



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

# ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ В ЭПОХУ КРИЗИСА КУЛЬТУРЫ

© 2010

*А.А. Пелипенко*

## Совсем немного алармизма



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

Притязающий на серьезность текст с формулировкой, как нам кажется, принципиально новой исследовательской программы автор вынужден начать с почти публицистических алармистских пассажей. Увы, реальность системного кризиса пугающе близка и осязательна, так что мысль о “гамбургском счете” всех современных социальных практик, в том числе и интеллектуальных, становится до болезненности навязчивой. Это уже не пошлый вопрос о практическом значении гуманитарной науки. Под вопросом ее способность *действенно* участвовать в решении экзистенциальных проблем сегодняшнего дня и ближайшего будущего.

Когда говорят, что фаустовский дух покидает или уже покинул Европу, то за этой полупоэтической-полуфилософской метафорой просматривается и другой смысл, гораздо более тревожный и трагический: белая раса уходит с исторической арены. Похоже, “белый мавр” сделал свое историческое дело и 500-летнему доминированию цивилизации белого человека приходит конец. Мысль эта носится в воздухе и уже высказывается, но большинство последних носителей фаустовского духа предпочитают прятать голову в песок, уповая то на тактические успехи, то на “вечные ценности”. Но историческое время все уплотняется и уплотняется, новые тенденции проявляются все очевиднее и все труднее отмахнуться от тяжелых вопросов: как будет выглядеть мир после очередной переоценки ценностей? Что из наследия великой Западной цивилизации будет востребовано “новыми варварами”? Как сложатся отношения между новыми людьми Цифры и прежними людьми Слова? До каких оснований разрушится привычный мир? Какой частью своего ресурса пожертвует антропосистема<sup>1</sup>, переходя из одного состояния в другое?

Обычно культурно-цивилизационные системы в кризисные эпохи легко жертвуют колоссальным материалом: вещами, текстами, знаниями и самими их носителями — людьми, вполне обходясь простейшими способами передачи опыта. Теперь же, когда память цифровых носителей информации почти безгранична,

<sup>1</sup> Антропосистема (АС) — понятие более широкое, чем культура, ибо включает в себя и ту часть природы, которая непосредственно вовлечена в человеческую деятельность.

а технологии ее распространения универсальны, состарившаяся система может позволить себе сбросить в небытие несравненно больше. Кому, к примеру, нужны какие-то вымирающие народы, если все, что о них нужно знать, и даже больше, записано на цифровом носителе? Ведь живой, непосредственный, чувственный контакт с реальностью новому информационному сознанию не нужен: оно само — продукт более высокого уровня приспособления человека к созданной им искусственной среде. Это один из показателей не только глубины изменений, но и их *системности*. Иначе и быть не может: вся человеческая история — путь удаления от естества, и большие ступени на этом пути отмечаются системными изменениями не только в культурном сознании, но и в психофизиологии. Современная искусственная среда воздействует уже на самую физиологию человека, что рано или поздно приведет и уже приводит к системным изменениям и в ней.

В молодости сознанию, увлеченному метафизикой, смерть кажется чем-то далеким и ненастоящим. К старости пресыщенность жизнью, усталость по поводу ее неисправимости и разочарование в метафизике примиряют с подлинностью и непреложностью смерти. Но сознание никак не хочет примириться с тем, что ему на смену приходит “расчеловеченное” поколение. Пугает не смерть, а небытие, невозможность воспроизвести себя в другом. Так повторяется из поколения в поколение в маленьком человечьем мире, и так бесчисленное множество раз повторяется в истории. Каждая уходящая традиция обвиняет своих наследников в “неправильной” инаковости и, в конечном счете, в предательстве природы человека — эталон этой природы, разумеется, соотносится исключительно с собой. Отсюда и трагически-трогательные aberrации исторического зрения, которое в ином видит лишь отражение себя, свою недоразвитую или испорченную копию.

Разные культурные системы живут по разным историческим часам. Запад жил в режиме лавинообразно ускоряющегося исторического времени, и старость настигла его почти внезапно. Казалось бы, совсем недавно угарный пыл тоталитарных проектов коммунизма и национал-социализма всколыхнул средневековоманихейскую энергию масс и вновь породил неудержимую экспансию самоутверждающейся воли. Но то был, как видно, последний всплеск. Вероятно, воля к насилию и воля к жизни связаны меж собой сильнее, чем того бы хотелось.

Человек существует в двух измерениях: “микро” и “макро” — в собственно человеческом мире и мире больших культурно-исторических процессов. Первый мир — это “человеческое, слишком человеческое”, по Ницше, или “жизненный мир” в терминах современной социальной философии. Второй — мир социокультурных структур, институтов и отношений, чей смысл и законы жизни раскрываются в долгом историческом времени. Этот “внешний” мир для человека всегда предстает, по меньшей мере, наполовину отчужденным, и природа его недружелюбна и загадочна.



Обыкновенный человек, как правило, не любит конфликтов и перемен и, не понимая, как устроен мир за пределами его социально-бытового кругозора, полагает, что законы и правила его “малого бытия” могут и должны быть перенесены и на макроуровни. Но сколько бы опыт ни вторил, что модели межчеловеческих отношений никак не могут быть экстраполированы на большие культурно-исторические процессы, — морализаторский взгляд на историческое бытие все так же искажает действительное положение дел: миф по-прежнему господствует над опытом. За такие экстраполяции всегда приходится платить. Иногда очень дорого. И не одними только ритуальными плачами о смерти бога и возгласами “куда он смотрел?!” Законы большого системного мира действуют принципиально по-иному, чем законы малого, а их граница, пролегая между миром *человека* и миром *культуры*, указывает на диалектическую ситуацию *двойной субъектности*: устремляясь к разным целям, субъектность человека и субъектность культуры взаимно обуславливают друг друга и полемизируют меж собой в своем историческом генезисе<sup>2</sup>. Когда же выясняется, что законы макроуровня, т.е. законы жизни и смерти культурных систем, совершенно не соотносятся с человеческим (слишком человеческим!) измерением, — “мыслящему тростнику” только и остается, что роптать, по Тютчеву, или от обиды объявлять эти законы несуществующими, находя “утешение” в различных версиях фатализма.

