



УДК 008.001; 008:001.8; 008:1

А.А. Пелипенко

НАБРОСКИ К МАНИФЕСТУ СМЫСЛОГЕНЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Изложены тезисы смыслогенетической теории культуры, которую автор разрабатывает на протяжении ряда лет. В связи с системным кризисом современности и кризисом научно-философской методологии, автор предлагает подход, который в русле постнеклассических подходов, нацелен на выработку широких объяснительных парадигм в междисциплинарном дискурсе.

Ключевые слова: смысл, логос, культура, ментальность, психика, когнитивные техники

Размышляя над проблемами, поставленными системным кризисом современности, нередко говорят о постчеловеке, о конце эпохи цивилизации вообще, о фундаментальном перерождении не только социальной, но и физической природы человека, об отказе от глобальных форм социально-исторического бытия, существовавших последние пять тысяч лет. Если сделать скидку на обычные, вызванные хроноцентрическими абберациями преувеличения, доходящие порой до апокалипсической истерии, то главный вопрос может, по-видимому, формулироваться так: какова глубина и масштаб кризиса, в который входит человечество. Кризиса, который уже давно определен как системный и глобальный. От ответа на поставленный вопрос, при всей его кажущейся абстрактности зависит, однако, выбор конкретных жизненных стратегий. Так, от глубины системных деструкций – как ментальных, так и культурно-исторических – зависит то, КАКИМ ОБРАЗОМ будет осуществляться уход «белой цивилизации» с арены истории. По обычному сценарию нарастания общей энтропии системы и медленной «тепловой смерти» – старения и вырождения или, в случае, если теперешняя ситуация действительно является в своем роде беспрецедентной, в силу вступят таинственные законы метасистемных процессов? Фантасты с легкостью рассуждают о внесистемных решениях: массовое клонирование, технологическое

воплощение идеи «кольца времени» и т. д. Но можно ли представить себе внесистемные решения, оставаясь в пространстве научной доказательности? Или быть может, близок час, когда можно будет сказать: «Тем хуже для науки»?

Вопрос о масштабах кризиса имеет еще одну, весьма драматическую сторону. Обычно в кризисные эпохи культурно-цивилизационные системы легко жертвовали колоссальным материалом: вещами, текстами, знаниями и самими их носителями – людьми, вполне обходясь возникшими до современных информационных технологий, простейшими способами передачи опыта. Теперь же, когда память цифровых носителей информации почти безгранична, 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, будет записано на цифровом носителе? Ведь живой, непосредственный, чувственный контакт с реальностью новому информационному сознанию не нужен, ибо само это сознание – 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 человеческом мире, и так бесчисленное множество раз повторяется в истории. Каждая уходящая традиция обвиняет своих наследников в «неправильной» инакости и, в конечном счете, предательстве природы человека, эталон которой соотносится, разумеется, исключительно с собой. Отсюда и трагически-трогательные aberrации исторического зрения, видящего в ином 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, всколыхнув средневеково-манихейскую энергию масс, 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 (Н. Луман, Ю. Хабермас). Второй – мир социокультурных структур, институтов и отношений, смысл и законы жизни которых раскрываются в долгом историческом времени. Этот «внешний» мир для человека всегда предстает, по меньшей мере, наполовину отчужденным, и природа его недружелюбна и загадочна.

Какова же может быть позиция науки в условиях закономерного кризиса онтологии, когда реальность едва просвечивает сквозь обманчивые обертки знаков, не говоря уже о кризисе методологии, выработавшем 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* [1] 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.

На этом пути яснее всего обнаруживается исчерпанность узко дисциплинарных подходов. Дело даже не только в самой их узости. Связывая содержание знания с понятийным, терминологическим и методологическим инструментарием, сознание рано или поздно забывает об условности этой связи, и дискурс окукливается, замыкаясь на себя и превращаясь в самодовлеющую игру. Происходит это, как правило, незаметно 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 почившую в нарциссическом самосозерцании самодостаточного интеллекта, комментируя комментарии к комментариям и ловя отблески многократно отраженных друг в друге отражений [2]. Так произошло и с искусством, точнее, с его традиционными формами, где в конце позапрошлого века форма и содержание начали активно меняться местами. Так происходит и в теоретической науке, вслед за философией неизменно приходящей к инверсии своего предмета и инструментария.

