

А.А. ПЕЛИПЕНКО

## СОЦИАЛЬНОЕ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ В ЭВОЛЮЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ СИСТЕМ

Понимание терминов *социальное* и *социальность* в смыслогенетическом дискурсе, на первый взгляд, совпадает с общепринятым и не требует дополнительных пояснений. Есть, однако, моменты, которые, с учетом того, что наши рассуждения разворачиваются в русле теоретической культурологии, необходимо пояснить. Первый – терминологический. Речь идет о соотношении социального и культурного.

Понимание социального как подсистемы культурных принимается далеко не всеми: многие трактуют это прямо противоположным образом. Тем не менее, такая позиция как таковая не вызывает удивления. Аргументация проста: культурогенез ассимилирует в себя вторично формируемую социальность (ресоциализация) и, наряду с общественными отношениями, включает в себя также и сферу психического/ментального. Поэтому, социогенез рассматривается как внутренний и, в известном смысле, подчиненный момент культурогенеза.

Второе пояснение более существенно. Будучи проявлением субъектности культуры, социальное понимается не само по себе, а в диалектической дихотомии с *индивидуальным* – человеческой сферой субъектности. Таким образом, субъектность оказывается онтологической основой раздвоения социального и индивидуального в рамках антропосистемы. Можно сказать, что становление в ней субъектности как эволюционно-уровневой характеристики протекает в режиме диалектической раздвоенности и приводится в движение внутренним противоречием социального и индивидуального<sup>1</sup>. Это *имманентное* самой культуре противоречие, является принципиально *неснимаемым* и выступает источником неизбежного, травматичного и всепроникающего дуализма, побуждающего человека к постоянным попыткам вырваться из культуры.

---

<sup>1</sup> Отсюда, в частности, дуализм «жизненного» и «системного» миров в социальной философии (Н. Луман, Ю. Хабермас и др.).

Эти положения, вкупе с ключевым тезисом о том, что социальное есть проявление субъектности культуры, требуют более развернутого пояснения. И здесь не обойтись без «проклятого» вопроса о природе и сущности самой культуры. Однако затевать долгий разговор с начетническим обзором бесчисленных и продолжающих множиться определений культуры я не стану. Остановлюсь лишь на моментах, проясняющих общую смыслогенетическую позицию<sup>2</sup>.

Отметим вначале два наиболее распространенных подхода, от которых смыслогенетическая теория отмежевывается.

Первый – объективистский, где культура понимается как некий суммарный объект, подобно другим мертвым и статичным объектам, с которыми имеет дело гносеологически активный разум. В этой неокартезианской познавательной парадигме, принудительно загоняющей все и вся в прокрустово ложе субъект-объектных отношений, культура предстает пассивным безличным пространством, наподобие ньютонова, где господствует эффект Мидаса: все, к чему притрагивается отчуждающе-объективирующий рационалистический интеллект, превращается в мертвый объект. Но это не единственный порок. Когда в русле такого подхода культура трактуется расширительно, как механическая совокупность всего, что «не есть природа», возникает неразрешимая проблема формулирования общего *о-предела* культуры, которое необходимо дать, не выходя за ее *пределы*, ибо выйти за них оказывается невозможным в принципе. В результате, все определения оказываются частичными, фрагментарными, недостаточными, что еще более усугубляется современной «эпистемологической анархией».

Стремление во что бы то ни стало уйти от «холистического» и «натуралистического» понимания культуры – т.е. попросту махнуть рукой на эту протеистичную и неподатливую целостность, является своеобразной невротической реакцией на положение, в котором оказывается рационалистическое сознание, безуспешно стремящееся выпрыгнуть из целостности культуры, для того, чтобы эту целостность охватить в понятиях. А еще лучше – объявить эту целостность несуществующей. И тогда перед взором исследователя расстилается пространство пестрого множества культур, не имеющих между собой ничего общего. (Именно так зачастую и представляют дело антропологи и этнографы, настолько ослепленные любовью к уникальным свойствам изучаемых ими локальных культур, что в своем релятивизме смыкаются с постмо-

---

<sup>2</sup> Смыслогенетическая концепция культуры разрабатывается автором на протяжении последних пятнадцати лет.

дернистами.) А вопрос, на каком основании все это многообразие, не сводимое ни к какой общности, тем не менее, объединяется термином «культура», остается без ответа.

Второй подход – условно говоря, номиналистический. Культуре вообще отказывается в статусе объективного существования. Она предстает лишь эпистемой, абстрактным понятием, умозрительным конструктом; иногда философским, иногда и вовсе неопределенным – чем-то средним между научным концептом и идеологическим построением. (Если в XIX в., когда возник концепт культуры, он виделся именно так, то это проблема мышления XIX в., а не культуры вообще, которая возникла все же несколько ранее XIX в. и своего «научного» концепта.) Такой номинализм, полный унылого солипсистского привкуса, неизбежно приводит к отрицанию существования эмпирических репрезентантов любых общих понятий как таковых. В этом случае только и остается, погружаясь с головой в самодовлеющую жизнь понятий, ловить ускользающие следы и смутные отражения бесконечно дробящейся реальности.

У разума, который со времен Канта все чаще и чаще больно ударяет о границы своих познавательных возможностей, сложился своеобразный набор фобий относительно онтологии. Поэтому он с легкостью поддается искушению объявить и культуру не более чем эпистемой, умозрительным конструктом.

Впрочем, номиналистическая позиция отчасти заслуживает того, чтобы пойти с ней на некоторый компромисс: Культурой (с большой буквы) можно назвать абстрактный принцип вне- и надприродности, все то, что вкпе образует искусственную среду и то, что объединяет все без изъятия культурные системы, позволяя отнести их одному классу явлений. Но и здесь возникает вопрос: является ли Культура в таком понимании лишь эпистемой, умозрительным конструктом? Рассуждать в духе Ансельма Кентерберийского не обязательно, но не вспомнить ли Гегеля, заметившего, что всякий ноумен обладает также и наличным бытием? И заодно и К. Мерло-Понти, достаточно убедительно показавшего, что эпистемологии без онтологии не бывает? Этот вопрос, однако, можно оставить в стороне, ибо ответ на него может быть дан лишь в самом абстрактном виде; человек, поднявшийся в своих познавательных возможностях до охвата Культуры вообще, т.е. полностью вырвавшийся из своей собственной культурной системы – это пока чистейшая абстракция. Впрочем, даже и доступное человеку абстрагирование рождает не просто умозрительный фантом, а указывает на обнаружение скрытого за различиями локальных культурных систем некоего всеобщего уровня *существования*.

Но что касается локальных культурных систем (здесь речь идет уже о культуре (культурах) с маленькой буквы), то уж они-то никак не могут быть лишены онтологии.

Среди множества аргументов в пользу этого утверждения приведу лишь один, самый провокативный, вызывающий у сциентистского рационализма наибольшее непонимание и неприязнь. Он заключается в отрицании механистически-инструменталистского толкования понятий, категорий, терминов, вообще всякого рода *имен* и шире — языковых конструкций в целом. Согласно инструменталистскому принципу, не господствовавшему, подчеркну, нигде и никогда, кроме новоевропейской культуры, понятия, категории и т.п. — суть мертвые инструменты, коими в соответствии со своей волей и задачами орудует познающее и описывающее мышление. Парадокс заключается в том, что, описывая на уровне *языка* взаимодействие с культурой и ее подсистемами как *интерсубъективное* (экономика определяет, язык овладевает, религия обеспечивает и т.д. и т.п.), номиналистический рационализм упорно отрицает их объективно-бытийственный статус. А на прямые вопросы типа «одушевлены ли экономика и язык и обладают ли они собственной субъектностью?» отвечает, что это всего лишь «языковой атавизм». Однако если атавизм устойчиво воспроизводится на протяжении тысячелетий и, более того, ничем не может быть заменен — это уже в любом случае больше, чем атавизм.

Постмодернизм и близкие ему умонастроения нанесли сильнейший удар по неокартезианскому сциентизму, хотя при этом и сами они с увлечением занялись растворением реальности в словах. Но многое на тему «обратных связей» осталось недосказанным.

