

*А.А.Пелипенко*  
**ИЗБРАННЫЕ**  
**РАБОТЫ** *по*  
*теории культуры*



Академическая библиотека российской культурологии

Андрей Пелипенко

**Избранные работы  
по теории культуры**

«Согласие»

2014

**Пелипенко А. А.**

Избранные работы по теории культуры / А. А. Пелипенко —  
«Согласие», 2014 — (Академическая библиотека российской  
культурологии)

В книге публикуется монография «Культура и смысл», в которой разворачивается авторская смыслогенетическая теория культуры, основанная на понимании феномена культуры в широком междисциплинарном синтезе как явление общей эволюции материи, но более всего – эволюции психики человека. Книга предназначена для ученых-культурологов, преподавателей культурологии, докторантов и аспирантов, ведущих исследования по проблемам культурологической науки и образования.

# Содержание

Введение	6
Глава 1	32
1.1. Общие замечания	32
1.2. Интенциональность и квантовые процессы	37
1.3. Глобальные эволюционные векторы	52
1.4. Двухнаправленность эволюции	60
Конец ознакомительного фрагмента.	62

# **Андрей Анатольевич Пелипенко**

## **Избранные работы по теории культуры**

### **Культура и смысл**

«Академическая библиотека российской культурологии»

Серия «Академическая библиотека российской культурологии» представлена сборниками избранных научных работ ведущих российских культурологов, культурных антропологов, философов и социологов культуры; выпускается на основании решения Научной ассоциации исследователей культуры и Научного объединения «Высшая школа культурологии» с целью обеспечения подготовки кадров высшей научной квалификации в сфере наук о культуре

Главный редактор серии А.Я. Флиер

Члены редакционного совета: О.Н. Астафьева, Н.Г. Багдасарьян, Т.В. Глазкова (ответственный секретарь), И.В. Кондаков, А.В. Костина, И.В. Малыгина, М.А. Полетаева, Н.А. Хренов, Е.Н. Шапинская, М.М. Шибаева.

## Введение

*Дух сам лечит свои раны*  
*Гегель*

Когда говорят, что фаустовский дух покидает или уже покинул Европу, то за этой полу-поэтической-полуфилософской метафорой просматривается очень тревожный и трагический смысл: белая раса<sup>1</sup> уходит с исторической арены. Похоже, «белый мавр» сделал своё историческое дело, и 500-летнему господству цивилизации белого человека приходит конец. Мысль эта носится в воздухе и уже высказывается, но большинство последних носителей фаустовского духа предпочитают уповать то на тактические успехи, то на «вечные ценности», то на спасительную способность Запада адаптироваться к любого рода вызовам. Но историческое время продолжает уплотняться, новые тревожные тенденции проявляются всё очевиднее, и всё труднее становится, заглядывая в будущее, отмахнуться от тяжёлых вопросов. Как будет выглядеть мир после очередной переоценки «вечных» ценностей? Что из наследия великой Западной цивилизации будет востребовано «новыми варварами», и как сложатся отношения между уходящими людьми Слова и идущими им на смену людьми Цифры<sup>2</sup>? До каких оснований разрушится привычный для нескольких нынешних поколений мир? Какой частью своего ресурса пожертвует антропосистема<sup>3</sup> (АС), переходя в иное эволюционное качество?

В поисках ответов нередко говорят о постчеловеке, о конце эпохи цивилизации вообще, о фундаментальном перерождении не только социальной, но и биологической природы человека, об отказе от основополагающих оснований социально-исторического бытия, существовавших последние пять тысяч лет. Мысль идёт и дальше: обсуждается вопрос: завершится ли вместе с человеческой историей эволюционный цикл на Земле, или он будет продолжен в некой «постчеловеческой» стадии? Однако, если вернувшись в человеческое измерение, сделать скидку на обычные преувеличения, вызванные хроноцентрическими абберациями, то главный вопрос можно, по-видимому, сформулировать так: каковы глубина и масштаб кризиса, в который входит человечество? Кризиса, который уже давно определён как системный и глобальный. От ответа на этот неизбежно абстрактный вопрос зависит, однако, выбор совершенно конкретных жизненных стратегий. Так, от глубины системных деструкций – как ментальных, так и культурно-исторических – зависит то, КАКИМ ОБРАЗОМ будет осуществляться уход белой цивилизации с арены истории: по типовому сценарию нарастания общей энтропии системы, медленной «тепловой смерти», старения и вырождения – или, если теперешнюю ситуацию считать беспрецедентной, в соответствии с таинственными законами межсистемных процессов, допускающими разнообразные нестандартные эволюционные повороты? Фантасты с лёгкостью рассуждают о внесистемных решениях: массовое клонирование, технологическое воплощение идеи «кольца времени»<sup>4</sup> и т. п. Но можно ли представить себе внесистемные решения, оставаясь в пространстве научной доказательности? Или, быть может, действительно близок час, когда можно будет сказать: «тем хуже для науки»?

Вопрос о масштабах кризиса имеет ещё одну, весьма драматическую сторону. Обычно в кризисные эпохи культурные системы легко жертвовали колоссальным материалом: артефактами, текстами, знаниями и их носителями – этносами, не говоря уже об отдельных людях, и

---

<sup>1</sup> Надеюсь, употребление слово «раса» само по себе не преступление.

<sup>2</sup> Имеется в виду не арифметика, а ориентированность сознания не на вербальный, а на цифровой код.

<sup>3</sup> АС – понятие более широкое, чем культура, ибо включает в себя и ту часть природы, которая непосредственно вовлечена в человеческую деятельность. Есть и некоторые другие отличия, но о них поговорим позднее.

<sup>4</sup> Речь идёт о гипотетической технической возможности перенаправлять вектор времени и бесконечно возвращаться в прошлое и проживать в нём потенциально бесконечное количество параллельных жизней.

вполне обходились традиционными, т. е. возникшими до современных информационных технологий, простейшими способами передачи опыта. Теперь же, когда память цифровых носителей информации почти безгранична и, несомненно, будет расширяться и далее, а технологии её распространения универсальны, состарившаяся система может позволить себе отправить в небытие несравненно больше. Кому, к примеру, нужны какие-то вымирающие народы, если всё, что о них нужно знать, и даже больше, будет записано на цифровом носителе, а образчики их ДНК «на всякий случай» собраны в колбочки? Ведь живой, непосредственный, чувственный контакт с реальностью новому информационному сознанию не нужен, ибо само это сознание – продукт более высокого уровня взаимодействия человека с созданной им искусственной средой. В этом один из показателей не только глубины изменений, но и их *системности*. Иначе и быть не может: вся человеческая история – путь удаления от естества, и большие шаги на этом пути отмечаются системными изменениями не только в сознании, но и в психофизиологии, какие бы идеологические возражения не выдвигали против этого противники когнитивной эволюции [252, с. 196].

«Наши формы созерцания и категории приспособлены к миру повседневного опыта, опыту, который могли иметь уже пещерные люди и гоминиды миллион лет назад». И это пишет один из столпов эволюционной (!) эпистемологии, хотя задолго до новейших генетических исследований <sup>5</sup>был накоплен огромный научный материал, недвусмысленно указывающий на качественные эволюционные различия в структурно-функциональной конфигурации человеческого мозга в предисторический и исторический периоды. Современная же искусственная среда воздействует уже на саму физиологию человека, что рано или поздно приведёт и уже приводит к системным изменениям и в ней.

В молодости сознанию индивида, увлечённому метафизикой, смерть кажется чем-то далёким и ненастоящим. К старости пресыщенность жизнью, усталость из-за её неисправимости и разочарование в метафизике примиряют сознание с подлинностью и непреложностью смерти. Но оно никак не хочет примириться с тем, что ему на смену приходит «расчеловеченное» поколение. Его пугает не смерть, а небытие, невозможность воспроизвести себя в *другом*. Так повторяется из поколения в поколение в человеческом микромире, и так бесчисленное множество раз повторяется в макромире – в масштабе истории. Каждая уходящая традиция обвиняет своих наследников в «неправильной» инакости и, в конечном счёте, предательстве природы человека, эталон которой соотносится, разумеется, исключительно с собой. Отсюда и трагически-трогательные aberrации исторического зрения, видящего в *ином* лишь отражение себя, свою недоразвитую или испорченную копию.

Разные культурные системы живут по разным историческим часам. Запад, по меньшей мере, с эпохи Ренессанса, жил лавинообразно ускоряющемся историческом времени, и старость настигла его почти внезапно. Казалось бы, совсем недавно угарный пыл тоталитарных проектов коммунизма и национал-социализма, всколыхнув средневеково-манихейскую энергию масс, породил неудержимую экспансию самоутверждающейся воли с присущей ей взрывом эсхатологического оптимизма. Но то был, как видно, последний всплеск. Вероятно, воля к насилию и воля к жизни связаны меж собой сильнее, чем того бы хотелось.

---

<sup>5</sup> Учёные из университета Чикаго установили, что человеческий мозг продолжает развиваться. Сравнительный анализ генома современного человека и *homo sapiens sapiens* (37 тыс. лет назад) показал существенное различие в строении двух генов, отвечающих предположительно за объём человеческого мозга. Одна из мутаций произошла ок. 5, 8 тыс. лет назад. Такой мутированный ген есть лишь у 30 % ныне живущих людей, что само по себе в высшей степени примечательный факт. Изменения в этом гене (*microcephalin*) соотносятся с культурными инновациями эпохи неолита и последующего перехода к цивилизационному, т. е. качественно более сложному укладу жизни. С теми же процессами связано и появление варианта второго гена (*ASPM*). Д-р Брюс Лан (Брисе Т. Lahn) считает, что эти два гена определяют тенденцию постепенного увеличения объёма мозга и усложнения его структуры [Scientific American Magazine. Vol. 309. № 5741, September 9, 2005]. Впрочем, не совсем понятно, как это сочетается с общеизвестным фактом неуклонного снижения объёма мозга в раннеисторическую последующие эпоху.

Человек существует в двух измерениях: микро и макро – в собственно человеческом мире и в мире больших культурно-исторических процессов (не путать с Хайдеггеровыми понятиями *Dasein* и *das Man*). Первый мир – это «человеческое, слишком человеческое», по Ницше, или «жизненный мир» в терминах современной социальной философии (Н. Луман, Ю. Хабермас). Второй – мир социокультурных структур, институтов и отношений, смысл и законы жизни которых раскрываются в долгом историческом времени. Этот «внешний» человеку мир всегда предстаёт в значительной степени отчуждённым, и природа его недружелюбна и загадочна.

Обыкновенный человек, как правило, не любит конфликтов и перемен и, не понимая, как устроен мир за пределами его социально-бытового кругозора, полагает, что законы и правила его «малого бытия» могут и должны быть перенесены и на макроуровни. Опыт истории бесчисленное множество раз нагляднейшим образом доказывал несостоятельность и абсурдность такого подхода. Но упорные попытки навязать истории трижды условные моральные нормы и вообще подходить к ней с этическими мерками – заблуждение, свойственное не только обыденному сознанию.

Сколько бы опыт ни вторил, что модели межчеловеческих отношений никак не могут быть экстраполированы на большие культурно-исторические процессы, морализаторский взгляд на историческое бытие продолжает искажать действительное положение дел: миф (в леви-брюлевском смысле) по-прежнему господствует над опытом. За такие экстраполяции всегда приходится платить. Иногда очень дорого. И не одними только ритуальными плачами о смерти бога и причитаниями «куда он смотрел?!» Законы большого системного мира действуют принципиально по-иному, чем законы малого, а их граница, пролегая между миром человека и миром культуры, указывает на диалектическую ситуацию *двойной субъектности*: устремляясь к разным целям, субъектность человека и субъектность культуры взаимно обуславливают друг друга и полемизируют меж собой в своём историческом генезисе (см. гл.6 данной работы). Когда же выясняется, что законы макроуровня, т. е. жизни и смерти культурных систем, совершенно не соотносятся с человеческим (слишком человеческим!) измерением, «мыслящему тростнику» только и остаётся, что роптать или от обиды объявлять эти законы несуществующими, находя «утешение» в разных версиях фатализма.

Почему я начинаю своё притязующее на серьёзность исследование с таких почти публицистических алармистских пассажей? Потому что реальность системного кризиса уже близка и ощутима, и мысли о «гамбургском счёте» всех современных социальных практик, в том числе и интеллектуальных, становятся пугающе актуальными. Это уже не пошлый вопрос о практическом значении гуманитарной науки. Это вопрос о её способности действительно участвовать в решении экзистенциальных проблем нынешнего дня и ближайшего будущего.

Так что же остаётся науке в условиях закономерного кризиса онтологии, когда реальность едва просвечивает сквозь обманчивые обёртки знаков, не говоря уже о кризисе методологии, выработавшем у нынешнего поколения учёных устойчивый невротический ужас перед построением широких объяснительных теорий? Уйти в себя? Закопаться в мелочах, чтобы не видеть ужаса общей картины, подобно одному из последних римлян, который наслаждался созерцанием фонтана в своём садике, чтобы не думать о гибели империи? Или продолжать академические дисциплинарные игры, отмахиваясь от мысли, что всё это канет в лету, будет отброшено и забыто? Да, открытые Просвещением *petits bonheurs*<sup>6</sup> сослужили добрую службу постмодернистам. Но, играя в детство, старость не обманешь. И не скроешься от проклятых вопросов: КТО МЫ, ОТКУДА, КУДА ИДЁМ? Быть может, это ложная надежда, но хочется думать, что чем глубже мы продвинемся в поисках ответов на эти сакраментальные вопросы,

<sup>6</sup> Маленькие радости (франц).



тем больше вероятность того, что наши ответы будут востребованы теми, кто придёт после нас, и мы тем самым избежим небытия.