Философия как мышление мышления (по Гегелю) – это голова, возомнившая, что может жить без тела. И не только жить, но и высокомерно третировать последнее с высот своего интеллектуального величия. Однако мыслит не только голова, но и тело (и это не метафора даже на простом физическом уровне), 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, которые, как и язык вербальный, не исчерпываются одной лишь лексикой.

Синтетическая (междисциплинарная) парадигматика, в русле которой мне представляется возможным подступить к «проклятым» вопросам, связана с направлением, обобщенно определяемым как теоретическая культурология. А собственный дискурс в рамках этого направления – *смыслогенетическая теория культуры* [3].

С тех пор, как умерли метафизические абсолюты и всякого рода отвлеченные умозрительные спекуляции резко упали в цене, знание стало более утилитарным и прагматичным, а философия из надменной и амбициозной царицы наук превратилась в скромную и достаточно сервильную академическую дисциплину. Но прагматизация знания не означает отказа от теоретичности как таковой, и современная культурология [4] – главный претендент на то, чтобы стать теоретической базой нового прагматического знания (по крайней мере, в гуманитарной сфере), нуждающегося в системном оформлении.

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 при этом ни 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!». А неисчерпаемость гносеологических и эпистемологических регистров, в которых раскрываются культурные концепты вещей не вызывает чувство растерянности.

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 число 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 [5] и т. д. Вот почему автор этих строк никоим образом *не готов представлять и нести ответственность за всю современную российскую культурологию, но лишь за свою авторскую концепцию.*

Несмотря на жестокие нападки, культурологический бум не стихает. И те причины, которые побуждают умы, жаждущие понимания, а не игр, искать ответы в культурологических дискурсах, сохраняют свою актуальность.

В ответ на каверзный вопрос относительно предмета культурологического знания готов предложить простейшую формулу: *культурология – это комплексная междисциплинарная наука, изучающая системные связи между различными сферами действительности в их отношении к человеку.* Уровень связей частных подсистем в локальном историческом времени и прослеживаемых на эмпирическом материале – это предметная культурология. Уровень глубинных связей между макросистемами в долгом историческом времени, описываемый языком категориальных обобщений, – культурология теоретическая. (Те из моих коллег-культурологов, которых это определение не устраивает, пусть защищают себя сами.) Если, к примеру, историк исследует исторические факты в традиционной методологии отстраненного субъект-объектного анализа [6], 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 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 (заметим, что само мышление всячески сопротивляется признанию этой обусловленности, или, по меньшей мере, стремится ее затушевать), но, используя когнитивные техники инструментально, моделирует универсум культуры (или его часть), где само мышление есть 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 максимально облегчить объективистски настроенному интеллекту реализацию его эссенциалистской похоти и воспрепятствовать «растеканию мысли по древу». Тогда это было оправдано, ибо до методологических кризисов и гносеологических тупиков было еще далеко. Однако теперь столь же актуальна противоположная задача: сломать стенки дисциплинарных коридоров, где живая и «неправильная» в силу своей недифференцированности

реальность подгоняется под методологически «правильные» эпистемы и высвободить упершуюся в глухую стену мысль, пока она окончательно не задохнулась. Это и пытается сделать культурология.

Горизонтальные (типологические) связи в культуре выстраиваются на основе *принципа классификации*. Принцип этот, пробудился в первобытном мышлении, оказавшись единственно возможной в той ситуации формулой компромисса между невозможностью выразить целостное мироощущение и необходимостью выразить хотя бы локальные его проекции. Впоследствии этот принцип, шаг за шагом подчиняя себе генерализующие программы сознания, превратился в универсально-бессознательный способ интеллектуального изнасилования природы вещей. Здесь хочется сказать, что классификационные кластеры существуют лишь в головах механистически мыслящих аналитиков, облегчая им интеллектуальное насилие над действительностью. Но это не совсем так. Формируя механистическую картину мира и релевантные этой картине практики, принцип типологизирующих расчленений действительно структурирует саму социокультурную реальность в некоторых ее аспектах. К счастью, не более того.

Однако помимо «горизонтальных» типологизаций, посредством которых обычно формируются представления о подсистемах культуры (язык, технологии, экономика, искусство, религия и пр.), существуют еще и связи «вертикальные», которые, собственно, и позволяют с той или иной долей метафоричности говорить о культуре как об органической целостности. Связи эти комплексны, т. е. охватывают не ряды подобных по каким-либо признакам элементов, а атипологичные, но структурно и функционально связанные компоненты системы. В пространстве культуры они образуют сложные комплексы, включающие в себя структурно и функционально организованный материал различных подсистем.