Так что же остается науке в условиях закономерного кризиса онтологии, когда реальность едва просвечивает сквозь обманчивые обертки знаков, а кризис методологии выработал у нынешнего поколения ученых устойчивый невротический ужас перед построением широких объяснительных теорий? Уйти в себя? Закопаться в мелочах, чтобы не видеть ужаса общей картины, как один из последних римлян, чтобы не думать о гибели империи, наслаждался созерцанием фонтана в своем садике? Продолжать академические дисциплинарные игры, отмахиваясь от мысли, что все это канет в лету, будет отброшено и забыто? Да, открытые Просвещением *petits bonheurs*<sup>3</sup> сослужили добрую службу постмодернистам. Но, играя в детство, старость не обманешь. И не скроешься от проклятых вопросов: **КТО МЫ, ОТКУДА, КУДА ИДЕМ?** Быть может, это ложная надежда, но хочется думать, что чем глубже мы продвинемся в поисках ответов на эти сакраментальные вопросы, тем больше вероятность того, что наши ответы будут востребованы теми, кто придет после нас, и мы тем самым избежим небытия.

В поисках ответов на эти вопросы яснее всего обнаруживается исчерпанность узко дисциплинарных подходов. Дело даже не в самой их узости. Сознание привыкает связывать содержание знания с понятийным, терминологическим и методологическим инструментарием и рано или поздно забывает об условности этой связи. Дискурс оукливаются, замыкаясь на себя и превращаясь в самодовлеющую игру. Происходит это, как правило, не-

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: Пелипенко А.А. Культура — существование // Человек. 2007. № 4.

<sup>3</sup> Маленькие радости (франц).

заметно для самих играющих. Здесь нет ничего удивительного: всякая сфера познания (как и культуры вообще), обособляясь, отпочковываясь, “отслаиваясь” от синкретического целого, вырабатывает и воспроизводит в себе характеристики исходной целостности, и достигая определенного этапа зрелости, с неизбежностью *инвертирует предмет и средства познания*. Так произошло с философией, надежно утратившей живую связь с реальностью и почившей в самосозерцании самодостаточного интеллекта. Так произошло и с искусством, точнее, с его традиционными формами, где, как и предсказывал Гегель<sup>4</sup>, форма и содержание поменялись местами. Так происходит и в теоретической науке, неизменно приходящей, вслед за философией, к инверсии своего предмета и инструментария.

## Теоретическая культурология: комплексы вместо абсолютов

Философия как мышление мышления (по Гегелю) — это голова, возомнившая, что может жить без тела. И не только жить, но и высокомерно третировать это самое тело с высот своего интеллектуального величия. Однако сегодня мы знаем, что мыслит не только голова, но и тело, а вербальный и письменный код — хоть и ведущий, но все же не единственный язык культуры. И архитектура, и костюм, и пища, и мир изображений, и мир технологий, и все другие человеческие миры суть коды, языки культуры, и, как и вербальный язык, они не исчерпываются одной лишь лексикой.

Теоретическая культурология воссоединяет голову с телом. Здесь мышление тела не знает разлада с бытием. Тело — это целокупный универсум культуры, а философия — лишь его часть, подчиняющаяся законам целого. И эти законы продолжают действовать, независимо от того, в какие дебри многоуровневой рефлексии заносит голову. Теоретическая культурология, читая и герменевтически интерпретируя разноречивые языки культуры, вскрывает смысловые пласты, скрытые за их “лексикой”, которой занимаются частные предметные науки, и исследует их взаимосвязь в контексте культурного целого. Стало быть, предмет теоретической культурологии — это грамматика, синтактика и этимология культурных кодов.

Культурология, в отличие от философии, смирилась с жизнью в мире относительных величин. Она не стремится и не призывает прорваться или вернуться к *вещам как таковым*, не ввязывается в неизменно заводящие в тупик дискуссии о возможности такого прорыва. Культурологический дискурс вполне довольствуется работой с *концептам вещей*, не испытывая обиды, ни досады по поводу фатальной неполноты знания. Но при этом культурология не прячет метафизические комплексы (которых у нее просто нет) за брезгливой постмодернистской позой: “не очень-то и хотелось!”.

<sup>4</sup> “Здесь видимость предметов как таковая составляет подлинное содержание, но искусство, схватывая мимолетный внешний вид, идет еще дальше, независимо от предметов, изобразительные средства становятся сами по себе целью, так что субъективное мастерство и применение художественных средств сами возводятся до уровня объективных предметов художественных произведений... Подобно тому, как дух, мысля, постигая, воспроизводит для себя мир в представлениях и мыслях, так теперь главной задачей становится (независимо от какого-либо предмета) субъективное воссоздание внешнего вида с помощью чувственного элемента красок и освещения”. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М., 1969. Т.2. С. 311.



## ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



<sup>5</sup> Справедливости ради надо отметить, что отечественная культурология действительно имеет мало общего с тем, что понимал под ней Л. Уайт.