На пути решения означенных вопросов яснее всего обнаруживается исчерпанность узко дисциплинарных подходов. Но дело даже не только в самой их узости. Связывая содержание знания с понятийным, терминологическим и методологическим инструментарием, сознание рано или поздно забывает о служебном, подчиненном характере этой связи, и дискурс окупается, замыкаясь на себя и превращаясь в самодовлеющую игру. Происходит это, как правило, незаметно для самих играющих. Здесь нет ничего удивительного: всякая сфера познания, как и всякая подсистема культуры вообще, обособляясь, отпочковываясь, «отслаиваясь» от синкретического целого, вырабатывает и воспроизводит в себе характеристики исходной целостности и, достигая определённой стадии зрелости, с неизбежностью инвертирует предмет и средства познания. Так произошло с философией, окончательно утратившей живую связь с реальностью и почившую в нарциссическом самосозерцании пресыщенного и разочарованного в себе самом интеллекта, комментирующей комментарии к комментариям и ловящей отблески многократно отражённых друг в друге отражений<sup>7</sup>. Так произошло и с искусством, точнее, с его традиционными формами, где, согласно предсказаниям Гегеля<sup>8</sup>, форма и содержание поменялись местами. Так происходит и в науке, вслед за философией неизменно приходящей к инверсии своего предмета и инструментария.

Философия как мышление мышления (по Гегелю) – это голова, возмнившая, что может жить без тела. И не только жить, но и высокомерно третировать последнее с высот своего интеллектуального величия. Однако мыслит не только голова, но и тело, а вербальный и письменный коды – хоть и ведущие, но всё же не единственные языки культуры. И архитектура, и костюм, и пища, и мир изображений, и мир технологий, и все другие человеческие миры суть коды, языки культуры, которые, как и язык вербальный, не исчерпываются одной лишь лексикой и, стало быть, не конвертируются и не укладываются в полной мере в прокрустово ложе философских категорий.

Синтетическая парадигматика, в русле которой я намерен подступить к «проклятым» вопросам бытия обобщённо определяется как *теоретическая культурология*. Особому подходу в рамках этого направления я дал следующее название: смыслогенетическая теория культуры<sup>9</sup>.

С тех пор, как метафизические абсолюты умерли, а всякого рода отвлечённые умозрительные спекуляции резко упали в цене, знание стало более утилитарным и прагматичным, а философия из надменной и амбициозной царицы наук превратилась в скромную и сервильную академическую дисциплину. Но прагматизация знания не означает отказа от теоретичности как таковой, и современная культурология<sup>10</sup> – главный претендент на то, чтобы стать теорети-

<sup>7</sup> Того, что философия не более чем частная сфера культуры, подчиняющаяся законам самоорганизации общекультурного целого, а не трансцендентному культу «абсолютным наблюдателем», не замечают разве что сами философы, давно, впрочем, махнувшие рукой на свои «прямые обязанности» – объяснение мира как целого и разработку методологии частных наук. Потому их уныло-кокетливые предвидения того, что в XXI веке философии не будет, скорее всего, оправданы.

<sup>8</sup> «Здесь видимость предметов как таковая составляет подлинное содержание, но искусство, схватывая мимолётный внешний вид, идёт ещё дальше, независимо от предметов, изобразительные средства становятся сами по себе целью, так что субъективное мастерство и применение художественных средств сами возводятся до уровня объективных предметов художественных произведений... Подобно тому, как дух, мысля, постигая, воспроизводит для себя мир в представлениях и мыслях, так теперь главной задачей становится (независимо от какого-либо предмета) субъективное воссоздание внешнего вида с помощью чувственного элемента красок и освещения» [58, с. 311].

<sup>9</sup> В полной мере осознаю, что состыкованный из разноязычных корней термин «смыслогенетическая» звучит как варваризм: смесь французского с нижегородским. Лучшего, однако, найти не удалось. Оправдание нахожу не только в возросшей в последнее время терпимости к подобного рода варваризмам, но и в том, что, перенося, согласно заветам В.И. Вернадского, принцип организации знания не по наукам, а по проблемам в сферу самой терминологии, можно позволить себе некоторые потери в изящности стиля.

<sup>10</sup> На этом уровне обобщения я позволю себе не копаться казуистически в цеховых различиях между культурологией и теорией культуры.

ческой базой нового прагматического знания (по крайней мере, в гуманитарной сфере), нуждающегося в системном оформлении.

Впрочем, сказать, что на сегодня день эти претензии оправдываются, было бы преувеличением.

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

Культурология, в отличие от философии, смирилась с жизнью в мире относительных величин и понятий. Она не стремится и не призывает прорваться или вернуться к *вещам как таковым* и не ввязывается в неизменно заходящие в тупик дискуссии о возможности такого прорыва. Культурологический дискурс вполне довольствуется работой с *концептами вещей*, не испытывая при этом ни обиды, ни досады из-за по поводу фатальной неполноты знания. При этом культурология лишена метафизических комплексов, а неисчерпаемость гносеологических и эпистемологических регистров, в которых раскрываются культурные концепты вещей, не вызывает у нее чувства растерянности.

Культурология не взыскует Абсолюта и не вовлекается в дурную дихотомию бытие – мышление, что, по-видимому, и стало причиной полусознанной неприязни к культурологии и культурологам. Некоторые упрёки в ее адрес, впрочем, вполне справедливы. Действительно, если охватить взором всё, что сегодня именуется культурологией, то вполне может сложиться впечатление, что это наука обо всём и ни о чём, что она не имеет ясного представления ни о своём предмете, ни о методе. И ещё недоброжелатели со злорадством припоминают, что количество определений культуры уже перевалило за тысячу, что Л. Уайт – малозаметный одиночка, и слабо связанная с ним современная культурология – это чисто отечественное (российское) и притом бесполезное изобретение<sup>8</sup> и т. д. и т. п. Вот почему автор этих строк никоим образом не намерен представлять современную российскую культурологию и нести за нее ответственность. Он отстаивает лишь свою авторскую позицию.

Несмотря на жестокие нападки, культурологический бум не стихает. И причины, которые побуждают умы, жаждущие понимания, а не игр, искать ответы в культурологическом поле, сохраняют свою актуальность.<sup>11</sup>

В ответ на каверзный вопрос о предмете культурологического знания готов предложить простейшую формулу: **культурология – это комплексная синтетическая наука, изучающая системные связи между разными сферами действительности в их отношении к человеку.** Уровень связей частных подсистем в локальном историческом времени и прослеживаемых на эмпирическом<sup>12</sup> материале – это *эмпирическая (или предметная) культуроло-*

---

<sup>8</sup> «Здесь видимость предметов как таковая составляет подлинное содержание, но искусство, схватывая мимолётный внешний вид, идёт ещё дальше, независимо от предметов, изобразительные средства становятся сами по себе целью, так что субъективное мастерство и применение художественных средств сами возводятся до уровня объективных предметов художественных произведений... Подобно тому, как дух, мысля, постигая, воспроизводит для себя мир в представлениях и мыслях, так теперь главной задачей становится (независимо от какого-либо предмета) субъективное воссоздание внешнего вида с помощью чувственного элемента красок и освещения» [58, с. 311].

<sup>11</sup> Справедливости ради надо отметить, что отечественная культурология действительно имеет мало общего с тем, что понимал под ней Я. Уайт.

<sup>12</sup> Здесь необходимо пояснить употребление термина *эмпирическое* со всеми его производными. В строгом философском понимании, к сфере эмпирического относится как мир налично данных и чувственно воспринимаемых вещей, так и мир ноуменов. За пределами эмпирического, таким образом, оказываются лишь трудно формализуемые проекции мира трансцен-

гия. Уровень глубинных и глобальных связей между макросистемами в долгом историческом времени, описываемый языком категориальных обобщений, – *культурология теоретическая*. Разумеется, эти два дискурса могут разнообразно сочетаться. Те из моих коллег-культурологов, которых это определение не устраивает, имеют право защищаться от нападков так, как считают нужным.

Если, к примеру, историк исследует исторические факты в традиционной методологии условно отстранённого субъект-объектного анализа<sup>13</sup>, то культуролога интересуют не события как таковые, а интерпретация современным сознанием того, как события интерпретировались их современниками. Здесь культуролога, занимающегося реконструкцией ментальных структур и исторических контекстов, словно Сцилла и Харибда, подстерегают две опасности. Первая – модернизация. Ведь уже одно то, что мы описываем иные исторические и когнитивные явления в современных понятиях, неизбежно привносит в поле реконструкции по меньшей мере отдельные элементы модернизации. Можно, конечно, язвить по поводу того что, к примеру, в книге «Категории средневековой культуры» А.Я. Гуревича нет ни одного слова, которое было в употреблении у самих героев книги – людей европейского средневековья. Или по поводу того, что древние греки не знали, что они древние. Но что можно предложить взамен? Описать средневековую жизнь в лексике самого средневековья? Это – непосильная задача. И кроме того, буде это сделано, мы бы не получили ответы на те вопросы, которые мы из нашей эпохи задаём средневековью. Ибо на средневековом языке ответить на них невозможно. А что уж говорить об исследовании более ранних эпох!

Сегодня традиционный подход, идущий от Вико, Гердера и других, предполагающий наличие во всех культурах универсального набора категорий, уступает место другому, основанному на признании ментальной дистанции между современной и изучаемой культурами. В рамках этого подхода, используемого, главным образом, философами и феноменологами, не изучается разнообразное наполнение одних и тех же якобы универсальных категорий, а всякий раз реконструируется аутентичный для изучаемой культуры контекст. Такое смещение познавательных установок вполне закономерно и продуктивно. Надо лишь помнить о том, что, погружаясь в контекст изучаемой культуры, избавиться полностью от языковых и ментальных детерминаций культуры современной невозможно, а потому компромиссы с первым из указанных подходов в той или иной мере неизбежны. Что, впрочем, возможно, и к лучшему.

Вторая опасность – предельное погружением в реконструируемый контекст и болезненное отторжение всего, что может отсылать к современному дискурсу. Здесь платой за уход (нередко мнимый) от модернизации становится ограничение возможностей понимания иных культур извне. Задачу выработки позиции одновременного пребывания и внутри, и вне реконструируемой культурной ситуации легко декларировать, но чрезвычайно трудно осуществить. Каждый исследователь решает её в своей индивидуальной манере, в соответствии со своими вкусами и приоритетами. Однако золотая середина, которая могла бы послужить образцом, здесь вряд ли будет найдена: любая реконструкция всегда в той или иной мере грешит инструментализмом. Но если грех неизбежен, то нечего его и стесняться.

Поднимаясь, в отличие от культурологии эмпирической, на высокие уровни абстрагирования, теоретическая культурология использует философский инструментарий: категории, понятия, термины и описательные конструкции. Но применяет их не так, как философия. Она

---

дентного, т. е. принципиально недоступного опыту. Однако стихийно сложившаяся практика употребления скорректировала содержание термина в сторону разграничения опытно воспринимаемого и умозрачительно-спекулятивного, где под эмпирическим понимается лишь первое. Отдавая отчёт в известной некорректности, я буду придерживаться именно такого понимания, поскольку иной общепринятой терминологии для разграничения указанных сфер не существует. Таким образом, *эмпирическое* в широком смысле в данном контексте будет пониматься как противоположное *спекулятивному*.

<sup>13</sup> Современная методология исторического знания, разумеется, к такой простой формуле не сводится и предполагает разнообразные позиции исследователя, отличные, тем не менее, по своей познавательной парадигме от позиции культуролога.

не «выдумывает» мир, отражённый в мышлении по его, мышления, исторически обусловленным законам (заметим, что само мышление всячески сопротивляется признанию этой обусловленности, или, по меньшей мере, стремится её затушевать). Используя когнитивные техники инструментально, она моделирует универсум культуры (или его часть), где само мышление есть лишь один из секторов в целокупности культурного бытия, а не вынесенный за его скобки законодательный центр. Культурология, таким образом, изначально отказывается от установления вечных истин и ответов на последние вопросы, зато, по крайней мере, помогает окончательно избавиться от некоторых застарелых иллюзий.

Традиционный научно-философский дискурс обретается в рамках чётко очерченных предметных и методологических границ. Этот подход со времён Просвещения был осознан европейским разумом как единственно возможный, и все сферы действительности были типологизированы и каталогизированы, чтобы максимально облегчить объективистски настроенному интеллекту реализацию его эссенциалистской похоти – почти маниакального стремления любой ценой докопаться до сути, до последних единиц анализа и воспрепятствовать «растеканию мысли по древу». Тогда это было оправдано, ибо до методологических кризисов и гносеологических тупиков было ещё далеко. Однако теперь актуальна задача противоположная: сломать стенки дисциплинарных коридоров, в коих живая и «неправильная» реальность подгоняется под методологически «правильные» эпистемы, и высвободить упёршуюся в глухую стену мысль, пока она окончательно не задохнулась. Это и пытается сделать культурология. Полуинтуитивно понимая, что алмазные россыпи открытий лежат не в давно обветшалых узких дисциплинарных коридорах, а в пространстве между ними, современное научное сознание, похоже, готово простить культурологии все её реальные и мнимые грехи и поощрить даже осторожное перестукивание по стенками. А между тем, уже давно назрела задача: отталкиваясь (причём как можно дальше) от существующей системы дисциплинарных кластеров и традиционной предметной типологизации, прорваться к более глубокому уровню связей. К уровню, на котором открываются законы органической жизни<sup>14</sup> культурных систем, а не их механистически сконструированные проекции.

Горизонтальные (типологические) связи в культуре выстраиваются на основе *принципа классификации*. Принцип этот возник ещё в первобытном мышлении, оказавшись единственно возможным тогда компромиссом между невозможностью выразить вербально целостное мироощущение и необходимостью эксплицировать хотя бы некоторые его проекции. Впоследствии этот принцип, шаг за шагом подчиняя себе генерализующие программы сознания, превратился в универсально-бессознательный способ интеллектуального насилия над природой вещей.

Механистически мыслящие аналитики, используя принцип типологизирующих расчленений при формировании картины мира, действительно структурируют саму социокультурную реальность в некоторых её аспектах. К счастью, не более того. Разумеется, структура европейской системы знания сложнее простых типологизирующих классификаций, и потому между искусственно разграниченными областями познания возникают зоны пересечения. Но если для каждой из обособленных областей эти пересечения занимают периферийное место, то для культурологии – центральное. Иными словами, культурология помогает трём слепцам, ощупывающих слона с разных сторон, как-то согласовать свои о нём представления.

Помимо связей «горизонтальных», посредством типологизации которых обычно формируются представления о подсистемах культуры (язык, технологии, экономика, искусство, религия и проч.), существуют ещё и «вертикальные», которые, собственно, и позволяют с той или иной долей метафоричности говорить о культуре как об органической целостности. Связи

<sup>14</sup> Входя в поле организмических ассоциаций, простирающихся от позитивизма 40-х гг. позапрошлого века (О. Конт, Г. Спенсер) и цивилизационных теорий (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер) до социологии прошлого (Э. Гидденс и др.) века, спешу оговориться, что степень и характер метафоричности этих ассоциаций будет всякий раз определяться конкретным контекстом.

