



А. А. ПЕЛИПЕНКО
И. Г. ЯКОВЕНКО

КУЛЬТУРА КАК СИСТЕМА

СТРУКТУРНАЯ МОРФОЛОГИЯ
КУЛЬТУРЫ

*

ЕДИНСТВО ОНТО-
И ФИЛОГЕНЕЗА

*

ИЗОМОРФИЗМ МЫШЛЕНИЯ
И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ



ЯЗЫК . СЕМИОТИКА . КУЛЬТУРА



А. А. Пелипенко
И. Г. Яковенко

КУЛЬТУРА КАК СИСТЕМА



Издательство
«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»
Москва 1998

Учебная литература по гуманитарным и социальным дисциплинам для высшей школы и средних специальных учебных заведений готовится и издается при содействии Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках программы «Высшее образование».

Взгляды и подходы автора не обязательно совпадают с позицией программы. В особо спорных случаях альтернативная точка зрения отражается в предисловиях и послесловиях.

Редакционный совет: *В. И. Бахмин, Я. М. Бергер, Е. Ю. Гениева, Г. Г. Дилigentский, В. Д. Шадриков.*

Рецензенты:

Г. И. Зверева – к.и.н., проф., зав. каф. истории
и теории культуры РГГУ

А. Л. Доброхотов – д.ф.н., проф., зав. каф. культурологии
философского ф-та МГУ

Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.

П 23

Культура как система. – М.: Издательство «Языки русской культуры», 1998. – 376 с.

ISBN 5-7859-0047-5



Книга основана на оригинальной авторской концепции культуры и методологии культурологического знания. Особенностью дискурса является его связующее положение между сферой философии и предметными областями науки. В центре авторской концепции стоит задача установления изоморфной связи между структурами ментальности и полем историко-культурной феноменологии. Отсюда – двучастный характер композиции книги. Вторая – историсофская – часть следует за первой, посвященной структурно-генетическим механизмам смыслообразования. Одна из важнейших целей, преследуемых авторами, состоит в выявлении единых понятийно-категориальных оснований, позволяющих связать в системное целое разрозненные предметы, исследуемые различными направлениями современного гуманитарного знания: синхронный и диахронный срезы культуры, сферу человеческой ментальности, феноменологическое поле культуры, социологию и законы мышления, психоанализ и семиотику.

Изложенные в работе идеи и положения имеют научно-творческое значение и представляют интерес для широкого круга читателей, погруженных в проблематику гуманитарного знания.

ISBN 5-7859-0047-5



ББК 81

- © А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко, 1998
© А. Д. Кошелев. Серия «Язык. Семиотика. Культура», 1995
© В. П. Коршунов. Оформление серии, 1995

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	7
Пролегомены	10
Культура и природа	10
Культурология как наука о смыслах	12
Культурология и философия	13
Культура и цивилизация	16
Вводные определения	19

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ СТРУКТУРНАЯ МОРФОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Глава I. У истоков культурогенеза	29
§ 1. От природы к культуре	29
§ 2. Первичные антиномии культурного смыслообразования	37
§ 3. Партисипация и отчуждение	54
§ 4. Принцип аксиологической дуализации как фундаментальный способ смыслополагания в культуре. Механизм функционирования и снятия оппозиций. Инверсия и медиация	59
Резюме к главе I	73
Глава II. Первотектон и структурно-содержательные основания культурного смыслополагания	77
§ 1. Пролегомена первотектона	77
§ 2. Первотектон: между природой и культурой	82
§ 3. Нулевой цикл первотектональных проекций	90
§ 4. Числовые значения	92
§ 5. Визуальные фигуры	103
§ 6. Рольевые образы	119
§ 7. Мифологемы	135
Резюме к главе II	140
Глава III. Культурно-бессознательное	145
§ 1. Общие понятия	145
§ 2. Структурная модель сферы культурно-бессознательного	146
§ 3. Фронт рефлексии	154
§ 4. Интенциональные константы	157
§ 5. Завершающая формула смыслогенеза	162
Резюме к главе III	168
Глава IV. Семиозис и культура	169
§ 1. Подход к проблеме	169
§ 2. Знак в процессе культурогенеза	170
§ 3. Семиотический цикл	181

