Раздел 2. Феномен культуры: динамические и системные характеристики

Пелипенко А.А.

Культура как саморазвивающаяся система и системные связи культурного пространства

Прежде всего, скажем два слова о проблеме, заключённой в самом названии доклада. Поскольку центростремительные и центробежные силы присутствуют в мире как неизбывные динамические начала, то вновь возвращаться к бесконечному и изрядно надоевшему спору «системщиков» и «антисистемщиков» не имеет смысла. Достаточно упомянуть о том, что постмодернистское наступление антисистемщиков, похоже, выдохлось, диктатура локализма и эклектики становится всё более раздражающей и обращение к системно-комплексным подходам не является более на сегодняшний день чем-то неприличным. Хотя, разумеется, о возврате к старым традиционно рационалистическим подходам после постклассической критики, не может быть и речи. (Надо заметить, что антисистемный подход всегда был силён, главным образом в области критики системного). По-своему проблемно и употребление термина «саморазвитие». Такого рода увиливание от хотя бы и трижды устаревшего основного вопроса философии чревато редукционизмом и поверхностностью. Имеет ли право исследователь, притязающий на теоретичность, отмахиваться от «подлого» вопроса о том, что значит «само» и «не само»?

Отчаявшись определиться в этом вопросе в рамках традиционного философского дискурса, гуманитарная мысль часто предпочитает оставлять его за скобками. Тем более что этот самый традиционный философский дискурс насквозь изъеден противоречиями. И противоречиями не продуктивными в благородно гегелевском духе, а самыми что ни на есть дурными. По инерции, рассуждая в духе европейской рационалистической метаэпистемы, предполагающей гносеологически активного субъекта, познающего мир онтологически пассивных объектов, философы пользуются языком, сохраняющим архаическую парадигму одушевления иноположенных (ещё вопрос насколько иноположен-

ных) человеку объектов. Говоря что «экономика определяет…» или «среда формирует…», «труд создал…» и т.п., философское сознание, как правило не замечает или игнорирует вопиющую несовместимость такого рода «эпистем» (а где, прочем, взять другие?) и самим содержанием любого рода материалистических, позитивистских (и нео-), антропоцентрических и т.п. установок. Отвергая механистический антропоцентризм в самих своих глубинных основаниях, язык говорит о том, что на языке традиционной философии называлось «формами общественного сознания» и «формами объективного идеального» как о *субъектах, преследующих свои собственные цели.* Ставил ли кто-нибудь вопрос о том, *а не говорит ли язык правду?*

Вполне возможно, что теоретическая культурология, ищущая системные координаты формируемой ею картины мира сейчас подошла к тому рубежу, перед которым оказалась в своё время философия. Тогда в лице Гегеля она, в поисках самопричинных первоначал совершила прорыв от представлений о *субстанции* к концепции духа как познающего себя *субъекта.* (Впрочем, то, что субъектом мышления не обязательно выступает живое в биологическом смысле существо и сейчас не понимается и не принимается весьма многими).

Так и теоретическая культурология, с необходимостью поднимаясь с прокрустова ложа механистическо-антропоцентрической субъектно-объектной модели, оказывается перед необходимостью совершить аналогичный прорыв. Но речь не идёт о повторении пройденного.

Давно стало банальностью наблюдение о том, что эволюция сознания отдельного человека подобна эволюции сознания всего человечества. (Если наука не в состоянии доказательно это обосновать, то она должна, по крайней мере, внятно сформулировать это очевидное явление в качестве аксиомы). Традиционная философия с её экзистенциальной озабоченностью метафизическими вопросами и самонадеянным рвением познать мир таким, каков он есть «на самом деле», соотносима с сознанием подростка. К зрелым годам сознание становится прозаичнее и прагматичнее. Исчезает запальчивый пафос «законодательного разума» (термин З. Баумана), который несколько раз больно ударившись о границы, становиться скромнее и умереннее в претензиях. Метафи-

ческие вопросы не только обнаруживают свою неразрешимость, но становятся *просто неинтересны*. Гносеологический оптимизм и по-подростковому серьёзное и болезненно-контрастное отношение к миру уступает место скепсису и самоиронии. Зрелость сознания не знает эйфории великих открытий, но и не страдает от жестоких обид на «неправильно» устроенный мир. Философский постмодернизм – манифестация зрелости сознания. Метафизика ему не интересна.