эти комплексные, т. е. охватывают не ряды сходных по каким-либо признакам элементов, а атипологичные, но структурно и функционально связанные компоненты системы. В пространстве культуры они образуют комплексы, включающие гармонически организованный материал различных подсистем. Примером такого комплекса может служить *мифоритуальный* в первобытности и наследующий ему *храмовый* в классической древности. Первый объединяет то, что принято разводить по «жанрам» (типологическим кластерам): удовлетворение первичных физических потребностей, трудовая деятельность, сфера языка, социальных отношений и некоторые другие. Рассматривая все эти кластеры по отдельности, дисциплинарно ориентированная мысль упускает из виду главное – то, что объединяет их все в единый палеосинкретический комплекс, – принцип *магической медиации* (о сути этого принципа – в следующих главах). Принцип этот, действуя поверх всех перечисленных кластеров, улавливается только культурологическим и никаким иным анализом, ибо проявляется он не в какой-то отдельно взятой области жизнедеятельности, а пронизывает собой все эти области, связывая их изнутри.

Храмовый комплекс включает в себя и само архитектурное тело храма, и жреческую корпорацию с присущими ей ритуалами, образом жизни и проч., и соответствующий пласт письменной и педагогической культуры, и разные социальные группы, так или иначе вовлечённые в орбиту разнообразных храмовых практик и т. д. и т. п. Понять системообразующую сущность храмового комплекса можно лишь на путях реконструкции его внутренних комплексных связей, а не посредством расчленения его на обособленные и типологически разделенные компоненты: архитектурные, хозяйственные, социальные, религиозно-мифологические, обрядовые, технологические и др. Тема вертикальных комплексных связей также будет рассмотрена в дальнейшем.

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

Разумеется, традиционно выделяемые типологические ряды, объединяемые в подсистемы культуры, это не чистая эпистемологическая условность. До известной степени и они отражают реальные внутрикультурные связи, которые в силу их концептуализации и, так сказать, вторичного конституирования в сознании усиливаются, получая как бы дополнительную основу для существования. Но познать законы жизни культуры, рассматривая только типологические ряды, невозможно. Более того, бесконечное движение в горизонтально-типологизирующем направлении чревато «незаметным» сползанием в механицизм, бесконечным дроблением живых культурных образований и конструированием механистического образа культуры, в котором подсистемы отделены друг от друга типологическими перегородками. Исследование же связей в вертикальном измерении, ориентированное на выявление и комплексных структур в культуре, позволяет выработать метод реконструкции, адекватный самому ее органическому бытию.

К примеру, язык как подсистема культуры, безусловно, обладает объективным существованием именно в качестве относительно самостоятельной подсистемы. Но выделение и обособление её на этом основании в виде некоей автономной территории оставляет за рамками рассмотрения огромный пласт важнейших внутрикультурных связей и отношений, что сильно искажает и редуцирует образ всей системы. Более того, сам язык в своих глубинных качествах есть сгусток, концентрация этих самых связей и отношений.

Поскольку вертикальные комплексные связи закономерны и устойчивы, а значение их чрезвычайно велико, возникает вопрос о переориентации анализа культурной реальности с

тем, чтобы предмет исследования выглядел не только как типологический каталог языков и сфер культуры. Обращение к культурным комплексам – это перенос познавательный интерес с внешнего на внутреннее, с искусственно сконструированной общности и типологии форм отдельных культурных феноменов и процессов на глубинную взаимосвязанность функциональных узлов системы.

Разумеется, сортировать культурный материал по типологическим признакам куда легче, чем разбираться в сложных диффузных отношениях органически живущих, а потому неподатливых для механистического препарирования культурных комплексов. Но именно к диффузным отношениям мы обязаны обращаться, если хотим понять не только форму выражения культурных смыслов, но и само содержание витальных процессов культуры как целостного, развивающегося в историческом времени организма.

Неразличение функций культурного феномена в контексте того или иного комплекса и навязывание ему в качестве базовых заведомо периферийных свойств сильнейшим образом искажает понимание действительного бытия культуры. В ответ она, как бы в насмешку над формалистическим усердием, не позволяет рационалистическому интеллекту насладиться точностью и устойчивостью общих определений. Да и откуда им взяться, если даются они из фрагментов, условно и принудительно выхваченных из органических структур – целостных культурных комплексов? И фрагменты эти всегда хранят память о разорванности органических связей и при каждом удобном случае указывают на неё и на необходимость восстановления. Потому-то и множится число широких понятий с размытым содержанием, упорно не желающим упаковываться в искусственно сконструированные типологические кластеры. Искусство, религия, повседневность, миф, архетип и многое другое – это сферы, содержание которых схватывается скорее интуитивно, ибо лишь так можно дотянуться смутной мыслью до периферии разорванных связей атипологического, вертикального характера, обнаруживающих себя в любом срезе и фрагменте той или иной из названных сфер.

Не менее важно в методологическом плане то, что смыслогенетический подход вновь вводит *субъектность* во внешнюю по отношению к исследователю действительность, выходя тем самым из механистического субъект-объектного тупика<sup>15</sup>. Меняется и сам познающий: его историческая и *ментальная* релятивность делает его *живым*; относительность и неокончателность представлений обеспечивают ему дальнейшую жизнеспособность. Поэтому слова «в отношении к человеку» в моём незамысловатом определении культурологии (см. выше) носят ключевой характер. И биология, и физика, и география, если представления о них отражаются на общей картине мира, являются предметом культурологии. Но не сами по себе, не в рамках своего узко дисциплинарного поля, а в их отношении к человеку как агенты также и иных смысловых полей. Или, с учётом вышесказанного, не в своей горизонтально выстроенной дискурсивной сфере, а в контексте их органической вживлённости в те или иные вертикальные культурные комплексы, рассматриваемые в неразрывной связи с историко-антропологическим фактором.

Предвижу казуистическое возражение: а разве сами по себе они не имеют отношения к человеку и практического применения? Имеют, конечно, имеют. Но пока интеллект занимается, например, собственно математическим содержанием бинорма Ньютона, он занимается именно математикой, хотя и сами вычисления, и их применение – часть человеческого мира. Но когда спрашивают, что есть бинорм Ньютона за пределами его чисто математического содержания, – это уже территория культурологии.

Начинается она там, где есть два аспекта: пересечение дисциплинарных коридоров и их *системное* отношение к *исторически изменяющейся человеческой ментальности*, а не к

<sup>15</sup> Здесь культурология движется в русле современной постнеклассической науки и, не претендуя на пальму первенства, предлагает свои методы и модели.

абстрактному субъекту, познающему мир мёртвых объектов и мнимо «объективных» неизменных законов, вынесенных за скобки человеческого. Культурология не только учитывает социально-историческую заданность всякого знания, как это частично и избирательно делали классическая философия и наука, не сумевшие окончательно оторваться от берега метафизического онтологизма и зашедшие в тупик всё возрастающей рефлексии.

Культуролог ставит вопрос не так, как философ. Он спрашивает, не *что есть мир, человек, вещь, история и т. д.*, а *каким образом смогли возникнуть, развиться и проявиться те или иные представления о человеке, мире, вещи, истории и т. д.* Не в чём и насколько правы Кант, Аристотель или Гуссерль, а каким образом их идеи могли возникнуть, распространяться, интерпретироваться и работать в том или ином культурно-историческом контексте. Метафизический аспект, с его разнокалиберными абсолютами и абсолютиками, в культурологии исчезает вместе с абстрактными философскими вопрошаниями и абстрактным «философским» человеком, которого смыслогенетическая теория культуры решительно отвергает. Она утверждает, что самого человека и человеческую историю не просто следует каким-то образом соединять: их НЕДОПУСТИМО рассматривать порознь. Потому и принцип историзма формулируется по-новому. Смыслогенез охватывает не человека в истории, но ЧЕЛОВЕКА-В-ИСТОРИИ, где генезис ментальности, эволюция типов человека как субъекта истории и сами жизненные циклы культурно-цивилизационных систем суть аспекты ЕДИНОГО ПРОЦЕССА. Таким образом, исследовательский контекст археологии культуры складывается из глубочайшим образом взаимосвязанных сфер: человеческой ментальности (о ней ниже), законов структурообразования в культурных системах и их эволюционных проекций в истории.

Всякая культурная система устроена так, что свои глубинные, корневые основания она раскрывает лишь под занавес, в закатные эпохи, когда ядро её основополагающих ценностей разъедает эрозия профанизации, и человеческий интеллект в погоне за откровением трансцендентного срывает с него последние покровы. Впрочем, эти открытия приносят, как правило, не эйфорию от всемогущества разума, а ужас и уныние.

Обострённый интерес современности к далёкому прошлому, к проблеме антропогенеза и биологических начал в человеке и Культуре<sup>16</sup> – косвенное свидетельство близкого перехода от пугающе огромного пласта прошлого вкупе с настоящим к уже близкому будущему. Перехода, за непредсказуемостью которого открывается нечто чрезвычайно важное, к постижению чего Культура не допускала предшествующие поколения. Что принесёт разоблачение трюков культуры-манипулятора – чувство победы, или, как всегда, холод экзистенциального отчуждения, вселенскую боль и прострацию? А может, под самый конец – и то, и другое?

Этот вопрос можно сформулировать иначе: насколько современное сознание способно абстрагироваться от самого себя, взглянуть со стороны, из пространства условного отчуждения, на то, что привычно считать естественным; увидеть частное и преходящее в том, что принято считать общечеловеческим и универсальным? Ведь ещё два-три десятилетия назад под человечеством в субъектном понимании подразумевалось именно европейская и «околоевропейская» его часть. И почти никого это не смущало. Не желая признавать условность и историческую ограниченность своих оснований, идеалов, языков и ценностей, культура подаёт их как единственно возможные или, по меньшей мере, единственно правильные. Их крушение для человека равносильно крушению всего жизненного мира. В таких ситуациях только и остаётся вспоминать библейскую истину о том, что познание приумножает скорбь. А выход на кросскультурную позицию не так прост, как кажется: ни какая культурная система не любит выпускать свой «человеческий материал» на нейтральную полосу, откуда видно всё её устройство. Но сегодня, когда близится финал не локальной культуры, а глобальной макросистемы, когда с пути скорбного познания уже некуда сворачивать, неизбежно возникает вопрос: где

<sup>16</sup> Контекст употребления термина *культура* с большой и маленькой букв будет пояснён в гл.1

тот общий знаменатель, под который подводится всё, чему суждено уйти: идеи, ценности, курсы, институты, формы и принципы жизнеустройства?

Ответ на этот вопрос смыслогенетической теории – логос. Понимаемый не в узко богословском смысле христианской или даже экуменической традиции. Это колоссальный культурообразующий пласт смыслов и феноменов, вкуче являющих *сущностную сердцевину человеческой истории* и, соответственно, всемирного культурно-цивилизационного процесса (как бы ни возражали постмодернисты и локалисты-цивилизационщики против такого определения). А если представить этот процесс не в виде эволюции, движущейся в русле примитивной схемы «вызов-и-ответ»<sup>17</sup> а хотя бы частично и условно допустить некую *имманентную закономерность* в *автоморфной* смене одних культурно-цивилизационных паттернов другими, то значение логоса возрастет ещё более.

Что имеется в виду под сущностной сердцевиной (и серединой) истории? По-видимому, нет нужды лишний раз доказывать, что историческое время – это не вектор, направленный в дурную бесконечность, на который монотонно, в линейном режиме, «нанизываются» количественные приращения тех или иных культурно-цивилизационных качеств. Не стоит вспоминать и о пресловутой спирали развития. Подчеркну лишь, что исторический процесс имеет всё же внутреннюю композицию. И её можно охватить взглядом если не на всём протяжении истории (будущего мы не знаем), то, во всяком случае, на известном нам отрезке. Утверждаю пока чисто аксиоматически: если брать за целое известное нам пространство исторического бытия, то логос как исторически обусловленная доминанта для группы локальных культурных систем оказывается его (пространства) композиционным центром, а становление и утверждение логоцентрических культурно-цивилизационных парадигм – центральной организующей фазой всего исторического процесса. Поэтому понять суть логоцентризма, раскрыть с помощью культурологической герменевтики его глубинные основания – это сделать шаг от знания к пониманию, от описания к постижению, то есть сорвать ещё один покров с тайны человеческого бытия-в-культуре. Счастья это, как всегда, не принесёт, но, быть может, мы станем немного лучше вооружены перед лицом неотвратимо наступающего будущего. Таким образом, на пути построения смыслогенетической историософской модели смыслогенетическая теория, сохраняя в целом традиционную хронологическую последовательность в компоновке материала, выделяет эпоху становления логоса/логоса как стержневую доминанту исторического процесса. Впрочем, до этого пункта ещё предстоит пройти огромный путь. Во всяком случае, в первой части исследования тема логоса/логоса и логоцентризма подробно рассматриваться не будет.

Забегая, однако, вперёд, замечу, что при обращении к самому понятию логоса мне в равной степени чужды две крайности. Первая – это безразмерно широкое его понимание как универсального начала, имманентного человеку вообще и объемлющего и язык, и мышление, и всю культуру в целом. Другое дело, что логос (с большой буквы) однажды стал полуосознанным псевдонимом самой культуры, но произошло это в определенных исторических обстоятельствах, которым свойственно меняться во времени. Если же отказаться от принципа историзма и в угоду метафизике расширить понимание логоса до полной беспредельности, усматривая его присутствие везде вплоть до архаики, то в такой «размазанной» форме это понятие полностью теряет гносеологический и эвристический смысл. Не устраивает меня также и второе, истори-

<sup>17</sup> Автор адапционистской модели «вызов и ответ» А. Тойнби в поздние годы пришел к пониманию её ущербности и сам же блестяще её дезавуировал. «По мере роста всё меньше и меньше возникает вызовов, идущих из внешней среды, и всё больше появляется вызовов, рождённых внутри действующей системы или личности. Рост означает, что растущая личность или цивилизация стремится создать своё собственное окружение, породить своего собственного возмутителя спокойствия и создать собственное поле действия» [233, с. 250].



