобытности/древности, или, на языке смыслогенетической теории, — к периоду господства мифоритуальной системы.

С позиций механистического рационализма мифоритуальные, магические и религиозные традиции древних культур лишь “отражают представления” и не воздействуют прямо на “объективную” физическую и социокультурную реальность. Можно говорить лишь о вторичном, косвенном воздействии, когда ложные, фантастические представления некоторым образом определяют мировоззрение человека, но в главном его сознание и деятельность подчиняются рационально-утилитарным и прагматическим установкам, всецело сообразуясь с “естественной природой вещей” и “здравым смыслом”. Такой вульгарно-рационалистический подход со временем перерос в устойчивый предрассудок, блокирующий адекватное понимание самой сущности древних (и не только) культур и подменяющий его прогрессистскими мифами.



Альтернативная позиция заключается в том, что многотысячелетние мифоритуальные и магические традиции, не говоря уже о колоссальном пласте спонтанных не закрепляемых в традиции магических практик, представленных во всех без исключения культурах, не могут основываться на пресловутых “ложных” или “фантастических” представлениях. И отчего же в культурах, далеко разнесенных во времени и пространстве, “произвольно фантазируют” на один лад? “Объяснение”, что люди, дескать, живя в сходных условиях, создают сходные культурные формы и образы — пустая отговорка. Условия, как правило, разные. Или, по меньшей мере, не настолько одинаковые, чтобы порождать до такой степени совпадающие феномены. К тому же произвольно фантазировать можно, лишь располагая достаточным тезаурусом морфем, семантем, символов, моделей и образцов. Современный человек таковым располагает и потому, при наличии соответствующих способностей, действительно может что-то “измышлять”, разнообразно комбинируя элементы семантико-семиотических конструкций. Но сами субстратные элементы этих конструкций никак не выводятся фантазией из “глубин человеческого духа” или бессознательного: сами по себе они там не содержатся и не зарождаются и могут быть даны лишь в **живом и непосредственном опыте**. У древнего же человека семантический тезаурус был весьма скуден и, следовательно, комбинировать ему было особенно нечего. Да и мотиваций к спонтанному фантазированию как-то не просматривается. Зато за так называемыми ложными представлениями отчетливо просматривается колоссальный пласт *опыта*, отношение к которому в древнем сознании было исключительно серьезным, не в пример отношению современного человека к своим произвольным фантазиям.

Позиция, согласно которой миф в древних культурах не “отражает ложные представления”, а непосредственно *творит* реальность, заявлялась неоднократно. С разных точек зрения это отмечали М. Элиаде, А.Ф. Лосев, О.М. Фрейденберг и другие авторитетные авторы. Тем не менее, вопрос о том, в каком именно смысле миф и, шире, любого рода “иррациональные” верования и соответствующие им магические и ритуальные практики творят реальность, — до сих пор не прояснен. Здесь мы постоянно видим попытки свести мифотворчество к сфере субъективного, невнятность и нестрогость в изложении сути вопроса. Но это — не слабости конкретных исследователей и исследований, а попытки найти скрытый компромисс с механистическим рационализмом, избежать недвусмысленного отказа от навязываемых им доктрин. И прежде всего от онтологического противопоставления мира “объективного” — того, что есть “на самом деле”, миру “субъективному” или идеальному. Это разделение априорно навязывается как незыблемая аксиома, и всякие сомнения на сей счет табуируются под страхом отлучения от науки.

Можно разворачивать методологические баталии, к примеру, о взаимоотношениях историко-археологических и этнографических методов исследования древних культур, о статусе и валидности закона единства онто- и филогенеза применительно к культуре и т.п. Но задаваться вопросом об онтологическом статусе того, что стоит за так называемыми ложными представлениями — значит приблизиться к опасной черте. Однако перейти ее придется — время пришло. Пора, наконец, сказать прямо: грандиозный пласт культуры, выделенный для отношений человека с *запредельным миром*, основан не на произвольных измышлениях, предрассудках или ложных представлениях, а на самом что ни на есть **действительном опыте**.