А как в таком случае может выглядеть позиция культуролога, допускающая возможность, уйдя от традиционализма, не впадать в то же время, в самодовольное и самодовлеющее эстетство мысли и дрейф по горизонтальной плоскости?

Молодые науки, изучающие глобальные процессы в современном мире, способны, в той или иной мере, высветить некоторые грани этих вопросов, проблематизуя их в поле исторической и культурной антропологии, социальной и этнической психологии, глобалистики, экологии, футурологии и др. Эти науки ещё не замкнулись на себе, и их собственный теоретический инструментарий не успел вытеснить и подменить собой предмет исследования. Но это всё же *частные* науки. Общая же картина открывается лишь в междисциплинарном пространстве. И здесь не столь важно, какой ярлык висит у входа в это пространство – *исторической антропологии, историософии, теоретической или системной культурологии.* Автор отдаёт предпочтение ярлыку под названием *смыслогенетическая культурология,* ибо полагает онтологическим стержнем и первичным принципом разворачивания всего универсума внебиологической активности человека процесс *смыслообразования и самоорганизации смыслового пространства.* Однако всякие дисциплинарные определения в контексте глобальных вопросов заведомо текучи и условны, и думается, нет нужды бесконечно их уточнять.

Культуролог, рассуждающий в означенном духе, ставит вопрос не так как философ. Он не спрашивает, *что есть мир, человек, вещь, история и т.д., а каким образом смогли возникнуть, развиться и проявиться те или иные представления о человеке, мире, вещи, истории и т.д.*

Абсолют, запредельная точка отсчёта, трансцендентный надмирный центр, вокруг которого строило свою метафизику клас-

сическое европейское философствование, к эпохе постмодернизма зачах и выдохся, превратившись в пустую и мёртвую оболочку. Его место заняла Культура (с большой буквы). Но она не трансцендентна миру как бог, а одновременно и трансцендентна и имманентна, являясь одновременно и *самой реальностью и системой идеальных законов её существования. Она есть и последнее самоцелеполагание, и иерархия производных и конечных целей для всех отпадающих бытийственных форм.* Культура - не есть некое пассивное безличное пространство, подобное пространству ньютоновскому, «заполненное» в отличие от последнего не физическими телами, а фактами культуры. Она выступает субъектом, преследующим свои собственные цели, которые, увы, не совпадают с целями отдельного человеческого субъекта или группы. Можно сказать, что последовательно имманенттизуемый европейским антропоцентризмом Бог, в конце концов, преобразовался в Культуру. И если Бог был изначально максимально трансцендентен (или, по крайней мере, понимался таковым) и вектор познавательной деятельности сознания был направлен на его «послойную» имманентизацию, то с Культурой дело обстоит противоположным образом. Последняя изначально понимается как некий суммативный объект. Объект сколь угодно широкий, но пассивный и безличный, как и всякий иной объект в антропоцентрическом космосе европейского сознания. И теперь направленность гносеологического вектора с определённостью указывает на необходимость возвращения *субъектности в* инополоденный человеку мир, которая всегда присутствовала в нём до новоевропейской эпохи. И основой этой вторичной субъективизации и самим метасубъектом этого мира выступает полуимманентная человеку Культура. Трансформация Бога в Культуру не пустая игра слов. Дело не только в том, что постижение Культуры, в отличие от Бога, отталкивается от берега имманентности. Культура не всемогуща, в отличие от трансцендентного Бога, которого сконструировала себе подростковое сознание в соответствии со своим подростковым идеалом. Культура вынуждена считаться с созданными ею самой историческими обстоятельствами, не говоря уже об обстоятельствах природных ландшафтных, климатических и пр. И, кроме того, культура – *не есть единый монолитно-целостный субъект.* Это сложно организованная иерархия полу-

трансцентдентных человеку сил и направленностей, воздействующих на него с разных сторон, как извне, так и изнутри. Человеческой многосубъектности мира социального соответствует многосубъектность *активно действующих культурных полей-топосов* (подсистем и субсистем культуры), каждое из которых существует, подобно живому организму, в соответствии с собственным целеполаганием. Вот из каких посылок вырастает антропологический и исторический детерминизм смыслогенетической культурологии. Это, если угодно, детерминизм «среднего онтологического звена», отметающий крайности классической философской метафизики и плоского позитивизма (в том числе и в его постмодернистской редакции). Первая исчерпалась, выбившись из сил в погоне за горизонтом, а второй занят обустройством локальных делянок, махнув рукой на целое и для психологического комфорта объявив это целое несуществующим.