<sup>6</sup> В строгом философском понимании, к сфере эмпирического относится как мир налично данных и чувственно воспринимаемых вещей, так и мир ноуменов. За пределами эмпирического, таким образом, оказываются лишь трудно формализуемые проекции мира трансцендентного, т.е. принципиально недоступного опыту. Однако стихийно сложившаяся практика употребления скорректировала содержание термина, разграничив опытно воспринимаемое и умопостигаемое, и понимая под эмпирическим лишь первое. Отдавая отчет в известной некорректности, я буду придерживаться именно такого понимания, поскольку иной общепринятой терминологии для разграничения указанных сфер не существует.

<sup>7</sup> Современная методология исторического знания, разумеется, к такой простой формуле не сводится и предполагает достаточно разнообразие позиции исследователя, различные, тем не менее, по своей познавательной парадигме от позиции культуролога.

Культурология не взыскует Абсолюта и не впадает в дурную дихотомию бытия и мышления, что, по-видимому, и служит причиной полусознанной неприязни к культурологии и культурологам. Некоторые упреки, впрочем, вполне справедливы. Действительно, если охватить взором все, что сегодня именуется культурологией, то вполне может сложиться впечатление, что это наука обо всем и ни о чем, не имеющая ясного представления ни о своем предмете, ни о методе. И еще недоброжелатели со злорадством припоминают, что количество определений культуры уже перевалило за тысячу, что Л. Уайт — малозаметный одиночка и слабо связанная с ним современная культурология — это чисто отечественное (российское) и притом бесполезное изобретение<sup>5</sup> и т.д. и т.п. Но культурологический бум не стихает. И те причины, которые побуждают умы, жаждущие не игр, а познания, искать ответы в культурологических дискурсах, сохраняют актуальность.

В ответ на каверзный вопрос о предмете культурологического знания готов предложить простейшую формулу: *культурология — это комплексная междисциплинарная наука, изучающая системные связи между различными сферами действительности в их отношении к человеку*. Уровень прослеживаемых на эмпирическом материале связей частных подсистем в локальном историческом времени — это предметная культурология. Уровень глубинных связей между макросистемами в долгом историческом времени, описываемый языком категориальных обобщений, — это культурология теоретическая. Если, к примеру, историк исследует исторические факты в традиционной методологии отстраненного субъект-объектного анализа<sup>7</sup>, то культуролога интересуют не факты как таковые, а их интерпретация современным сознанием в отношении к их интерпретации современниками.

Поднимаясь, в отличие от культурологии предметной, на более высокие уровни абстрагирования, теоретическая культурология использует философский инструментарий: категории, понятия, термины и описательные конструкции. Но применяет их не так, как философия. Она не “выдумывает” мир, *отраженный в мышлении* по его, мышления, исторически обусловленным законам. Она, *инструментально* используя когнитивные техники, моделирует универсум культуры (или его часть), где само мышление — лишь один из секторов в общей целостности культурного бытия, а не вынесенный за его скобки законодательный центр. Культурология, таким образом, изначально отказывается от установления вечных истин, зато, по крайней мере, помогает окончательно избавиться от некоторых застарелых иллюзий.

Традиционный научно-философский дискурс обретается в рамках четко очерченных предметных и методологических границ. Этот подход со времен Просвещения был осознан европейским разумом как единственно возможный, и все сферы действительности были типологизованы и каталогизованы, чтобы воспрепятствовать “растеканию мысли по древу”. Тогда это было оправдано, ибо до методологических кризисов и гносеоло-

гических тупиков было еще далеко. Однако теперь столь же актуальна противоположная задача: сломать стенки дисциплинарных коридоров, в которых живая и “неправильная”, в силу своей недифференцированности, реальность подгоняется под методологически “правильные” эпистемы. Это и пытается сделать культурология. Полуинтуитивно понимая, что алмазные россыпи открытий лежат не в давно прорытых и обветшалых узких дисциплинарных коридорах, а в пространстве между ними, современное научное сознание, похоже, согласно простить культурологии все ее явные и мнимые грехи и поощрить даже осторожное перестукивание между стенками.

Горизонтальные (типологические) связи в культуре выстраиваются на основе *принципа классификации*. Принцип этот пробудился еще в первобытном мышлении: в той ситуации это была единственная формула компромисса между невозможностью выразить целостное мироощущение и необходимостью выразить хотя бы локальные его проекции. Но впоследствии он шаг за шагом подчиняя себе генерализующие программы сознания, превратился в универсально-бессознательный способ интеллектуального изнасилования природы вещей.

Разумеется, традиционно выделяемые типологические ряды, объединяемые в подсистемы культуры, отражают некоторые вполне реальные внутрикультурные связи. Но познать из них одних законы жизни культуры невозможно. Более того, бесконечное типологизирование “по горизонтали” чревато “незаметным” сползанием в механицизм и в дурную бесконечность формального дробления живых, органически живущих культурных образований. Вертикальное же измерение связей, ориентированное на выявление и исследование комплексных структур в культуре, позволяет выработать метод реконструкции, адекватный самому органическому бытию культуры, вместо того, чтобы конструировать ее механистический образ, в котором подсистемы разделены формально-типологическими перегородками на подобие государственных границ на политической карте.

К примеру, язык как подсистема культуры, безусловно, объективно существует именно в качестве относительно самостоятельной подсистемы. Но выделять и обособлять его на этом основании в виде некоей автономной территории — значит оставить за рамками рассмотрения огромный пласт существеннейших внутрикультурных связей и отношений, тем самым сильно искажив и редуцировав образ всей системы.

Обращение к культурным комплексам смещает познавательный интерес с внешнего на внутреннее, с искусственно сконструированной общности дискретных культурных феноменов — на глубинную взаимосвязанность функциональных узлов системы.