Рационалистическому интеллекту свойственно заблуждение, что созданные им смысловые конструкции, будь то образы, понятия, категории, эпистемы и т.п. — суть лишь покорные его воле инструменты. А между тем, будучи «запущены» в мир, они, отражаясь и преломляясь, обретают собственную жизнь и, без всякой метафоричности, буквально *создавая свой собственный предмет*, творят жизненный мир. (Иллюстрацией может служить «создание» пресловутой «тургеневской девушки», которой не было в реальности, но которая появилась благодаря литературному образу. Здесь, впрочем, можно было бы привести примеры и посерьезнее.) Это ли не онтология?

Знаковые формы, опосредующие коллективную партиципацию (в архаическом обществе — прежде всего, ритуальную) в буквальном смысле напитываются энергией экзистенциального переживания и начинают жить самостоятельной жизнью, оказывая сильнейшее обратное воздействие на жизнь социального коллектива. Впрочем, вопрос о том,

какое действие считать прямым, а какое — обратным, остается открытым. Да и вообще применимы ли здесь такие определения? Языковые конструкты (не обязательно вербально-письменные), опосредующие коллективную партиципацию, самоорганизуются явно помимо воли отдельных человеческих субъектов в смысловые комплексы (эпистемы, символы, идейные конструкты, концепции, мифологемы, категории, парадигмы и пр.). Они в прямом смысле правят миром, организуя социальное поведение разных общественных групп, объединяя и разъединяя их в соответствии с имманентными задачами культурной системы, которая и предстает не как чистое умозрение человеческого сознания, а самоорганизующаяся онтология надчеловеческого, где все вышеозначенные языковые формы — суть внешние проекции ее подсистем. При этом выскажу мысль, которая может показаться совсем уж «ненаучной»: эти языковые проекции подсистем культуры оказывают на человека не только семантическое, но и чисто *суггестивное* воздействие, что проявляется чрезвычайно широко, но рационализуется и описывается с большим трудом. Если отбросить не проясняющие, а подчас наоборот, запутывающие ситуацию социологические рассуждения, то можно увидеть бесчисленно множество примеров того, как люди мыслят и действуют не в соответствии со своими естественными и ожидаемыми интересами и представлениями, а подчиняясь надчеловеческому культурному императиву, мотивы которого лежат за пределами понимания самого агента действия.

Многочисленные исторические прецеденты, когда люди, независимо от их личных психологических свойств и убеждений, разницы в интеллектуальном и образовательном уровне и жизненном опыте, начинают мыслить и действовать в одном направлении, выполняя некую непостижимую для них общую задачу, всерьез убеждают в онтологичности культуры. И императивность культурных программ, по рукам и ногам опутывающих человека и с легкостью ломающих даже такие базовые природные программы, как, например, инстинкт самосохранения — тоже явление явно не из мира условных эпистем и категорий. А коллективные заблуждения в кризисные исторические периоды? Тут уже впору доказывать не онтологичность локальных культур, а исследовать режим симбиотической экзистенциальной нерасторжимости человека со своей культурной системой.

Впрочем, ответом на вопрос об онтологии культурных систем может служить весь нижеследующий текст. Что же до Культуры как принципа, то здесь, как уже было сказано, я готов пойти на компромисс и не настаивать на безусловности ее наличного существования. В ином случае мне

пришлось бы волей-неволей ввязываться в неизбежный спор реалистов и номиналистов, спроецированный в современную тематику, где реализму различного рода телеологов, от неогегельянцев (вплоть до Ф. Фукуямы), неомарксистов и стыдливых европоцентристов неолиберального толка, противостоят номиналисты-цивилизационщики. Этот спор мне не интересен, поскольку я не намерен искать здесь никакой «золотой середины» и вообще рассуждать в терминах данной дихотомии. Возможность принципиально иных подходов демонстрирует синергетика и родственные ей направления (например, школа Универсальной истории), ищущие свой путь между крайностями рационалистического онтологизма и релятивизма.

Поэтому ежели кому-то удобно рассматривать Культуру как абстракцию, сконструированную человеческим сознанием – спорить не буду. Но, не потому, что согласен с такой точкой зрения. По моему мнению, Культура есть не просто суммирующее обобщение всех локальных культур, а онтологический субстрат – органическое целое, не сводимое к сумме частей. Но это всего лишь догадки, корректно обосновать которые не представляется возможным, поскольку для этого, как уже говорилось, было бы необходимо возвысить уровень рефлексии над всеми локальными культурными системами и абстрагироваться от всего *особенного*, что несет в себе каждая из них. А на это человеческое сознание неспособно. Во всяком случае, пока.

Заявив, что культурные системы – не умозрительная абстракция, а наличная реальность, постулирую следующий тезис: **культура есть субъект**. Опыт показывает, что тезис этот воспринимается с трудом. Хотя, казалось бы, чего проще для людей, зачастую пестующих в соседнем секторе своей ментальности едва ли средневековые формы религиозности со всеми присущими им суевериями, признать существование субъектности где-то еще кроме человеческой головы? Но нет! Гипноз механистического антропоцентризма, внушенного опять же ни кем иным, как культурой (!), этого представить не позволяет. Что, впрочем, не удивительно: культура не любит обнаруживать свою субъектность. Похоже, не имея возможности «заткнуть рот» тем, кто эту субъектность осознает, культура не без успеха делает так, что их не слушают и не слышат. Поэтому, субъектность культуры остается скрытой даже тогда, когда она, откровенно манипулируя человеческим сознанием, гнет людей как ветер траву, направляя человеческие устремления в нужное ей (именно ей, а не человеку!) русло, легко переламывая человеческую субъективность, которая, не желая с этим примириться, ищет объяснения в себе самой.

Раскритикованный еще Аристотелем<sup>3</sup> элементаризм, в понимании соотношения общества как целого и составляющих его индивидов будучи потеснен из «высокой науки», спустился на бытовой уровень и стал достоянием обывателей и манипулирующих ими политиков<sup>4</sup>; те, и другие плохо понимают вещи, которые нельзя «пошупать». Это неудивительно. Но когда все тот же ошеломляющий своей наивностью элементаризм в форме социологического номинализма обнаруживается в суждениях таких авторов как А. Смит, Д. Юм, К. Поппер, Ф.А. Хайек, Р. Будон и даже М. Вебер<sup>5</sup>, поневоле начинаешь задумываться о глубинных причинах этой слепоты.

А между тем, само по себе понимание культуры как субъекта отнюдь не является чем-то новым. И хотя тезис о культуре как субъекте не столь часто артикулировался со всей определенностью, в несобственной, замещенной форме он присутствует в значительном корпусе текстов.

В первую очередь, это авторы (главным образом, немецкие), рассуждавшие о самостоятельной роли языка, «духе народа» из которого выводится «психология масс». Речь идет не только о В. Вундте с его «психологией народов», но и о более ранних лингвистических исследованиях М. Лацаруса и Х. Штейнталя. А такие авторы как Л. Фробениус, В. Шубарт и, в немалой степени, О. Шпенглер, видели в культуре живую органическую силу, живущую по своим собственным, независимым от человеческой воли законам<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> «Итак, очевидно, что государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшийся в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому» (*Аристотель*. Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 379).

<sup>4</sup> Манифест социологического номинализма: «Не существует ни классов, ни общества как такового. Существуют лишь индивиды» (Д. Антисери и Л. Инфантино в Предисловии к сборнику работ Ф.А. фон Хайека) — перекочевал в арсенал средств политической риторики: «Общества как такового не существует» (М. Тэтчер).

<sup>5</sup> «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических, может быть напротив, целесообразно или даже неизбежно рассматривать социальные образования («государство», «ассоциацию», «акционерное общество», «учреждение») совершенно так же, как отдельных индивидов (например, как носителей прав и обязанностей или субъектов *совершающих* релевантные в правовом отношении действия). Для понимающей социологии, интерпретирующей поведение людей, эти образования — просто процессы и связи специфического поведения отдельных людей, так как только они являют собой понятных для нас носителей осмысленных действий» (*Вебер М.* Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990. С. 614).

<sup>6</sup> Понимание цивилизации как живого организма восходит еще к Н.Я. Данилевскому, а об уподоблении общества живому организму, хотя и в метафорическом смысле, говорил еще О. Конт.