Резюме к главе IV	187
Глава V. Структурно-семантический каталог	193
§ 1. Подход к проблеме	193
§ 2. Структурно-семантический каталог	196
§ 3. Городская мифологема в автомодели культуры. Опыт анализа с применением принципа структурно-семантического каталога	200
§ 4. Принцип иерархии	227
§ 5. Структурно-семантический каталог и методология цивилизационного анализа	231
Резюме к главе V	234
Примечания	239

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

САМООРГАНИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

<i>Введение</i>	245
Глава VI. От структур к истории	249
§ 1. Гносеологические парадигмы	249
§ 2. Механизм культурной динамики	261
Глава VII. От доистории к истории	267
§ 1. Магия и цивилизация	267
§ 2. Ритуал как отправная точка распада синкретизиса	271
Глава VIII. Эволюция субъекта культуры	275
§ 1. Индивид, паллиат, личность	275
§ 2. Об исторической эволюции субъекта культуры	277
§ 3. Эволюция субъекта и эволюция истории. Концепция параллелизма	282
Глава IX. Цивилизация индивида	293
§ 1. Родовой человек — субъект истории	293
§ 2. Эпоха становления	299
§ 3. Исторические судьбы цивилизации индивида в последующие эпохи	305
Глава X. Цивилизация паллиата	309
§ 1. Паллиат как таковой	309
§ 2. Оппозиция <i>варвар—цивилизация</i>	313
§ 3. Оппозиция <i>должное—сущее</i>	318
Глава XI. Цивилизация личности	333
§ 1. Личность как социокультурный тип	333
§ 2. Вехи цивилизации личности	338
Глава XII. Резюме ко второй части. Общая схема культурно-исторического процесса	351
<i>Заключение</i>	359
<i>Литература</i>	365

ВВЕДЕНИЕ

Сегодня науки о культуре переживают своеобразный бум. Издаётся множество культурологических исследований и учебных пособий. Культурология уверенно институционализуется как академическая наука и учебная дисциплина, а само слово *культура* является, пожалуй, самым многозначным и наиболее часто употребляемым в области гуманитарного знания. Однако при этом сохраняется полная неопределённость терминов и понятий, и прежде всего самых базовых. Можно сказать, что в трактовке самого понятия культуры, его границ и содержания царит безраздельный произвол.

Одно лишь количество определений культуры уже перевалило за четыреста. Прделана даже специальная работа по сортировке этих определений по темам, среди которых такие «карточки», как определения *нормативные, генетические, психологические, описательные, исторические*, только открывают список глав. Более или менее подробный обзор этих определений вкупе с этимологией самого слова *культура* и истории его употребления можно без труда найти во множестве монографий и учебных пособий реферативного характера. Считая возможным не утомлять читателя очередным пересказом, мы хотели бы начать с обобщающего наблюдения. Когда охватываешь взором даже неполный пасьянс из имеющихся на сегодняшний день определений культуры, создаётся впечатление, что нет такой сферы человеческой активности, которая не «проходила» бы по ведомству какого-либо из них. Получается, что культура — это всё, т. е. вся совокупность проявлений человеческого мышления и деятельности. Но не нужно быть особо искушённым в диалектике, чтобы понять, что всё — значит НИЧЕГО. Или, как гласит одно из определений, культура — это специфически человеческий способ бытия. Действительно, стихийно складывающийся в нынешней ситуации образ понятия *культура* тяготеет к, так сказать, суммативно-абстрактному. Само слово *культура*, не будучи четко определено в своём содержании, постоянно присоединяет к себе все больше и больше новых значений, а также нередко заменяет и вытесняет старые. Например, слово *культура* в современном гуманитарном дискурсе нередко подменяет слово *общество*.