чески зауженное понимание логоса, в античную эпоху вычленявшегося из мифа и связанного с теистическим мировоззрением средиземноморских народов, в особенности европейских<sup>18</sup>.

Понимание Логоса\Логоса, которое я намерен развивать, связано с универсально распространённым феноменом запаздывания концепта по отношению к феномену: за неимением адекватного и специализированного концепта для того или иного нового феномена приходится использовать ближайший, хоть сколько-нибудь подходящий. Как правило, образование – рано или поздно – специализированных культурных форм происходит в виде «отслаивания» более узких и семантически конкретных смысловых блоков от более синкретической основы – того самого ближайшего и по необходимости используемого концепта. Так произошло и с концептом логоса. Было бы очень хорошо, если бы для того, что в контексте смыслогенетической теории понимается под логосом, нашлось бы другое, более точное понятие. Но его нет. Пока нет. Какое содержание смыслогенетическая теория по необходимости придаёт понятию логоса, будет показано далее. Поясню пока только один момент. В настоящем исследовании термин *логос* употребляется двояко: с большой буквы и с маленькой. Логос с маленькой буквы – это логос в наиболее широком для данного контекста понимании, логос же с большой буквы – это результат его «возгонки» до божественного Абсолюта и той самой полускрытой автономии самой культуры, статус которой он обрёл в теистической традиции, прежде всего в христианской.

Не менее, если не более значимым, чем понятие логоса, является понятие *логоцентризма*. Он нечто большее, чем одна из многих культурных парадигм. Это модальность культурного бытия, где вербальный код выступает системообразующим и доминантным по отношению ко всем остальным кодовым системам культуры и всему разнообразию доминантно-субдоминантных отношений в разных локальных традициях. Латентная нацеленность на логос и логоцентризм начинаются с самого генезиса языка, впервые обнаруживают свои едва заметные косвенные признаки в верхнем палеолите и достигают самоадекватных и доминантных форм в эпоху Дуалистической революции (конец II тыс. до н. э. – VII в. н. э.) [см.: 192].

Итак, *логоцентризм* – обозначение глобальной культурной парадигмы, утвердившейся в I тыс. до н. э. и вплоть до настоящего времени определившей ментальные режимы и цивилизационный уклад развивающейся части человечества. Становление логоцентризма связано с фундаментальными процессами: решительным отрывом культуры от природных оснований и замыканием её на себя, а также с конституированием Слова\Логоса как онтологического источника реальности, оформленным в монистических доктринах, которые вуалируют становление дуалистического сознания.

Логоцентризм, таким образом, знаменует рождение *вторичного макрокультурного синтеза*, который приходит на смену древнему палеосинкретизму. Это единственно возможный ответ на кризис, эрозию и деструктивное расслоение последнего в эпоху заката классической древности в конце 2-й половины II тыс. до н. э. В русле своего имманентного развития логоцентризм посредством сотериологических учений преобразовал дуалистическое сознание в монистическое и тем самым дал жизнь доминирующей в истории культурно-цивилизационной системе, признаки заката которой явственно обнаружились лишь в прошлом веке.

В логоцентристской парадигме сакрализованное слово становится не только заменителем (адекватным репрезентантом) реальности, но и её онтологическим источником. Слово выступает оптимальной и универсальной формой кодирования и продуктивного воспроизведения отношений дискретности и континуальности, и поэтому языковая реальность выражает реальность культуры в максимальной степени. Здесь, впрочем, закономерно возникает сложнейшая

<sup>18</sup> Культурология не задаётся вопросом об универсальности или философской эвристичности Гераклитова понимания логоса как единства противоречий, стоящего над ними. Она ставит вопрос о том, почему такое понимание могло появиться именно на европейской (греческой) почве и именно в это время.

проблема конфигурации и субординации кодовых систем культуры: например, соотношения разных языков культурного формообразования и их представительства в логосе.

Поэтому логоцентризм в данном контексте – это нечто гораздо более широкое и важное, чем, к примеру, то, что рассматривается как объект постмодернистской критики. Современный человек – продукт логоцентрической культурной системы. Когда мы взыскуем истины и не желаем мириться с её недостижимостью, – это не извечное свойство человеческого духа. Это логоцентризм. Когда мы соотносим все наши ценности с неким запредельным Абсолютом (даже утратившим свою традиционную религиозную атрибутику), полагая его надмировой точкой отсчёта, замыкающей все иерархии – это логоцентризм. Любого рода упорядочивающие принципы и системы нормативности – от моральных установлений до социальных статусов, хотя и имеют более древние основания, верифицируются тоже логоцентрически. Когда спекулятивные умопостроения приобретают статус самодостаточной онтологической полноты и «подтягивают» под себя наличную реальность, – это логоцентризм. Все дискурсы книжно-письменной культуры – тоже логоцентризм, а, опять же не что-то универсально присущее человеку. Жестокий парадокс исторической динамики заключается в том, что именно разрушение логоцентрической парадигмы не только позволяет, но и принуждает абстрагироваться от неё, насколько это вообще возможно.

Культурология, как уже отмечалось, по природе своей междисциплинарная наука. И входя в междисциплинарную проблематику, не уйти от вопроса о роли принципа системности. Наука *after postmodernism*'а вроде бы реабилитирует системные подходы, осмеянные постмодернизмом, и даже частично оправдывает метафизику(!), но дело даже не в этом. Любую критику системности можно было бы принять, если бы было доказано, что принцип анти-системности более продуктивен. По-видимому, стоит прекратить оглядываться на идущую с переменным успехом извечную борьбу «системщиков» и «антисистемщиков». Заявляя о намерении следовать принципу системности, не могу не оговорить особенностей обращения к материалу естественных наук. В культуре обнаруживается (и чем дальше, тем больше) то, что не может быть понято изнутри её самой. Это заставляет при взгляде на неё как на систему выходить за пределы традиционных для гуманитарных наук исследовательских областей и апеллировать к системным связям, наводящим мосты между культурой и системами, предшествовавшими ей на эволюционной лестнице.

Такое обращение – дело трудное, тонкое и неблагодарное. И не только в потому, что частные предметно-научные сферы имеют свойство «незаметно» затягивать в себя автора, а вместе с ним и читателя. Главная проблема в том, что в сознании большинства читающей публики сложился стойкий стереотип насчет самой сути междисциплинарных подходов: переходы и стыковки между научными сферами в пределах единого контекста резко снижают валидность общих концепций в глазах среднего образованного читателя. Нарушение границ основной предметной области воспринимаются как нечто несерьёзное, поверхностное, легковесное. Впечатление эклектики и разнобоя усиливается ещё и тем, что единый метанаучный язык, который охватил бы теоретическую квинтэссенцию как естественных, так и гуманитарных наук, на сегодня не сложился. Однако на все эти издержки приходится идти, ибо единственная альтернатива – унылый поиск и собирание последних и мало кому нужных капель в пересохших родниках узкопредметных областей, чем, собственно, и занимается значительный сектор современной науки. Иногда анекдотическую ничтожность тем и плоскую описательность подходов оправдывают страхом перед усложнившимися требованиями к методологии, якобы не позволяющими строить широкие объясняющие теории. Что ж, это вполне закономерно: методология, забывшая о своём первоначальном предназначении и занимающаяся главным образом сама собой, оказалась *infant terrible* европейской науки, парализовавшим исследовательскую мысль. И это ещё одно печальное свидетельство заката логоцентрического интеллекта.

Обращение к опыту естественных наук, совершивших в конце прошлого и начале нынешнего века внушительные, а подчас и революционные прорывы в современной квантовой механике (КМ) и космологии<sup>19</sup>, в нейро– и психофизиологии, этологии, антропологии и в некоторых других областях, совершенно необходимо для решения поставленных в данном исследовании задач. Наиболее пространным такое обращение будет в первых главах первой книги. Широта и глубина погружения в материал и парадигматика названных естественных наук будет определяться исключительно характером постановки теоретико-культурных вопросов. При этом необходимость обращения к таким, казалось бы, далёким от гуманитарной сферы областям, как КМ или космология, будет раскрываться постепенно, по мере развития и фундирования идеи единства законов структурообразования и системной самоорганизации на всех онтологических уровнях.

Дабы не уводить читателя от главных тем исследования и не провоцировать тем самым возникновения вышеупомянутого впечатления нестыковки дискурсов, я отказываюсь от привлечения математического аппарата и описания экспериментов в области КМ и некоторых других естественнонаучных сфер. Там, где это представляется обязательным, я ограничиваюсь ссылками на соответствующую литературу. Дополнительные пояснения насчет привлечения естественнонаучного материала можно найти в гл. 1.

Вернёмся, однако, к теме специфики смыслогенетического подхода. Зададим вопрос: отчего рушились классические философские системы, пытавшиеся объяснить мир как целое? Причин по меньшей мере несколько. Одна из них та, что абстрактные философские построения «надевались» (я бы даже сказал, напяливались) на реальность непосредственно, минуя имманентные законы культуры и сознания, через которые они преломляются. Не говоря уже о том, что эти построения всякий раз выносились за пределы культурного контекста на правах окончательной истины. Всё это неизменно оканчивалось конфузом и, в конечном счёте, компрометацией системного подхода как такового. Философские положения оставались красивыми схоластическими спекуляциями, а жизнь шла своим чередом. В конце концов философия махнула рукой на мир «неправильных» фактов и стала заниматься сама собой. Но и в нефилософских исследованиях, выходящих на высокий уровень обобщения, наблюдается та же картина: общетеоретические положения напрямую проецируются на культурную реальность. По этой причине, кстати, весьма заманчивые и глубокие интуиции *синергетики*, непосредственно приложенные к историко-культурным процессам, часто оказываются неадекватными. Синергетика – эта своеобразная натурфилософия нашего времени, переоткрывающая философскую диалектику<sup>20</sup> – смело и небезуспешно притязает на реабилитацию системных подходов. Но многие авторы, работающие в синергетической парадигме или поблизости от неё, часто попадают в ту же самую ловушку, поддаваясь искушению найти простую и универсальную формулу объяснения сложнейших системных процессов. Например, они используют в своих обобщающих объяснениях незамысловатые концепты равновесия/ неравновесия (симметрии/асимметрии) и некоторые другие. Особенно наглядно это проявляется, когда синергетические подходы применяются к социально-историческим процессам. Если субстратом системных процессов оказываются человек и социальные группы, которые ведут себя всё-таки не совсем так, как молекулы газа, требуется введение большего числа новых параметров, существенно меняющих не только содержание самоорганизационных режимов, но и сам характер исходного дискурса с его ключевыми установками, эпистемами, терминами и пр. Эта

<sup>19</sup> Современными на сегодня принято считать квантовые и космологические теории, возникшие примерно в 80-х гг. XX века.

<sup>20</sup> Например, догадка о том, что в точке бифуркации возможно не всё что угодно, а лишь ограниченный (в более жёсткой формулировке – изначально предопределённый) набор вариантов, преподносился синергетиками как открытие. Между тем такого рода представления хорошо разработаны ещё в классической философии. Да и современной квантовой физике есть что сказать на эту тему.

коварная ловушка поставлена ни кем иным, как самой культурой, которая отнюдь не собирается раскрывать перед пытливым человеческим умом свои глубинные основания.

Между миром притязаний на объективность теоретических абстракций, выстраиваемых и понимаемых, ещё раз напомним, всегда внутри исторически обусловленного культурного контекста, и миром наличных фактов располагается таинственный «чёрный ящик», где общие законы сложно и многократно опосредуясь, являются «на выходе» в виде конкретных реалий и феноменов культуры. Чёрный ящик, посредством которого «мозг производит психику» (Фрейд), каким-то образом содержит в себе и два противостоящих мира. Один – мир психофизиологии, нейронов, тончайшей биохимии и электродинамики мозга, другой – мир смыслов (аналогичное противостояние наблюдается, к примеру, между микроструктурой генетического кода и макроструктурой биосистем). Что и как происходит в чёрном ящике, какими нитями связана «натуральная» жизнь мозга со структурами и содержанием смыслов, и как одно превращается в другое, пока не знает никто. Не говоря уже о том, что заглянуть в мир психофизиологических процессов возможно лишь в рамках того познавательного и эпистемологического горизонта, который очертила нам культура. Тайна чёрного ящика сопоставима с тайной происхождения жизни и проблемой антропогенеза. Собственно, эта тайна – один из аспектов проблемы антропогенеза. Так что же: *ignoramus et ignorabimus* (не знаем и не узнаем)? Трудно сказать, как можно достичь здесь прорыва, если других способов описания нет и не предвидится<sup>21</sup>. Но в любом случае важно хотя бы избежать прямого переноса и экстраполирования логики и закономерностей построения смысловых конструкторов через границы чёрного ящика в обоих направлениях. В ином случае получается унылый самообман: мир смыслов порождает эпистемы и гносеологические парадигмы, проецирует их на иную онтологическую сферу и, препарировав её в соответствии со своей логикой, с чувством глубокого удовлетворения возвращается к себе домой.

Можно ли расшифровать метафору чёрного ящика? Ближе всего для этого, на мой взгляд, подходит понятие *ментальности*, под которой в рамках смыслогенетической теории понимается **устойчивая совокупность когнитивных механизмов, закрепляющих в культурной традиции те смысловые конструкции, которые способствуют стабильно-оптимальной реализации базовых экзистенциальных интенций для той или иной социальной общности. Ментальность также есть сфера, системно организованное пространство, в котором психические процессы преобразуются в акты мышления.** При этом сами структуры ментальности, в отличие от лежащей на поверхности «лексики» культурных кодов, как правило, остаются неотрефлексированными, скрытыми в бессознательном.

Как и многие другие понятия, ментальность в разных научных традициях понимается весьма размыто, и преодолеть эту размытость вряд ли удастся. Но если всё же бегло соотнести приведенное определение с наиболее распространёнными в научном обиходе представлениями, то обнаружится, что оно располагается между англо-американской традицией, опирающейся на когнитивный и психофизиологический аспекты, и отечественной, понимающей ментальность как совокупность ценностных принципов и представлений, закреплённых социокультурной традицией. А на быденном уровне это синоним национального характера (которого с точки зрения академической науки не существует) и культурно-психологических стереотипов.

