

# К ПОНИМАНИЮ МИФОРИТУАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

## СТАТЬЯ II. РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХАИКИ

© 2014

*А.А. Пелипенко*

В предыдущей статье нашего “диптиха”, посвященного исследованию мифоритуальной системы<sup>1</sup>, мы обращали внимание на принципиальную ограниченность или даже неадекватности существующих базовых представлений о том, что такое Культура и как ее можно и нельзя изучать. Одно из принципиальных утверждений состояло в том, что сверхценностью культуры, ее имманентной целью и способом существования выступает *запредельное*. Соответственно, одной из главных мишеней критики был механистический рационализм в одном из его самых распространенных проявлений — утилитаризм, представление о жизнеобеспечении, производстве, экономических процессах, технологии и прочем “материальном базисе” как о “перводвигателе” культурной и социальной динамики.

Несостоятельность подобного подхода особенно наглядно проявляется именно на примере истории первобытного общества и мифо-ритуальной системы (МРС). Вся история первобытности показывает: чисто утилитарные мотивации, развивающиеся параллельно с дескарализацией технологических процессов, утверждались очень медленно, подспудно, периферийно. И факторный анализ древних и тем более первобытных обществ, основанный на парадигме подчинения всех остальных сфер культуры задачам физического и социального жизнеобеспечения, чудовищно искажает всю картину.

Между тем в подавляющем большинстве исследований технологические инновации априорно провозглашаются самопричинным фактором, инициирующим историческую динамику. Сами же они, с позиций засевшей в подкорке прогрессистской установки, ни в каких объяснениях не нуждаются: они просто возникают как нечто само собой разумеющееся, ибо в силу некоего таинственного закона *должны были возникнуть*. Ведь стремление к утилитарно-технологическому прогрессу неизменно присуще человеку вообще. Освоили огонь и..., придумали лук



**ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД**

**Пелипенко**

**Андрей**

**Анатолевич** — доктор филос. наук, главный научный сотрудник Научно-исследовательского центра Московского психолого-социального университета. Постоянный автор журнала. E-mail: demoped@yandex.ru

<sup>1</sup> Пелипенко А.А. К пониманию мифоритуальной системы. Статья I. Культура как проблема онтологии и теории познания // Человек. 2014. № 4.

<sup>2</sup> “Визитной карточкой” такого подхода можно считать идеи ньюйоркского адвоката Л.Г. Моргана, мягко говоря, позамысловатые последствии Марксом. В своем труде “Древнее общество” Морган обозначил семь стадий культурной эволюции, каждая из которых обусловлена тем или иным техническим нововведением: освоением огня, изобретением лука, домашней скотины и т.д.

<sup>3</sup> Непреодоленный разрыв между “духовно-символическим” и утилитаристским направлениями часто не позволяет ученым, вплотную подошедшим к решению той или иной проблемы, сделать последний шаг. Так, вполне утилитаристски настроенные исследователи в своих объяснениях исторических явлений нередко, сами того не желая, приближаются к “мистическим” или “спиритуалистическим” идеям, но не решаются перейти запретную грань.

К примеру, палеозолог Ф. Зюнер пришел к выводу, что, “социальные отношения” между людьми и некоторыми дикими животными, которых использовал человек, неизбежно приводят к симбиотической взаимосвязи, которая и стала причиной доместикации (Zeuner F.E.A. History of Domesticated Animals. Chicago. 1963. С. 192). Как бы ни было это суждение уязвимо для критики, а тут подмечено исключительно важное явление, связанное с отношениями человека и животных в первобытности. На эти отношения в контексте своей концепции суггестии указывал

и..., научились изготавливать керамику и..., изобрели письменность и..., перешли от бронзы к железу, и... и т.д., и т.п.<sup>2</sup> Но почему, собственно, все это произошло? Почему *здесь, теперь и так*? Почему инновации рождаются именно в тех или иных социумах, другими перенимаются, а иными — игнорируются? Почему технико-утилитарные инновации далеко не всегда возникают именно там, где сложились пресловутые “исторические условия”? Этими вопросами авторы не задаются. А феномен “спящих изобретений” с прогрессистских позиций вообще не объясняется. Не говоря уже о том обстоятельстве, что внедрение инновации почти всегда требует отказа от сакральных традиций, а ее утилитарный эффект нередко проявляется спустя немалое время после “внедрения” и потому вряд ли мог служить достаточным стимулом для столь радикальных подвижек: ведь первобытный человек не планировал на века и тысячелетия...