Как и во всякой органически существующей структуре, в культурном комплексе характер взаимосвязи элементов, в конечном счете, важнее, чем сами элементы как таковые. Последние могут видоизменяться при сохранении общей конфигурации и функциональности структуры. Кроме того, именно постижение конфигурации и функциональных режимов означенных комплексов, которые в значительно большей степени, чем условно сконструированные образы подсистем, соответствуют полуметафорическому аналогу функциональных органов живого организма, позволяет сформировать органистический, а не механистически-элементаристский образ культуры.

Разумеется, традиционно выделяемые типологические ряды, объединяемые в подсистемы культуры, – это не чистая эпистемологическая условность. До известной степени и они отражают реальные внутрикультурные связи, которые в силу их концептуализации и, так сказать, вторичного конституирования в человеческом сознании усиливаются, получая как бы дополнительную основу существования. Но познать законы жизни культуры из них одних невозможно. Более того, бесконечное движение в горизонтально-типологизирующем направлении чревато «незаметным» сползанием в механицизм и 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, а не конструированию ее механистического образа, где подсистемы отделены друг от друга формально-типологическими перегородками, наподобие границ государств на политической карте.

Неразличение функции культурного феномена в контексте того или иного комплекса и навязывание ему в качестве базового значения заведомо периферийных свойств сильнейшим образом искажает оптику анализа культуры. В ответ она, как бы в насмешку над формалистическим усердием, не позволяет рационалистическому интеллекту потешить свое самолюбие и насладиться точностью и устойчивостью общих определений. Как же можно их дать, если составляются они из условно и принудительно выхваченных из органических структур (комплексов) фрагментов? И фрагменты эти всегда хранят память о разорванности органических связей и при каждом удобном случае указывают на нее, намекая на необходимость восстановления. Потому-то и множится число широких понятий с размытым содержанием, упорно не желающих упаковываться в искусственно сконструированные типологические кластеры. Искусство, религия, повседневность, миф, архетип и многие другие – сферы, содержание которых схватывается скорее интуитивно, ибо лишь так можно дотянуться невнятной, полуотрефлексированной мыслью до всей периферии разорванных связей атипологического, вертикального характера, обнаруживающих себя в любом срезе и фрагменте той или иной из означенных сфер.

Не менее важным методологическим моментом является то, что смыслогенетический подход вновь вводит *субъектность* во внешнюю по отношению к исследователю действительность, выходя тем самым из механистического субъект-объектного тупика [7]. 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 биннома 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 объектов и неизменных в своей мнимой «объективности» законов, вынесенных за скобки человеческого. Культурология не только учитывает социально-историческую заданность всякого знания, как пытались ее частично и избирательно учитывать классическая философия и наука, пока не зашли в тупик, не будучи в состоянии, плывя по течению все возрастающей рефлексии, окончательно оторваться от берега метафизического онтологизма, т. е. от своих логоцентрических корней.

Культуролог ставит вопрос не так, как философ. Он спрашивает, не *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.* 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.

Последнего смыслогенетическая теория культуры решительно отвергает, утверждая, что самого человека и человеческую историю не просто следует каким-то образом соединять: их НЕДОПУСТИМО рассматривать порознь. Потому и принцип историзма формулируется по-новому. Смыслогенез охватывает не человека в истории, но ЧЕЛОВЕКА-В-ИСТОРИИ, где генезис ментальности, эволюция типов человека как субъекта истории и сами жизненные циклы культурно-цивилизационных систем суть аспекты ЕДИНОГО ПРОЦЕССА.

Всякая культурная система устроена так, что свои глубинные, корневые основания она раскрывает лишь под занавес, в закатные эпохи, когда ядро ее основополагающих ценностей оказывается разъеденным 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 не только близости черты, которая отсечет пугающе огромный пласт прошлого вкупе с настоящим от близкого уже будущего, но и того, что на пороге этого непредсказуемого в своих последствиях перехода открывается нечто чрезвычайно важное, к постижению чего культура не допускала предшествующие поколения. 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 подразумевалось именно европейская и «околоевропейская» его часть. И почти никого это не смущало.) Не желая выдавать условность и историческую ограниченность своих

оснований, идеалов, языков и ценностей, культура подает их как единственно возможные или, по меньшей мере, единственно правильные. Их крушение для человека равносильно крушению всего его жизненного мира. В таких ситуациях только и остается вспоминать библейскую истину о том, что познание приумножает скорбь. А 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 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?