Здесь культурологическая мысль приходит к формулированию одной из ключевых установок *неоклассического метода.* (Термин автора.)

Установка эта, связана, как это не парадоксально звучит, с необходимостью *самообуздания интеллекта.* Это означает, разумеется, не выстраивание искусственных рубежей познания, а отказ от *выхода рефлективно-аналитическо-отчуждающих процедур познающего сознания за пределы самой природы этого самого сознания.* Обобщая опыт исторического бытования широкого ряда подсистем культуры, можно с определённостью вывести следующую закономерность: как только действующее в этой подсистеме анализирующее сознание доходит до определённых границ дифференцирующей рефлексии первоэлеменов базового субстрата этой самой подсистемы и доходит до возможного предела его отчуждающей объективации, то *сама субстанция исчезает, а рефлектирующее сознание обращаясь на себя, инвертирует предмет и инструмент его описания.* Платой за доминирование установки на гносеологически активный субъект, познающий онтологически пассивный объект и является эффект *исчезновения субстанции.* Этот феномен, в виде практически неразрешимой методологической проблемы с такой же очевидностью проявляется в гуманитарных науках, как и, например, в физике. На каком-то уровне анализа – будь то философия или лингвисти-

ка, этнография или искусствознание, - когда расчленяющая и типологизующая рефлексия вторгается в область первичных *праф*еноменальных синкретических связок, предмет исследования будто исчезает: имеющиеся в арсенале исследователя категории и термины оказываются слишком общи, грубы и вообще неадекватны предмету, ввиду своей *денотативной определённости*. И это более чем естественно, ибо мышление, оперирующее *дискретными,* смысловыми блоками и фрагментами ***онтологически диспараллельно неразрывному потоку реальности.*** Дискретизация мыслеформ до порога их *знакового выражения* (т.е. придания им форм объективированного в культуре ***смысла)*** рано или поздно упирается в порог отсутствия семантико-семиотических эквивалентов и блокирует дальнейшее выравнивание указанного диспараллелизма. Именно поэтому, в частности, классический европейский рационалистический дискурс не располагает инструментарием для описания *синкретических сущностей.*

Снять эту проблему как таковую *невозможно в принципе,* ибо человек всегда принадлежит не просто к Культуре вообще, но к некой конкретной культурной системе, которая всегда имеет определённые изначально заданные границы осмысления реальности и пределы разворачивания семантико-семиотического тезауруса. Поэтому, сознанию остаётся либо постигать ускользающие субстанции внедискурсивными методами (типа ИСС – изменённые состояния сознания), либо менять вектор и, обратившись на себя продолжить процесс дискурсивного дифференцирования.

Такого рода инвертирование гносеологического вектора назад от неподатливых границ культурной системы, выстраивающих перед сознанием порог дифференцирования и осмысления – явление более чем типичное на протяжении всей человеческой истории и особенно в новейшую эпоху.

Но на этом пути сознание подстерегает другой тупик – тупик дурной бесконечности. Самое себя сознание может анализировать бесконечно, ибо здесь *дискретная природа самосконструированного объекта в полной мере единосущна и параллельна дискретным методам и процедурам*. Но к познанию самой *реальности* это имеет уже весьма опосредованное отношение. А если вместо рационалистических конструкций пользоваться образными и метафорическими фигурами, то происходит субъективи-

рующее распыление смысла по необязательному ассоциативному полю. Правда, в этом случае делается шаг в сторону *археологизации* эпистемологических подходов, ибо коонотативно-образная смысловая канва генетически ближе к самой природе исследуемых прафеноменов. К таким подходам принято относиться с симпатией. Но вряд ли это может стать универсальным решением для научного сознания. Европейский рационализм не способен на сознательное саморазрушение.