В общем, пора признать, что сведения о появлении тех или иных хозяйственно-технологических инноваций сами по себе не могут быть отправной точкой анализа историко-культурного контекста, поскольку сами нуждаются в объяснении.

Правда, есть и иная исследовательская парадигма, полярно противоположная механистическому рационализму. Ее представители, в отличие от утилитаристов, погружаются в мир духовных и символических смыслов и, пожалуй, ближе всего подходят к пониманию Культуры (а в случае с первобытностью — мифо-ритуальной системы) как сферы, опосредующей отношения между человеком и миром имплицитных смыслов (тем самым “миром запредельного”)<sup>3</sup>. Но при этом исследователи нередко жертвуют целостностью картины социально-исторического бытия. Таковы экстраполированные в глубь истории реконструкции сознания в русле постюнгианской аналитической психологии, некоторые направления структурализма, религиоведения и культурологии, озабоченной поисками метафизики архетипического. Пленяясь этой метафизикой, исследовательская мысль впадает в антиисторизм на свой лад.

К примеру, “архетип” Мирового Древа, который сегодня относят к верхнему палеолиту, “иллюстрируется” изображениями I тыс. до н.э., а модели подкрепляются бессистемными выдержками из стадийно разнородных мифов. Неспособность построить связную и системную историко-эволюционную картину — ахиллесова пята всех “архетипических” теорий.

Объяснить исторические и культурные процессы, в том числе и появление тех же инноваций, можно лишь в ходе комплексной реконструкции не только историко-культурного, но и, прежде всего, **ментального контекста**. Иными словами, ответы на многочисленные *почему?* коренятся не только в “исторических условиях”, но и в **когнитивных схемах ментальности**, которые, в конечном счете, эти условия и создают. Реконструкция когнитивных схем **от мыслительных техник к менталь-**

**ным структурам и далее к социокультурным практикам и отдельным культурным феноменам** имеет, как уже было сказано, ключевое значение для исследования любых исторических контекстов. И для каждого из таких контекстов требуются свои особые познавательные режимы и настройки — в ином случае модернизация, и без того неустраняемая до конца, просто сведет на нет все результаты реконструкции.

Что касается гносеологических оснований той реконструкции, о которой мы говорим, то необходимо постоянно иметь в виду один исключительно важный момент. Сциентистское сознание, сформированное в эпоху наивысшего подъема логоцентрического типа ментальности, привносит в любой исследуемый объект и, соответственно, в любой акт исследования *принудительную генерализацию* — стремление непременно обнаружить единственную или, по меньшей мере, главную причину, единственный/главный смысл, некую центрирующую связь — вроде тех же технологических инноваций или “производственных отношений”. А за “выделение главного”, понимаемого, конечно же, как объективно главное, приходится платить немалую цену: редукционистски уплощать сложное многомерное смысловое пространство до простой линейно-иерархической схемы, в которой “главный смысл” устанавливается с помощью нехитрого клише “или — или”. Нередко к установлению такой иерархии и сводится вся исследовательская проблема. Для этого конструируется такая объяснительная формула, которая позволила бы все другие возможные причины объявить противоречащими главной, а потому ложными либо несущественными. А если значимость иных, не сводимых к “главному” факторов все же признается, то лишь при условии иерархического их подчинения “генералу”. Так материал насильственно подчиняется принципу *объяснительного монизма* (К. Лоренц).