<sup>21</sup> Впрочем, в работах таких авторов, как К. Прибрам, Т. Лири, (авторитет этого автора, впрочем, часто оспаривается) Р. Орнштейн и некоторых других, обнаруживается не только содержательное продвижение в глубь чёрного ящика со стороны нейрофизиологии, но и развитие самих методолого-парадигматических оснований такого продвижения. Не случайно 90-е гг. прошлого века (вне связи с упомянутыми выше именами) назвали «десятилетием мозга». Заметных успехов достигла и когнитивная психология (У. Найссер, Дж. Брунер, Дж. Лакофф, Т. Бивер, Л.А. Миллер и др.)

Ментальность, таким образом, понимается как свёрнутый в устойчиво воспроизводимых когнитивных структурах *геном культурной системы, его психическая квинтэссенция*. При этом ментальность содержит не только набор социально-поведенческих программ и ценностных ориентаций. В неё включены и результаты смыслообразования, и сами его способы и технологии. При таком понимании ментальности ответ на вопрос: каким образом в исторически меняющейся сфере ментальности трансформируются (развиваясь? эволюционируя?) способы и операционные технологии построения смысловых конструкций, дает ключ к некоторым тайнам чёрного ящика. Поэтому в центре нашего внимания будут прежде всего трансформации, связанные с глобальными межсистемными переходами, которых в истории было не так много. Анализ этих трансформаций охватит главным образом четыре уровня:

- 1. когнитивные техники смыслообразования,**
- 2. структуры ментальности,**
- 3. социокультурные практики,**
- 4. порождаемые ими наличные культурные феномены.**

Эти же четыре уровня образуют и иерархию онтологических «этажей» любой разворачивающейся в историческом времени и пространстве культурной системы. Соответственно, в структуре данного исследования выделяются три сквозные темы: **человек как носитель определенного типа ментальности, структурные конфигурации культурных систем и историческое измерение совместного бытия человека и этих самых культурных систем.**

Смыслогенетический путь постижения культуры лежит через реконструкцию ментальных конфигураций. Их изменения – не просто смена картин мира, представлений или ценностей. Это изменения более глубокого культурно-антропологического характера, и поэтому попытки проникнуть в ментальные структуры иной культурной системы, в отличие от «просто» прочтения тех или иных культурных кодов, наталкиваются на почти непреодолимые трудности. Условие их решения – способность критически абстрагироваться от своей культуры. Современное аналитическое сознание сделало в этом направлении внушительный рывок, и есть основания полагать, что ему многое откроется. Хотя полное абстрагирование невозможно, как невозможно человеку «выпрыгнуть» из культуры вообще и узреть со стороны её субстанциональную основу. Кстати, именно невозможность в полной мере выйти на внешнюю по отношению к культуре позицию делает безуспешными попытки найти универсальные определения последней.

Как нельзя вывести целое из суммы частей, так нельзя и объять онтологию универсального через образы локального (любой дискурс всегда неизбежно локален, хотя бы в силу исторического генезиса и производности от более ранних додискурсивных мыслительных практик). Но даже и те скромные возможности в приоткрывании завес, которые теперь перед нами появляются, упускать нельзя. Смиримся же заранее с относительностью будущих результатов. Трудность абстрагирования заключается в том, что инкультурация связывает человека не только с содержанием тех или иных традиций и даже не только со стандартными программами социокультурных практик, но и с соответствующими структурами ментальности. А последние, в свою очередь, исходят из когнитивных технологий смыслообразования. Всё это вместе создаёт такую мощную экзистенциальную связку сопричастности, что совокупный *modus operandi* диктуемый культурой человеку, воспринимается как нечто естественное, единственно возможное и не нуждающееся в ни в каких сторонних объяснениях.

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

Исследовательский алгоритм данного исследования – движение не от поверхности вглубь, а, наоборот: *от когнитивных технологий, через ментальные структуры к наличным продуктам смыслообразования – социально-культурным практикам и от них – к историческим фактам и феноменам культуры*. Такое движение «от корней», от структурных паттернов культурных систем к их исторически воплощённым конфигурациям вряд ли понравится позитивистски ориентированному сознанию (поскольку оно фетишизирует эмпирический факт или логическое долженствование, не признает ничего сверх того, что можно «пощупать», сводит всё к плоской дихотомии причины и следствия). Явно не понравится оно и постмодернистам. Да и традиционная философия явно найдёт здесь чему воспротивиться. Но, как сказал один упрямый человек: «На том стою и не могу иначе».. В оправдание скажу лишь, что и методология, и весь содержательный строй смыслогенетических подходов диктуются исключительно своеобразием, если не уникальностью исследовательских задач. А последние, в свою очередь, определяются уникальностью нынешней переходной ситуации, хотя по-своему уникальны все ситуации в истории.

Уникальность нынешней переходной ситуации связана вот с чем. Всякая культурная система развивается под действием двух разнонаправленных сил: внешней и внутренней. Внешняя – все те факторы, от климатических и ландшафтных до этногенетических, социальных, экономических и пр., которые образуют видимый, «фенотипический» план исторического бытия той или иной культурной системы. К ним-то, как правило, всё и сводят исследователи. Но есть и другая сила, внутренняя, – нечто вроде генетического кода или паттерна. Он эксплицируется и разворачивается во времени и направляет развитие системы изнутри. Соответственно, результирующий образ системы – продукт взаимодействия двух названных сил, которое принимает подчас весьма драматические формы. Концепция взаимодействия генетического и средового (автоморфизма и адаптационизма) давно применяется и в отношении отдельного человеческого субъекта. Но если генетика человека, при всех её белых пятнах, сфера достаточно исследованная, то *генетика культуры*, которая и составляет субстанциальную основу того, что историки называют *longue duree* (то есть раскрывающиеся в «долгом» историческом времени геномы культурно-цивилизационных систем) – почти *terra incognita*.

Иными словами, всякое развитие протекает в режиме взаимодействия двух сил: *имманентно-структурирующей* (внутренней) и *импульсно-реактивной* (внешней). Если бы развитие определялось только последней, то есть было бы одним лишь ответом формы на воздействия внешней среды, то из любого первичного бесформенного образования (субстрата, который, кстати сказать, может существовать лишь в воображении) среда могла бы вылепить, как из куска пластилина, всё, что угодно. Генетика убедительно объясняет, почему в природе, несмотря ни на какие внешние воздействия, от ужей рождаются ужи, а от ежей – ежи<sup>22</sup>. А вот о культуре почему-то считается допустимым рассуждать как о некой пластичной субстанции, из которой таинственные в своей стихийности внешние силы лепят нечто произвольное и не детерминированное ни чем, кроме самих этих «слепых» и «стихийных» сил<sup>23</sup>. Если же стохастические импульсы среды представляются как нечто согласованное и направленное, то это уже не натурализм, а разновидность скрытого креационизма с преформистской или провиденциалистской акцентировкой. Очевидная недостаточность, точнее говоря, несостоятельность таких представлений заставляет признать, что культура тоже имеет свою *генетику*, определяющую

<sup>22</sup> Более изящно подобную мысль выразил ещё сам Дарвин: «Хотя всякая вариация бывает прямо или косвенно вызвана какой-нибудь переменной окружающих условий, мы никогда не должны забывать, что *природа той организации, которая подвергается влиянию, есть фактор гораздо более важный для результата* (курсив мой – А.П.). Мы видим это, когда различные организмы, помещенные в сходные условия, изменяются в разном направлении, тогда как близко родственные организмы при несходных условиях часто развиваются приблизительно одинаково». [74, с. 770]. Не в меньшей степени это относится и к культуре. «Какой-либо особый обычай или вера... никогда не бывает прямым психологическим ответом индивидуумов на тот или иной запрос внешнего мира. Источником их веры и обычаев является историческая традиция» [355, р. 28].

<sup>23</sup> Ответом на такие представления выступает, как правило, столь же радикальный индетерминизм.

внутреннюю конфигурацию всякой отдельно взятой локальной системы<sup>24</sup>. Можно ее назвать генетикой надбиологической, генетикой культурной памяти, информационной, генетикой второго порядка, связанной с филогенией культуры и т. п. Но как ни назови, это именно генетика, т. е. некий особый генокод, передаваемый по таинственным и трудно уловимым каналам культурной наследственности. И структурной единицей этого генокода, как и единицей анализа эмпирического тела культуры, является смысл, о чём подробнее будет сказано далее.

Оговаривая особенности моего подхода, нельзя обойти сакраментальный вопрос: «от какого наследия мы отказываемся?». Высвечиваются следующие основные факторы, которые мне бы очень хотелось назвать предрассудками, или, в духе Ф. Бэкона, призраками (демонами), прочно укоренившимися в науках о культуре.

Первый фактор – устойчивые aberrации, связанные с понятием *эволюционизма*.

Когда о нём заходит речь, непременно, как чёрт из табакерки, выскакивает образ классического эволюционизма XIX в. с его линейной схемой исторического развития, где все народы проходят одни и те же стадии. Эта вздорная догма, оправдывающая как явный, так и скрытый европоцентризм и безнадежно дискредитировавшая понятие прогресса, накрепко прилипла к самому понятию эволюционизма. Неэволюционистские доказательства того, что НИКАКОЙ ОБЩЕЙ СХЕМЫ НЕТ, а есть лишь ОБЩЕЕ НАПРАВЛЕНИЕ, представленное разными ветвями развития, почему-то воспринимаются с трудом. Более того, отрицание общей эволюционной схемы приравнивается к отрицанию самого существования общеисторического процесса или каких-либо общих детерминирующих факторов. Смыслонетическая позиция, примыкая к современному неэволюционизму, солидаризуется именно с таким подходом. При этом важно отметить, что признание наличия магистрального вектора эволюции никоим образом не предполагает иерархического выстраивания локальных культурно-цивилизационных систем по шкале неких абсолютных критериев: Иными словами, одни культурные системы включены в непрямую эстафету магистрального эволюционирования, остальные рано или поздно заходят в тупик. Но пока последние сохраняют жизнеспособность, свои имманентные задачи они решают столь же эффективно и с точки зрения вписанного в эти системы человеческого субъекта ни в коей мере не ущербны. Таким же образом положение дел рисуется культурологу, стремящемуся к максимально отстраненной позиции. Об особенностях смыслонетического понимания эволюции будет сказано далее. Пока же спешу отмежеваться не только от «классического» эволюционизма, в котором марксистский формационный подход прекрасно сочетается с либерально-прогрессистским, но и от любого рода креационизма/провиденциализма, а также, от локализма, релятивизма и радикального индетерминизма.

Второй призрак – проклятие «абстрактной антропологии» – глубоко ложное и по природе своей мифологическое представление о неизменности метафизически понимаемой человеческой природы, бесконечно воспроизводящей самоё себя, несмотря ни на какие изменения историкокультурного Инициатора этих изменений выступает ни кто иной, как всё тот же абстрактный «философский» человек с его абстрактными же волей, свободой и потребностями. Нельзя сказать, что исторические изменения ментальности вовсе отрицаются. Они признаются, но в конкретном анализе почти не учитываются, отодвигаясь на периферию рассмотрения, в область чего-то второстепенного, наносного, лишь поверхностно затрагивающего (искажающего) универсальную сущность человека. А эта «метафизическая» сущность всякий раз конструируется из бессознательной универсализации культурно-антропологической конституции самого исследователя или, самое большее, его антропологических представлений и исторического кругозора. Иными словами, человек Аристотеля – это, грубо говоря, прежде всего сам Аристотель, человек Канта – сам Кант и т. д. Отсюда – бесконечные экстраполя-

<sup>24</sup> Перед необходимостью дополнить незатейливую, если не сказать примитивную бихевиористскую схему *вызов – ответ* концепцией культурного генокода оказался ещё А. Тойнби.

ции ментальных структур, техник и способов мышления на самые разные ситуации исторического и доисторического прошлого. В результате создается картина истории культуры, которую нельзя даже назвать чудовищно искажённой. Это просто некая воображаемая «философская» история, которая при всей своей самостоятельной эвристической ценности ничего общего не имеет с историей действительной<sup>25</sup>. Здесь абстрактному человеку приписываются некие универсальные устремления, абсолютные трансисторические цели, ведутся бесконечные рассуждения о внеисторически понимаемой свободе и т. д. и т. п.

После Второй Мировой войны абстрактно-гуманистическо-метафизическая антропология получила дополнительные подпорки. По понятным причинам говорить о непреодолимых культурно-антропологических различиях между представителями разных обществ, равно как и об исторически детерминированных типах их ментальности стало неприличным. Маститые авторы ничтоже сумняшеся провозгласили очевидную глупость: люди во все времена мыслят примерно одинаково. А те, кто осмеливался даже весьма робко возражать, награждались ярлыками расиста, нациста, колониалиста и т. п. Иными словами, провозглашается, что меняется лишь содержание мышления, его «лексика», но никак не сами ментальные и уж тем более не психофизиологические структуры. Таким образом, по сути отрицается когнитивная эволюция человека в истории. Привкус этой идеологической установки проник и в весьма, казалось бы, удалённые от идеологии сферы. Так, даже в критике К. Леви-Строссом концепции первобытного мышления Л. Леви-Брюля просматривается акцент на отрицание принципиальных когнитивных различий между первобытным и современным человеком, что представляет собой явную, хотя, возможно, и невольную идеологическую натяжку.

Словом, я стою на позициях признания когнитивной эволюции и структурного изменения ментальных конфигураций в истории. Такое изменение подтверждается огромным массивом научных данных и является, как говорится, «медицинским фактом». А если кому-то угодно делать из этого факта расистские и т. п. выводы, то это дело их собственной ответственности.

Несмотря на то, что в последнее время маятник отношения к проблеме медленно и боязливо, но всё же двинулся в противоположную сторону, оторваться от якоря абстрактно-гуманистической метафизики традиционная философская антропология, видимо, не в состоянии. Тем хуже для неё, ибо несостоятельность этой насквозь идеологизированной доктрины очевидна не только корректно мыслящему культурологу, но и корректно мыслящему историку, нередко приходящему в ужас от метафизических построений философов культуры, чудовищно оторванных от исторических реалий.