Ответ смыслогенетической культурологии – Логос. Логос, понимаемый не в узко богословском смысле христианской или даже экуменической традиции. Это – частный случай, весьма внушительная, но все же лишь видимая часть айсберга, под которой кроется колоссальный культуuroобразующий пласт смыслов и феноменов, вкуче являющих *сущностную сердцевину человеческой истории* и, соответственно, всемирного культурно-цивилизационного процесса (как бы не возражали постмодернисты против такого определения). А если представить этот процесс не результатом ползучей эволюции под действием случайных внешних воздействий, а хотя бы частично и условно допустить некую *имманентную закономерность* в процессе *автоморфной* смены одних культурно-цивилизационных паттернов другими, то значение Логоса возрастет еще более.

Что имеется в виду под сущностной сердцевиной (и серединой) истории? По-видимому, нет нужды лишний раз доказывать, что историческое время – это не вектор, направленный в дурную бесконечность, на который монотонно, в линейном режиме, «нанизываются» количественные приращения тех или иных культурно-цивилизационных качеств. Не вспоминая о пресловутой спирали развития, подчеркну лишь, что исторический процесс имеет все же 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. Утверждаю (пока чисто постулативно), что 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 означает 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. Таким образом, на пути

построения смыслогенетической историософской модели я, сохраняя в целом традиционную хронологическую последовательность в компоновке материала, выделяю эпоху становления логоса/Логоса как стержневую доминанту исторического процесса. Впрочем, до этого пункта еще предстоит преодолеть огромный путь.

Не менее, если не более значимым, чем понятие Логоса, является понятие «*логоцентризм*». 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, при всем разнообразии доминантно-субдоминантных отношений в разных локальных традициях. Латентная нацеленность на логос и логоцентризм начинается с самого генезиса языка, впервые обнаруживает свои едва заметные признаки в верхнем палеолите и достигает самоадекватных и доминантных форм к эпохе Дуалистической революции (конец II тыс. до н. э. – VII в. н. э.) [8].

Итак, логоцентризм – обозначение глобальной культурной парадигмы, утвердившейся в I тыс. до н. э. и определившей 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, оформленное в монистических доктринах, которые вуалируют становление дуалистического сознания с его набором специфических техник оперирования бинарными оппозициями. Логоцентризм, таким образом, знаменует рождение вторичного макрокультурного синтеза, пришедшего на смену древнему палеосинкретизму, как единственно возможный ответ на кризис, эрозию и деструктивное расслоение последнего в эпоху заката классической древности в конце второй половины II тыс. до н. э. В русле своего имманентного развития логоцентризм посредством сотериологических учений преобразовал дуалистическое сознание в монистическое и в этом качестве стал всеобъемлющей культурно-цивилизационной парадигмой, признаки заката которой явственно обнаружили лишь в прошлом веке.

В логоцентристской парадигме сакрализованное слово становится не только заменителем (адекватным репрезентантом) реальности, но и ее *онтологическим источником*. Слово выступает оптимальной и универсальной формой кодирования и продуктивного воспроизведения отношений дискретности и континуальности и потому, реальность культуры в максимальной степени выражается в реальности языковой. Здесь, впрочем, закономерно возникает сложнейшая проблема конфигурации и субординации кодовых систем культуры: например, соотношения различных языков культурного формообразования и их репрезентаций в логосе.

Поэтому логоцентризм в нашем понимании – это нечто гораздо более широкое и важное, чем, к примеру, то, что известно как объект постмодернистской критики.

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 человеку. 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.

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. Любую критику системности можно было бы принять, если бы было доказано, что принцип антисистемности более продуктивен. По-видимому, не стоит постоянно оглядываться на маятниковые движения борьбы «системщиков» и «антисистемщиков».