Механистический рационализм жульнически требует доказательств существования запредельного мира, устанавливая при этом такие “правила игры” — критерии верификации, следуя которым привести искомые доказательства *невозможно в принципе*. Вульгарно-рационалистический дискурс жестко структурирует образ реальности, основанный по преимуществу на научно-философской парадигматике позапрошлого века, априорно отсекая все, что в нее не вписывается. Поэтому полемизировать с таким рационализмом на его парадигматическом поле — все равно, что играть в карты с шулером.

Смыслонетическая теория, со своей стороны, утверждает, что в отношении запредельного мира дихотомия “существует/не существует” в принципе несостоятельна. Подход здесь должен быть более тонким и дифференцированным и, в частности, предполагать развернутую шкалу онтологических состояний, промежуточных между умозрительными крайностями “абсолютно объективного” существования и не-существования, и учитывать доступные сознанию режимы и уровни *трансцендирования*.

Нельзя, конечно, не признать, что прямых и окончательных рационально-научных доказательств здесь не может быть в принципе, хотя косвенных набралось уже столько, что игнорировать их становится все более неприлично¹³. Запредельный мир — не классический объект научного познания, и потому в опыте классической науки не может быть верифицировано даже само его существование.

Определение позиции по этому вопросу не просто что-то добавляет к уже имеющемуся пониманию Культуры и, в частности, мифоритуальной системы. Оно кардинально меняет сам подход к постижению Культуры, ее целей, форм и путей эволюционирования. Концепция Культуры, основанная на презумпции реальности запредельного мира, разумеется, идет в разрез с общепринятыми традициями академической науки, но признание последнего *хотя бы в статусе гипотезы* — не пустое фрондерство, а насущная потребность. Без этого от надежд на более глубокого, в сравнении с нынешним, понимания Культуры придется отказаться.

¹³ Напомню, что иерархия валидности прямых и косвенных доказательств не есть нечто объективное и абсолютное, это всего лишь конвенциональная установка, “правило игры”, заданное соответствующим типом научного сознания. Не более того.



Признать эту очевидность мешает также излюбленное дитя механистического рационализма — химера утилитаризма.

Не те были потребности!

Так называемые первичные естественные потребности человека (они же — его потребительские запросы), которые видятся утилитаристам чем-то вроде пускового механизма и *regretuum mobile* исторического прогресса и почему-то постоянно возрастают, — это потребности и запросы *именно человека, а не самой культуры как целостной системы его жизнедеятельности*. Для культуры во все времена (в эпоху древности — особенно) жизнь отдельного человека или группы, не говоря уже об их комфорте и благополучии, была совершенно несущественной. Человеческая жизнь со всеми ее атрибутами стала самоценной только в Западной цивилизации, да и то совсем недавно. Древний же человек легко предпочитал смерть изменениям, каковы бы всеми силами избегал. И потому его обычный ответ на неблагоприятные изменения среды — миграция или вымирание. Для большинства древних обществ такая реакция была совершенно нормальной¹⁴. Столь же нормальна, впрочем, и стратегия приспособления к внешним вызовам без структурно-качественных изменений жизненного уклада. А уж если таких изменений нельзя было избежать, то в большинстве случаев они выражались не в прогрессивных утилитарно-технологических инновациях (те были, скорее, аномальными мутациями), а, напротив, — в архаизирующем упрощении социокультурных структур. Внешние вызовы легко губят культурное сообщество, что подтверждается бесчисленным количеством исторических примеров, но они *не могут сами по себе вызвать системные изменения в культурном укладе*. Его перестройка может быть вызвана только эндогенными, то есть не “культурно-человеческими”, но исключительно “культурно-культурными” причинами. Что же касается утилитарно-хозяйственных новшеств, то они — побочный, хотя, разумеется, немаловажный продукт этой перестройки. Иначе в истории мы бы не наблюдали сплошь и рядом ситуации, когда люди, живущие в одинаковых условиях, используют стадийно разные способы и техники жизнеобеспечения, совершенно не стремясь к их совершенствованию.