С этим принципом и связан однолинейный подход к пониманию эволюции, в рамках которого выдвигается какой-то один генеральный критерий, так или иначе связываемый с идеей прогресса, — будь то прогресс свободы (Гегель), прогресс способов производства (Маркс), социальной сложности, политической организации и т.п. Впрочем, в последнее время в интерпретации историко-цивилизационных феноменов наметился отказ от поиска единственных/генеральных причин и в противовес ему утверждается комплексный подход<sup>4</sup>.

Реконструкция ментального контекста требует отказаться и от вульгарно-рационалистических представлений о соотношении “реальности” и “мышления”. Если мы признаем, что любые социокультурные практики, в том числе и осуществляемые бессознательно, имеют в своей основе те или иные фигуры мышления, то мы также обязаны будем признать, что мышление не просто “отражает” некую неизменную в своей объективности действительность, но и самым непосредственным образом ее формирует. Мышление “отслаивает” от онтологических субстра-

Б.Ф. Поршнев, имея в виду “некую тесную связь перволюдей с окружающим животным миром, какую нынешний человек не может себе и представить” (Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974. С. 353).

Но адекватно понять это явление рамках утилитаристского подхода невозможно. Ведь он пренебрегает тем, что эти “социальные отношения” напрямую следуют из традиций ритуального жертвоприношения. Не учитывается, к примеру, и то, что лошадь или собака выполняли в архаике роль проводника в потусторонний мир: когда их останки обнаруживаются в человеческих захоронениях или поблизости от них, утилитаристы делают вывод, что эти животные были собственностью погребенного или каким-то образом использовались им в хозяйстве. А такого понятия, как *participation mystique* (мистическая сопричастность), для утилитаристов просто не существует. Так и другие современные авторы, признавая неутилитарный характер общения архаических людей с животными (кормление женщинами грудью их детенышей и вообще, отношение к домашним питомцам, как к детям), объясняя это чисто психологически: как проекцию привязанности между детьми и родителями (см., напр.: Serpell J. In the Company of Animals. Oxford, 1986.).

<sup>4</sup> Анализ однолинейных и нелинейных подходов в современном цивилизационном анализе см. напр.: Коротаев А.В. Социальная эволюция. Факторы, закономерности, тенденции. М., 2003.



## ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



тов<sup>5</sup> вещей лишь те модусы, которые способно о-смыслить и разделить значением, т.е. лишь те аспекты реальности, которые для него (мышления) необходимы и доступны. О том, чтобы прорваться к онтологическим субстратам вещей непосредственно, минуя субъективирующие фильтры сознания, давно пора забыть, как пора забыть и метафизику “объективной реальности”.

**Речь может идти лишь о конфигурации рамок, в которых реальность условно принимается за объективную.** Применительно к реалиям физического (природного) мира рамки эти настолько широки, что позволяют во многих случаях забывать о принципе относительности. В других же случаях о нем помнить необходимо; применительно к миру Культуры всякие разговоры об “объективной действительности” как о чем-то “несдвигаемо окончательном” совершенно несостоятельны. Культурно-историческая реальность никогда не существует “вообще”, но всегда только как *реальность-для...* Под многоточие здесь можно подставить тот или иной тип сознания и шире — *ментальный тип*. Поэтому путь к вещам, точнее, к культурным феноменам и их отношениям лежит через реконструкцию этого самого *ментального типа человека* или *ментального контекста эпохи*.

Если вернуться к МРС, то, реконструируя ее когнитивные схемы, следует, прежде всего, иметь в виду, что в мифологическом мышлении нет раз и навсегда установленных и застывших “весовых” отношений между смыслами, программами поведения и их элементами. Один и тот же фактор в зависимости от ситуации может порождать совершенно разные следствия, а действия, нацеленные на некий предполагаемый результат, могут приводить к последствиям, по своей значимости неизмеримо превосходящим изначальную цель<sup>6</sup>. Однако при изменении контекста все может мгновенно поменяться местами.