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. Разрыв наблюдается также, к примеру, между микроструктурой генетического кода и макроструктурой биосистем. 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, в том числе и автор этих строк. 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. Так что же такое *ignoramus et ignorabimus*? Не знаем и не узнаем? Трудно сказать, каким образом можно достичь здесь прорыва, если иметь в виду, что других способов описания нет и не предвидится [9]. Но в любом случае важно хотя бы избегать прямого переноса и экстраполяции логики и закономерностей построения смысловых конструкторов через границы черного ящика в обоих направлениях. В ином случае 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 *ментальности*, под которой в рамках смыслогенетической теории понимается *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 это определение с наиболее распространенными в научном обиходе представлениями, то следует отметить, что оно располагается между англо-американской традицией, акцентирующей когнитивный и психофизиологический аспект 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.

Ментальность, таким образом, понимается как свернутый в устойчиво воспроизводимых когнитивных структурах *геном культурной системы, его психическая квинтэссенция*. При этом ментальность – это не только набор социально-поведенческих программ и ценностных ориентаций. В нее 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*, – есть, как представляется ключ к некоторым тайнам черного ящика. Поэтому, в центре нашего внимания будут, прежде всего, трансформации, связанные с глобальными межсистемными переходами, которых в истории было не так много. Анализ этих трансформаций будет касаться, главным образом, трех следующих 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 определяется тремя основными теоретическими блоками: 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. Их решение доступно лишь при условии способности выносить критический уровень отчуждения от своей собственной культуры. Современное аналитическое сознание сделало в этом направлении внушительный рывок, и есть основания полагать, что ему многое откроется. Хотя полное абстрагирование 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 делает безуспешными попытки найти универсальные определения последней, т. е. обнаружить за ее пределами *нечто*, которое, 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 локален, 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 перед нами появляются, упускать нельзя. Смиримся же заранее с относительностью 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 такую мощную экзистенциальную связку сопричастности, что совокупный *modus operandi* диктуемый культурой человеку, воспринимается как нечто естественное, единственно возможное и не нуждающееся в ни в каких сторонних объяснениях.

Часто исследовательская мысль, начиная движение «от поверхности», от единичных феноменов, вязнет в эмпирии, не в силах абстрагироваться от семантики наличных реалий. И это не случайно. Культура сознательно использует изоциренные ловушки и приманки, дабы не пускать мысль вглубь, пряча сущность за явлением и выдавая конечное за бесконечное, модус за субстанцию.

Исследовательский алгоритм данного исследования связан с движением не от поверхности вглубь, а, наоборот: *от когнитивных технологий, через ментальные структуры к наличным продуктам смыслообразования – социально-культурным практикам, историческим фактам и феноменам культуры*. Такое движение «от корней», от структурных паттернов культурных систем к их исторически воплощенным конфигурациям вряд ли понравится позитивистски ориентированному сознанию, с его фетишизацией эмпирического факта, и не признающему ничего сверх того, что можно «пощупать», сводящему все к плоской дихотомии причины и следствия. Явно не понравится оно и постмодернистам, да и традиционная философия явно найдёт здесь на что обидеться. Но, как говорится, на том стою и не могу иначе. В оправдание могу подчеркнуть лишь то, что и методология, и весь содержательный строй смыслогенетических подходов диктуется исключительно своеобразием, чтобы не сказать, уникальностью исследовательских задач, а

последние, в свою очередь, определяются уникальностью нынешней переходной ситуации, как ни уникальны по-своему все ситуации в истории.

Уникальность эта связана вот с чем. Всякая культурно-цивилизационная система развивается под действием двух разнонаправленных сил: внутренней и внешней. Внешняя – все те факторы, от климатических и ландшафтных до этногенетических, социальных, экономических и прочих, которые образуют видимый план исторического бытия той или иной культурной системы. К ним-то, как правило, все и сводится. Но есть и другая сила, внутренняя, – нечто вроде генетического кода, паттерна, эксплицирующегося и разворачивающегося во времени и направляющего развитие системы изнутри. Соответственно, результирующий образ системы – продукт взаимодействия двух означенных сил, принимающего подчас, весьма драматические формы. Концепция взаимодействия генетического и средового (автоморфизма и адаптации) давно применяется и в отношении отдельного человеческого субъекта. Но если генетика человека, при всех ее белых пятнах – сфера достаточно разработанная, то *генетика культуры*, которая и составляет субстанциальную основу того, что историки называют *longue durée*, т. е. раскрывающиеся в «долгом» историческом времени геномы культурно-цивилизационных систем, – почти *terra incognita*.