Если мы не видим, как различаются функции одного и того же культурного феномена в контексте разных комплексов, и навязываем ему в качестве базового значения заведомо периферийных свойств, — вся оптика анализа культуры сильно искажается,



и в ответ она, как бы в насмешку над нашим формалистическим усердием, не дает рационалистическому интеллекту потешить самолюбие и насладиться точностью и устойчивостью общих определений. Да как же можно их дать, если составляются они из фрагментов, условно и принудительно выхваченных из органических структур (комплексов)? И фрагменты эти всегда хранят память о разорванности органических связей и при каждом удобном случае указывают на нее, намекают на необходимость восстановления. Потому-то и множится число широких понятий с размытым содержанием: “искусство”, “религия”, “повседневность”, “миф”, “архетип” и многие другие, чье содержание упорно не желает упаковываться в искусственно сконструированные типологические кластеры и схватывается, скорее, интуитивно — лишь так можно дотянуться невнятной, полуотрефлексированной мыслью до всей периферии разорванных связей атипологического, вертикального характера.

## Ментальность, или прощание с логоцентризмом

Не менее важно для нас и то, что в рамках подобного культурологического подхода *субъектность* вновь вводится во внешнюю по отношению к исследователю действительность, выводя нас тем самым из механистического субъект-объектного тупика<sup>8</sup>. Меняется и сам познающий: его историческая и *ментальная* релятивность делает его *живым*; относительность и неокончателность представлений обеспечивают его дальнейшую жизнеспособность. Поэтому слова “*в отношении к человеку*” в моем незамысловатом определении носят ключевой характер. И биология, если представления о ней отражаются на общей картине мира, есть предмет культурологии. И физика, и география. Но не сами по себе, не в рамках своего узко дисциплинарного дискурса, а в их отношении к человеку. Или, с учетом вышесказанного, не в контексте своей горизонтально выстроенной дискурсивной сферы, а в контексте их органической вживленности в те или иные вертикальные культурные комплексы, рассматриваемые в неразрывной связи с историко-антропологическим фактором.

Предвижу казуистическое возражение: а разве *сами по себе* они не имеют отношения к человеку? (И еще вспомнят их практическое применение.) Имеют, конечно, имеют. Пока интеллект занимается, к примеру, собственно математическим содержанием бинома Ньютона, он занимается именно математикой, хотя и сами вычисления, и их применение — часть человеческого мира. Но когда задаются вопросы о том, что есть бином Ньютона за пределами его чисто математического содержания — это уже территория культурологии.

Культурология начинается там, где есть два момента: пересечение дисциплинарных коридоров и выявление их *системного* отношения к *исторически изменяющейся человеческой ментальности*, а не к абстрактному субъекту, познающему мир мертвых

<sup>8</sup> Здесь культурология движется в русле современной постнеклассической науки и, не претендуя на пальму первенства, предлагает свои методы и модели.

объектов и неизменных в своей мнимой “объективности” законов, вынесенных за скобки человеческого.

Культуролог ставит вопрос не так, как философ. Он спрашивает не *что есть мир, человек, вещь, история и т. д.*, а *каким образом смогли возникнуть, развиваться и проявиться те или иные представления о человеке, мире, вещи, истории и т.д.* Не в чем и насколько были правы Кант, Аристотель или Эйнштейн, а каким образом их идеи могли возникнуть, распространяться, интерпретироваться и работать в том или ином культурно-историческом контексте. Метафизический аспект с его разнокалиберными Абсолютами и абсолютиками исчезает вместе с абстрактными философскими вопрошаниями и абстрактным “философским” человеком.

Всякая культурная система устроена так, что свои глубинные, корневые основания она раскрывает лишь под занавес, в закатные эпохи, когда ядро ее основополагающих ценностей разъедается эрозией профанизации и человеческий интеллект в погоне за откровением трансцендентного срывает последние покровы. (Впрочем, эти открытия приносят, как правило, не эйфорию всемогущества, а ужас и уныние.) Обостренный интерес современности к далекому прошлому, к проблеме антропогенеза и биологических начал в человеке и культуре — косвенное свидетельство того, что мы приближаемся к черте, отсекающей пугающе огромный пласт прошлого (вкуче с настоящим) от близкого уже будущего. Но не только этого. На пороге непредсказуемого в своих последствиях перехода открывается нечто чрезвычайно важное, к постижению чего культура не допускала предшествующие поколения<sup>9</sup>. Принесет ли разоблачение трюков культуры-манипулятора чувство победы, или, как всегда, холод экзистенциального отчуждения, космическую боль и протрацию? А может быть, под самый конец — и то, и другое?

Этот вопрос можно сформулировать иначе: насколько современное сознание способно абстрагироваться от самого себя, взглянуть со стороны, из пространства условного отчуждения, на то, что привычно считать естественным? Увидеть частное и преходящее в том, что принято считать общечеловеческим и универсальным? (Ведь еще два-три десятилетия назад под человечеством подразумевалась именно европейская и “околоевропейская” его часть. И почти никого это не смущало.)

Выход на кросскультурную позицию не так прост, как кажется: всякая культурная система не любит выпускать свой “человеческий материал” на нейтральную полосу, откуда видно все ее устройство. Но когда близится финал не какой-то локальной культуры, а глобальной макросистемы и с пути скорбного познания уже некуда сворачивать, неизбежно возникает вопрос: где тот фокус, общий знаменатель, под который подводится все то, чему суждено уйти — идеи, ценности, дискурсы, институты, формы и принципы жизнеустройства?

Мой ответ — Логос. Но не в смысле христианской или даже экуменической традиции. Она — лишь частный случай, весьма

<sup>9</sup> См.: Пелипенко А.А. Культура — сущест- вительное одуше- ленное...