Однако, если в адрес таких авторов как Фробениус или Шубарт легко выдвинуть упреки в мистицизме и отходе от принципов «чистой» науки, то о представителях социологии такого явно не скажешь. То полуинтуитивно, то вполне ясно она артикулирует надчеловеческую сущность культуры, хотя терминологически само слово «культура» может использоваться подчиненно по отношению к социологической терминологии или вовсе не звучать. Но Г. Спенсер и многие другие социологи-органицисты<sup>7</sup>, так или иначе, придавали тому, что мы называем культурой, статус субъекта — надындивидуального механизма принуждения, определяемого через смысловой комплекс, связанный с понятиями *общества, собственно культуры (цивилизации) и организма*. По сути, сходную позицию находим и у Э. Дюркгейма (и не только в его концепции «разделяемых представлений» или «образцов поведения», но и в общей трактовке культуры как надындивидуальной сущности и принудительной силы). Вообще, социологическая мысль, призванная исследовать сущность социального, пожалуй, чаще всего наталкивалась на субъектный характер культуры, что более или менее явно присутствует во многих текстах<sup>8</sup>. Эта идея в разнообразных регистрах варьируется также у немецких социологов, близких к баденской школе неокантианства. Впрочем, то же можно сказать и о социологах-теоретиках других направлений, в особенности, работающих в парадигме трансцендентального (или критического) реализма (Р. Бхаскар, М. Арчер, У. Аутвейт и др.). Что касается культурологического подхода к проблеме, то тут нельзя, разумеется, не вспомнить Ю.М. Лотмана с его концепцией семиосферы, а так же ряд его статей: «Культура как коллективный интеллект и проблема искусственного разума», «Культура как субъект и сама-себе объект» и др.<sup>9</sup>.

Одним словом, если отмести понятийно-терминологические различия и второстепенные методологические противоречия (например, условно приравнять культурные системы к локальным цивилизациям, а общество или социум в трудах социологов соотносить с внешней контуром культурной системы), то можно сказать, что субъектность культуры раскрывается через широкий дискурсивный круг от цивилизационных исследований до современной социологии и политологии, в том числе и самой что ни на есть прикладной.

---

<sup>7</sup> Имеются в виду представители «органической школы» или «органического направления» 70-х гг. XIX в. — П.Ф. Лилиенфельд, А.Э. Шеффле, А. Фулье, В.А. Эспинас, Р. Вормс.

<sup>8</sup> См. напр. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозоведения: Антология: Пер. с англ., нем., фр. / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова, М., 1998.

<sup>9</sup> См.: Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2004.



Но, так или иначе, смысловое ядро всех этих концепций тяготеет к концепту социального (социокультурного) не как механически размноженной человеческой субъектности, а как к автономной субъектности, системно организованной на надчеловеческом уровне и преследующей свои собственные цели. Но эти концепции, в большинстве своем, вязнут в трясине стихийного отторжения и психологической инерции антропоцентризма. Их либо не слышат, либо понимают искаженно, либо, понимая, сознательно игнорируют. Видимо эта неопределенность и не позволила до сих пор ясно разработать диалектику человеческой и надчеловеческой (в наших понятиях, культурной) субъектности и ясно расставить акценты в этом вопросе.

Размышляя о причинах столь устойчивых предубеждений, не следует забывать, что рационалистический антропоцентризм присущ исключительно европейскому сознанию и никакому другому. Архаический человек одушевлял (анимизировал) феномены внешнего мира, переживая взаимодействие с ними как *межсубъектное*. Позже, в эпоху великой ментальной трансформации, (которая в смыслогенетической теории называется *Дуалистической революцией*) происшедшей в I тыс. до н.э., анимистический тип отношения к миру не исчез, как может показаться на первый взгляд, а лишь существенно трансформировался. Субъектность интериоризировалась в область мышления: в античную эпоху она в известном смысле отделилась от бытия и противопоставила себя последнему. Так был запущен механизм, по какому фигуры мышления (родовые понятия, различные гносеологические конструкции, категории и пр.), служившие прежде человеку инструментом опосредования его витальных интенций, стали приобретать *объективно-бытийственный статус*, а затем онтологизироваться как субъекты, *реально* аккумулирующие энергию коллективной мысли и переживания.

Тем же образом онтологизировались и субъективировались в антропных образах (вплоть до XVIII в.) моральные категории: добродетели и пороки. Победа номинализма в споре об универсалиях обусловила триумф иллюзорного господства мышления над бытием и доктринальное «выдавливание» субъектности из иноположенного мышлению мира в эпоху новоевропейского модерна. Уже в античную эпоху субъектность «сползла» с уровня антропной образности богов к безличным стихиям досократической натурфилософии, а затем к понятиям. А постсредневековое мышление, выдворяя субъектность (прежде всего, Бога) из мира, внешнего человеку, на самом-то деле «заразилось» ее атрибутами, что впоследствии и выговорилось устами Гегеля: «Мышление мыслит само». Действительно, мышление в его отношениях с окружающим миром пре-

вратилось из инструмента в самодовлеющую сферу, инополагающую себя бытию и упоенную иллюзией господства над ним. Таким образом, понятия, концепции и прочие фигуры мышления, будучи «де-юре» атрибутами осознающего свою субъектность мышления, «де-факто» заняли место древних духов и демонов, воздействующих на человеческую жизнь. Как первобытный человек устанавливал прагматические отношения с множеством наполняющих мир духов и демонов, так и современный мыслитель устанавливает связи с субъектоподобными мыслительными конструкциями: эпистемами, концепциями, понятиями и т.д., принимая их правила игры и втягиваясь в их манипулятивное поле. И как древние демоны, мыслительные абстракции-субъекты подпитываются энергией переживающего их сознания<sup>10</sup>.

В XIX в. на арену вышел концепт культуры, сменивший выдохшийся концепт божественного Абсолюта. (Своего рода апофеозом этой тенденции стала позднейшая протестантская доктрина, согласно которой Бог есть сущность, переживаемая в душе человека и лишь в ней реально существующая.) Можно сказать, что образ культуры стал своеобразным инобытием имманентизированного Бога, спроецированным в мир. Но именно образ, а не сама культура, ибо наличная культура и образует тот самый мир, в котором с ее концептом можно проделывать различные манипуляции. Но, что самое важное, уже будучи концептуализированной, культура виртуозно скрывала свою субъектность под маской антропоцентризма.

Если вектор общей эволюции систем, как это достаточно убедительно показывает синергетика (впрочем, не только она), направлен в сторону последовательного и неуклонного усложнения, то почему нельзя предположить, что на некоем этапе это развитие доходит до стадии субъектности? Почему становлению субъектности отделяющегося от природы человека не может соответствовать таким же образом становящаяся и эволюционирующая субъектность самой культуры как системы, охватывающей всю эту человеческую внеприродность?

Одно из самых трогательных возражений звучит так: «Но ведь культура создает человек!» Как будто нужно специально доказывать, что человек и культура возникают как взаимосвязанные части единой системы. Если бытовая очевидность показывает, что человек в своих повседневных практиках создает отдельно взятые артефакты, то из этого не следует, что он создает культуру вообще, находясь где-то за ее рамками.

---

<sup>10</sup> Еше Л. Уайт как-то обронил фразу, что «Место духов заняли виды бытия, сущности (essences), принципы и т.д.», но развития эта мысль не получила. См.: *Уайт Л.А.* Наука о культуре // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. С. 143.

По Гумбольдту, не человек овладевает языком, а язык овладевает человеком. О культуре это можно сказать с еще большей уверенностью. Человек только и становится человеком, трансформируя природные программы в надприродные культурные практики. Здесь-то и берет начало *двойная субъектность* антропосистемы: человеческая субъектность обнаруживается и проходит фазы становления параллельно с разворачиванием субъектности культуры. Если человеческая самость вырастает из усложнения его психической организации, то субъектность культуры вызвана к жизни параллельным усложнением набора поведенческих программ: как в структурном, так и в функциональном аспекте.

Эволюционные условия, в которых оказались предки человека, привели эти изначально инстинктивные по своей природе программы к такому уровню сложности, что вызвали их системную трансформацию, структурную перестройку. Иными словами, совершился межсистемный переход, в результате которого набор жизненно важных поведенческих программ отчасти замкнулся на себя, приобретя способность к авторефлексии, самостоятельному целеполаганию и саморазвитию как способности к конструктивным самоизменениям вне прямой зависимости от внешних (природных) воздействий.

Таким образом, отделившись от природы и будучи интериоризирован в человеческой (точнее, предчеловеческой) психике, этот набор программ выходит в режим самонастройки. Если же говорить еще проще, условия эволюции сложились так, что ряд природных программ оказался оторванным от своих первоначальных природных целей, и эти цели пришлось ставить самостоятельно, но уже не в пространстве природы, а в изначально предельно узком, но инобытийственном природе мире культуры, что и послужило толчком к становлению ее имманентной субъектности. А сам набор программ<sup>11</sup> — это и есть онтологический субстрат культуры.