Итак, принцип самообуздания интеллекта заключается в следующих позициях. *Не допускать инвертирования инструмента познания в его предмет, по мере углубления анализа. Отказаться от традиционной антропоцентрической позиции, рассматривающий мир, как сумму дискретных онтологически пассивных объектов, данных в отношении к гносеологически активному субъекту. Исходя из непреложного факта пребывания человека в культуре, заменить образ онтологической истины на её эпистемологический образ, не отказываясь, однако от принципа истинности как такового.*

Если в традиционном европейском сознании вектор интеллектуально-познавательной активности был всегда направлен в сторону границ и пределов культурной системы, которую это сознание ошибочно принимало за границы всего мироздания, то неоклассический подход меняет направление этого вектора. Интеллект уже не рвётся за пределы, ставя заведомо неразрешимые метафизические вопросы, отказываясь, впрочем, и от спонтанного и бесцельно-бесструктурного дрейфа в семиотическом пространстве культуры. Вектор устремляется *внутрь и вглубь*, принимая наличную реальность культуры как *исходную, безусловную и невыводимую очевидность*, выход за пределы которой, во-первых, невозможен, во-вторых, бесполезен, и, в-третьих, чреват саморазрушением сознания.

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

следуя свои собственные цели, конституирует и самого человека как субъекта и наличную модальность мира, в котором он существует. Современная гносеологическая ситуация, позволяющая, с одной стороны, выйти на транскультурную позицию и, с другой стороны, демонстрирующая принципиальную невозможность выхода из культуры вообще, сделала этот нелицеприятный для философской метафизики факт очевидным. Феноменологическое направление в философии (прежде всего Ф. Брентано) решилось заявить тезис о том, что объект (сознания) не реален, а феноменален, поскольку его бытие мыслится зависящим от его актуализации в сознании субъекта. Таким образом, один из берегов субъектно-объектной оппозиции – метаэпистемы всей спекулятивной рационалистической метафизики скрылся в тумане сознания. Правда потерять из виду другой берег феноменология не решилась. Сам субъект остался для неё сводимым к самопричинной системе актов, имеющей основание в самой себе, а ни в чём внешнем. Культуролог, однако, не обязанный столь трепетно относиться к онтологии сознания может позволить себе сделать и последующие шаги.

Мир познаваем настолько, насколько культурная система, в которой локализовано познающее сознание, позволяет ему его осмыслить. Не больше, не меньше. А дальше начинаются отношения и игры познающего интеллекта с Культурой в лице той или иной её наличной системы. Не с Богом, не с миром, как с таковым, а именно с Культурой, вернее со сложно иерархизованной системой её подсистем. И вот здесь интеллект может изощряться: отвечать маленькими хитростями на манипулирующее давление культуры, находить отсутствующие (специально утаиваемые культурой!) средства осмысления в археологических пластах иных культурных систем, предварительно проделав нелёгкую работу по их раскапыванию и т.п. И тогда, в случае достижения относительного успеха, интеллект способен занять двойственную позицию по отношению к своей культурной системе, находясь и внутри и вне её.

Идущий внутрь и вглубь интеллект движется не к фантомному горизонту метафизических начал вселенной, куда лукаво толкает его культура, а к постижению системных оснований самой культуры (опять же в лице наличной культурной системы). А вот

как раз сюда-то, культура и не желает пускать интеллект. Ей выгодней направляет его к пределам и границам, ибо на этом пути он волей-неволей разворачивает вширь смысловые поля культуры, отвоёвывая тем самым для неё жизненное пространство. А вот экспликация и демистификация её собственных структурно-содержательных оснований – для культуры вещь неприятная и, в конечном счёте, гибельная, поскольку в этом случае, интеллект, выходя реально, а не иллюзорно, как в случае с традиционной философией, на внешнюю позицию, обретает недопустимую и опасную степень свободы от культуры. Он уже не оказывается подчинённым орудием манипуляции, работающим на экстенсивную прогрессию смыслового и феноменального поля культуры. Ограничивая себя в экстенсивном движении к границам, он не просто избегает двойного тупика рационализма и постмодернизма. Он вступает в относительно равноправный диалог с Культурой или, по крайней мере, делает шаг к расставанию с иллюзиями. Разумеется, рефлексия базовых структурно-содержательных оснований культуры чревато не только утратой ею контроля над человеческими субъектами, но и гибелью самого познающего интеллекта. Не говоря уже о том, что демистификация первооснований культуры - это как раз то познание, которое приумножает скорбь. Но у субъекта есть всё же одно преимущество перед культурой. Он достиг таки в результате исторической эволюции такой стадии свободы и автономности, когда он может перейти из одной культурной системы в другую, не теряя своей экзистенциальной самоидентификации. Что и говорить, способны на такой переход немногие. А адекватное осмысление этого перехода доступно лишь единицам. Но на фоне того обстоятельства, что культурная система как целое, вообще на такие переходы неспособна (здесь переход всегда предполагает структурную деструкцию и утрату индентификации) – уже показывает немалое достижение субъекта в его нелёгких отношениях с культурой.