Впрочем, сознание историка тоже, как правило, в той или иной мере, «отравлено» мифологией абстрактного человека и духом явных или скрытых европоцентристских экстраполяций. Говорю это не для того, чтобы затеять очередную межцеховую склоку. Моя цель – высказать важнейший, хотя и предельно простой тезис: *без глубокой и тщательной реконструкции ментальных структур и стратификации культурно-исторических типов человека по признаку кардинальных и неустрашимых различий в их ментальной конституции реализация принципа историзма в науках о культуре НЕВОЗМОЖНА*. Для избавления от призрака «философского человека» достаточно всего лишь одной вещи, которую очень легко сформулировать, но почти невозможно осуществить: перестать переносить собственные психологические автоматизмы и установки на человека прошлых эпох. Провести этот принцип со всей последовательностью пока не удаётся никому и, по-видимому, автору этих строк тоже. Но стремиться к этому необходимо.

<sup>25</sup> Ответ на каверзный вопрос: «А можем ли мы вообще знать, какова есть действительная история?» – тема отдельного разговора. Но пока осмелюсь утверждать, что его окончательная неопределённость не отменяет права отвергать заведомо несостоятельные умозрительные построения.



Видение *другого* в кривом зеркале собственной самости и, пуще того, представление его как «недоразвитого» себя со всеми вытекающими из этого заблуждениями, вроде трудовой теории антропогенеза и т. п. – это для современных наук о культуре слишком большая роскошь. Нынешнее кризисное сознание, стихийным образом освобождающееся от «призраков» логоцентризма и присущих ему психологических стереотипов, получает свойственные всякой кризисной эпохе резко повышенные флуктуационные возможности или, проще говоря, выталкивается в ситуационно расширенное пространство свободы, где старые (логоцентрические) когнитивные нормативы быстро отмирают, а новые ещё только формируются. Это оставляет познающее сознание «без присмотра» и жёсткого дискурсивного контроля, который постмодернисты окрестили «дискурсами власти». В таких ситуациях требуется немалое мужество, чтобы в очередной раз заглянуть в бездну отчуждения. Но таков долг познающего сознания, и с этих позиций стремление непременно узнать себя в другом, образно говоря, узреть в зрачках питекантропа, шумерского гуруша или алтайского кочевника своё собственное отражение – непозволительный и даже опасный интеллектуальный инфантилизм.

Примечательно, что в основе модернизаторских экстраполяций лежат отнюдь не рациональные аргументы – эти представления никакой по-настоящему рационалистической критики не выдерживают. Здесь мы сталкиваемся с чисто мифической установкой, предписывающей непременно видеть в *другом* собственное отражение. В ином случае *другой* оказывается органически и бессознательно отчуждаемым, непознаваемым и бессознательно страшным. Другого, который своей неправильностью оспаривает мою идентичность, сознание категорически отказывается в себя впускать. Как тут не вспомнить доисторическую по своим корням неприязнь к двойнику: «такому же как я, только неправильному»?

Нельзя сказать, что проблема ухода от модернизации и достижения более высокого уровня историзма не ставилась вовсе. Однако достижения на этом пути – пока всего лишь отдельные бреши в бастионах методологической или даже, скорее, психологической инерции. При этом, как уже отмечалось, призрак абстрактного «философского человека» помимо антиэволюционистской догмы культурной антропологии<sup>26</sup> опирается, как уже говорилось, ещё и на псевдогуманистическую идеологию, табуирующую всякие рассуждения на тему органических различий в человеческой природе. «Отступники» получают отлучение от «респектабельной» (читай, идеологически сервильной) науки. Хотя догмат абстрактного антропологического равенства давно утратил всякую научную опору, а идея культурно-антропологической стратификации носится в воздухе, большинство авторов предпочитает «не связываться» с нею. Но связываться придётся – время пришло.

Третий предрассудок, препятствующий более адекватному взгляду на культуру, – «призрак экономизма», шире – утилитаризма. По сути, это всё та же экстраполяция ментальных и ценностных установок новоевропейского «экономического человека» на всё пространство истории: социальная психология усреднённого носителя сознания эпохи вхождения рационалистического новоевропейского интеллекта в стадию самонадеянной зрелости (её пик был XIX в.) постулируется в качестве всеобщего эталона, точки отсчёта и законодательной формулы развития, вменяемой всем эпохам и народам. Причём многие авторы, даже признавая хотя бы на словах и «в ряде случаев» приоритет неэкономических факторов в культуре, не делают из этого признания никаких методологических выводов и продолжают в конкретном анализе исходить из того, что человек во все времена руководствуется прежде всего соображениями экономической целесообразности.

Под давлением фактов и здравого смысла иные авторы очень неохотно признают, к примеру, что, де, если не прибегать к явным натяжкам, то приверженность архаического человека

<sup>26</sup> Напр. «Функции человеческого мозга одни и те же для всего человечества» [304, р.135]. Примечательно, что это убеждение сочетается у Ф. Боаса с таким культурным релятивизмом, которому могли бы позавидовать постмодернисты.

к экстраутилитарным императивам в ущерб физиологическим нуждам явно не согласуется с необходимостью/ императивом выживания. Однако, выдавливая из себя такие и подобные признания, мало кто из них отваживается отбросить панутилитаристские предрассудки и заняться глубоким, а главное, системным объяснением феномена. Убежденность в том, что движущей силой человеческих побуждений, основой жизни и локомотивом истории является универсальное стремление бесконечно улучшать материальные условия существования, просочилась в подсознание и осела в нём как твердокаменная аксиома. При этом, формально признавая наличие «обратного влияния» внеутилитарных факторов на пресловутый «базис» (обычно не более того!), экономисты-утилитаристы никогда не готовы пересматривать свою базисно-надстроечную модель по существу. И дело здесь не в одних лишь «призраках Маркса» по Ж. Деррида. Современный технократический экономизм нередко весьма далеко отстоит от сколь угодно широко понимаемого марксизма.

Устойчивость панэкономических иллюзий можно объяснить тем, что соответствующее мировоззрение сформировалось в эпоху культурно-исторического «импринтинга» новоевропейского человека и его «экономической» цивилизации. Став формой его культурной идентичности, оно въелось в подсознание особенно глубоко. Это объяснение – но не оправдание. Если полностью освободиться от мифологических оснований научного мышления нельзя, то можно, по крайней мере, достичь принципиально большей рефлексивной удалённости от изучаемого объекта, т. е. значительно повысить уровень экзистенциального отчуждения ради большей адекватности в постижении объекта исследования. Другое дело, что эта задача парадоксальным образом требует и достижения большей степени вживания, погружения в объект и, по сути, ситуативного снятия субъект-объектного дуализма. Но не путём навязывания объекту собственной онтологии, как это делал и продолжает – несмотря ни на что – делать рационалистический «законодательный разум» (термин З.Баумана). Впрочем, это отдельная тема.

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

Второе заблуждение вытекает из первого и добавляет к искусственно разъятой картине культуры идею ложной, как уже говорилось, субординации: базиса и надстройка»<sup>27</sup>. То есть априорно утверждается универсальное доминирование утилитарных потребностей и ценностей над всеми прочими. А ведь совершенно очевидно, что в доиндустриальные эпохи и особенно в эпоху первобытности и древности утилитарный аспект был явно побочной линией мифоритуальных практик (т. е. их эпифеноменом) и лишь постепенно стал выделяться и вести в истории свою «тему». Но даже в случае, когда авторы, убедившись в очевидной нелепости таких представлений, на словах от них отказываются, в конкретном анализе они всё равно полубессознательно продолжают интерпретировать культурную реальность именно в этой искажённой оптике. В результате вся социокультурная реальность выводится из утилитарно-хозяйственных практик, а те, будучи последним уровнем анализа, возникают как нечто самопричинное и выводятся сами из себя. Точнее, универсальной предпосылкой служит абстрактно понимаемый принцип «возрастания потребностей», «работающий» в качестве эталонного *perpetuum mobile*, бесконечно генерирующего социальные и хозяйственно-технологические инновации.

<sup>27</sup> Эта квазинаучная утилитаристская мифологема давно бытует вне прямой связи с одиозной марксистской лексикой.

История культуры – и здесь я не делаю никакого открытия – это не история в первую очередь хозяйственно-экономической или производственно-технологической деятельности. Такая деятельность, входя в набор практик, связанных (внутри самой культуры!) с программами структурирования, настроек и стабилизации социальных отношений, во внутренней иерархии культурной системы занимает довольно скромное место. Хозяйственно-экономические практики, хотя и связаны с базовыми программами жизнеобеспечения, никогда, тем не менее, не были системообразующим фактором образования культурных систем и главным двигателем культурно-исторической динамики. Так их можно трактовать, повторю, разве что применительно к современной постиндустриальной эпохе, да и то с большими оговорками. Неслучайно именно сложность хозяйственно-экономической и технологической сферы всегда оказывается первой жертвой деструкции и распада в переломные и кризисные эпохи. То есть именно этой своей частью культура жертвует наиболее легко и безболезненно для своих системных перестроек. По моему глубокому убеждению, ни хозяйственно-экономические, ни технологические, ни социально-политические факторы сами по себе не являются для культурных общностей системообразующими. Таковыми выступают *типы ментальных конституций людей и внутренняя конфигурация самой системы, её структурный паттерн*.

Третье заблуждение вытекает из первых двух и базируется на модерни-заторской психологизации: усреднённый психологический тип новоевропейской буржуазной личности экстраполируется как в синхронном, так и в диахронном направлениях. Мировоззрение и ценности человека либеральной евроатлантической цивилизации присваиваются и людям прошлых эпох, и представителям современных западных обществ. Готовность на словах принять *другого* человека целиком с его мировоззрением и ценностями, а на деле – лишь настолько, насколько он культурно релевантен западному человеку, обернулась пошлым лицемерием пресловутой политкорректности и очевидным провалом мультикультуралистского проекта. Новейшие экзерсисы на темы поисков и обретения современным человеком новых идентичностей в принципе дела не меняют. Западные ценности, хотя уже и не так громко, продолжают объявляться, или, в лучшем случае, тихо подразумеваться общечеловеческими. Отсюда и фиктивный закон возрастания потребностей, и вмняемое всем без исключения стремление к трансгрессии (термин Ю. Козелецкого) – к «преодолению границ», «выходу за пределы» и т. п. Отсюда же и неизбывный технократизм, сеющий убеждённость в том, что для технологического прогресса не существует никаких препятствий, в том числе и ментально-культурных, ибо никаких более важных целей, чем бесконечное улучшение материальных условий существования, у человека быть не может. Отсюда и мифологема, согласно которой всё без исключения люди стремятся к свободе в её, разумеется, либеральном понимании и т. д. и т. п.

Разумеется, не все авторы так вульгарны. Но даже те существенные и результативные попытки реконструировать аутентичный культурный контекста прошлых эпох, которые предпринимались в XX в. различными авторами и отдельными школами, не привели пока к коренному перелому.

Обратим внимание, к примеру, на прочно устоявшуюся хозяйственно-технологическую лексику в обозначении исторических периодов и характеристик типов обществ: палеолит, мезолит, неолит, медный век, железный век, эпоха бронзы, индустриальная эпоха, аграрные и индустриальные общества и т. п. При этом хронологические отрезки, установленные на основе факторов, не являющихся в большинстве случаев системообразующими, начинают пониматься не как условность, а как *in re* присущие изучаемому материалу, как имманентная и объективная характеристика самого историко-культурного процесса. Позиция, согласно которой «духовная» культура вторична и производна от культуры материальной, продолжает доминировать, даже если отвергается на словах<sup>28</sup>. Во всяком случае, целостной концепции, интерпретирую-

<sup>28</sup> Западная наука, особенно, французская, уходит от этой установки достаточно решительно. Однако инерция этой наду-

щей историю культуры не в ложной системе координат «базис-надстройка» или в аналогичных немарксистских терминах (например, либерально-прогрессистских), пока не существует. Эскиз такой концепции – одна из задач этого исследования.

Разумеется, можно с полным основанием заявить, что всё вышесказанное давно не актуально, ибо постмодернистская критика, и не только она, отбросила все эти позитивистско-утилитаристские (в широком понимании) концепции в далёкое прошлое. Однако, видя, как они, будучи выброшенными в окно, всякий раз входят в двери, ползучим образом прорастая даже в совершенной чуждой им, казалось бы, парадигматике (к примеру, в той же постмодернистской), начинаешь понимать, что вопрос об «отказе от наследия» хотя бы отчасти сохраняет свою остроту.

Выясняя отношения с «призраками», нельзя не затронуть ещё один острый, даже щекотливый вопрос. Речь идёт о назревшей и даже перезревшей необходимости определиться с огромным пластом материала, традиционно игнорируемого академическим сообществом и потому отданного на откуп паранауке, различного рода шарлатанам, околонушной развлекательной литературе и т. п. Неписанные конвенции здесь настолько сильны, что любой автор, переходящий незримую черту, тут же получает ярлык несерьёзного учёного и легковесного искателя дешёвой популярности. Однако и мириться с чванливым консерватизмом и плоским сциентизмом академического сообщества, цепляющегося, как чёрт за грешную душу (особенно в гуманитарных науках), за механистические догмы, уже нельзя. Слишком дорого обходится науке игнорирование того, что не поддаётся объяснению с позиций просвещенческо-позитивистской рациональности. И это при том, что в ряде практических областей, например, в военной и разведывательной, «неправильные» и «ненаучные» представления давно и успешно применяются без какой-либо санкции академического ареопага.

Проблема, однако, весьма деликатная. В поисках выхода исследовательская мысль оказывается перед необходимостью пройти меж двух огней: откровенным паранаучным шарлатанством и бесплодным академическим консерватизмом. Задача эта почти невыполнима и потому большинство авторов, как и в случае с абстрактно-гуманистической антропологией, предпочитают «не связываться». Иногда академическая наука снисходительно признаёт, что «...в разнообразных формах донаучного, псевдонаучного и ненаучного знания также присутствуют элементы рационального подхода к явлениям, существуют определённые нормы и критерии, которые раньше считались присущими исключительно науке» [212, с. 38]. Но дальше, как правило, идти боятся, ибо даже это высокомерное допущение оказывается в опасной близости к утверждению, что рациональности в науке не больше, чем в магии и мифе (П.Фейерабенд). А на фоне куновской и посткуновской критики научной рациональности более далеко идущие признания выглядели бы полной капитуляцией.