внушительная, но все же лишь видимая часть айсберга. А под ней лежит колоссальный культурообразующий пласт смыслов и феноменов, вкуче являющих *сущностную сердцевину человеческой истории*.

Исторический процесс имеет внутреннюю композицию, и ее можно охватить взглядом если не на всем протяжении истории — будущего мы не знаем, то, во всяком случае, на известном нам отрезке. И если брать за целое известное нам пространство исторического бытия, то Логос — как исторически обусловленная доминанта для группы локальных культурных систем — оказывается его композиционным центром, а становление и утверждение логоцентрических культурно-цивилизационных парадигм — центральной организующей фазой всего исторического процесса. Поэтому понять суть логоцентризма, раскрыть с помощью культурологической герменевтики его глубинные основания — значит сделать шаг от знания к пониманию, от описания к постижению, т.е. сорвать еще один покров с тайны человеческого бытия-в-культуре. Счастья это, как всегда, не принесет, но быть может, мы станем немного лучше вооружены перед лицом неотвратимо наступающего будущего, в котором вряд ли будет, к примеру, актуален вопрос о причинах методологической несовместимости структурализма и феноменологии.

Не менее, если не более значимым, чем понятие Логоса, является понятие *логоцентризма*. Логоцентризм — нечто большее, чем одна из многих культурных парадигм. Это модальность культурного бытия, где вербальный код выступает системообразующим и доминантным по отношению ко всем остальным кодовым системам культуры. Эта глобальная культурная парадигма, утвердившаяся в I тысячелетии до н.э. и определявшая с тех пор ментальные режимы и цивилизационный уклад развивающейся части человечества вплоть до настоящего времени. Становление логоцентризма связано с такими фундаментальными процессами, как решающий отрыв культуры от природных оснований и замыкание ее на себя; гипостазирование Слова/Логоса как онтологического источника реальности. В логоцентристской парадигме сакрализованное слово становится не только заменителем (адекватным репрезентантом) реальности, но и ее *онтологическим источником*. Реальность культуры максимально выражается в реальности языковой.

Все мы — дети логоцентрической культурной системы. Когда мы взыскуем истины и не желаем мириться с ее отсутствием, — это не извечное свойство человеческого ума. Это логоцентризм. Когда мы соотносим все наши ценности с неким запредельным Абсолютом (даже утратившим свою традиционную религиозную атрибутику), полагая его надмирной точкой отсчета и замыкающей все иерархии, — это логоцентризм. Когда спекулятивные умопостроения приобретают статус самодостаточной онтологической полноты и “подтягивают” под себя наличную реальность, — это логоцентризм. Все дискурсы книжно-письменной культуры — тоже логоцентризм, а не что-то универсально присущее че-

ловеку. Жестокий парадокс исторической динамики заключается в том, что именно разрушение логоцентрической парадигмы не только позволяет, но и принуждает абстрагироваться от нее, насколько это вообще возможно.

## “Черный ящик” ментальности

Культурология, как уже отмечалось — наука по природе своей междисциплинарная. И входя в междисциплинарную проблематику, нельзя уйти от вопроса об отношении к принципу системности. Постнеклассическая наука, вроде бы, реабилитирует системные подходы, осмеянные постмодернизмом, и даже частично оправдывает метафизику(!), но дело даже не в этом.

Отчего рушились классические философские системы, пытавшиеся объяснить мир как целое? Одна из причин — то, что абстрактные философские построения “надевались” (я бы даже сказал, напяливались) на реальность *непосредственно, минуя имманентные законы культуры и культурного сознания, через которые они преломляются*. Не говоря уже о том, что сами эти построения выносились за пределы культурного контекста на правах окончательной истины. Все это неизменно оканчивалось конфузом и, в конечном счете, компрометировало сам системный подход как таковой: философские положения оставались красивыми схоластическими спекуляциями, а жизнь шла своим чередом. В конце концов философия махнула рукой на мир “неправильных” фактов и стала заниматься сама собой.

Но и в нефилософских исследованиях, выходящих на высокий уровень обобщения, пытаются точно так же напрямую проецировать общетеоретические положения на культурную реальность. По этой причине, кстати, весьма заманчивые и глубокие интуиции синергетики часто оказываются неадекватными, когда их пытаются непосредственно приложить к историко-культурным процессам. Синергетика — эта своеобразная натурфилософия нашего времени, заново переоткрывающая философскую диалектику<sup>10</sup>, — смело и небезуспешно притязает на реабилитацию системных подходов. Но многие авторы, работающие в синергетической парадигме или поблизости от нее, часто попадают в ту же самую ловушку: поддаются искушению найти простую и универсальную формулу для объяснения сложнейших системных процессов, используя, к примеру, незамысловатые алгоритмы равновесия/неравновесия или симметрии/асимметрии. Особенно наглядно это проявляется, когда синергетические подходы применяются к социально-историческим процессам. Если “материалом” системных процессов является человек и социальные группы, которые ведут себя все-таки не совсем так, как молекулы газа, — требуется вводить множество новых параметров, существенно меняющих не только содержание самоорганизационных режимов, но сам характер исходного дискурса с его ключевыми установками, эпистемами, терминами и пр.

<sup>10</sup> Например, догадка о том, что в точке бифуркации возможно не все что угодно, а лишь ограниченный (в более жесткой формулировке — изначально предопределенный) набор вариантов, преподносился синергетиками как открытие. Между тем такого рода представления хорошо разработаны еще в классической философии.