Вульгарно-рационалистическая установка стремится любой ценой найти универсальный “ответ вообще”, верный для всех частных ситуаций. При этом исследователей сбивает с толку то, что в одном классе ситуаций им, казалось бы, удается доказать устойчивую причинно-следственную связь намерений, действий и результата (точнее, интерпретации этого результата самим архаическим человеком), а в другом все почему-то предстает совершенно иначе и причинно-следственные цепи выстраиваются совершенно “неправильно”. Например, в рамках подхода “или — или” невозможно однозначно решить вопрос о том, связан ли ритуальный половой акт или его имитация в древних земледельческих культурах с магией обеспечения плодородия или нет. Вернее, невозможно доказать, что в таком смысловом контексте именно эта связь является генерализующей. В этом же ряду и споры о том, видят ли первобытные люди зависимость между половым актом и рождением ребенка. А ведь этот вопрос могут отчасти прояснить даже самые первые шаги по пути реконструкции архаического мышления. В архаическом понимании сущность человека содержится не в его физическом теле,

<sup>5</sup> Субстраты эти на манер Кантовой вещи в себе непосредственному восприятию недоступны и дают о себе знать лишь сквозь призму психических перцептов, не говоря уже о “фильтрах” апперцепций сознания.

<sup>6</sup> То, что любое социальное действие приводит к цепочке совершенно непредсказуемых последствий, не имеющих отношения к первоначальному намерению, прекрасно известно и современной социологии.

Но примечательно, с каким трудом и неохотой осознают этот эффект носители “правильного” рационалистического сознания, настроенного на раз и навсегда установленные смысловые субординации.

а в психическом субстрате (намеренно избегаю слова *душа*). А законы превращений и перевоплощений психических субстратов и иных образований “запредельного мира” — который, впрочем, для архаика не так уж и за пределами — не имеют в его глазах прямого (а чаще и вообще никакого) отношения к любым физическим действиям, в том числе, к половому акту. Безразличие первобытного мышления к физической стороне дела показана еще этнологами начала прошлого века<sup>7</sup>. В ответ же на высокомерное третирование “примитивных” форм мышления и непонимания архаиком “объективной” связи явлений, напомним, что механистический рационализм с высот своего понимания объективной природы вещей до сих пор не дал ответа на сакраментальный вопрос трехлетнего почемучки: “почему Я — это Я?” Или, в переводе с детского, почему *мое сознание* оказалось именно в *этом* физическом теле?

Другой пример. Для философов, впитавших дух немецкой классической философии, безусловным отличием человека от животных считается осознанием им своей смертности. Так искусственно сконструированному абстрактному “философскому человеку” навязывается столь же искусственно генерализованная проблема *sein zum Todt*<sup>8</sup>. Но реальность вновь явила нежелание укладываться в красивые и правильные схемы. Выяснилось, что всем архаическим и древним народам присуща непоколебимая вера во многократные воплощения, и завершение земного пути могилой предстает, мягко говоря, неочевидным. К тому же этологи “подбрасывают” материал, дающий основания заподозрить и животных в способности предчувствовать близость смерти. Философ, однако, может в таких случаях позволить себе обиженно отвернуться от “неправильной” реальности и погрузиться в мир “правильных” абстракций. Культурологу же такая роскошь непозволительна. В своем диалоге с прошлым он не может удовлетвориться лишь первыми шагами на пути реконструкции.

Формулируя эти самонадеянные заметки, ловлю себя на том, что и сам то и дело вынужденно впадаю в грех модернизации; если не концептуально, то терминологически. Что ж, приходится балансировать между необходимым и невозможным. Главное все же — осознать саму проблему.

Человек МРС, в отличие от человека более поздних эпох, мыслит преимущественно в логике не причинно-следственных отношений, а диффузных и многозначных *семантических комплексов*. Именно они играют определяющую роль в смыслообразовании, тогда как каузальность занимает периферийное место. Можно сказать, что для человека МРС рационально-логический сектор мышления занимает примерно то же место, что для человека современного — интуиция. Внутри семантических комплексов любые связи ситуационны, нелинейны и вариативны. Свидетельство тому — полиморфизм мифа, особенно в архаике. Всякая доминативность смысла внутри комплекса контекстуальна. Вместо “раз и навсегда” установленных ли-

А. Пелипенко  
К пониманию  
мифоритуальной  
системы

<sup>7</sup> См. напр. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Мифический мир австралийцев и папуасов. М., 2010.