Можно сказать, что *культура* уже пополнила собой и без того немалый список безразмерно-абстрактных в своём содержании терминов типа *развитие, контекст, структура, картина мира* и др. Все примерно понимают, о чём идёт речь в каждом конкретном случае, но первичная содержательная основа всякий раз ускользает. О причинах, по кото-

рым современная постмодернистская неклассическая наука в принципе отказалась от поисков субстанциональных оснований, — разговор особый.

Предлагая новую (очередную) концепцию культуры, мы прекрасно сознаём заведомую несостоятельность любых попыток установить некие новые и общеобязательные правила научных игр для постмодернистов или поисков истины для классиков. Понятия и значения живут собственной жизнью. Наша концепция не более чем инструмент для объяснения того, что другие концепции либо объясняют не вполне удовлетворительно, либо не объясняют вовсе. Поэтому мы сочли возможным не заниматься критическим анализом «соседних» концепций, а также полемикой с нашими методологическими оппонентами.

Такое размежевание позиций было бы необходимо, если бы мы утверждали наше понимание культуры как некоей заново ограниченной частной сферы. В этом случае встал бы вопрос о том, что входит в содержание понятия *культура*, а что из содержащегося в других определениях остаётся за рамками. Мы, однако, не намерены исключать из сферы культуры ничего из того, что было внесено в неё другими концепциями. Мы лишь стремимся внести в этот суммативно-абстрактный корпус представлений о культуре черты системности и конкретности.

Здесь сразу же возникает вопрос: что может служить таким всеобще-конкретным основанием для столь пугающе пёстрого и разнородного материала, который в своей совокупности есть всё? В поисках ответа мы пришли к убеждению, что такой всеобще-конкретной основой выступает СМЫСЛ.

Человек живёт в пространстве смыслов. Все и всяческие сущности, при всех их разнообразнейших различениях, едины в том, что являются продуктами смыслополагания. А то, что находится за пределами смыслополагания, не может быть даже предметом мышления, не говоря уже о дискурсивном анализе. Поэтому и культура, в сколь угодно широком её понимании, есть результат действия законов смыслообразования. Именно принадлежность к единому смысловому пространству объединяет повседневную жизнь отдельного человека и историческую практику, интеллектуальную рефлексию и бессознательную память социального коллектива, а также великое множество иных проявлений человеческой активности в сплошной континуум культуры. Говоря о предметном теле культуры, следует помнить, что мы всегда имеем дело не с предметным телом как таковым или единичными предметными объектами, а только лишь с репрезентирующими их смыслами.

Соответственно, культурология понимается нами прежде всего как наука о смыслах. С нашей точки зрения, законы смыслообразования и оформления, закрепления и трансляции смыслов есть первич-

ное основание всех бесчисленных феноменов, совокупно образующих культурный универсум. Отталкиваясь от этой ещё весьма абстрактной посылки, авторы более десяти лет шаг за шагом разрабатывали системную концепцию обобщающей культурологической теории. При этом хотелось бы отметить, что следуя системным методам, авторы вполне сознательно идут как бы против течения сегодняшней методологической моды с её диктатом неклассических парадигм, программным локализмом и принципиальной антисистемностью. Признавая такое положение вещей вполне закономерным, мы всё же склонны считать, что стремление к целостно организованному пониманию реальности является неистребимой чертой человеческого сознания, что уже само по себе хотя бы частично оправдывает системную парадигму, даже независимо от приносимых ею результатов. Культурология, уже в силу самого характера своего предмета, в каком-то смысле обречена на системность, если, конечно, она не желает замыкаться в сфере частных межпредметных наблюдений. Да и к тому же не так легко привыкнуть к мысли, что мир рационален и познаваем в своих отдельных фрагментах, но иррационален и бессмыслен в целом, равно как и к положению, что целое вообще не существует. Да, системы имеют свойство рушиться, но их обломки всегда оказываются чрезвычайно полезны, и в первую очередь для самих разрушителей.