Именно этот имплицитный набор испорченных (в ницшеанском понимании) инстинктов эксплицируется в виде продуктов этой самой испорченности — т.е. культуры: ее собственных программ, артефактов и отношений. Поэтому, если принимать за культуру одни лишь ее внешние проявления (наличные продукты социокультурных практик), то ее субъектность действительно не выявляема. Но вот внутренне организованный набор программ, частично оторвавшийся от «материнской» природ-

---

<sup>11</sup> Разумеется, я отдаю себе отчет в том, что выражение «набор программ» — не более чем метафора и притом такая, которая могла появиться только в наше время. Это еще одно доказательство того, что культура посредством языка детерминирует все, вплоть до своих собственных концептов.

ной системы и достигший вследствие этого уровня самонастройки, — это уже самая настоящая субъектность.

Как человеческий мозг оперирует нейронами, так культура оперирует отдельным человеческим мозгом, втягивая его в свои подсистемы и прописывая для него программы. Стратификация социума, усложнение и специализация социокультурных практик — это лишь внешний план выражения соответствующего усложнения и функциональной специализации разделов «мозга» культуры, представленных в ее умножающихся подсистемах. Так, традиционная и репродуктивная деятельность тех или иных социальных групп — это своего рода бессознательное в «психике» культуры, ее рутинные программы самовоспроизводства, вытесненные в сферу автоматического. Группы, реализующие поисковую стратегию и осуществляющие продуктивное творческое смыслообразование — это активно рефлектирующая и развивающаяся ее часть. Насколько метафоричны такие рассуждения, покажут будущие исследования.

Есть, однако, очень важные особенности, выводящие отношения в системе «человек — культура» за пределы природных аналогов, которые на первый взгляд кажутся даже слишком навязчивыми. Живая клетка функционально «вписана» в деятельность того или иного органа, и только через него она и вступает в опосредованные отношения с организмом как целым. Отдельный человек таким же образом вписан в «орган» — подсистему культуры (точнее, всегда в несколько ее подсистем) и к культуре как целому может обращаться только через механизмы, опосредованные своим «органом», то есть подсистемой, которая дает ему для этого соответствующие модели представления и знаковые средства. Но, будучи системой в системе, человеческое сознание, обретя способность к самостоятельному целеполаганию и потенциальной множественности самореализации, получило возможность весьма далеко отрываться от изначально предуготовленных культурой функций, что и порождает *имманентную диалектику субъектности* в системе «человек — культура», диалектику, обеспечивающую внутреннюю, не зависящую от внешних (внекультурных) факторов динамику саморазвития.

Таким образом, обозначим еще раз один из важнейших тезисов: социальность — не что иное, как проявление *субъектности культуры*. Или, точнее, субъектность культуры проявляется через объективность и императивность социальных отношений. Рассуждая в духе социал-дарвинизма и вульгарного марксизма, нетрудно впасть в другую крайность — свести человека к безличной функции, точке спонтанной фокусировки социокультурных обстоятельств. Как тут не вспомнить и Маркса с его формулой, что человек есть совокупность общественных отношений!

Тенденция развенчания субъектного абсолютизма абстрактного человека, утвердившегося на обломках средневекового теоцентризма сама по себе примечательна. Она берет начало с того момента, когда вдруг обнаружилось, что законодательное МЫ (социальный абсолют) — источник норм, правил и вкусов, уже довольно далеко отстоит от традиционного Бога с его провиденциалистской субъектностью, но зато существенно сблизилось с новоиспеченным концептом культуры.

Преобразование Бога в культуру — не пустая игра слов. Культура не трансцендентна миру как Бог теистических религий, а одновременно *имманентна* и *трансцендентна*. (Иначе и быть не может, ибо и то, и другое культурой же и порождается.) Она — и *сама реальность*, и *система идеальных законов ее существования*, т.е. реальное, а не натужно сконструированное единство бытия и мышления. Она есть и последнее самоцелоположение, и вся иерархия производных целей для отпадающих и автономизирующихся подсистем. Она есть **субъект**, преследующий свои собственные цели — а они, увы, не совпадают с целями отдельного человека или группы. Об этом фатальном несовпадении, которое есть не что иное, как *regretum mobile* всего социально-исторического процесса, в рамках данной статьи подробно останавливаться не могу.

Итак, последовательно имманентизируемый новоевропейским антропоцентризмом Бог, в конце концов, преобразовался в культуру. Но если Бог трансцендентен, и вектор познавательной деятельности сознания направлен на его «послойную» имманентизацию, то с культурой дело обстоит противоположным образом. Дело не только в том, что культура, в отличие от Бога, постигается от берега имманентности. Культура не всемогуща, в отличие от абсолютного и трансцендентного Бога, коего сконструировало себе само культурное сознание, проходя ювенильную стадию своего развития. Культура вынуждена считаться с созданными ею самой историческими обстоятельствами, не говоря уже о природных. И, кроме того, культура — не единый монолитно-целостный субъект. Это сложно организованная иерархия полутрансцендентных (если так можно выразиться) 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), каждый из которых существует, подобно живому организму, в соответствии с собственным целеположением.

Отношения в системе «человек — культура» можно охарактеризовать как симбиотические и представить в виде метафоры (прошу прощения за некоторую ее брутальность). Бактерии, живущие в желудке некоего

существа, если условно представить их как разумных существ, могут иметь свою «картину мира», свой горизонт понимания происходящих с ними процессов и т.д. Но этот горизонт фатально ограничен их функциями, и образ организма как целого в их представлении, если он вообще возникает, всегда предстает, мягко говоря, искаженным. При этом их собственная рефлексия по поводу «смысла жизни» и т.п. довольно далеко отстоит от действительного назначения выполняемых ими функций – выработки веществ, необходимых для жизнедеятельности тех или иных органов. А сам «большой» организм, в свою очередь имеет весьма смутные представления о «внутренней» жизни бактерий, и уж тем более, ему нет дела до их личных судеб. Он чувствует, что что-то не так, лишь когда разлаживается работа органов. Симбиоз человека и культуры во многом похож на эту ситуацию. Похож, но не во всем. Отношения человека с культурой по ряду параметров значительно сложнее, ибо продуцируют качественно иной уровень системной организации.

Это значит, что человеческая рефлексия, поднимаясь до постановки вопросов о «большом организме» имеет возможность достичь более высокого уровня адекватности. Тут и возникает вопрос вопросов: если культура – субъект, то какие цели она преследует?

Когда говорят, что культура – это набор программ, решающий биологические программы надбиологическим способом, то тут же возникает вопрос: а зачем собственно человеку надо было выделяться из природы, если задачи остаются все теми же – биологическими? Кто мешал решать биологически задачи естественным биологическим образом? Где системно-эволюционная поступательность?

По-видимому, имманентные задачи всякой культурной системы могут быть представлены в виде иерархической последовательности, которая разворачивается как в диахроническом, так и в синхронистическом аспектах. Это значит, что переход от первичных уровней целеполагания к вторичным и далее – это не единичный акт, имевший место когда-то в прошлом, а всякий раз заново разворачивающийся жизненный цикл любой новообразованной культурной системы.

Характеризуя первый уровень задач культуры, вернемся к эпохе раннего культурогенеза, ибо здесь впервые обнаруживается чрезвычайно важная алгоритмическая закономерность, определяющая, с одной стороны, ритм социально-исторических процессов, и, с другой стороны, логику переходов между уровнями целеполагания самой культуры как субъекта. Речь идет о фазовом чередовании *интегративной* и *дизинтегративной* доминант. Не буду пока выводить эту тему в виде отдельного теоретического рассуждения, ибо более целесообразным представляется

ся привязывать этот фактор к конкретному анализу тех или иных культурных систем.

Будучи изначально явлением локальным и точечным, первобытная культура начинает свой путь с состояния дезинтеграции. Ее «тело» — это немногочисленные и разрозненные человеческие сообщества: нечто среднее между популяцией и племенем. Можно сказать, что этот этап длится до тех пор, пока смыслообразование носит характер спорадических вспышек, вкрапленных в животную инстинктивность, а очаги культуры представляют собой локальные образования, имплантированные в биоценоз. Словом, исходный набор задач для культуры связан с первичным преодолением природности, осознанием своей отделенности от нее.