Вектор исторической эволюции направлен отнюдь не в сторону “разворачивания потребностей” человека¹⁵. Это скорее эпифеномен, чем магистральный вектор, то есть, явление, сопутствующее (и то не всегда) эволюционным ароморфозам культурно-исторических структур, устремленным к наращиванию системной сложности и максимальному освобождению от детерминизма стадийно предшествующей — материнской — системы. Что же до прогресса в разворачивании потребностей, то для системы он важен лишь постольку, поскольку человек

¹⁴ Подробнее об этом в нашем журнале см.: Яковенко И.Г. Ловушки исторического тупика // Человек 2013. № 1.— Ред.

¹⁵ Со времен Марксовской “Немецкой идеологии” в обиход вошло слово *возвышение*, имеющее явную положительно-прогрессивную окраску.

служит ей носителем тех или иных специализированных программ. В качестве аналогии, хотя и грубой, тут годится муравьиный социум: потребности муравьев для него важны лишь в той мере, в какой обеспечивают согласованность коллективных действий по строительству муравейника. Так и во всякой локальной культурной системе “возвышение” потребностей подчинено реализации системных программ, не имеющих никакого отношения к обеспечению счастья и благополучия отдельного человека. Поэтому уровень потребностей может лишь косвенным образом характеризовать стадийный уровень локальной культурной системы и никоим образом не годится в качестве основополагающего критерия исторической эволюции. Мысль эта уже не нова, но многие авторы, принявшие ее, либо с ней смирившись, не торопятся делать прямо напрашивающийся из нее вывод. А заключается он в том, что отказ от антропоцентрического прогрессизма требует пересмотреть всю, условно говоря, утилитаристскую эпистемологию, предписывающую рассматривать эволюционную динамику в оптике *производства, потребления, распределения и обмена*.

Вульгарный рационализм рассматривает Культуру сквозь призму, по сути, редукционистской и биологизаторской установки. Согласно ей, Культура предстает если не исключительно, то прежде всего как внебиологическое решение биологических задач, а развитие ее — как бесконечное совершенствование способов и технологий физического жизнеобеспечения. Утилитаристы, таким образом, путают ответ культуры на природную необходимость с ее собственными потребностями и задачами. Последние же не имеют прямого отношения к физическому выживанию человека. Цель культуры — не социально-технологический прогресс как таковой, а **комплексная экспликация в историческом времени всех своих потенциальных форм**. И потенциал разворачивания потребностей служит одним из средств такой экспликации.

Если и говорить о прогрессе, то разве что во взаимоотношениях человека с культурной системой, в которую он вписан. В этом случае критерием прогресса *для человека* будет выступать не качество жизни с соответствующим техническим обеспечением, а то, насколько полно и органично культура решает фундаментальные проблемы, порожденные пребыванием в сверхприродном, смысловом пространстве с его бинарностью, экзистенциальной травматичностью и разнообразными формами отчуждения. Под таким углом зрения наиболее прогрессивными окажутся вовсе не те культуры, которые, иницируя инновационные взрывы, “сделали” мировую историю, а совсем другие — “тихие”, которые служили, вроде бы, не более чем фоном для первых и которые в массе своей и образуют бо́льшую часть человеческих сообществ.

Генерирование культурных инноваций — вернейший признак обострения внутрикультурных противоречий, отраженных



в критической неудовлетворенности человека наличными формами существования в культуре. К примеру, “золотым веком” первобытности можно считать средний палеолит, когда изначальные вызовы эволюционной болезни были оптимальным образом преодолены, а противоречия, порожденные способами этого преодоления, еще не проявились в острой форме. Среди их признаков — усложнение раннеритуальных форм (начало практики захоронений и некоторые другие) в ответ на нарушение и ослабление прямых сенситивных связей с миром, который современные первобытные народы связывают со “страной духов (предков)”. Везде, где наблюдается культурный взрыв и прорыв к новому историческому качеству, можно увидеть обострение глубинных внутрикультурных противоречий и экзистенциальную фрустрацию. Поэтому-то эволюционные прорывы — скорее аномалия, чем норма, хотя аномалии эти всегда в высшей степени закономерны.