Между миром притязаний на объективность теоретических абстракций, выстраиваемых и понимаемых (еще раз напомним) всегда *внутри* исторически обусловленного культурного контекста, и миром наличных фактов располагается таинственный “черный ящик”, где общие законы, сложно и многократно опосредуясь, являются “на выходе” в виде конкретных реалий и феноменов культуры. Черный ящик, посредством которого “мозг производит психику” (Фрейд), разделяет к тому же и другие два мира. По одну его сторону — мир психофизиологии, мир нейронов, тончайшей биохимии и электродинамики мозга. По другую — мир культурных смыслов. Что и как происходит в черном ящике, какими нитями связана “натуралистическая” жизнь мозга со структурами и содержанием культурных смыслов, и как одно превращается в другое, пока не знает никто. Не говоря уже о том, что заглянуть в мир психофизиологических процессов возможно лишь в рамках того познавательного и эпистемологического горизонта, который очертила нам культура. Тайна черного ящика сопоставима с тайной происхождения жизни и проблемой антропогенеза, будучи, собственно, одним из аспектов последней.

Трудно сказать, каким образом можно достичь здесь прорыва, если иметь в виду, что других способов описания нет и не предвидится<sup>11</sup>. Но в любом случае важно хотя бы не переносить непосредственно и не экстраполировать через границы черного ящика в обоих направлениях логику и закономерности построения смысловых конструктов. Иначе получается унылый самообман: мир смыслов порождает эпистемы и гносеологические парадигмы, проецирует их на иную онтологическую сферу и, препарировав ее в соответствии со своей логикой, с чувством глубокого удовлетворения возвращается к себе домой.

Что же такое этот черный ящик? Ближе всего к его обозначению, на мой взгляд, подходит понятие “ментальность” — *совокупность когнитивных механизмов, закрепляющих в культурной традиции те смысловые конструкции, которые способствуют оптимальной реализации базовых экзистенциальных интенций для той или иной социальной общности*. При этом сами структуры ментальности, в отличие от лежащей на поверхности “лексики” культурных кодов, как правило, остаются неотрефлексированными, скрываясь в тени бессознательного.

Как и многие другие понятия, ментальность в разных научных традициях понимается весьма размыто, и преодолеть эту размытость вряд ли удастся. Но если все же бегло соотнести наше определение с наиболее распространенными в научном обиходе представлениями, то оно расположится где-то между англо-американской традицией, акцентирующей когнитивный и психофизиологический аспект ментальности, и отечественной, понимающей ментальность как совокупность ценностных принципов и представлений, закрепленных социокультурной традицией. А на обыденном уровне — это синоним национального характера и культурно-психологических стереотипов.

<sup>11</sup> Впрочем, в работах таких авторов, как К. Прибрам, Т. Лири, Р. Орнштейн и некоторых других обнаруживается не только содержательное продвижение в глубь черного ящика со стороны нейрофизиологии, но и развитие самих методолого-парадигматических оснований такого продвижения. Заметных успехов достигла и когнитивная психология (У. Найссер, Дж. Брунер, Дж. Лакофф, Т. Бивер, Л.А. Миллер и др.).

Ментальность, таким образом, понимается как свернутый в устойчиво воспроизводимых когнитивных структурах *геном культурной системы, его психическая квинтэссенция*. Это не только набор социально-поведенческих программ и ценностных ориентаций — сюда включены и результаты смыслообразования, и *сами его способы и техники*. Поэтому ответ на вопрос: каким образом в исторически меняющейся сфере ментальности трансформируются (развиваясь? эволюционируя?) способы и операционные технологии построения смысловых конструкций, — и скрыт, как представляется, ключ к некоторым тайнам черного ящика. Поэтому так интересны трансформации, связанные с глобальными межсистемными переходами, которых в истории было не так много. Анализ этих трансформаций может касаться, главным образом, трех уровней: **1. когнитивные техники смыслообразования; 2. структуры ментальности; 3. социокультурные практики и порождаемые ими наличные культурные феномены.**

Эти же три уровня образуют и иерархию онтологических “этажей” любой разворачивающейся в историческом времени и пространстве культурной системы. Соответственно, структура исследования должна складываться из трех основных теоретических блоков: человек как носитель определенного типа ментальности, структурные конфигурации культурных систем и историческое измерение их совместного бытия.

Путь реконструкции исторического бытия лежит через реконструкцию ментальности. Ее изменения — не просто смена картин мира, представлений или ценностей. Это изменения более глубокого культурно-антропологического характера, и оттого попытки проникнуть в ментальные структуры иной культурной системы, в отличие от “простого” прочтения тех или иных культурных кодов, сталкиваются с почти непреодолимыми трудностями. Для их решения исследователю необходима способность выносить критический уровень отчуждения от своей собственной культуры. Современное аналитическое сознание сделало в этом направлении заметный рывок, и есть надежда, что ему многое откроется. Хотя полное абстрагирование все равно невозможно, как невозможно человеку “выпрыгнуть” из культуры вообще и узреть со стороны ее субстанциональную основу. Кстати, именно эта невозможность в полной мере выйти на внешнюю по отношению к культуре позицию и не позволяет найти универсальные определения культуры, т.е. обнаружить за ее пределами *нечто* такое, что, по завершению неких спекулятивных процедур, совпало бы с изначальным целым. Как нельзя вывести целое из суммы частей, так нельзя и объять онтологию универсального через дискурс локального. (А любой дискурс всегда неизбежно локалинен, хотя бы в силу своего исторического генезиса и производности от генетически более ранних додискурсивных мыслительных практик.) Но даже и те скромные возможности в приоткрытии завес, которые теперь появляются, упускать нельзя. Смиримся же заранее с отнесенностью полученных результатов.