Оговорюсь сразу: я никоим образом не намерен выступать адвокатом иррационализма, паранауки, бульварной мистики и всякого рода шарлатанства. Рискуя получить весь набор этих ярлыков, я всё же беру на себя смелость «связываться» и заявить, по крайней мере, два тезиса. Первый: отвергаемые академической наукой области околонучного по своим методам знания накопили колоссальный материал, игнорировать который на сегодня НЕДОПУСТИМО. Тезис второй: некоторые научные гипотезы, построенные на основе этого материала и не внедренные в сознание в соответствии с методологическими требованиями академической науки, тем не менее, более эвристичны, чем «правильные» построения в рамках традиционных парадигм. Это особенно наглядно, когда академическая наука, будучи явно не в состоянии объяснить те или иные явления (или объясняя их заведомо неадекватно), не предлагает ничего, кроме этой самодовлеющей «правильности».

Концептуальное ядро такого материала, не сводимое ни к каким-либо отдельным идеям, учениям, концепциям или авторам и сложившееся на протяжении огромного по историческим меркам отрезка времени, я буду обобщённо называть *мистической метафизикой* (ММ). Мистической – поскольку знание здесь достигается не дискурсивно, как в рационалистической науке, а в результате прямого или особым образом опосредованного опыта медиации с источником этого самого знания. Метафизики – потому что постулаты, выдвигаемые на основе откровений духовного опыта, за редким исключением оперируют абстрактными абсолютными категориями (образами, представлениями) и лишены каких-либо эволюционистских, исторических или культурно-психологических измерений. На то, впрочем, есть свои причины, требующие специального анализа.

Обращаясь к материалу ММ, я не намерен апеллировать к нему как к валидному аргументу в споре с механистическим рационализмом (МР), что делают многие авторы, ищущие выхода из тупиков последнего. Это бессмысленно, ибо аргументы эти просто не будут услышаны. Но материал ММ при этом не просто набор необязательных иллюстраций, пребывающий где-то на периферии «серьёзного» научного знания. Он нечто гораздо более важное, и мотив обращения к нему будет всякий раз поясняться в ходе исследования.

Кроме того, обращаясь к «рискованному» материалу и выдвигая на его основе те или иные гипотезы, я, дабы «не дразнить гусей», вынужден находить максимально отстраненную форму его подачи. Заключается она в том, что в соответствующих местах текста выделяются специальные фрагменты под заголовком «Прибавление». Это не постмодернистская ухмылка в сторону Гегеля, а всего лишь указание на то, что читатель, склонный к болезненной обидчивости за чистоту академических риз, может эти фрагменты смело пропускать.

Излагаемый в исследовании эскиз смыслогенетической теории носит по необходимости *постулативно-гипотетический характер*, поскольку построить полностью доказательную теорию культуры на основе современных научных данных невозможно. А если вспомнить теорему Геделя, невозможно это вообще. Не говоря уже о неизбежном конфликте толкований даже относительно твёрдо установленных данных в условиях современного методологического плюрализма и эпистемологической анархии. Из этого не следует, однако, что я пренебрегаю принципом научной доказательности. Напротив, я стараюсь следовать ему везде, где это возможно. Однако сама задача широкомасштабной ментально-культурной реконструкции в принципе не может быть решена без введения гипотез, заполняющих отсутствующие конструктивные узлы в теоретических построениях. Здесь критерием служит уже не соответствие научным данным, каковых может и не быть вовсе, а объяснительная способность теории, т. е. потенциал непротиворечивой интерпретации феноменов и явлений, которые другими концепциями либо не интерпретируются, либо интерпретируются неадекватно, либо, как нередко бывает, вовсе игнорируются.

Итак, основная задача моего исследования (всего исследования, а не только этой первой книги) – *раскрыть законы образования и разворачивания геномов культурных систем в их исторической динамике и в отношении к исторически эволюционирующему человеческому субъекту, а также выявить диалектику двойной субъектности истории: человека и самих культурных систем.*

Тем, у кого сам термин *теоретическая культурология* вкупе с обращением к опыту естественных наук вызывает неодолимую аллергию, могу предложить для своей работы другую вывеску: *системные исследования*. Или, как бы это звучало в англоязычной науке: *system studies*. Впрочем, всё это слова, слова... Можно было бы сказать, что в ходе археологических штудий Культуры вырабатывается отсутствующий на сегодня понятийный и терминологический аппарат теоретической культурологии вообще и смыслогенетического подхода в частности. Поскольку метод изучения всякого сложного предмета (а Культура, несомненно, такова) формируется параллельно с научным образом этого самого предмета, он не может быть выра-

ботан заранее и, подобно инструменту, лежать на полке, с которой его при надобности достают, дабы «применить». Для собственных задач культурологической науки выработка метода – дело важное и полезное. Но мне не хочется специально заострять внимание на этом вопросе. И не только потому, что в эпоху отчаянной парадигматической эклектики методологический перфекционизм выглядит неуместным и анахроничным дон-кихотством. Дело, скорее, в том, что от сформулированных выше алармистских вопросов не спрячешься в ракушку профессионального дискурса. Что-то подсказывает мне, что тех, кто придет на смену высоколобым логоцентрикам, уж точно не будут интересовать тонкости методологии. Кроме того, сама Культура – великий эклектик! Её бытие совершенно «неправильно» с точки зрения любой методологии.

Волнует другое. Если мы стоим на пороге разительного преобразования и самого человека, и его жизненной среды посредством современных нано– и биотехнологий, то это значит, что необходимо срочно заполнять лакуны в системном понимании «устройства» бытия человека-в-культуре. И это не вопрос методологии. Это вопрос выживания, ибо переустройство плохо понимаемой системы вряд ли может привести к чему-то хорошему. Поэтому, если смыслогенетическая теория способна хотя бы отчасти высветить тёмные провалы в понимании фундаментальных вопросов бытия-в-культуре, то это надо делать не мешкая, даже ценой некоторого пренебрежения методологической отточенностью.

В связи с поставленными задачами возникает ещё один важный вопрос: возможно ли преодолеть зазор между естественнонаучным и гуманитарным дискурсами? Пока что «технари» продолжают с лёгкостью необыкновенной переносить физикалистские схемы на культурно-историческую реальность, а гуманитарии невротично отвергают объективирующий анализ, боясь сорвать флёр сладкой тайны с мира «человеческого, слишком человеческого». Действительно, переходя из сфер космологии, физики и биологии в область историко-культурной реальности, мы будто бы оказываемся в совершенно другом мире, куда, однако, протягиваются фундаментальные закономерности эволюции всего сущего. Из признания такого положения дел вытекает общий вопрос: возможно ли преодолеть названный зазор и построить единую эволюционную теорию, релевантную как физическому, так и культурно-историческому миру? И частные: возможны ли

- обнаружение общего парадигмально-методологического основания для такой теории,
- выработка единого метаязыка описания и, соответственно, единого эпистемологического дискурса,
- применение положений современных естественнонаучных (в частности, эволюционных) теорий к историко-культурному материалу без редукционизма, физикализма и механистичности.

Разумеется, об окончательных и исчерпывающих ответах на эти вопросы речи не идёт. Но в своих рассуждениях я постоянно буду удерживать их в поле зрения.

Предвижу, что один из главных упрёков в мой адрес будет тот, что я недооцениваю внешнюю фактографическо-событийную сторону историкокультурных процессов. Я полностью согласен с высказыванием Ф. Броделя о том, что событие – это «пена на волне истории», и потому признаюсь честно: факты сами по себе меня не интересуют. Вернее, не имеют для меня самодовлеющего значения и используются лишь в качестве иллюстраций. Для меня важны, прежде всего, глубинные условия, благодаря которым эти факты могли появиться. К тому же значение эмпирических фактов так долго и сильно преувеличивалось, что я смею надеяться: читатель простит мне некоторые «отдельные перегибы на местах» в противоположную (когда я это делаю в целях лёгкой провокации). Впрочем, игнорировать факты в угоду абстрактным умопостроениям, рассыпающимся при первом же столкновении с эмпирическим материалом предметных наук, я также не намерен. А потому остаётся лишь пуститься в путь между Сциллой самодовлеющей дотошности плоских фактографических описаний и Харибдой заоблачных философских абстракций, рискуя быть уничтоженным обеими.

Общее название исследования – «Постижение культуры» – не следует воспринимать как фамильярное постмодернистское подмигивание А. Тойнби. Просто более точного названия не подобрать, да и значение слова «постижение» не вполне соответствует английскому слову «studies». Поэтому не стоит усматривать здесь калькирование.

И, как положено в эпоху *after postmodernism*’а, произношу сакраментальные слова: автор (непременно в третьем лице!), упаси бог, не претендует на истину не только в последней, но и в предпоследней инстанции и всего-навсего строит локально-региональную модель, работающую лишь в определённых границах. Где проходят эти границы – неизвестно пока никому, включая и самого автора. А потому он осмеливается претендовать лишь на то, чтоб его суждения не примут за самоценную игру ума, а его генерализующие построения признают имеющими некоторое отношение к действительности, а не гримасами «метафизических дискурсов власти». Ведь всё-таки «after»!

# Глава 1

## Культура в контексте глобальной эволюции

*Истина рождается как ересь и умирает как предрассудок*  
*Гегель*

### 1.1. Общие замечания

Ещё сравнительно недавно, в эпоху торжества постмодернистского релятивизма, сам термин *эволюция*, да ещё *глобальная*, вызвал бы скорее всего презрительную усмешку. К эволюционистской идее накрепко прилипли одиозные и потому компрометирующие её прогрессистские представления. Концепция целостности объявлялась ложным и вредным умопостроением, и видеть за ней нечто реально существующее было «законодательно» запрещено. В гуманитарных науках этот запрет освящён был едва ли не сакрализованным авторитетом М. Фуко. Однако реабилитация холистического<sup>29</sup>, в широком понимании, мировидения в русле постнеклассических подходов, неослабевающая популярность синергетики и близких к ней направлений<sup>30</sup> снимают с эволюционистской парадигматики печать вчерашнего дня, а естественное стремление интеллекта к генерализации своих представлений о мире вновь обретает законные права. Можно, разумеется, возразить, что за всякими рациональными обобщениями и генерализациями прячется глубинный иррационализм неотрефлексированных психологических установок. А потому все логические конструкции, обосновывающие рациональное устройство мира в широком, а не в узко механистическом его понимании, суть спекуляции, основанные на «чистой психологии». Правда, психологический детерминизм можно с тем же успехом поставить в вину и всякого рода релятивизму. Но главное: разве неизбежное стремление к построению целостной картины мира сама по себе ни о чём не говорит? Разве призрак такой картины не маячит, словно тень отца Гамлета, в головах самых, казалось бы, последовательных релятивистов, то и дело прорываясь наружу в виде досадных, но совершенно неизбежных «оговорок по Фрейду»? Кстати, такого рода возражения напоминают трюк психоаналитика, уличающего любого своего оппонента в том, что его псевдорациональные построения не что иное, как формализация и оправдание скрытых комплексов. Предполагается, что при этом оппонент должен краснеть, бледнеть, прятать глаза и лепетать что-то в своё оправдание. На это можно ответить так: да, мотивы построения тех или иных картин мироздания сокрыты в бессознательном, и вытащить их оттуда – дело не столь уж трудное. Но из чего следует, что содержание и результаты любой познавательной деятельности могут быть сведены к её пусть даже скрытым мотивам? Возможно, думать о глобальной эволюции и макрокультурных процессах меня заставляет нечто заключённое в моём сознании. Но вытекает ли из этого, что сам феномен эволюции является чисто психологической конструкцией? Релятивист из принципа ответит: да! Я же, скорее, признаю, что у меня с релятивистами просто разные установки, и останусь убеждённым в том, что психологическое стремление к целостности хотя бы в некоторой степени идёт навстречу объективным свойствам самой реальности. Разумеется, здесь можно тотчас же придаться к понятию *объективности*, но если объективизм – это ретроградство, то солипсизм – почти диагноз. Так что спор этот бесконечен.

---

<sup>29</sup> От греч. holos – весь, единый, целый.

<sup>30</sup> Речь идёт об Общей теории систем (ОТС), Универсальной истории (Big History), глобальном эволюционизме и некоторых других направлениях.



Оговорюсь сразу: я не намерен строить ещё одну общую теорию эволюции. Кроме того, что такая задача была бы возмутительно амбициозной, в ней просто нет нужды. Интересуют меня лишь те аспекты глобальной эволюции, которые тем или иным образом проявляют себя в процессах самоорганизации (не обязательно в синергетическом смысле) культурных систем. Поэтому я намеренно оставляю в стороне такие, к примеру, сакраментальные вопросы как «что такое энтропия, и как с ней бороться?», коллизии круговращения вещества и энергии, парадоксы отношений равновесия/ неравновесия на стыке живой и неживой природы и т. д. и т. п. В отношении всего, что связано с этими и другими вопросами, позволю себе ограничиться лишь отдельными суждениями в контексте основных проблем исследования и, разумеется, без всякой претензии на системность.

Итак, термин *эволюция*, как и многие другие в современном употреблении, относится к тем, которые схватываются, скорее, интуитивно, а не осмысляются в строгих понятийных рамках. Все примерно понимают, о чём идёт речь, но очертить ясный круг значений нет ни возможности, ни желания. Да и сам принцип эволюционизма сегодня находится в двусмысленном, «подвешенном» состоянии. По причине связанности с осмеянной идеей прогресса и линейно-поступательного развития его отвергают и третируют, всячески давая понять, как он надоед, но при этом продолжают использовать – каждый на свой лад, ибо заменить его нечем. Идея эволюционизма, таким образом, оказывается в положении того ребёнка, которого никак не удаётся выплеснуть вместе с грязной водой раскритикованных эволюционных теорий. Неустрашимость эволюционистской лексики компенсируют произвольностью её понимания. С некоторых пор появилась тенденция под эволюцией понимать любые изменения вообще, так что понятие эволюции лишается ясного содержания. На другом фланге, напротив, значение этого понятия сужается до ограниченного набора строго определённых изменений. Такое положение дел имеет свои плюсы и минусы. С одной стороны, размытость значения термина постоянно создаёт угрозу путаницы и эффекта «испорченного телефона», но с другой – избавляет от необходимости укладываться в прокрустово ложе предустановленных норм. Последнее особенно важно в междисциплинарном, синтетическом подходе, присущем теоретической культурологии. Здесь метод и, соответственно, терминологический инструментарий всякий раз конструируются вместе с самим предметом, а не в готовом виде достаются с полки и «применяются». Поэтому теоретизирующий культуролог не только вправе, но и просто обязан обозначить содержание и дискурсивные границы используемых им ключевых терминов.