История *тихих культур* пока не написана: историкам они скучны. Куда интереснее изучать сообщества, которые, к примеру, перешли в неолит, чем те, которые, живя поблизости, ни в какой неолит не переходили. К тому же о *тихих культурах* известно гораздо меньше, чем об “исторических”. Но все же это “молчаливое большинство” заслуживает большего внимания, чем то, что ему пока уделяют.

Утилитаристское понимание культуры вольно или невольно допускает грубую подмену: первичные для физического выживания человека программы объявляются первичными также и *для культуры*. В вульгарно-рационалистическом понимании утилитарно-производственные и хозяйственно-технологические практики, имманентно прогрессируя, довлеют сами себе. Сторонников такого подхода это избавляет от необходимости искать более глубокое объяснение источника и причин исторической динамики: фазы исторического прогресса сменяют друг друга с фатальной предопределенностью, наподобие времен года, и эта Имманентность как бы самоочевидна и не нуждается в дополнительных объяснениях:

Образ культуры, таким образом, переворачивается с ног на голову. Ведь первичные программы жизнеобеспечения, как уже говорилось, выступают не более чем внешним условием существования человека как носителя культуры, **но отнюдь не главным содержанием культуругенетического процесса как такового**. Человек не может не дышать воздухом, но сущность человека — не в системе дыхания. Да, культура как самоорганизующаяся и самонастраивающаяся система не может игнорировать базовые потребности своих носителей. Но совершенствовать удовлетворение этих потребностей — не ее самоцель. Для культуры человек не цель, а всего лишь, как это ни печально, средство. Если природа легко жертвует отдельными особями, забываясь — да и то лишь до некоторых пределов — лишь о сохранении вида, то и культура столь же легко жертвует массами

людей, не говоря уже об отдельных индивидуумах, ради сохранения или развития своих системных или подсистемных структур. Навязывая человеку идеалы и ценности, культура человеческие страсти и привязанности использует для достижения своих целей. Это совершенно не согласуется с утилитаристскими парадигмами: будь они справедливыми, культура не могла бы так легко переламывать самые, казалось бы, фундаментальные виталистические программы человека: инстинкт самосохранения, программу продолжения рода и другие. Повсеместная распространенность в древности человеческих жертвоприношений, в том числе и добровольных; неизмеримо более низкая, по сравнению с ритуальными ценностями, ценность человеческой жизни, да и вообще весь строй бытия недвусмысленно указывают: сверхценностью, имманентной целью и способом существования культуры выступает *запредельное*.

Механистический рационализм предписывает не замечать того, что десятки и даже сотни тысяч лет именно мифоритуальным и магическим практикам люди посвящали большую часть своего времени и жизненных сил и большую часть имеющихся ресурсов и экзистенциальные основания своего бытия черпали не в способах ведения хозяйства, а в сопричастности к запредельному, зачастую до минимума сворачивая заботу о посюстороннем бытии. Потому весьма простые, с современной точки зрения, утилитарные¹⁶ приспособления возникают довольно поздно, а не сразу тогда, когда появляется техническая возможность¹⁷. Казалось бы, чего проще — проделать отверстие в стене для света и воздуха, так необходимого человеку? Но окно как архитектурный элемент возникает очень поздно и, что самое важное, как форма *сакральная*, а не утилитарная. А набить звериную шкуру сухой травой нетрудно было еще в верхнем палеолите, если не раньше. Но до изобретения подушки прошло еще много тысячелетий.

Обратившись к тезаурусу языка как наиболее всеохватного проявления культурного начала, мы видим, что его основы отсылают отнюдь не к производственно-технологическим и даже не к социогенетическим, а именно к мифоритуальным и магическим сторонам жизни¹⁸. К тому же магиико-мантирческая природа присуща и самой структуре слова¹⁹. Что же до утилитарно-производственных практик, которые в редуционистско-модернизаторской картине прошлого априорно считаются основополагающими, то они в древних языках вообще не находят никакого отражения вне мифоритуального контекста. Одного этого вполне достаточно, чтобы отбросить всякого рода трудовые теории, где производственная деятельность выводится за рамки культуры и подсовывается в качестве невесть откуда взявшегося ее фундамента.