Трудность абстрагирования заключается в том, что инкультурация связывает человека не только с содержанием тех или иных традиций и даже не только со стандартными программами социокультурных практик, но и с соответствующими структурами ментальности. А последние, в свою очередь, вырастают из когнитивных технологий смыслообразования. Все это вместе создает для субъекта такую мощную экзистенциальную связку сопричастности, что совокупный *modus operandi*, диктуемый ему культурой, воспринимается как нечто естественное, единственно возможное и не нуждающееся ни в каких сторонних объяснениях.

И еще одно замечание. Всякое развитие протекает в режиме взаимодействия двух сил: *имманентно-структурной* (внутренней) и *импульсно-реактивной* (внешней). Если бы развитие было бы одним лишь результатом ответа формы на воздействия внешней среды, то из любого первичного бесформенного образования эта среда, как из куска пластилина, смогла бы вылепить все, что угодно. Генетика с очевидностью объясняет, почему в природе, несмотря ни на какие внешние воздействия, от ушей, извините за грубый пример, рождаются ужи, а от ежей — ежи. Но о культуре почему-то считается допустимым рассуждать как о некой абсолютно пластичной субстанции, из которой таинственные в своей стихийности внешние силы лепят нечто произвольное и не детерминированное ничем, кроме самих этих “слепых” и “стихийных” сил. Если же стохастические импульсы среды представляются как нечто согласованное и направленное, то это уже не натурализм, а разновидность креационизма.

Очевидная недостаточность, а точнее, несостоятельность таких представлений заставляет признать, что культура тоже имеет свою *генетику*, определяющую внутреннюю конфигурацию всякой отдельно взятой локальной системы<sup>12</sup>. Можно называть это генетикой надбиологической, генетикой культурной памяти, информационной генетикой, генетикой второго порядка, связанной с филогенией культуры и т.д. и т.п. Но в любом случае — это именно генетика, т.е. генокод, передаваемый по таинственным и трудно уловимым каналам культурной наследственности. И структурной единицей этого генокода, как и единицей анализа эмпирического тела культуры, является **смысл**.

## С чем нам не по пути?

При изложении любой исследовательской программы, претендующей на новизну, нельзя обойти сакраментальный вопрос: “от какого наследия мы отказываемся?”. Здесь высвечиваются два основных момента, которые мне бы очень хотелось назвать предрассудками, или, в духе Ф. Бэкона, — призраками, прочно укоренившимися в науках о культуре.

Первый — проклятие “абстрактной антропологии”, глубоко ложное и по природе своей мифологическое представление о неизменности понимаемой метафизически человеческой природы,

<sup>12</sup> Перед необходимо дополнить незатейливую, если не сказать примитивную бихевиористскую схему *вызов* — *ответ* концепцией культурного генокода оказался еще А. Тойнби.

бесконечно воспроизводящей самое себя несмотря ни на какие изменения историко-культурного контекста — более того, сами эти изменения инициируются все тем же неизменным абстрактным “философским” человеком с его абстрактными же волей и свободой. Не то, чтобы исторические изменения ментальности вовсе отрицались. Но в конкретном анализе они почти не учитываются, отодвигаясь на периферию, в область чего-то второстепенного, наносного, лишь поверхностно затрагивающего (искажающего) универсальную сущность человека. А “метафизическая” сущность всякий раз конструируется из бессознательной универсализации культурно-антропологической конституции самого автора или, самое большее, из антропологических представлений, определяемых историческим кругозором эпохи. Грубо говоря, человек Аристотеля — это, прежде всего, сам Аристотель, человек Канта — сам Кант и т.д. Отсюда бесконечные экстраполяции привычных ментальных структур, техник и способов мышления на самые разные ситуации исторического и доисторического прошлого. Получающаяся картину истории культуры нельзя даже назвать чудовищно искаженной. Это просто некая воображаемая “философская” история, которая, при всей своей самостоятельной эвристической ценности, ничего общего с историей действительной не имеет<sup>13</sup>. Здесь абстрактному человеку приписываются некие универсальные устремления, абсолютные трансисторические цели, ведутся бесконечные рассуждения о внеисторически понимаемой свободе и т.д. и т.п.

Для избавления от призрака “философского человека” достаточно всего лишь одной вещи, которую очень легко сформулировать, но почти невозможно осуществить: перестать переносить свои собственные психологические автоматизмы и установки на человека прошлых эпох. Однако провести этот принцип со всей последовательностью пока не удастся никому, включая, по-видимому, и автора этих строк. Но стремиться необходимо. Тем более, что сегодня сделать это легче, чем когда-либо прежде в истории науки. Нынешнее сознание стихийно освобождается от “призраков” логоцентризма и присущих ему психологических стереотипов и, как всегда в кризисные эпохи, получает множество дополнительных степеней свободы. Требуется только мужество в очередной раз заглянуть в бездну отчуждения.

Примечательно, что в основе модернизаторских экстраполяций лежат отнюдь не рациональные аргументы — никакой настоящей рационалистической критики эти представления не выдерживают. Здесь мы сталкиваемся с чисто мифологической установкой, предписывающей непременно видеть в *другом* свое собственное отражение. В ином случае *другой* оказывается органически и бессознательно отчуждаем, непознаваем и бессознательно страшен. Другого, который *ни в чем не есть я*, сознание категорически отказывается в себя впускать.

Второй предрассудок, препятствующий более адекватному взгляду на культуру, — “призрак экономизма”. По сути, это все

<sup>13</sup> Ответ на каверзный вопрос: “А можем ли мы вообще знать, какова есть действительная история?” — тема отдельного разговора. Но пока осмелюсь утверждать, что его окончательная неясность не отменяет права отвергать заведомо несостоятельные умозрительные построения.