Впрочем, мы не склонны оправдываться. Уж если всеобщий плюрализм точек зрения провозглашен, то почему мы не можем им воспользоваться?

Добавим только, что целью нашей работы является не исчерпание бесконечной предметной сферы науки о культуре, а попытка установления структурной связи между областями и уровнями общекультурного целого, поскольку именно разрозненность и разнокачественность этих областей и уровней создаёт образ непостижимого и текучеизменяемого хаоса. Вид этого невыразимого хаоса смыслов способен парализовать исследовательскую мысль. Все слова ложны, понятия статичны, все контексты неполны и динамичны, идеи условны и в этом зыбком протейстическом мире нет ничего очевидного, на что можно было бы опереться. Остаётся только в безмолвии созерцать бесконечное и непостижимое становление или в лучшем случае следить за ним пальцем. Кстати, одна восточная поговорка гласит: когда дураку показывают на Луну, он смотрит на палец. Бесконечная рефлексия методов, посылок, процедур и вообще всего гносеологического аппарата, разумеется, не есть глупость. Напротив, здесь, пожалуй, как ни в чём другом может проявиться изощрённость интеллекта. Но это — наблюдение пальца. А нам всё-таки хочется увидеть Луну. В своей работе мы исходим из того, что любая теоретическая модель, не вскрывающая обязательность внутренних связей, сама не является обязательной. А частные и необязательные связи создают лишь иллюзию понимания.

Итак, прежде чем приступить к разворачиванию предлагаемой концепции, необходимо сделать несколько вводных замечаний.

ПРОЛЕГОМЕНЫ

Поскольку начинать разговор о культуре, не дав никакого предварительного её определения, нельзя, возьмем такое терминологически нестрогое рабочее определение. Исходя из обозначенной выше посылки культура есть система всеобщих принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смыслообразования, в совокупности определяющих иноприродный характер человеческого бытия.

Поясним основные моменты.

КУЛЬТУРА И ПРИРОДА

Первый связан с иноприродностью культурного существования. Соотношение природного и культурного в человеке — одна из болезненнейших и неизбывных проблем. Антропологическая мысль маятником колеблется между утверждением то одного, то другого начала как доминанты с установлением отношений подчинённости. Противопоставление природного и культурного предполагает их видение как не е д и н о с у щ н ы х. С одной стороны, отталкиваясь от факта опосредованности культурой всех форм человеческой активности, под видом «биологизаторских» установок высокомерно третируются всякие попытки выявить биологические основы культурной деятельности. С другой стороны, упреки в биологизаторстве нередко бывают вполне заслуженными. Это касается тех случаев, когда культуре отводится роль оформления биологических импульсов (вульгарный фрейдизм, отдельные направления виталистической философии и бихевиоризма и нек. др.).

В данном споре, восходящем чуть ли не к ранней натурфилософии, чрезвычайно ярко проявляется характернейшая черта европейского сознания — оперирование ставшими и статичными качественными определениями. Соотношение между природным и культурным (цивилизационным, человеческим), таким образом, сводится к чисто количественным характеристикам соотношения доминанты и компоненты. В лучшем случае это соотношение мыслится как некая диффузия. Но так или иначе сама установка на поиск очередной линии р а з д е л е н и я, по-видимому, в принципе не способна приблизить к решению проблемы. Думается, что более продуктивным было бы не искать границы разведения, а попытаться определить формы и характер в з а и м о п р о н и з ы в а н и я природного и иноприродного начал в человеке.

ском бытии. Здесь нужна иная методология — оперирующая не готовыми логическими формами и замкнутыми качественными определениями, а улавливающая тонкие переходные состояния и поднимающаяся над формально-логическим законом исключения третьего¹. Такие подходы развивались в русле диалектической логики. Но рискованно утверждать, что Гегель был здесь не только величайшим, но и последним диалектиком.