<sup>8</sup> Стояние перед смертью, или, как предпочитают говорить переводчики Хайдегера, “бытие к смерти” (нем.).



## ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



<sup>9</sup> Например, в китайской культуре дихотомия ян/инь может быть интерпретирована во множестве параллельных и равных по значению семантических модулей. Так, между обозначением светлого и темного начал (изначально темного и освещенного склонов горы) и прямым обозначением мужских и женских половых органов нет никакой смысловой субординации, а категория дао, трактуемая обычно в философско-метафизическом ключе как естественный путь развития всего сущего, есть в то же время и формула вселенского полового акта, ритм которого имеет космологическое значение. При артикуляции какого-то одного семантического конструкта, актуализуется и все его коннотативное поле с контекстуальной перемешанностью смысловых доминант.

нейных иерархий — подвижные пучки смысловых направленностей и отношений. Это, впрочем, не означает полного хаоса и неопределенности. В области сакральных традиций — ядра культуры — происходит кристаллизация/нуклеация устойчивых смысловых структур. Но происходит она по законам, отличающимся от привычных современному человеку с его *главной мыслью, главной целью, главной причиной, главным результатом* и т.п. В мифосемантическом комплексе, где ни один элемент не вполне равен сам себе, часть может заменять собой целое, а отдаленный ассоциативный коррелят — репрезентировать “центральный” денотат; второстепенное может в любой момент стать главным и наоборот. Таким образом, в мифоритуальном мышлении смыслообразование осуществляется в режиме **переменной доминативности**, что требует особых подходов для ее изучения.

Принцип переменной доминативности действует не только в древности. В культурах, тяготеющих к консервации синкретизма<sup>9</sup>, он продолжает организовывать смысловые поля, лишь постепенно уступая место (причем далеко не везде) логоцентрическому монизму с его презумпцией единой истины, мономорфизмом, завершенной онтологией явлений и строгой иерархией значений и ценностей. В этом случае архаическая релевантность коннотаций сменяется цепями иерархизованных символов. Отсюда и aberrации рационалистического мышления, трактующего синкретическую поливалентность мифоритуального мышления в духе логоцентрического символизма.

Еще одно обстоятельство, которое нельзя, на мой взгляд, упускать из виду при анализе МРС — как, впрочем, и всяких иных культурных систем, — это гетерогенность исторического времени, не сводимая к тривиальной констатации его перманентного уплотнения. В картине мира, которую механистическая гуманитаристика унаследовала от механистического же естествознания, время существует само по себе, как нечто нейтральное по отношению к культурно-историческим процессам. Точнее, эти процессы “накладываются” на безразлично-нейтральную ось времени. Но историческое время может не только сжиматься или растягиваться. Для любой культурной системы время — это, прежде всего, сумма темпоральных режимов, отражающих *стадиальные характеристики* конкретной системы как целого в конкретный момент. К примеру, на темпоральный режим этногенеза той или иной народности накладывается темпоральный режим освоения/усвоения основ культуры, на него — режим социогенеза и т.д. Так в едином потоке исторического времени оказываются “упакованными” несколько несовпадающих темпоральных режимов, и лишь на высоком уровне обобщения можно заключить, по каким историческим часам живет та или иная локальная культурная система. Причем ответ всегда будет относителен, поскольку любая из них от момента своего рождения до заката и гибели пребывает в сложной *гетерохронии*.