Тот же модернизаторский подход господствует и в исследованиях политогенеза, в описании которого превалируют такие понятия, как *производство, распределение, потребление, присво-*

А. Пелипенко
К пониманию мифоритуальной системы

¹⁶ Слово *утилитарность* здесь и далее используется вынужденно. В рамках мифоритуальной системы нет почти ничего чисто утилитарного. Все, что современному сознанию видится как утилитарное, имело там сакральную основу и санкцию. А все сакральное, в свою очередь, было самым что ни на есть утилитарным.

¹⁷ Собственно, как находят многие исследователи, и сама современная наука с ее специфическим рационализмом возникла как побочный результат вполне фундаменталистского по своему характеру религиозного порыва. Наш журнал обращался к этой теме уже в первый же год своего существования — см.: Косарева Л. Закон природы. Закон Божий // Человек.

1990. № 5. — *Ред.*

¹⁸ См. напр. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2004

¹⁹ В нашем журнале этот вопрос в различных аспектах подробно проанализирован в многочисленных статьях Б.М. Цейтлина. См., в частности: "Патосемиотика" (1994. № 2); "Кос(т)ность языка" (1996. № 1); "Первое языка" (2003. № 4); "Жиздительное слово книги Иова" (2010. № 4). — *Ред.*



ение и т.п., не говоря уже о пресловутом *прибавочном продукте*. Из поля зрения выпадает глубочайшая сакральность властных отношений в древности, лишь постепенно уступавшая место политическому сознанию, хоть в какой-то мере соотносимому с современным. Также и *обмен* был изначально явлением сакрально-ритуальным и лишь затем стал утилитарно-экономическим.

Когда не замечать разрыва между мифоритуальным и утилитарным невозможно, обходятся снисходительными “объяснениями”, что, дескать, здесь имеет место “фантастическое” отражение действительности в незрелом древнем сознании. Таким образом, с высот вульгарно-рационалистического всезнания подлинной и “объективной” природы вещей весь порядок древней жизни объявляется основанным на беспочвенных самовнушениях и иллюзиях или, в лучшем случае, на искаженной проекции действительности. Возникающие при этом вопросы: каким образом, например, эволюция природы могла породить настолько нерелевантное ей сознание или почему ложные, т.е. случайно-произвольные представления у разных и явно не имеющих меж собой контактов народов подозрительно совпадают, — просто игнорируются.

Но чем же все сказанное выше о “гносеологии культуры” помогает понять конкретные культурные системы, в частности, первобытные? Если и не ответ на этот вопрос (он потребовал бы, как минимум, средних размеров книги), то, по крайней мере, достаточно красноречивые как мы надеемся, примеры читатель сможет найти в следующей статье этого “диптиха”.

НОВЫЕ КНИГИ

Аллен Д. Как поддерживать дела в порядке: принципы полноценной жизни без стресса / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 400 с.

Асалиев А.М., Вукович Г.Г., Строительева Т.Г. Экономика и управление человеческими ресурсами: Учеб. пособие для студ. вузов. М.: Инфра-М, 2013. 143 с.


Аткинсон М., Чойс Р.Т. Мастерство жизни: Внутренняя динамика развития / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Альпина Паблишер, 2013. 214 с.

Афанасьев Л. Жизнь Петра Аркадьевича Столыпина: Докум. повествование. М.: Рус. паломник, 2013. 302 с.

Баддели Д. Завоевание русскими Кавказа. 1702–1860 / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2013. 351 с.

Бажанов Е.П., Бажанова Н.Е. Диалог и столкновение цивилизаций. М.: Весь Мир, 2013. 272 с.

Байярд Р.Т., Байярд Д. Ваш беспокойный подросток. Практическое руководство для отчаявшихся родителей / Пер. с англ. 7-е изд. М.: Акад. проект, Парадигма, 2013. 208 с.

 с. 56