Но уже на этом уровне общие и универсальные, унаследованные от природы виталистические задачи — освоение экологической ниши, ее расширение, овладение «человеческим материалом» и т.п. — оборачиваются необходимостью решать их *внеприродными способами*. Это обусловлено тем, что здесь в качестве тактических появляются уже такие задачи как обуздание естественной человеческой сексуальности (которая с точки зрения природной естественности ужа сама по себе патологична), минимизация мутационной изменчивости и блокировка поставки мутированного генетического материала для нового видообразования и эволюционного отбора. Такие задачи природными средствами было уже не решить. В раннем культуругенезе дезинтеграция малочисленных сообществ, закрепленная жесткими демаркационными границами и табуированием сексуальных контактов с «иными», отражает важнейшую задачу культуры. Только таким способом можно было преодолеть закон естественного отбора и заметить его собственными законами, обеспечивающими выживание слабых и неприспособленных и их потомства.

Этот «сюжет» вообще примечателен во многих отношениях. Мы видим, что выживание ранних социальных коллективов с необходимостью требовало нарушения фундаментальных законов самоорганизации биоценоза, вызывая к жизни принципиально новый тип системных противоречий. Эти противоречия, разворачиваясь в пространстве становящейся культуры, выводят ранний социум из конфликта «надломленной» природности, но и сами в свою очередь служат источником неизбежных коллизий уже на собственно культурной почве. Первейшее из этих противоречий — между *индивидуальным* и *социальным*. В силу своей принципиальной неснимаемости, это противоречие приобрело в Культуре сквозной, общеисторический характер. Основой для его решения в раннем культуругенезе стала «конвертация» биологических программ эгоистического и альтруистического поведения, разбалансированных в ходе антропоге-

неза и «заново собранных» к эпохе не позднее среднего палеолита, когда забота о физически слабых и вообще как-либо отклоняющихся от стандартного типа особей стала фактором, обуславливающим выживание всего коллектива. Сбережение «флуктуационного» «человеческого материала»<sup>12</sup> и обеспечение его возможностью иметь потомство подключили ресурс избыточного разнообразия к решению задач адаптации. (Те, кто в силу инерции не был на это способен, оказались в эволюционно невыгодном положении и не выдержали конкуренции.) К дихотомии социального и индивидуального мы еще будем возвращаться неоднократно. Теперь же важно отметить, что в раннем культурогенезе, когда человеческая субъектность до неразличимости ничтожна, субъектность культуры обнаруживает себя особенно выпукло. Тенденция к замыканию раннего социального коллектива сообщества на себя имела древние корни: еще шимпанзе были (и остаются) более ориентированны на приспособление друг к другу, чем к физической среде. «По ту сторону» смыслогенеза эта тенденция еще более усилилась, послужив, среди прочего, основанием для одной из гипотез происхождения языка<sup>13</sup>.

Впрочем, сейчас речь не о языке так таковом. Относительно замкнутое на себя сообщество начинает жить по внутрисистемным законам — законам культуры. И законы эти уже на самом раннем этапе обнаруживают свою антиприродность. Использование флуктуационного демографического ресурса — явный признак принципиального изменения способа жизнедеятельности. Подключение материала избыточного разнообразия, который в природе неизменно отбраковывался естественным отбором, позволило вырваться за строго очерченные рамки программ видового поведения и перевести содержание социальной активности на иной уровень вариативности и комбинаторики, т.е. в собственно культурное русло. То, что было не востребованным в природе, оказалось востребовано для нарождающейся культуры. И эти изменения в поведении нельзя приписать слепому природному призыву — инстинкту выживания. Этот инстинкт не может побуждать к действиям, уклоняющимся от природных императивов. Противоречия такого рода в природе приводят к гибели и вымиранию. Собственно, это и грозило со всей серьезностью предкам человека, если бы не культура, которая самым своим появлени-

---

<sup>12</sup> Вспомним попутно, что в теории систем флуктуационные колебания считаются важнейшим фактором гармонизации разнонаправленных тенденций к сохранению и изменению системы.

<sup>13</sup> Имеется в виду концепция Р. Дунбара. См.: *Dunbar R.I.M. Co-evolution of neocortex size, group size, and language in humans // Behavior and Brain Sciences. Vol. 16. P. 681-735.*



ем обязана смыслогенезу и переходу к надприродным решениям виталистических задач. А несводимость жестко императивных законов самоорганизации раннего социума ни к природной инстинктивности, ни к индивидуальной человеческой субъектности как раз и обнаруживает со всей очевидностью проявление субъектности культурной. А если мы говорим здесь о субъектности коллективной — о раннем социуме, ищущем пути выживания в изменившихся эволюционных условиях, — то это как раз и позволяет утверждать, что субъектность культуры проявляется через социальное, ибо социальность сама по себе, будучи лишь подчиненным (хотя и чрезвычайно важным) элементом системы, собственного «внутреннего двигателя» не имеет.

Выживание социума (не говоря уже об отдельном человеке) для культуры — не цель (как бы того ни желалось, глядя с берега «человеческого, слишком человеческого»), а всего лишь условие. Первичное условие существования, необходимое, но для культурогенетического процесса не главное. И количество избыточного материала, и возможности его использования, и границы комбинаторных возможностей смысловых элементов культура определяет исходя из своих собственных системных потребностей, имманентной структуры и внутренних ограничений, а вовсе не из человеческих устремлений. Поэтому нет решительно никаких оснований для того, чтобы рассматривать прагматические самоорганизационные действия культуры в моральном, т.е. собственно человеческом измерении. И баланс эгоистического и альтруистического поведения, и цена человеческой жизни в соотношении с коллективными ценностями — все это не имеет никакого отношения к этике, вернее никак не объясняется из позднейших этических представлений.

Человек и социум нужны культуре как витальная, органическая основа ее жизни, ибо она возникает и развивается только посредством смыслообразующих практик человека. Но человек как таковой, отдельный человек, для культуры не существенен, и к его проблемам и судьбам она безразлична. Впрочем, и здесь наблюдается историческая динамика. Так, в раннем культурогенезе жизнь отдельного человека не значила для культуры ничего, а жизнь племени — локально-точечного культурного образования — была чрезвычайно важной. На этапе интеграции — образования крупных племенных союзов и тем более ранних государств — культура уже могла более легко щедро жертвовать «человеческим материалом» — целыми племенами и народностями. Дальнейший генезис культурных систем, идущий параллельно с усложнением структуры человеческой ментальности, изменил эту ситуацию: на поздних этапах истории культура вынуждена беречь людей, обладающих специфическими характери-

стиками, ибо от них – носителей особой металлической конституции – во многом зависит и судьба самой культурной системы.

Системность изменений, напрямую связанная с пробуждением субъектности культуры, строящей себя, опираясь на ресурс избыточного разнообразия, нагляднейшим образом отражается, к примеру, в языке. Сигнальность животных всегда ситуативна и предельно конкретна. И прочитываются сигналы, сколь не велико их количество (у приматов оно может доходить до нескольких сотен) однозначно: ни о каком закреплении флуктуаций не может быть и речи. А человеческий язык, напротив, изначально многомерен и полисемантичен. И хотя выразить он может не «все, что угодно», как представляется некоторым культурологам<sup>14</sup>, это уже не просто сигнальная система, а сфера смыслообразования, где флуктуации и «ненормативная» комбинаторика элементов из диссистемного (как в природе) превращается не просто в системный, а в *системообразующий* фактор, становясь когнитивной основой мифологического мышления. Примеры многозначности, смысловой «валентности» архаических языков можно во множестве найти в классических этнографических исследованиях<sup>15</sup>.

Важно и то, что своей многомерностью, когда каждое слово потенциально открывает обширное семантическое поле, а смысл обретается где-то «между» тем, в чьей голове он рождается, и тем, кто его знаковым образом воспринимает, язык обязан все той же разбалансировке природных программ, заставляющих человека с огромным умственным напряжением создавать язык, замещающий почти полностью утраченную природную сигнальность. Но, как это всегда бывает (и в этом тоже проявляется субъектность культуры!), феномен, вызванный к жизни некоей потребностью, в своем развитии выходит далеко за пределы задач ее удовлетворения и обретает совершенно иные функции. При этом ответ на изначальный вызов может занимать в содержании этого феномена весьма скромное периферийное место, как, например, собственно коммуникативная функция в языке, которая впрочем, вряд ли вообще играла ключевую роль в его генезисе. Впрочем, не будем сейчас разворачивать дискуссию о происхождении языка. Все вышеприведенные рассуждения были необходимы для иллюстрации тезиса о субъектности культуры.