Итак, говоря об иноприродности культуры, мы понимаем под этим не онтологическую оторванность культуры от природы и даже не противопоставленность одного другому, а особую форму инобытийственности, форму с н я т и я опыта природной самоорганизации и его п р е т в о р е н и я в универсуме культуры. Благодаря современным междисциплинарным исследованиям, *изоморфизм** природных и культурных структур уже никоим образом нельзя игнорировать, хотя до всеобщей синтетической метатеории ещё далеко. Тем не менее, пугающее разнообразие *«региональных онтологий»* всё же не способно закамуфлировать единство космоэволюционного процесса. Достаточно познакомиться с исследованиями биосоциологов и специалистов в этологии животных, чтобы стать осторожнее, упрекая в биологизаторстве.

Характерно, что один из главных аргументов критиков «биологизаторства» заключается в констатации того бесспорного факта, что мы всегда имеем дело не с природными реалиями как таковыми, а с репрезентирующими их культурными смыслами, выраженными в знаках, образах, понятиях и т. д. Эти культурные значения живут своей собственной жизнью, подчиняясь законам соответствующих знаковых систем, а стоящие за ними собственно природные реалии оказываются не имеющими отношения к делу. Если о них ничего нельзя помыслить непосредственно, т. е. минуя культурные механизмы смыслополагания, то они (эти реалии) сами по себе как бы и не существуют.

Однако в мире культурных феноменов можно выделить два класса. Первый включает в себя феномены, природные по генезису, но данные в культурном опосредовании. К такого рода феноменам можно отнести процесс еды, в своей основе заданный физиологической необходимостью, но всегда наполняемый специфическими культурными смыслами и данный в знаковом оформлении. В этом же ряду — сон, половой акт и др. Второй класс феноменов уже и п о г е н е з и с у связан с культурой. Технологические процессы, аналитические процедуры мышления, моделирование знаковых систем — всё это феномены, порожден-

* В работе встречается ряд понятий, не вполне устоявшихся в своих трактовках. Это могут быть заимствования из сфер различных специальных дисциплин или из общегуманитарного дискурса, используемые в некотором специальном смысле, не вытекающем из контекста. Исходя из этого мы сочли целесообразным вынести их в примечания. Здесь и далее слова, выделенные полужирным курсивом, см. в примечаниях к частям I и II.

ные самой культурой, в которых природные основания выступают не только в о п о с р е д о в а н н о м, но и в качественно п р е в р а щ е н н о м виде. Например, ритуал, который по своему содержанию есть всецело культурный феномен, включает в себя природные по генезису элементы: само пространство развития ритуала, объекты ритуальной имитации, звукоподражательная мелодекламация и др.

¹ Закон исключения третьего (*лат. tertium non datur*) — закон логики, утверждающий, что из двух противоречащих суждений одно истинно, другое ложно, а третьего не может быть. Закон исключения третьего формулирует один из базовых принципов классической или аристотелевской логики. Надо сказать, что значение закона исключения третьего далеко выходит за границы формальной логики, понимаемой как частная дисциплина. В качестве определяющего принципа мышления этот закон лежит в ментальных основаниях европейской цивилизации.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК НАУКА О СМЫСЛАХ

Всеобщность культуры определяется тем, что в ней нет ничего, что не содержалось бы в человеческой *ментальности*. (Под ментальностью мы понимаем всю совокупность актов мышления, как сознательных, так и бессознательных, как эксплицированных, так и имплицитных.) За пределами культуры может лежать только то, что в принципе непомышляемо её субъектом. Субъект культуры, таким образом, так же неотделим от смыслового потенциала культуры, в которую он погружен, как и от своих природных оснований. Поэтому в качестве одной из важнейших базовых посылок выводится принцип изоморфизма культуры (в её опредмеченных формах) и ментальности. Изоморфизм тем не менее не означает тождества — по примеру тождества бытия и мышления в философии немецкого классического идеализма. Изоморфизм с необходимостью не предполагает здесь даже и прямого параллелизма. Структура превращённо-инобытийственных отношений выглядит намного сложнее и познаётся через категорию СМЫСЛА. Что же в данном случае понимается под смыслом? В отличие от лингвистики или искусствознания, данный культурологический дискурс абстрагируется от всяких частных языковых систем и по возможности от своих собственных. Предмет культурологии находится как бы посредине между миром переживаемых *прафеноменов* и миром их инобытийственных семиотических эквивалентов. Эта промежуточная сущность и есть с м ы с л. Смысл динамичен. Организуясь в завершённые ноуменальные структуры, смыслы опредмечиваются, застывая в конечных и единичных формах, образующих предметное тело производных — причинно-следственных цепей. Таким образом, основными критериями