Соответственно, и события получают тот или иной ранг значимости не сами по себе — содержание их *само по себе* не значит почти ничего, — а по тому, как они вписываются в амальгаму культурогенетических процессов с их гетерохронными отношениями. Так, событие, произошедшее в эпоху формирования и кристаллизации этнокультурного (мифоритуального) ядра, будь то свержение молодыми воинами старика-вождя, столкновение с иноплеменниками, переселение на другие земли, какой-то природный катаклизм и т.п., обретает статус сакрального прецедента и импринтируется податливой и пластичной коллективной памятью. Событие, произошедшее в таком времени, становится системообразующим актом, направляющим дальнейший культурогенетический процесс в определенное русло. Трудно сказать, к примеру, как именно отразилось на формировании раннего мифологического сознания грандиозное извержение вулкана Тоба на Суматре 74 тыс. лет назад. Но в том, что для сознания ранних сапиенсов это стало событием, запечатлешившимся в памяти поколений, — сомнений нет. И кто знает, каким образом опыт жизни и миграционных передвижений в условиях “ядерной зимы” отразился на мифологемах хаоса и тьмы и что здесь причина, а что следствие? Наложилось ли событие на предрасположенную ментальную предрасположенность или само инициировало мифологическую образность?

Видимо, статус исторического события *вообще* бессмысленно обсуждать в терминах закономерности и случайности. Применительно к гетерогенному историческому времени эти категории просто снимаются. Статус закономерного или случайного придается событию исключительно смысловым полем, в котором оно осознается. Ни одно событие не бывает ни случайным, ни закономерным само по себе, но лишь в силу неких контекстуальных обстоятельств, где ключевыми определениями выступают *предопределенность и вероятность*.

Целостная реконструкция культурно-исторической реальности осложняется также инерцией традиционной периодизации. К примеру, “каменная” периодизация первобытности: палеолит — мезолит — неолит<sup>10</sup>, отражающая взгляд науки XIX века на технологический прогресс в обработке камня, тяготит уже не только теоретиков, но даже и археологов. Помимо того, что приходится “в рабочем порядке” вводить термины, основанные на том или ином частном признаке: “докерамический” или “бескерамический” неолит, “догородское” общество, “постмезолит”, “протонеолит” и другие, — “каменная” периодизация, войдя в привычку, мешает вырабатывать синтетические определения, преодолевающие разрыв между хронологическими, стадийными<sup>11</sup> и территориальными характеристиками.

Впрочем, вырабатывать такие определения и соответствующие им термины сложно и без этого, и виной тому не одна лишь инерция. Принятый подход к периодизации по какому-либо социально-экономическим или технологическим призна-

А. Пелипенко  
К пониманию  
мифоритуальной  
системы

<sup>10</sup> В отношении неолита неадекватность “каменного” термина особенно очевидна. С обработкой камня эпоха неолита связана в последнюю очередь.

<sup>11</sup> Стадиальность здесь понимается вне обязательной связи с линейно-прогрессистскими концепциями: пресловутой марксистской “пятичленкой” или релевантной ей “трехчленкой” (Древность — Средневековье — Новое время) либеральной историографии и определяется общеэволюционным контекстом смысла и культурогенеза.



кам становится немалой проблемой, тормозя более глубокое понимание культурно-исторических процессов. Эти периодизации, конечно, отражают действительную картину исторических изменений в некоторых ее аспектах. Но для других и, осмелюсь утверждать, более важных процессов требуются иные принципы периодизации. К примеру, динамика изменения гендерного доминирования между 30-м и 4-м тысячелетием до н.э. никак не описывается с помощью “каменной” периодизации. Подобным же образом ускользает от “внешних” технологических периодизаций такой системообразующий фактор, как характер мифообразования. По меньшей мере, для эпохи господства мифоритуальной системы — а это, напомним, громадная часть истории человечества — данный фактор намного важнее, чем хозяйственно-технологические нововведения, вернее, во многом определяет их. Но в силу давней инерции в понимании культурно-исторической динамики действительно определяющие факторы уходят в тень, ибо не укладываются в прокрустово ложе прогрессистской периодизации.