---

<sup>14</sup> В культурологическом анализе детского и первобытного мышления часто можно встретить суждения о его якобы безграничных ассоциативно-семантических возможностях. Однако здесь важно помнить, что и здесь культура неизменно устанавливает границы и зорко следит за их соблюдением. Человек способен помышлять и выражать в языке только то, что культура ему позволяет, и это как раз часто ускользает от внимания. См. напр.: Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.

<sup>15</sup> См. напр.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. и др.

Таким образом, пора задать давно назревший вопрос: мог ли человек эпохи раннего культурогенеза осознавать имманентные цели культуры? Нет, нет, и еще раз нет! Именно культура, проявляя субъектные свойства самоорганизации, саморефлексии и целеполагания, формирует человека как социальное существо, выстраивая свой собственный мир, отчасти параллельный, отчасти «перпендикулярный» природе.

При этом, как уже было сказано, имманентные цели культуры не могут исчерпываться чисто виталистическим содержанием. Уровень вторичных задач определяется, прежде всего, тем, что, достигнув определенной стадии развития, Культура (как всеобщий принцип надприродности) воплощена уже не в точечных локусах, а в конгломерате соседствующих друг с другом культурных систем. Поэтому перед каждой из них возникает закономерная задача самоопределения среди других. Иначе говоря, рубеж между уровнями имманентного целеполагания всякой культуры проходит между самоопределением по отношению к природе и к иным культурным системам.

Задачи виталистические, природные по генезису, отходят в автоматический режим, и главным становится выстраивание контекста исторического взаимодействия с другими культурными системами — своего рода надприродного «биоценоза». Особенности и перипетии этого процесса составляют первую группу факторов, определяющих собственные задачи каждой из культурных систем.

Вторая же группа факторов связана с историческим становлением субъектности человека, ибо, не будем забывать, культура не существует без человека. И уж никак не является по отношению к нему чем-то вроде незыблемого аристотелевского перводвигателя. История — это путь диалектического взаимоопределения и взаимостановления *двойной субъектности — культуры и человека*, где первая, напомню, проявляется через социальное начало<sup>16</sup>.

Вопрос эволюционного усложнения имманентных программ культуры и структурного развития уровней человеческой ментальности — это вопрос первичности курицы и яйца. Каузальные связи, даже в случае возможности их установления, ничего не объясняют: здесь действует логика когерентных отношений. Бессмысленно рассуждать, что здесь первично: стимулирование культурой усложнения ментальных структур человека, тянущего за собой шлейф изменения потребностей, социальных отношений и т.д., или ответ человека на ее (культуры) манипулятивное давление.

---

<sup>16</sup> Отсюда, в частности, дуализм «жизненного» и «системного» миров в социальной философии (Н. Луман, Ю. Хабермас и др.).

При этом диалектическая динамика в системе двойной культурно-человеческой субъектности достигается за счет того, что, обеспечивая человека возможностью заниматься смыслообразованием, культура не в силах полностью контролировать процесс этого смыслообразования и, что еще более важно, его результаты. Это приводит к тому, что в культурном пространстве, так или иначе, возникает избыточное разнообразие, оказывающее давление на структурный костяк системы. Варианты ответа системы на этот вызов во многом определяют ее имманентные исторические цели. Таким образом, основой исторической динамики становления двойной субъектности в системе «человек-культура» выступает флуктуационность процесса смыслообразования, выраженная в семантической многозначности смыслов и сформированной на их основе сумме языков культуры.

При почти необозримом многообразии исторических вариаций, комплекс вторичных задач всякой культурной системы может быть сведен к некоторым общим позициям. Это, прежде всего, установление баланса между базовыми основаниями системы и притоком инновационного материала с периферии системы. Говоря натурфилософским языком — согласование функций сохранения и изменения. Эта задача ближе всего смыкается с виталистическими задачами первого уровня, поэтому я и указал на нее в первую очередь. Кроме того, всякая культурная система с необходимостью решает задачу самоинтеграции, т.е. определяет меру автономности своих подсистем, обладающих возможностью развиваться относительно самостоятельно. С этой задачей тесно связана и другая — предохранение своего системообразующего ядра (с человеческой позиции связанного с сакральным и трансцендентным началами) от разъедающей профанизации, десакрализации и рутинизации. (Пусть релятивисты найдут хотя бы одну культуру, которая бы этим не занималась!) И делается это не просто в силу органической тяги к стабилизации, доходящей в крайнем выражении до самоконсервации. Этот процесс намного сложнее и диалектичнее. На конкретных исторических примерах мы видим, как всякий стратегический выбор культуры, сделанный во имя стабилизации и продления своего существования автоматически отсекает иные стратегические варианты и тем самым предопределяет контекст заката и гибели системы.

Внутренняя нерасторжимость биннома «человек — культура» ставит перед последней еще и задачу адаптировать человека к своим системным основаниям. Причем не абстрактного человека вообще, о котором упорно продолжает говорить философия, а человека исторического, т.е. носителя вполне определенных ментальных структур с соответствующими

взглядами на мир, установками и ценностями. Причем адаптация эта включает не только возможность выживания человека как субъекта культуры вообще, но и возможность его органического включения в те или иные подсистемы культуры и установления с ними «симбиотических» отношений. История показывает, что эта задача далеко не всегда решается культурой на должном уровне. Например, не предоставляя человеку достаточно гибких и легитимных механизмов утешения неизбежно присутствующей ему жажды трансцендентного, культура обрекает его на жестокую фрустрацию, поиск окольных, часто рецессивных путей, тормозящих как эволюцию его ментальности, так и историческое развитие самой культурной системы, утрату и культурой, и человеком широкого спектра потенциальных возможностей<sup>17</sup>. Устойчивое выталкивание больших групп людей в «необхоженное» пространство между подсистемами культуры, их маргинализация, создает в системе напряжение, способное перерасти в серьезную и постоянно воспроизводящуюся внутреннюю дезинтеграцию, что порождает феномен так называемого «расколотого общества», постоянно грозящего социальным взрывом.

Иными словами, культура может решать свои вторичные задачи с разной степенью успешности, но судить об этом, глядя *изнутри системы* очень трудно, ибо человек по необходимости приспосабливается к любым условиям, диктуемым культурой. И более того, даже самые неоптимальные с точки зрения утраченных возможностей версии культурного бытия воспринимаются субъектом этой культуры как естественные и единственно возможные, ибо он (этот субъект) именно ими и сформирован. Подобно китайскому уродцу, выращенному в кувшине и принявшему его форму, человек оказывается жертвой и заложником внутренних коллизий культуры, ее неспособности выстроить с ним более органичную и непротиворечивую систему отношений.

Цели культуры (как первичные, так и вторичные) никогда не совпадают с целями, которые ставит перед собой человек в своих социально-исторических практиках. Это связано с тем, что в широком смысле главная цель человека, как это ни парадоксально звучит, — это бегство из раздвоенного, внутренне противоречивого и травматичного пространства культуры в не-дуальный, не противоречивый мир трансцендентного, куда «хором» зовет его атавистическая память: и онто-, и филогенетическая. Культура же, мобилизуя неистощимую энергию этого экзистенциального порыва, использует его, направляя в погоню за горизонтом трансцендентного, семантику которого сама же и задает. Прельщая человека ил-

---

<sup>17</sup> См.: Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Пьянство // Человек. 1997. № 2.

люзией окончательной партиципации (экзистенциального природнения, сопричастности), культура эксплуатирует витальные силы человека, переводя их в энергию социальных практик. Создавая смыслы и артефакты, формируя социальные структуры и отношения, человек бессознательно удовлетворяет потребность в партиципации, но не-окончателность всякой партиципационной ситуации – главная уловка культуры! Все, что человек создает на пути к достижению ускользящего горизонта *абсолютной партиципации*, служит для нее строительным материалом, клетками, атомами, кирпичиками ее предметно-семантического тела. Так работает *perpetuum mobile* культурогенетического процесса в истории. Отсюда фатальное несовпадение целей человека и культуры, вызывающее к жизни бесчисленные драмы истории и коллизии человеческих судеб. Но двойная телеология в системе «человек – культура» – это не просто парафраз «хитрости Духа» по Гегелю. Это фундаментальнейшее и в принципе не снимаемое противоречие постприродного бытия, универсальное для всех без исключения культурных систем. И именно в нем и коренится неизбывное противоречие социального и индивидуального.