выдвигаемой теоретической модели являются внутренняя непротиворечивость и объяснительный потенциал.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Особо следует остановиться на соотношении в данном контексте культурологии и философии.

Традиционно общими законами мира как целого занималась философия. На связях собственно философского знания и предметных наук строились широкие системы объяснения универсума. При этом обратной стороной доминирующего в философской методологии объективизма стало вынесение самого автора философских построений за скобки анализа. Мир изменчивой бытийственности рассматривался как бы с твёрдого берега однозначно установленной истины, и философ, таким образом, вещал как бы с позиции Господа Бога. Апофеозом этой традиции стала философская система Г.-В.-Ф. Гегеля, которую в известном смысле можно назвать протокультурологической. В ней на Олимпе Абсолютной Истины восседает Абсолютный Дух, явленный в форме чистого философского понятия, свободного от всякой инобытийственной единичности. Тело этой величественной пирамиды образует иерархия застывших опосредований этого самого Духа. Искусство, религия, право и все иные области человеческого бытия даны как исторически завершённые отпадения. Чем дальше от центра — учения об инобытии Абсолюта в фигурах диалектической логики, — тем сильнее хромает система, тем очевиднее «напяливание» и подгонка феноменов отдельных сфер под заранее уготовленные логические ячейки. Отдельные положения, казалось бы, гениально прозревают суть вещей, но общая структура центрически-иерархических отношений по принципу *часть—целое* с очевидностью обнаруживает свою несостоятельность.

После Гегеля столь грандиозных систем более не создавалось, хотя опыт эклектического системостроительства имел место ещё в начале нашего века (Шелер, Плеснер и нек. др.).

Однако в целом философия, совместив усилиями Гегеля предмет и метод философствования¹, претерпела глобальную *инверсию*² и практически перестала быть философией в том качестве, в котором она пребывала во все предшествующие века. В результате инверсии предмет и метод поменялись местами: логические процедуры, формы анализа и все прочее, что было в традиционной философии инструментарием, стало собственно предметом исследования³. На сегодняшний день эта линия философского знания окончательно «окуклилась» и почти полностью порвала связи с реальностью, до объяснения которой ей нет никакого дела. Строя некие искусственно конструируемые логические миры, такая философия в лучшем случае способна объяснить самоё себя.

Другая линия в философии, берущая начало из точки инверсии, также отбросила прежнюю сверхзадачу философии — познание Истины. (Истину после Гегеля не искал уже практически никто.) Девиз этой линии прекрасно выражается известным тезисом Маркса о том, что, в отличие от прежней философии, мир надо не познавать, а переделывать. (Как будто познание мира к тому моменту уже полностью завершилось.) Эта, условно говоря, волюнтаристическая линия в философии, объединяющая столь разных мыслителей, как Маркс и Ницше, а также и ряд других, заменила идею Истины идеей Блага, подаваемой, разумеется, с самых различных ценностных позиций в самых разнообразных словесных формах. Но Благо, понимаемое как конечное и достигаемое конечными средствами, оборачивается своей противоположностью. Что и не замедлило произойти в реальности. Пояснять, что здесь имеется в виду, видимо, излишне.