Постмодернизм заменил истину смыслом. И если бытование истины как категории в современных гуманитарных дискурсах можно охарактеризовать как инерционная жизнь после смерти, то *смысл* лишь только находится на пути к тому, чтобы стать категорией в строгом понимании. Но постмодернизму строгое понимание не нужно. Зато оно нужно неоклассику. Но не ради эфе-

мерного возвращения к мёртвой метафизике «объективных истин», а ради становления и самоопределения *самого смысла*, который, начиная свою жизнь в качестве гносеологической и эпистемологической категории, с неизбежностью требует более ясной рационализации.

Каким же образом можно охарактеризовать системные связи культуры, отталкиваясь от установок смыслогенетической культурологии?

Культура, как внеприродное самоорганизующееся пространство человеческой деятельности[1] возникает в результате появления и постепенного расширения зоны спонтанных задержек переживающей психики, дробящих и дискретизующих поток психической активности, онтологически совпадающий, в свою очередь, с изначально нерасчленённым континуумом реальности[2]. Проваливаясь в эти задержки, психика испытывает экзистенциальный шок отчуждения, и стремиться вернуться в непротиворечиво-континуальное состояние. Для этого оно стремиться восстановить утерянную универсально-эмпатическую связь с помощью партисипации к дискретным и отчуждённым объектам. Но партисипационное переживание в силу необратимости процесса перехода психической активности к дискретному принципу, носит временный и ситуативный характер. Переживание единства распадается и переживающая психика, дабы не возвращаться в режим отчуждения, создаёт *артефакт* – компромиссную и превращённую форму партисипации, онтологически принадлежащую как миру *наличных феноменов*, так и миру *трансцендентных знаков*, входящую в становящееся сознание как его внутренний смыслопорождающий элемент. Расширение радиуса контактов переходящей к дискретному принципу психики с внешним миром расширяет, в свою очередь, типологию партисипационных ситуаций и соответственно, разворачивает мир артефактов. А мир артефактов вкупе с окружающими их смысловыми полями и образует динамично становящееся пространство культуры. При этом усложнение степени и характера дискретизации континуума показывает градиент нарастающего диспараллелизма культуры и природы (а также всех производных отсюда осмысляемых сознанием эпистемологических оппозиций, бытия и мышления, разума и эмпирической реальности и т.д.). Континуум дискретизуется не

стихийно, а в соответствии с ритмическими структурами, которые, будучи изначально прямыми проекциями природных ритмов, усложняясь и внутренне структурируясь, всё более уходят в иную онтологическую и функциональную модальность по отношению к природе. Эта культурная модальность, расположенная в тех же пространственно-временных координатах, имеет, в то же время, свои собственные пространственно-временные векторы. В самом буквальном смысле можно сказать, что диспараллельный природе мир культуры разворачивается в пространстве *разрывов природной континуальности* и происходит это за счёт усложнения и структурирования дискретизующе-дифференцирующих практик человеческой психики, которая, в свою очередь превращается в ходе этого процесса в *сознание*.

В этой связи можно сформулировать один из важнейших постулатов культурогенеза, носящий универсальный характер. Историческая динамика культуры (подчёркиваю, **всякой культуры**) задаётся двумя противонаправленными тенденциями: тенденция к перманентному распаду палеосинкрезса за счёт активности дискретизующих и дифференцирующих практик и тенденция к возврату в непротиворечиво-континуальное состояние посредством практик синтезирующих и гомогенизующих. Реальное взаимодействие этих тенденций в истории бесконечно разнообразно и о них менее всего следует судить по референциям современников. Она часто (даже, как правило) обнаруживают неадекватность вплоть до полной противоположности. Так, стремление к архаической целостности переживания мира и духовному опрощению в той или иной религиозной доктрине на практике расцветает пышным букетом разработанной катафатики, и вообще широким инновативным полем культурных феноменов. А что уж говорить о тех изощрённых иерархических структурах, которые родятся из гомогенизующих идей социального равенства.