та же экстраполяция ментальных и ценностных установок новоевропейского “экономического человека” на все пространство истории. Святая убежденность, что движущей силой человеческих побуждений, основой жизни и локомотивом истории является универсальное стремление бесконечно улучшать материальные условия существования, просочилась в подсознание и осела в нем в виде незабываемой аксиомы. И дело здесь не в одних лишь “призраках Маркса”, по Ж. Деррида: современный технократический экономизм нередко весьма далеко отстоит от сколь угодно широко понимаемого марксизма. Просто нынешнее мировоззрение формировалось в эпоху культурно-исторического “импринтинга” новоевропейского человека и его “экономической” цивилизации и стало формой его культурной идентичности, а потому ввелось в подсознание особенно глубоко. Но это — объяснение, а не оправдание.

Утилитаристский (панэкономический) подход базируется на нескольких заблуждениях. Первое: разделение культуры на материальную и духовную, что может быть применено, да и то с большими оговорками, лишь к высоко специализированным и дифференцированным обществам индустриальной и постиндустриальной эпохи. В отношении *всех* иных культур — это грубейшая модернизация. Да и вообще, сама эта дихотомия искусственна, надуманна и эвристически бесплодна, ибо, совершая насилие над природой вещей, принудительно разъединяет их на *никогда не существующие порознь* модусы.

Второе заблуждение вытекает из первого и добавляет к искусственно разъятой картине культуры идею ложной субординации в виде “призрака базиса и надстройки”<sup>14</sup>, т.е. априорную убежденность, что утилитарные потребности и ценности в любую эпоху доминировали над всеми прочими. А ведь совершенно очевидно, что в доиндустриальные эпохи, и особенно в эпоху первобытности и древности, утилитарный аспект был явно побочной линией мифоритуальных практик (т.е. их эпифеноменом) и лишь постепенно стал выделяться и вести в истории свою “тему”. И даже там, где авторы на словах отказываются от таких представлений, в конкретном анализе они все равно полубессознательно интерпретируют культурную реальность именно в этой искаженной оптике, выводя всю социокультурную реальность из утилитарно-хозяйственных практик. Универсальной предпосылкой здесь служит абстрактно понимаемый принцип “возрастания потребностей” — этакий *perpetuum mobile*, бесконечно генерирующий социальные и хозяйственно-технологические инновации.

На самом же деле для культуры хозяйственно-экономическая или производственно-технологическая деятельность — это лишь один из элементов в наборе практик, связанных с программами структурирования, настройки и стабилизации социальных отношений, и в ее внутренней иерархии занимает довольно скромное место. Хозяйственно-экономические практики, действительно, связаны с базовыми программами жизнеобеспечения, но они ни-

<sup>14</sup> Эта квазинаучная утилитаристская мифология давно бытует вне прямой связи с одиозной марксистской лексикой.

когда не были системообразующим фактором образования культурных систем и главным двигателем культурно-исторической динамики (разве что применительно к современной постиндустриальной эпохе, да и то с большими оговорками). Не случайно именно сложность хозяйственно-экономической и технологической сферы всегда становится первой жертвой деструкции и распада в переломные и кризисные эпохи, именно ею культура жертвует наиболее легко и наиболее безболезненно для своих системных оснований. А системообразующими для культурных общностей являются *типы ментальных конституций и внутренняя конфигурация самой культурной системы, ее структурный паттерн*.

Третье заблуждение также вытекает из первых двух и базируется на модернизаторской психологизации, когда усредненный психологический тип новоевропейской буржуазной личности экстраполируется как в пространстве, так и во времени: мировоззрение и ценности человека либеральной евро-атлантической цивилизации приписывается и людям прошлых эпох, и представителям современных западных обществ, т.е. западные ценности объявляются общечеловеческими. Отсюда и фиктивный закон возрастания потребностей, и вменяемое всем без исключения стремление к трансгрессии (термин Ю. Козелецкого) — к “преодолению границ”, “выходу за пределы” и т.п. Отсюда же — и неизбывный технократизм, сеющий убежденность в том, что для технологического прогресса не существует никаких, в том числе и ментально-культурных, препятствий, ибо никаких более важных целей, чем бесконечное улучшение материальных условий существования, у человека, как известно, быть не может.

Разумеется, не все так вульгарно, но даже те существенные и результативные попытки реконструкции аутентичного культурного контекста прошлых эпох, которые предпринимались в XX в. различными авторами и отдельными школами, не привели пока к коренному перелому. Достаточно вспомнить прочно устоявшуюся хозяйственно-технологическую лексику в обозначении исторических периодов и характеристике типов обществ: палеолит, мезолит, неолит, медный век, железный век, эпоха бронзы, индустриальная эпоха, аграрные и индустриальные общества и т.п. При этом хронологические границы, установленные на основе факторов, не являющихся в большинстве случаев системообразующими, начинают пониматься не как условность, а как нечто объективно присущее изучаемому материалу, как имманентная характеристика самого историко-культурного процесса.

Позиция, согласно которой “духовная” культура является вторичной и производной от культуры материальной, продолжает доминировать, даже если отвергается на словах<sup>15</sup>. Во всяком случае, целостной концепции, интерпретирующей историю культуры не в ложной системе координат “базиса и надстройки” (или аналогичных немарксистских терминах), пока не существует. Эскиз такой концепции — одна из задач исследовательской программы, о которой говорилось в этой статье.

<sup>15</sup> Западная наука, особенно, французская, уходит от этой установки достаточно решительно. Однако инерция этой надуманной дихотомии то и дело дает о себе знать.