Думается, что одной из главных причин крушения философских систем и концепций, притязающих на глобальные объяснения реальности, является то, что они стремились увязать абстрактные понятийные модели непосредственно с миром единичных феноменов, не замечая или игнорируя важнейший уровень имманентных законов культуры. Культуры, которая, складываясь в целостный универсум смыслообразования, включает в себя и философию как одну из отчасти автономных сфер, в той же мере изменчивую в зависимости от изменений общекультурного контекста, как и любая другая сфера. С распадом классических философских систем и методов, вызванным прежде всего инфляцией целей, философская мысль, заявляющая себя вне двух упомянутых выше парадигм, стала «дрейфовать» ко всё большему погружению в имманентные законы культуры, рождая пограничные формы философско-культурологического знания (Шпенглер, Ортега, Ясперс, Юнг, Хейзинга, Р. Барт, Леви-Стросс, М. Фуко и др.).

Итак, наше отношение к философии в некотором роде двойственно. С одной стороны, философия является прежде всего частью культуры (частной культурной традицией), главная функция которой заключается в рефлексии суммарного культурного опыта в понятиях. Поэтому философия, выступая в этом качестве, служит методологией частных предметных наук. В нашем культурологическом дискурсе логический и терминативно-понятийный аппарат философии используется инструментально, и в этой инструментально-методологической роли философия действительно выступает как форма всеобщей и универсальной связи.

В связи с этим, фундаментальные и традиционные для философского дискурса положения переосмыслиются в культурологической плоскости. Но, с другой стороны, речь идет о таком

краеугольном пункте всякой претендующей на целостность теории, как вопрос о рефлексии исходных посылок.

Само введение этих исходных предпосылок, которые так или иначе являются постулативными и, соответственно, невыводимыми, — вполне привычная для научного мышления процедура. Априорность и невыводимость посылок — неустранимый момент. Однако рефлексия исходных установок является обязательным условием.

Важнейший момент (и своеобразный камень преткновения) в процессе выработки общетеоретических базовых установок — вопрос соотношения, говоря языком классической философии, бытия и мышления. Последний в свою очередь упирается в проблему единости или неединости этих начал. В конечном счете все вариации новейших гносеологических парадигм так или иначе корреспондируют с данной оппозицией. Конечно же, мы не хотим сказать, что все многообразие гносеологических установок сводится к посткантианскому субъективизму, противостоящему постгегелевскому или постпозитивистскому объективизму. Мы просто обращаем внимание на необходимость констатации самого факта неустранимости такой оппозиции. И выработки по отношению к ней четко выраженного отношения. Для нас эта оппозиция имеет вид оппозиции *ментальность — реальность*.

Если мир ставших феноменов можно условно принять за полюс «реальности», а имплицитные установки смыслообразования за полюс ментальности, то диффузное пространство между ними и есть пространство активного динамичного смыслообразования или собственно пространство культуры. Полюса видятся нам исключительно из пространства культуры, то есть из пространства активного, динамичного смыслообразования. Поэтому названные полюса на могут быть рассмотрены как нечто вынесенное за пределы культуры. Они обозначают лишь условно статичные онтологические начала. И сами по себе являются чрезвычайно абстрактными. И ментальность и реальность вообще, вне их культурного опосредования, — не более чем условная маркировка элементов структуры.

Таким образом, ментальность и реальность являются абстрактно-синкретическими элементами единой структуры, в пространстве которой происходит образование культурных смыслов. Раз они находятся в единой структуре — они не могут быть неединосущны. Но они не могут быть также и тождественны. Единственное, что можно сказать о них до начала их содержательного наполнения через процесс смыслообразования, это то, что они изоморфны. В противном случае ментальность не может быть адекватна реальности.

Итак, мы фиксируем изоморфизм и одновременно нетождественность выделенных нами начал. Абстрактное тождество возможно тогда, когда изоморфное совпадает с изофункциональным. Такое совпадение

означало бы с н я т и е (*Aufhebung*) культуры как таковой. Или, что одно и то же, воплощение извечного стремления слияния человечества с Богом (окончательное познание Абсолютом самого себя). Пока изоморфное не совпадает с изофункциональным, имеет место зазор, в пространстве которого и существует культура.