Хотелось бы избежать и еще пары крайностей. Речь идет о крайностях *натуралистического* и *культуроцентристского* подходов к эволюционной динамике древних обществ. “Натуралисты” абсолютизируют либо сильно преувеличивают значение ландшафтно-климатических, экосистемных и всех прочих внекультурных факторов<sup>12</sup>, воздействующих на исторические изменения культурных сообществ. Это относится, прежде всего, к концепции социоестественной истории<sup>13</sup>.

В огромном значении экосистемных и вообще природных факторов сомневаться не приходится, но и считать их определяющими тоже нельзя. Изменения природной среды по отношению к культурным сообществам *спонтанны*, тогда как социокультурная эволюция, при всех оговорках, *направлена*, что наводит на мысль о внутреннем, а не внешнем источнике развития. К тому же воздействием спонтанных изменений среды обитания невозможно объяснить распространение культурно-эволюционных инноваций во времени и пространстве — особенно там, где природная среда вообще совершенно другая. Воздействие среды, ее импульсы и вызовы, несомненно, во многом определяют форму и локальные особенности эволюционирующих культур. Они могут сильно затормозить, заблокировать культурное развитие или вовсе погубить общество. Нередко именно внешние факторы определяют, какие из обществ оказываются в авангарде исторической динамики, а какие “сходят с дистанции”. Но изменить общий эндогенный вектор эволюции, ее содержательную направленность они не в силах. Потому “натуралистические” факторы — это сколь угодно важные, но именно *факторы*, а не *движущая сила* эволюции. В ином случае придется предположить, что, если бы, к примеру, крупные млекопитающие не вымерли в конце плейстоцена — начале голоцена, то человечество так и осталось бы в палеолите.

<sup>12</sup> Особый случай — фактор демографический. Последний в зависимости от исследовательской позиции может трактоваться и как преимущественно естественный, и как преимущественно культурный.

<sup>13</sup> См.: Кульпин Э.С. Человек и природа в Китае. М., 1990; Он же. Социоестественная история: предмет, метод, концепция. М., 1992; Он же. Путь России. М., 1995; Кульпин Э.С., Пантин В.И. Решающий опыт. М., 1993.



В ходе истории по мере усложнения локальных культурных систем и их эмансипации от природных оснований значение “натуралистических” факторов неуклонно убывает, и само это убывание есть один из ключевых критериев эволюции. Так, несомненно, иссушение Сахары и вызванное им перемещение населения в район дельты Нила или повышение в IV тысячелетии до н.э. эвстатического уровня моря сыграли значительную роль в формировании особенностей древнеегипетской цивилизации<sup>14</sup>, хотя и не предопределили самого ее возникновения. Древние общества с их неустойчивостью и сильной зависимостью от природных условий во множестве погибали от истощения ресурсов или резких изменений среды. Что же до локальных культурных систем более поздних эпох, особенно современных, то здесь уже зависимость от природных условий, катаклизмов и прочих “вспышек на Солнце” минимальна.

В свою очередь, социо/культуроцентристы еще со времен Дюркгейма твердо придерживаются убеждения, что социальное/культурное рождается, соответственно, из социо/культурного же и никак иначе. Позиция неприятия натуралистического редукционизма вполне понятна, но нельзя и полностью игнорировать в угоду экзотической концепции самопорождения реальную проблему *генезиса* культуры, перехода к ней от биосистемы. Разумеется, идеи Бахтина и Лотмана о том, что культурное рождается из культурного, вовсе не так просты: они указывают на комплексные эндогенные основания культурного развития, на их тонкую, часто трудно уловимую сущность. Ведь Культура, как и все возникающее в ходе эволюции, действительно, рождается как бы сразу “в готовом виде”, во всей полноте своих качеств и потенциалов, даже имплицитных. И если брать за целое Культуру как таковую, то это, действительно, может внушить аберрацию самопорождения. Однако для постижения Культуры необходим выход в более широкий макроэволюционный контекст, и здесь уже от проблемы генезиса и перехода не уйти. Не говоря уже о сложнейшей и болезненной проблеме, связанной с исследованием того, как компоненты биосистемы трансформируются в Культуру и в человеке.