Причиной того, что в пространстве человеческого бытия индивидуальное и социальное *никогда* не составляли единого целого, служит то, что их различие намечалось еще в животном мире. Но там противоречия в моделях поведения, которые с известной долей условности можно назвать эгоистическим и альтруистическим, никогда не взламывали до конца гомогенизирующую оболочку императивности видового кода. А смыслогенез осуществляет ресоциализацию в условиях разрушения (точнее, чрезвычайной ослабленности) этого кода. Вероятно, историю «контрапункта» социального и индивидуального можно начать с наблюдения ослабленности популяционных инстинктов у предков человека. И далее мы все время будем наблюдать, как человеческая самость постоянно «вырывается» из социально-поведенческих матриц, предустановленных культурой, но происходить это будет именно с санкции самой культуры.

Если в природе параллельное усложнение социальных (в природном смысле) структур и психической жизни особи рождало лишь намечающееся и периферийное противоречие, то в культуре оно выдвигается на системообразующую позицию. А реликтовая память о докультурной слитности социального и индивидуального психического закладывает незримый фундамент будущих эсхатологических устремлений. Как и всякая диалектическая дихотомия, оппозиция индивидуального и социального порождает богатейший спектр симметрично-асимметричных отношений. Отмечу лишь один момент, связанный с важным для жизни культурных систем аспектом асимметричности. Глубина памяти социокультурной

системы намного меньше, чем совокупная онто-филогенетическая память отдельного субъекта. Если нижней границей памяти социокультурной системы является точка ее собственного культурогенеза, то у человека она уходит корнями в древние биологические слои психики. Если перефразировать опрометчивое высказывание Ортеги о том, что у человека нет природы, а только лишь история, то это будет справедливым по отношению не к человеку, а к социокультурной системе. Это у нее есть только история (в ряде случаев, с придатком первобытной доистории). Человек же от своих природных оснований неотделим, а сами эти основания неизбывны.

Вследствие означенной асимметрии, пределом деструкции социокультурных систем выступает состояние, типологически аналогичное неолиту. Дальнейший распад уничтожает систему как таковую. Да и до неолитического уровня системная деструкция доходит нечасто; чаще в локальных подсистемах и не ненадолго. Чаще деструкция останавливается на том или ином уровне социокультурной и цивилизационной организации, который был впервые сформирован на временном отрезке от неолитической революции до появления письменности ранних государств. А еще чаще — не доходит и до этих уровней. Что же касается отдельного человека, то, будучи вырван из системы социальных связей, он может раскультуриваться гораздо глубже. Здесь одичание может доходить до разрушения самых фундаментальных культурных навыков и снятия основополагающих табу, восходящих в эпоху палеолита, а может быть и более ранней.

Между социальным и индивидуальным проходит трещина, делающая человеческую природу двуединой: как общественного существа и как носителя относительно автономной ментальной сферы. С позиции человека, накрепко привязанного к своей культурной системе, эта трещина видится как досадный порок, подлежащий устранению: в сфере трансцендентного, куда культура помещает главный магнит партиципационного притяжения, индивидуальное и социальное либо пребывают в вечной гармонии, либо вообще не разделены. Такого рода утопические грезы доктринально оформившись в эсхатологии религий спасения, наполнили, и по сей день продолжают наполнять, многочисленные дискурсы, так или иначе связанные с презумпцией Должного. Поскольку окончательно снять данное противоречие в принципе не возможно, приходится прибегать к опосредованным формам. Здесь работает описанная К. Леви-Строссом модель, когда некая неснимаемая оппозиция последовательно «спускается» до такого уровня, на котором возможно снятие. Например, неснимаемая оппозиция *небо/земля* преобразуется в оппозицию мужского божества неба и женского божества земли, между которыми заклю-

чается священный брак. Рождение потомства от этого брака воплощает идею преодоления первоначального противоречия. Причем, эта модель работает не только в первобытных традициях и вообще не на одном лишь внутрикультурном уровне. Она демонстрирует общий алгоритм преодоления дуализма социального и индивидуального, инвариантный для всех культурных систем вообще. (Я сознательно развожу понятия *снятия* и *преодоления*: *указанный дуализм может быть ситуационно преодолен, но никогда не может быть снят вообще.*) Стремление к снятию означенного дуализма является мощнейшим побуждающим стимулом разнообразных социокультурных практик и одним из главных двигателей социогенеза. При этом семантические слои, опосредующие уровни снижения исходной оппозиции, скрытой, как правило, от прямого осознания самим субъектом культуры, видятся как последние основания, которым придается метафизический статус. (Впрочем, быть может и оппозиция социального и индивидуального тоже не есть последний уровень глубины системных оснований.) И лишь, когда культурная система в ходе своего неизбежного старения открывает перед человеческой рефлексией более глубокий уровень своих базовых оснований, эти семантические слои «выталкиваются на поверхность» и, «внезапно» оказываясь условными и относительными, теряют метафизический ореол.

Из бесчисленного количества примеров, выберу лишь один. Проблема уголовного преследования, наказания преступников и права в широком смысле, как вопрос практической гармонизации социального и индивидуального начал, *никогда* не рассматривалась в таком ключе *непосредственно*. Между этой чисто практической сферой и исходным противоречием в его всеобще-абстрактном виде пролегает целый ряд опосредующих уровней. Главный из них — сфера морали.

Рефлексия, начинающая свой путь от заданной конкретными историко-культурными обстоятельствами ситуативности правовых отношений, двигаясь в сторону философских обобщений, как правило, «взлетает» на уровне этики и, не будучи в силах преодолеть навязанную культурой метафизичность этических представлений, не способна прорваться дальше. Так, проблема допустимости смертной казни обсуждается в большинстве случаев исключительно с позиций абстрактной «общечеловеческой» этики, не учитывающей не только несовместимость внутренних «правил игры» разных культурных систем<sup>18</sup>, но и, самое главное, — *промежуточный, не субстанциональный характер самой сферы этического*. Например, свирепость уголовных законов в европейских странах, ставших на путь

---

<sup>18</sup> Одним из немногих, кто всерьез озаботился этой проблемой, был М. Фуко.



буржуазного преобразования общества, обычно оценивается с позиций абстрактного гуманизма, сформировавшегося в послевоенном мире в обстановке «смягчения нравов». Кроме того, это также связывается с достижением индивидуалистической тенденцией в западной культуре своего предела. А ведь ни гуманизм, ни антигуманизм, ни мораль как таковая здесь вообще ничего не объясняют. Дело в том, что за всеми рефлексиями на этические и правовые темы стоят всего лишь два фактора: *цена человеческой жизни* и *цена социального порядка*. Когда социальный порядок неустойчив, человеческая жизнь падает в цене. И тогда становятся возможными повешения детей за украденную булку, расстрелы участников забастовок и стачек и т.д.<sup>19</sup>. И все это будет происходить совершенно независимо от характера и статуса морально-этических представлений в обществе (или отдельных его слоях), ибо это – жизненно важный процесс самоорганизации и самокоррекции культурной системы. А морально-нравственные, правовые и др. дискурсы с соответствующими им институтами – суть опосредующие обертки, «снижающие» исходную оппозицию до уровня ситуативного (в историческом масштабе, конечно) преодоления.

Когда же социальный порядок стабилен и ценностные акценты смещаются в сторону индивидуального, человеческая жизнь становится более ценной и значимой. Соответствующие представления, конечно же, оформляются в виде морально-этических норм, которые, конечно же, обретают статус абсолютных и применимых ко всем временам и народам. Но когда дело касается любых, хотя бы слабых или вовсе мнимых угроз социальному порядку, направленных в некие «болевы точки», система, приводя в действие бессознательные социальные инстинкты, реагирует жестко. В этих случаях имманентная нормативность промежуточных слоев, т.е. господствующая в обществе мораль, никакого веса не имеет. Так, никакой гуманизм современной либеральной культуры (не говоря уже о других) не в силах помешать расстреливать на месте мародеров в ситуациях точечного разрушения социального порядка, связанного, к примеру, со стихийными бедствиями и т.п. При этом императивность поведенческих программ, запускаемых культурой во имя своего сохранения, исключает всякий плюрализм: эти дела, как правило, не принято ни обсуждать, ни, тем более, подвергать сомнению их правиль-

---

<sup>19</sup> Так, например, английское законодательство начала XIX в. включало 222 преступления, наказуемые смертной казнью, в числе которых были такие как кража носового платка, убийство кролика, соучастие в уголовном преступлении, наказуемого смертной казнью, карманная кража (более одного шиллинга), святотатство, стрельба в таможенного чиновника и мн. др. См.: *Montagu B. Opinions of different authors upon the punishment of death.* London, 1809. Французское законодательство тех времен составлено в аналогичном духе.