¹ Мы не склонны разделять распространённое мнение о том, что предмет и метод в философской системе Гегеля не совпадают, по крайней мере в том смысле, в каком это обычно имеется в виду.

² О механизме инверсии различных культурных традиций, одной из которых является философия в XIX—XX вв., будет сказано подробнее в следующих главах.

³ Эта линия, противостоящая в истории философии онтологическому объективизму, имеет длинную традицию, центральным пунктом которой выступает кантовский трансцендентализм, а также идеи И. Г. Фихте.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В ряду вводных моментов необходимо остановиться еще на одном, в каком-то смысле болезненном, вопросе. Речь идёт о соотношении понятий *культура* и *цивилизация*. Мы понимаем, что никакие новые версии соотношения названных понятий в любом случае не изменят естественно складывающегося в общегуманитарном дискурсе положения. Поэтому прежде всего следует обратить внимание на те тенденции, под воздействием которых складывается такое положение. Основных тенденций, на наш взгляд, две.

Первая связана с немецкой по происхождению и как-то особенно полюбившейся в отечественной научной и околонучной традиции концепцией, противопоставляющей культуру и цивилизацию. Восходящая к Ф. Тённису и О. Шпенглеру и имеющая среди исследователей более позднего времени такого приверженца, как Г. Маркузе, эта концепция в широком смысле относит к культуре различные формы духовной, творческой и незаинтересованно-игровой деятельности, в то время как цивилизация связывается с мотивами материальных интересов, деятельностью рутинной, репродуктивной и прагматической. Такая трактовка представляется нам неприемлемой. Это связано не только с тем, что само содержание указанного противопоставления может быть подвергнуто всесторонней критике, но и с тем, что сам принцип противопоставления материального и духовного не просто набил оскомину, а в действительности является сегодня гносеологически бесплодным. (Осознание этого особенно важно в нашей стране.) Мы не можем, соответственно, согласиться со столь зауженным пониманием культуры.

Вторая тенденция восходит к англо-французской науке и выражается в понимании культуры и цивилизации как понятий взаимозаменяемых и не содержащих фундаментальных различий.

Однако, соглашаясь с взаимозаменяемостью этих понятий во многих контекстах, мы всё же попробуем пояснить некоторые, пусть и условно принятые, различия, допустив даже незначительный компромисс с первой концепцией.

В нашем понимании цивилизация выступает неким функциональным подразделом культуры. Если культура представляет собой всю систему смыслов человеческого бытия, как идеальных, так и опредмеченных, то цивилизация может быть понимаема как та часть этой системы, которая связана именно с предметным ресурсом культуры. Мир опредмеченных и, соответственно, определенно функциональных феноменов составляет предметное тело культуры, или цивилизацию. Здесь культурные и цивилизационные определения или характеристики в принципе совпадают. Но на уровне оттенков значения в разговоре о том или ином феномене можно различить характеристики цивилизационные, связанные с его предметно-функциональной природой, и характеристики культурные, связанные с его смысловой полифункциональностью и участием в цепях смыслообразовательных процессов. Говоря о различиях в употреблении понятий культуры и цивилизации нельзя не указать ещё на один аспект — исторический. В нашем понимании цивилизация в собственном смысле не синхронна культуре, а возникает тогда, когда предметно-феноменологический ресурс культуры вступил в фазу перманентно расширяемого самовоспроизводства. Исторически это связано с эпохой великого цивилизационного прорыва, когда оформление системы глобальных культурных оппозиций обусловило возникновение письменности и государственности. С этого момента можно говорить о цивилизационном процессе, протекающем внутри культуры. Доисторическое же состояние, характеризующееся почти тотальным синкретизмом и статичным предметно-феноменологическим ресурсом, можно назвать культурой доцивилизации¹.

¹ Разумеется, мы не упускаем из виду динамику изменений (в том числе и технологических) в доисторических культурах, которые, собственно, и подготовили великий цивилизационный прорыв. Мы просто отталкиваемся от того, что все эти изменения проходили в границах некоего всеобщего качества мировидения и жизнеустройства.