Говоря об этих двух разнозаряженных полюсах, определяющих историческую динамику культуры (как локальную, так и всеобщую) нельзя не заметить, что судьбы тех или иных обществ в значительной степени зависят от того, какой характер носят их отношения: *противоборствующий или комплиментарный*. В первом случае мы имеем дело со своеобразным парадоксом, когда культура подобна «неправильным пчёлам», делающим «непра-

вильный мёд». Почти все силы таких обществ уходят на борьбу с неоптимальностью (тупиковость, нежизнеспособностью) своего системного качества. Это, однако, отдельная тема.

Можно сказать, что человеческая история – это фазовая последовательность относительно устойчивых состояний, системное качество которых определяется *характером и содержанием* взаимоотношений дифференцирующих и интегративных тенденций. Но внутри этого относительно устойчивого фазового состояния идут динамичные смыслогенетические процессы, закономерно приводящие к структурным трансформациям и смене системного качества.

Есть старая шутка о том, что новое не может возникнуть из старого, потому, что его там нет, и, в то же время новому больше неоткуда взяться, кроме как из старого. Этот парадокс иллюстрирует логицизм дискретных форм и отсутствие инструментария для описания синкретических и становящихся феноменов в европейском сознании вообще и в научном сознании, в частности. И даже философская диалектика, совершившая внушительные прорывы за пределы дискретно-точечных дискурсивных практик, не смогла изжить их на первичном микроэлементарном уровне (в частности, на уровне языка). Да и много ли бы было в истории европейского мышления *настоящих* диалектиков? И можно ли сказать, что диалектизм как принцип был в достаточной мере освоен и усвоен другими сферами сознания, например, научным?

При описании культурных процессов, неадекватность формально-логического дискурса, оперирующего дискретно-статичными значениями, проявляется с предельной остротой. Однако даже весьма громоздкие костыли и протезы всё же лучше, чем ничего.

Существование всякой локализованной в историческом времени и пространстве культурной системы в целом подчинено универсальным, в смысле единства с природным миром, законам. (Если культуроцентризм и антропологический максимализм европейского модернизма был, с позволенья сказать, искренним заблуждением, то культуроцентризм постмодернистов выглядит откровенным лукавством.) Разворачивание вширь – радиальная сила по Т. де Шардену, ограничивается тангенциальной силой, определяющей предзаданную структурную конфигурацию. По-

этому образом разворачивающейся во времени и пространстве культурной системы может служить скорее не круг или сфера, а сложная, многоугольная фигура. Если представить, что развитие начинается с некой условной центральной точки, принятой за максимально синкретическое и неразвёрнутое состояние, то движение вширь есть не что иное, как расходящийся пучок разнонаправленных векторов смыслообразования, дифференцирующих проекционные поля текучей эмпирии и вычленяющих из неё ряды дискретных феноменов и смысловых отношений. И векторы эти расходятся вширь далеко не синхронно и не равномерно. В результате под действием, с одной стороны, *внутренней тангенциальной силы*, предопределяющей структурную матрицу культурной системы и, с другой стороны, корректирующего воздействия внешних сил иных (соседних) культурных систем складывается *общая конфигурация системы*. Эта конфигурация, в свою очередь *комплиментарно*, т.е. наподобие фрагментов мозаики соотносится во времени и пространстве с иными системами, образуя в совокупности цельную картину общеисторического процесса. Так античность и христианство *как культурные принципы* были комплиментарны в общеисторическом контексте. Такие же комплиментарные отношения наблюдать и на другом масштабном уровне: например, между восточно- и западнохристианской культурой (об этом речь впереди) и т.д.