Из всего сказанного следует, что смыслогенетическую позицию в отношении понимания истории и, в частности, МРС можно охарактеризовать прежде всего как *реконструктивистскую*, что в полной мере отвечает усиливающимся в последние десятилетия тенденциям. Это означает, что исследовательские задачи включают в себя как максимальное погружение в исторический и ментальный контексты эпохи, так и попытки реконструировать эти контексты при отсутствии достаточного фактического материала. Здесь теоретическое начало смыслогенетического подхода усиливает свою *моделирующую* функцию: даже умозрительная реконструкция, уступающая в валидности той, что основывается на точных фактических данных, все же лучше, чем отсутствие любой реконструкции вообще. Ибо если исторические

<sup>14</sup> См.: Прусаков Д.Б. Социально-природный кризис и образование государства в Древнем Египте // Восток. 1994. № 3. С. 21–33; Он же. Природа и человек в Древнем Египте. М., 1999. С. 71–85.



ситуации не реконструировать, то их, как правило, будут интерпретировать “по умолчанию” в модернизаторском ключе.

Не стоит, однако, строить иллюзий относительно возможности “окончательной” реконструкции: сознание современного исследователя неспособно “с головой” погрузиться в реконструируемый контекст. Но это не должно порождать излишнего скепсиса. Надо лишь отказаться от претензий на “окончательное” знание, признав его относительность и неполноту. Соотношение между эмпирическими и спекулятивными подходами не стоит определять по принципу “или — или”. Эти подходы сочетаются, а их крайности: абстрактный философский спекулятивизм и плоский эмпиризм и фетишизация фактов при этом легче отбросить. С фактами, конечно же, следует дружить, но объяснительный потенциал может содержаться и в гипотезах, не имеющих для своего обоснования достаточной фактической базы.

Разумеется, любые реконструкции можно и нужно критиковать за неполноту и недостаточную корректность. Но сам реконструктивистский принцип помогает, по меньшей мере, избавиться от заведомо непродуктивных подходов, прежде всего, от прогрессизма и модернизаторства. Раскритикованные и отвергнутые на научно-философском уровне, эти подходы, тем не менее, по-прежнему блокируют адекватное понимание истории вообще и архаических культур в особенности.

И последнее. Неспециалисту обращение к эпохе МРС может показаться отвлеченной академической штудией, не имеющей отношения к животрепещущим проблемам современности. Но не следует забывать, что МРС — первая система, полностью реализовавшая себя в истории, — охватывает огромную по протяженности и значению эпоху, сформировавшую базовые основания человеческой ментальности и самой Культуры. Основания эти сохраняются и сегодня, какие бы напластования исторического опыта на них ни наслаивались. МРС породила специфический тип человека — *родового индивида*, сформировавшегося в основных своих чертах к верхнему палеолиту. И носитель современного обыденного (постмифологического) сознания — его прямой исторический наследник.

Конкретная же актуальность обращения к МРС очевидна хотя бы в одном отношении. Современность вплотную подходит к вопросу о техногенном изменении человеческой природы. Собственно, изменения эти уже идут, но пока спонтанно, под воздействием изменений среды обитания. Однако на очереди уже сознательное вмешательство в геном и имплантирование в человеческий организм микрочипов<sup>15</sup>. В очередной раз возникает серьезная угроза вмешательства в, мягко говоря, не до конца понятую систему. Последствия могут быть еще более катастрофическими, нежели “покорение природы” самонадеянной позитивистской наукой в позапрошлом и прошлом веках. Теория культуры не боится от роковых решений, но, по меньшей мере, позволят лучше понять систему, в которую сциентистский интеллект готов в очередной раз вторгнуться.

<sup>15</sup> Журнал неоднократно обращался к этой теме; см., напр.: Модификация человека. Научные, технологические и моральные границы. [Круглый стол журнала “Человек” в рамках конференции “Конструирование человека”]. 2008. № 1–2.