ность, хотя в «секторе стабильности» любые процессуальные нарушения прав обвиняемого вызывают бурную реакцию неприятия и отторжения.

Наряду с морально-этическим, историко-политический дискурс, является, пожалуй, не менее значимой формой опосредования и, соответственно, скрывающей оберткой дуализма индивидуального и социального. Абстрактная проблематизация справедливого общественного устройства «для всех» вполне достойна того, кто в этом обществе выступает в роли «каждого» – все того же абстрактного «философского» человека. Авторы социальных проектов и прожектов, архитекторы политических систем и институтов лишь в самое последнее время стали постепенно снижать метафизические претензии, которые под стать претензиям моралистов, густой пеленой застилали горизонт видения исторической ограниченности всех этих конструкций. А между тем, «перетягивание каната» между индивидуальным и социальным составляет скрытое содержание становления любых социальных систем и институтов. И когда Дюркгейм говорил о том, что ни один социальный институт не возникает, не имея под собой глубинного, хотя и не всегда очевидного смысла, то этот неявный смысл, как представляется, обнаруживает себя именно в аспекте соотношения индивидуального и социального.

Аберрация состоит в том, что социальное понимается как продолжение индивидуального, а не как его диалектическая антитеза и сфера проявления субъектности культуры. Надиндивидуальные силы, создающие социальные и политические институты и превращающие людей в агентов их функционирования, видятся то как инструмент божественного провидения, то как слепой фатум («невидимая рука рынка»), но в любом случае – как нечто сопричастное собственно человеческому измерению бытия и не имеющее иных, помимо человеческих, целей. Конечно, нет недостатка в догадках о том, что системно организованные социальные институты живут какой-то своей тайной жизнью. (Законы Паркинсона – чем не социальная синергетика!) Но вот что примечательно: какая-то сила упорно мешает этим идеям быть по-настоящему услышанными и понятыми. И видимо, неспроста. Именно нежелание примириться с надчеловеческой природой социального измерения оказывается причиной бесчисленных коллизий и трагедий исторического существования человека-в-культуре. Пытаясь понять суть социальных процессов, структур и отношений, рефлексия, как правило, видит лишь внешний повод, а не причину их возникновения, ибо последняя лежит в надчеловеческом измерении и может быть осмысленная лишь в контексте самоорганизационных процессов всей культурной системы, а не тех частных функций, во имя которых все это создается. Мог ли, к примеру, первобытный

человек понимать действительные причины тех многочисленных табу, которые, казалось бы, он же сам для себя и придумал, и которые опутывали его по рукам и ногам? Возможно, действительные причины не понимаем и мы, но наш уровень постижения, по крайней мере, несколько более адекватен. И чем длиннее историческая дистанция, тем, при всех, связанных с этим проблемах, выше уровень адекватности.

В каком-то смысле сизифов труд социального обустройства почти всегда сводится к тому, чтобы заставить социальные институты работать в точном соответствии с предписанными функциями. А они, между тем, все время предательски уклоняясь от этого соответствия, решали какие-то свои, плохо различимые с человеческой позиции задачи. Сводя дистанцию между социальным и индивидуальным к чисто количественным факторам, обыденное (и не только) сознание вменяет истории человеческие качества и ждет от нее человеческого поведения (т.е. соответствия трижды условным этическим и даже эстетическим нормам). Отсюда не только приводящий к жестоким разочарованиям и детским обидам панэтический взгляд на историю, но и желание выстроить объективистские научно-философские представления в соответствии с некими эстетическими критериями (неприятие эклектики, стремление оформить идеи в виде «красивой» композиции, панлогизм и т.д., вплоть до сентенций типа «природа не терпит пустоты» и т.п.).

Момент, когда (простите за трюизм) количество переходит в качество, и в социальных структурах и отношениях начинает незримо работать закон больших чисел — т.е. уже не законы человеческого измерения, а механизмы самоорганизации культурной системы, — почти никогда как таковой не фиксируется, и человеческое сознание продолжает видеть пространство своего существования, в этом смысле, гомогенным. С этой аберрацией связан не только неизбежный трагизм человеческого бытия, но и то, что надчеловеческие силы, будь то божественное провидение или слепой фатум, всегда трактовались как нечто непостижимое, иррациональное. Можно сказать, что то, что с человеческой позиции видится как игра случая, воля судьбы и т.п. — проявление самоорганизационных законов культурной системы. Например, в развитии каждой культурной системы есть особые временные точки, когда обычные, казалось бы, действия и феномены резко возрастают в своем значении. Будто незримая рука переносит самых обычных людей с их привычными занятиями на некую шахматную доску, на которой разворачивается партия истории<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Поклонники синергетики назвали бы это особое время точками бифуркации, но я от этого воздержусь.

Незаметно для себя эти люди, причем вовсе не обязательно яркие и талантливые (пешки тоже нужны), оказываются в том месте и в то время, когда вся их активность (или даже отказ от таковой) приобретает историческое значение. Их в заслуги в том — никакой. И напротив, никакие *чисто человеческие* достоинства и таланты вплоть до гениальности сами по себе не гарантируют «справедливого суда истории». Все это пропадает втуне, если не попадает в «большое время» истории. Примеров тому — не счесть. Но вместо них напомним старый рассказ Марка Твена, где некто, попав на тот свет, попросил показать ему величайшего полководца всех времен. Ему показали старичка-сапожника. А на недоумение вопрошавшего ответили, что он и есть величайший полководец, только ему самому об этом узнать было не суждено...

Однако, в каждой культурной системе *относительная* гармония социального и индивидуального все же, тем или иным образом, достигается. И всякая культурная система располагает, в плане, своими специфическими, а стало быть, ограниченными возможностями. Когда эти возможности исчерпываются, система вступает в закатную фазу и умирает. В этом смысле, формула гармонизации социального и индивидуального есть также и сценарий ухода с исторической сцены.

В «перетягивании каната» между социальным и индивидуальным современная ситуация стоит особняком. Казалось бы, все довольно просто: вторая половина прошлого века настолько явственно сместила ценностные доминанты в сторону индивидуального, что это, в конце концов, отозвалось бессилием и деградацией многих ключевых структур и институтов демократических обществ (где все эти процессы и протекают). Разумеется, можно найти лежащие на поверхности причины и упадка воли к социальному насилию, и ослабленному рефлексу самозащиты общества, и сбитым ориентирам самоидентификации, и вырождению политических идеологий, и мельчанию самих политиков и мн. др. Но закат золотого века демократии имеет и более глубокие причины. Достижение персоналистской (в широком понимании) тенденцией своего крайнего выражения в Евро-атлантической цивилизации принципиально меняет соотношение оппозиции *элемент — структурная связь* в соответствующей культурной системе. Если, грубо говоря, элементом социокультурной системы является отдельный субъект, а структурной связью — система социальных отношений, то в силу небывалого усложнения ментальной структуры отдельного субъекта, она впервые сама стала приобретать свойства *относительно автономной системы*.

Иными словами, сфера ментальности стала «отпочковываться» от социальной системы, выделяться из ее лона, как некогда социальная си-

стема выделилась из природы. Эта тенденция в корне меняет глубинные диспозиции, определяющие весь культурно-цивилизационный уклад, потому что современный цивилизационный кризис носит не структурный, а именно системный характер.

Теперь перед культурой, решившей задачи первого и второго уровня (см. выше) и ставшей в самом прямом смысле *второй природой*, встают задачи третьего уровня, диктуемые внутренним межсистемным *диалогом между отодвигаемой на роль типологически аналогичной природе социальной среды и все более автономизирующимся человеческим субъектом*. Обратной стороной этого процесса является нарастание внутренних противоречий в самой метальной сфере. Отдельный человек более не является неделимой единицей даже в социологическом анализе. Его внутренняя противоречивость уже перестала переживаться как досадная и болезненная патология, как это было еще в Новое время. Для современного сознания — это уже норма. И в ближайшем будущем мы увидим, какие новые и возможно совершенно небывалые формы примет извечное стремление к гармонизации социального и индивидуального.