Итак, векторы дифференцирующего синкретический поток реальности смыслообразования неравномерно расходятся вширь, формируя феноменологическое и семиотическое тело культурной системы. Что практически означает эта неравномерность? Это значит, что во всякой без исключения культурной системе процесс смыслообразования так или иначе ограничен границей общей конфигурации. Во всякой культуре есть срезы реальности, которые осмысляются наиболее полно, менее полно или не видятся вовсе. Соответственно отрефлектировать их можно только глядя из другой системы, в которой эти пласты реальности не заблокированы для осознания. Примеров бесчисленное количество. Видел ли средневековый мастер солнечные блики на стволах деревьев? Сетчатка глаза их, разумеется, фиксировала. Но *увидеть*, в значении *о-смыслить* их культура не позволяла, ибо такого рода смыслы были ей чужды и вредны. По той же причине средне-

вековый человек считал, что камень, брошенный вверх долетев до максимально высокой точки, падает вниз под острым углом, потому, что так писал Аристотель. А то, что в действительности это не так, как-то не замечалось. Культура – великий гипнотизёр. Она не позволяла даже века до 18 заметить, что дети – это не просто маленькие взрослые, блокируя для осмысления мир детства как особую феноменологическую сферу.

В каких-то направлениях, тех, что наиболее важны для культуры (т.е. данной конкретной культурной системы) распад синкрезиса и процесс дифференцирующего смыслообразования идёт активно и до максимально возможного предела (в арабском языке существует, по меньшей мере, сотня слов, описывающих верблюда), а в других направлениях эти процессы едва намечаются или вовсе блокируются. Это - одна из составляющих существования всякой культурной системы, тогда как другая составляющая - механизм развития инновационных полей.

Цель культуры – самоосуществление во времени и пространстве, максимальный охват феноменов реальности в процессе опредмечивания своей эйдетической матрицы. Цель человека – трансценденция за пределы культуры в погоне за обретением утраченного экзистенциального единства с универсумом. Цели существенно разные. Поэтому смыслообразующая деятельность человека не укладывается в предзаданные рамки становления конфигурации культурной системы, в которой он существует и проходит инкультурацию. Возможности культуры манипулировать с человеком огромны, но не безграничны. В зоне относительно свободного смыслотворчества, которую не способна полностью оккупировать ни одна культурная система, даже самая жёсткая и репрессивная, всегда происходят смыслогенетические процессы, создающие *диссистемные элементы*. Такого рода «несанкционированные» смысловые поля могут возникать в результате активности маргинальных субкультурных групп или отдельных субъектов. Кстати, нелишне в этой связи вспомнить, что феномен гениальности или, даже «просто» высокой одарённости в чём-либо, по определению *аномален*, ибо связан с выпадением в той или иной форме, из доминирующей культурной нормы.

Изначально культура просто не замечает диссистемных новообразований. Она и не может их заметить, ибо не предусматри-

вает и располагает семиотическим инструментарием для их осмысления и описания. Затем, по мере количественного и качественного разворачивания диссистемной сферы, её элементы начинают осмысляться в несобственных, замещённых формах. В этом случае новые элементы осмысляются, как нечто синкретически слитное с уже известными в культуре системными феноменологическими блоками.

Затем, однако, обычно после того, как диссистемные элементы естественным образом организуются в свою собственную систему, альтернативную первоначальной, находятся более или менее адекватные и достаточно специализированные формы их описания и осмысления. И с этого момента ситуация выходит на стадию *наличного диалектического взаимодействия между системой и контрсистемой.* Здесь важны два момента. Первый связан с тем, что именно на этой стадии возникает обманчивый эффект «внезапного» рождения нового. Ведь для субъекта культуры нечто начинает существовать только тогда, когда оно приобретает модальность дискретизованного и семиотизованного культурного феномена. Второй момент связан с тем, что после того как внутри первоначальной целостности формируется контрсистема - «своё другое», то к этой целостности уже нельзя в прежнем обобщённом понимании применять термин *развитие.* Необходимо уточнять, что именно и как развивается: первоначальная ли система движется к своим феноменологическим и историческим границам, идёт ли речь о генезисе контрсистемы, или имеется в виду развитие внутренних отношений системы и контрсистемы. Или, иначе говоря, важно уточнить, что развивается: человек или раковая опухоль в его организме. Здесь, впрочем, есть существенная разница. Раковая опухоль, разрушая организм-носитель, в конечном счёте, погибает вместе с ним. А контрсистема культуры, после закономерного и неизбежного конца изначальной системы, наступающий либо в режиме взрыва, либо медленной деструкции и разложения, занимает её место и начинается новый цикл.