Иными словами, всякое развитие протекает в режиме взаимодействия двух сил: *имманентно-структурной* (внутренней) и *импульсно-реактивной* (внешней). Если бы развитие определялось только последней, т. е. было бы одним лишь результатом ответа формы на воздействия внешней среды, то из любого первичного бесформенного образования (субстрата, который, кстати сказать, может существовать лишь в воображении), 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 ужей, извините за грубый пример, рождаются ужи, а от ежей – ежи. 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 говоря, несостоятельность таких представлений заставляет признать, что культура тоже имеет свою *генетику*, определяющую внутреннюю конфигурацию всякой отдельно взятой локальной системы [10]. Можно называть это генетикой надбиологической, генетикой культурной памяти, информационной генетикой, генетикой второго порядка, связанной с филогенией культуры 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*.

Итак, основная задача смыслогенетического направления в теории культуры – *раскрыть законы образования и разворачивания геномов культурных систем в их исторической динамике и в*

отношении к исторически эволюционирующему человеческому субъекту, а также выявить диалектику двойной субъектности истории: человека и самих культурных систем.

И, как положено в эпоху *after postmodernism*'а, следует произнести сакраментальные слова о том, что речь не идет о претензиях на истину не только в последней, но и в предпоследней инстанции, и всего-навсего строится локально-региональную модель, работающая в определенных границах. Где же проходят эти границы, неизвестно пока никому, включая и автора этих строк.

Примечания

[1] Маленькие радости (*франц.*).

[2] То, что философия является не более чем частной сферой культуры, подчиняющейся законам самоорганизации общекультурного целого, а не трансцендентным культуре «абсолютным наблюдателем», не замечают разве что сами философы, давно, впрочем, махнувшие рукой на свои «прямые обязанности» – объяснение мира как целого и разработку методологии частных наук, из которых их выгнали за ненадобностью. Потому, их уныло-кокетливые предвидения того, что в XXI в. философии не будет, скорее всего, оправданы.

[3] В полной мере осознаю, что состыкованный из разноязычных корней термин «смыслогенетический» звучит как варваризм. Лучшего, однако, найти не удалось. Оправдание нахожу не только в возросшей в последнее время терпимости к подобного рода варваризмам, но и в том, что, перенося, согласно заветам В.И. Вернадского, принцип организации знания не по наукам, а по проблемам в сферу самой терминологии, можно позволить себе некоторые потери в изящности стиля.

[4] На этом уровне обобщения я позволю себе не копаться казуистически в цеховых различиях между культурологией и теорией культуры.

[5] Справедливости ради надо отметить, что отечественная культурология действительно имеет мало общего с тем, что понимал под ней Л. Уайт.

[6] Современная методология исторического знания, разумеется, к такой простой формуле не сводится и предполагает достаточно разнообразные позиции исследователя, отличные, тем не менее, по своей познавательной парадигме от позиции культуролога.

[7] Здесь культурология движется в русле современной постнеклассической науки и, не претендуя на пальму первенства, предлагает свои методы и модели.

[8] См.: Пелипенко А.А. Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М., 2007.

[9] 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.).

[10] Перед необходимостью дополнить незатейливую, если не сказать примитивную бихевиористскую схему *вызов – ответ* концепцией культурного генокода, оказался еще А. Тойнби.

© Пелипенко А.А., 2011

Статья поступила в редакцию 1 декабря 2010 г.

Пелипенко Андрей Анатольевич,

доктор философских наук, кандидат искусствоведения,

главный научный сотрудник

Сектора теории социокультурных процессов и систем

Российского института культурологии (Москва)

e-mail: demoped@yandex.ru

UDC 008.001; 008:001.8; 008:1

A. Pelipenko

OUTLINE OF THE MANIFEST OF THE SENSE-GENETIC THEORY OF CULTURE

Abstract. The article presents a summary of the sense-genetic theory of culture, which has been developed by the author throughout the past several years. The suggested theory was elaborated in view of the systemic crisis of modernity and the crisis of the scientific and philosophical methodology and presupposes an approach, which is aimed at developing wider explanatory paradigms of interdisciplinary discourse in the tideway of post-non-classical approaches.

Key words: meaning, logos, culture, mentality, mind, cognitive techniques

Pelipenko Andrei Anatolievich,

Doctor in Philosophy, PhD in Arts History,

Chief Researcher of the Department for Socio-cultural Processes and Systems

of the Russian Institute for Cultural Research (Moscow)

e-mail: demoped@yandex.ru