Здесь, разумеется, необходимо уточнить, что реальный процесс протекает значительно сложнее. Прежде всего, это связано с тем, что всякий субъект вписан не в одну единую и монолитную культурную систему, а, как минимум, в несколько. Эти культур-

ные системы – конфессиональные, этнические, профессиональные и пр. с множеством их подсистем, определяющих частные и конкретные ролевые сценарии субъекта, подобно амальгаме прозрачных выкроек со сложным контуром накладываются друг на друга, фокусируясь в том или ином субъекте или группе, которую мы произвольно, с какой-либо познавательной целью берём за точку отсчёта. В реальности имманентные циклы этих локальных культурных систем, будучи всегда в той или иной мере асинхронны, никогда не завершаются все сразу в одной пространственно-временной точке. Даже во время глобальных культурных сломов (как например, в ситуации перехода от позднеантичной к раннехристианской культурной макросистеме) человек мог найти экзистенциально прибежище в виде неисчерпанных до конца подсистем культуры. (В упомянутой ситуации такой подсистемой была, в частности, школа). В этом – мудрость самоорганизационных процессов. Человек не в состоянии существовать в культурном вакууме между двумя системами, когда, к примеру, старая уже распалась, а новая ещё не утвердилась. Даже практическое участие в процессе динамичной деструкции социальных структур системы рождает такие болезненные явления как партисипации к хаосу, вызывающая, в свою очередь неспособность к *вторичной инкультурации*. (Погромщики, как правило, гибнут и вымываются из социального контекста, вскоре после окончания погрома).

И последняя оговорка связана с тем, что новый цикл, связанный с превращением контрсистемы в систему, начинается не на голом месте, а на почве, удобрённой материалом распавшейся предшествующей системы. (Так средневековый христианский мир, территориально «уложившись» в пределы бывшей Римской Империи, взрос на удобренной античной культурой почве). Именно эта почва и играет роль изначального новообразованного синкрезиса, который дифференцируется, дискретизуется и о осмысляется теперь заново и по-другому.

Впрочем – это уже начало разговора о содержательных аспектах смслогенетической модели культуры, в то время как в задачу этого небольшого доклада входило лишь предварительное обоснование самого подхода к проблеме самоорганизации и системных связей в культуре в русле неоклассического метода.

Примечания

1. Напомним, однако, что культура понимается нами не как онтологически пассивный, хотя и системно организованный (кем?) объект в духе новоевропейского физикализма. Культура, по нашим представлениям есть *субъект* в самом непосредственном понимании этого слова. Во всяком случае, она обладает, по меньшей мере, тремя существенейшими свойствами последнего: энергия действия, самоорганизация, авторефлексия (приобретаемая в процессе становления в собственных формах). Культура обладает всеми тремя компонентами. Совокупная энергия культуры складывается из витальных импульсов человеческой экзистенции, трансформируемых в момент разрыва психического континуума и задержки сознания на дискретном *нечто*. В этот момент психическая энергия как наиболее сложная форма биоэнергии преобразуется и транслируется в энергию культурной деятельности.

В отличие от конечных и единичных дискретных феноменов, культура как целое способна к самоорганизции, ибо обнаруживает черты автономной структурно-энергетической системы.

По мере отрыва и приобретения независимости от витально-энергетических природных оснований, культура посредством коллективного, а затем и индивидуального сознания достигает уровня саморефлексии. И здесь уже без всяких метафор можно говорить о том, что культура преследует свои собственные цели, вполне осознавая как сами эти цели, так и способы манипуляции людьми для их достижения.

2. Причины этого частичного выпадения из континуума составляют главную тайну антропогенеза. Во всяком случае, можно сказать, что с точки зрения общей телеологии эволюции движение к всё более автономным и самодостаточным формам, уплотнение и сжатие поведенческих программ, переходящее в иное качество *свободы* - достаточно наглядная тенденция всего космоэволюционного процесса, продолжающаяся с той же наглядностью и на протяжении человеческой истории. Что же касается фактической картины прохождения природно-культурного эволюционного рубежа, то здесь корректные и достоверные реконструкции, как уже отмечалось, чрезвычайно затруднительны. Впрочем, отдельные аспекты исследованы вполне основательно. См. Напр. Клягин Н.В. Происхождение цивилизации. М., 1996., Бутковская М.Л., Файнберг Л.А., У истоков человеческого общества: Поведенческие аспекты эволюции человека. М., 1993. Skelton R.R., McHenry H.M., Drawhorn G.M. Phylogenic analysis of early hominids // Current anthropology, 1986. и др. работы.