Не погружаясь в долгий сравнительно-методологический анализ, укажу на то, что смыслогенетическая позиция в целом примыкает к широко понимаемому *неоэволюционизму*. Широта понимания в данном случае предполагает свободу от необходимости строгого согласования с какими-либо частными направлениями (например, эволюционной эпистемологией, теорией коэволюции и др.). И хотя повод для «выяснения отношений» с теми или иными теориями будет неоднократно возникать в ходе исследования, выносить эти суждения в виде оторванной от материала абстрактной преамбулы я не считаю нужным.

Что же понимается под эволюционным процессом в смыслогенетической теории? Самое общее предварительное определение таково: эволюция – это последовательное и направленное изменение системных конфигураций, протекающее на всех уровнях их самоорганизации<sup>31</sup>.

Что же касается одиозного понятия *прогресс*, то под ним понимается развитие форм и структур в русле глобальных эволюционных векторов, о которых речь пойдёт ниже. И единственный критерий прогрессивности изменений и прогресса вообще – согласованность этих изменений с общеэволюционным мейнстримом. И более ничего! Обращаться к критике и анализу понятия *прогресс* специально не стану – об этом и так уже много написано.

<sup>31</sup> Понятие самоорганизации здесь используется в широком контексте, не предполагающем обязательного соотнесения с синергетикой. В каком именно – станет ясно из последующего изложения.

Любого рода изменения не самоорганизующихся образований эволюцией не являются. Кроме того, к эволюционным изменениям относятся лишь те, которые порождают новые качества, т. е. ранее не воплощавшиеся в эмпирическом мире, выходящие за пределы исходной формы, иными словами, те изменения, которые превосходят границы флуктуационных амплитуд для того или иного конфигуративного паттерна (например, простое онтогенетическое развитие организма эволюцией также не является). Здесь, конечно же, возникает вопрос: каково содержание этих направленных изменений? Но об этом, к сожалению, нельзя сказать одной фразой.

Чтобы подойти к определению этого содержания, начать придётся издалека, обращаясь к фундаментальным основаниям современных представлений о реальности, которые нам предоставляют квантовая физика, теория относительности, общая теория систем (ОТС) и некоторые другие направления. Попытаюсь предельно кратко резюмировать наиболее важные положения в виде тезисного очерка – «натурфилософского» этюда, с необходимой оговоркой, что вся эта «метафизика» возможна лишь в пределах нашего интеллектуального горизонта и, как любые иные умпостроения, ограничивается выразительными возможностями языка. Кроме того, следует пояснить, что дальнейшие рассуждения не есть эпигонский аналог «классических» натурфилософских интуиций, свойственных ранним философам. Подробное изложение естественнонаучных и теоретических обоснований и соответствующего понятийно-терминологического аппарата здесь намеренно опускается. Излагается лишь их квинтэссенция в виде предельно сжатых тезисов, отчасти представляющих собой перевод с языка естественных наук на язык общегуманитарный и релевантный культурологическому дискурсу. Вынужденно мирясь с неизбежными при таком переводе потерями, могу лишь предупредить, что каждую нижеследующую фразу следовало бы начинать словами «говоря упрощённо...».

Стремясь избегать эклектики, я в то же время не опираюсь на какую-либо одну из известных теорий. Сохраняя критическое к ним отношение, я пытаюсь лишь гипотетически обозначить путь к теоретическому синтезу. Прекрасно осознаю, что, обращаясь в дальнейших рассуждениях к опыту естественных наук и, в частности, к КМ, я становлюсь в очень уязвимую позицию, ибо здесь сами собой напрашиваются обвинения в вульгарном универсализме, проклятой метафизике, онтологизме, жёстком схематизме и т. п. К тому же, «залезая в чужой огород», я рискую вызвать на себя огонь критики, обусловленный профессиональной ревностью. Надеюсь, тем не менее, хотя бы частично смягчить эти обвинения следующими оговорками.

Экскурсы в квантовую физику, биологию, нейрофизиологию и другие негуманитарные области делаются не для того, чтобы обогатить соответствующие науки, а единственно с целью найти точки опоры для выхода за пределы культуры как анализируемой системы. Ни в каком ином смысле выйти из культуры невозможно. Ведь если культура – звено в цепи глобальной эволюции систем, то постичь её основы можно лишь выйдя мыслью за её пределы. И только здесь, в области наук, изучающих иные (соседние) системы, удаётся нащупать основания, которые, возможно, позволят избавиться от собственно культурологических стереотипов: культуроцентризма, телеологизма, антропоцентризма, историцизма (в плохом смысле) и т. п. Иными словами, причина, заставляющая меня пускаться в рискованные путешествия по территории естественных наук, связана не со стремлением построить некую «общую теорию всего», но лишь с необходимостью проследить корни культуры, протягивающиеся далеко за её пределы. Также считаю весьма важным подчеркнуть, что вся собственно теоретико-культурная парадигматика, излагаемая как в этой так и в других частях исследования, никоим образом не дедуцируется из нижеследующих «натурфилософских» посылок и положений КМ и квантовой космологии.

Итак, если пока чисто постулативно допустить, что культура не есть абстракция невесть откуда взявшегося человеческого ума (в этом случае об её эволюции просто бессмысленно было бы говорить), а реально существующая самоорганизующаяся система – звено в цепи эво-

люционных образований Вселенной, – то её имманентная эволюция, которая в том или ином ракурсе выступает предметом культурологического знания, оказывается продолжением эволюции глобальной. В связи этим возникает необходимость хотя бы частично расшифровать расхожий тезис о единстве законов сущего<sup>32</sup> в аспекте общей логики эволюционирования.

Аксиоматическая основа, на которой базируются наши рассуждения, – теория Большого Взрыва и пульсирующей Вселенной<sup>33</sup>. Оснований для этого вполне достаточно.

Теория Большого Взрыва, как известно, не является общепризнанной. Впрочем, ожидать появления абсолютно доказанной и потому, общепризнанной космологической теории, по-видимому, не приходится. Тем не менее, именно теория Большого Взрыва в настоящее время наиболее авторитетна и вызывает наименьшее количество возражений, поскольку она по своим объяснительным возможностям превосходит все другие. И к тому же, приводимые здесь выводы из этой теории минимально затрагивают её собственные обоснования, так что они оказываются достаточно валидными даже с учётом возможных естественнонаучных корректив.

Однако если сейчас приводить аргументацию в пользу теории Большого Взрыва как таковой, пришлось бы слишком далеко уйти от основной темы. Добавлю лишь, что современная критика общей модели Большого Взрыва, равно как и теории суперструн с позиций концепции multiverse, вполне релевантна общетеоретическим выводам, которые будут представлены ниже.

Любая из версий теории Большого Взрыва приводит к тому, что, фундаментальным динамическим началом доступной нашему восприятию реальности оказывается дуализм *интеграции (генерализации)* и *дизинтеграции (фрагментации, дискретизации)*<sup>34</sup>. Соединяясь в ритмических пульсациях, эти противоположенные силы организуют все доступные нашему восприятию процессы во Вселенной. Заданные импульсом Большого Взрыва, процессы разбегания, дивергенции, сепарирования, радиации сдерживаются и компенсируются действием сил «реликтового» единства, «памятью» о первичном не-дуально-целостном бытии (если сингулярное состояние можно назвать бытием). Интегративные силы устремлены к преодолению фрагментации и возврату Вселенной в холономное состояние.

Борьба между дезинтегративной и интегративной силами пронизывает все уровни существования, иницируя процессы возникновения и развития систем. Контрапункт борьбы интегративных и дезинтегративных сил порождает дуализм двух типов связей: *когерентных и каузальных*, которые в своём диалектическом<sup>35</sup> взаимодействии образуют два противоборствующих модуса реальности. Пересекаясь, они отражаются друг в друге благодаря вовлечённости в общие глобальные процессы.

Здесь необходимо пояснить пришедшее из теории волн и особо важное для всего исследования понятие *когерентности*. Трактуются оно в смысле, приближенном к первоначальному: *cohaerentia* – внутренняя связь. Имеется в виду независимая от времени, а на высоком

<sup>32</sup> Тривиальность этого тезиса не означает, однако, его бесспорности. «Космология... представляется нам наукой, не имеющей под собой прочного основания, хотя бы потому, что она изучает огромную Вселенную на примере небольшой её части, исследования которой, не могут дать целостной картины реальности. Мы наблюдаем её на протяжении очень короткого отрезка времени и имеем относительно полное представление лишь о ничтожно малой её части» [310, р. 834].

<sup>33</sup> Имеется в виду «инфляционная теория Вселенной» А. Гуса (Guth) – усовершенствованная теория Большой Взрыва. Впрочем, возможно, все эти рассуждения более корректно соотнести не с Вселенной вообще, а лишь с нашей Метагалактикой. Но практического значения эта поправка не имеет.

<sup>34</sup> Разумеется, речь не идёт о простом редуцировании всех процессов Вселенной к этому дуализму, а лишь об одном из процессуальных аспектов её жизни. Но важность именно этого аспекта для нашей реальности первостепенна.

<sup>35</sup> «Диалектическая» лексика теперь не только не модна, но и почти неприлична. Это неудивительно, если вспомнить, во что она была превращена марксизмом-ленинизмом. Однако вопреки сложившимся, особенно в нашем отечестве, психологическим стереотипам есть основания утверждать, что обращение к фигурам диалектической логики, разработанным немецкой классической философией, не утратили своего эвристического потенциала, хотя применение их в современном контексте требует, разумеется, значительных коррективов.

уровне абстрагирования – и от пространства, корреляция/согласование онтологических модулей любого рода объектов/явлений, берущая начало на уровне квантовых состояний, а возможно, и глубже.

На квантовом уровне феномен когерентности описывается понятием *когерентной суперпозиции*. Образующие ее состояния, в классическом пределе не могут быть зафиксированными одновременно. Когерентная суперпозиция существует лишь при отсутствии взаимодействия рассматриваемой системы с окружением. Состояния же её описываются они посредством волновой функции (вектором состояния)<sup>36</sup>. Это описание формализуется заданием вектора в так называемом гильбертовом пространстве, определяющем полный набор состояний, в которых способна находиться замкнутая система. Примечательно, что квантовая суперпозиция лишена наглядности, ибо складываются не вероятности как своего рода умственно представимый «минимум бытия», а волновые функции. Не случайно В. Гейзенберг отмечает: «Сама попытка вообразить картину элементарных частиц и думать о них визуально – значит иметь абсолютно неверное представление о них».

Проявляясь в физическом мире, типологические аналоги квантовой когерентности пронизывают все его уровни. Своей атемпоральностью когерентные состояния составляют альтернативу каузальности как связи, развёрнутой во времени. Т. е. если под каузальностью понимается причинно-следственная связь явлений, то под когерентностью – вневременная, акаузальная корреспонденция, которую можно назвать чем-то вроде со-пребывания или со-осуществления<sup>37</sup>. В наблюдаемом явлении когерентности глубинная связь всего со всем ситуативно «всплывает» наружу, приоткрываясь сознанию по тому или иному частному поводу и, скорее всего, не без спонтанного участия самого сознания.

С противоборством центробежной (дезинтегративной) и центростремительной (интегративной) сил – от микроуровня, с его испусканием и поглощением виртуальных частиц, до «грубо» физического и психического уровней и далее вплоть до метagalactic – связан и феномен *ритма* в его всеохватной фундаментальности.

С одной стороны, такты ритма формально между собой связаны временной последовательностью, которую можно трактовать как причинноследственную (каузальную) связь. С другой же, универсальная повторяемость, согласованность «вложенных» друг в друга ритмических вибраций продуцируют когерентное начало. Глубинная ритмическая согласованность внешне разнородных и разноуровневых феноменов обеспечивает их акаузальное со-осуществление в когерентной взаимообусловленности.

<sup>36</sup> Волновая функция это частный случай, одна из возможных форм представления вектора состояния как функции координат и времени. Это представление системы, максимально близкое к привычному классическому описанию, предполагающему наличие «объективного» и независимого ни от чего пространства – времени.

<sup>37</sup> Если оставить в стороне современную теоретическую физику, то в сфере гуманитарной рассмотрение феномена вневременной асинхронной когерентности между психическими процессами и событиями физического мира находим в поздних работах Юнга. Впрочем, без влияния физики не обошлось и там. К теме синхронизмов по Юнгу мы ещё обратимся.

## 1.2. Интенциональность и квантовые процессы

Пронизывающая Вселенную ритмическая согласованность – это вынужденная замена утраченного в результате Большого Взрыва холономного единства. Благодаря ритмическим скрепам всеобщей когеренции фрагментарность и автономность «разбегающихся» онтологий всегда оказывается относительной, неполной. Так, «реликтовая память» о холономном сингулярном состоянии, указывает на модус бытия, определяемый интегративноцентростремительной силой. Говоря о центростремительности, я не имею в виду стремление к некоему центру, точно фиксированному во времени и пространстве. Речь идёт о присущей всем, какие ни есть во Вселенной, локальным образованиям интенции к центрoобразованию, т. е. структурированию по принципу *центр – периферия*, где фокус интенциональных связей (центр) уравнивает силы разбегания и бесконечного дробления (квантовая картина этих процессов будет вкратце представлена ниже).<sup>38</sup> Процесс фокусировки здесь может быть представлен как образование интерференционных узлов – точек «турбулентности», возникающих в результате столкновения и наложения волн с разными частотными ритмами и тем самым из интенционального «ничто» порождающих субстанциональное *нечто*. Образующиеся в таких точках «вихри», относительно устойчивые во времени (собственно, благодаря вихревому «торможению» интенциональных потоков в таких «точках турбулентности» и возникает само время), образуют интерференционный узор – точечный костяк глубинного уровня становящегося бытия.

На квантовом уровне примером интерференции потенциального, т. е. интенций, может служить хрестоматийный эксперимент по интерференции частиц (например, фотонов) на экране с двумя щелями. Распределение отсчётов таково, как если бы поведением каждого фотона управляла волна, взаимодействующая сама с собой по законам волновой оптики.

Интенциональность по сути своей соприродна волновым колебаниям, возникновение дискретных образований – интерференционному эффекту. Однако погружаться в анализ этих аналогий нет необходимости. Главное – не упускать из виду гомоморфность процессов, протекающих на разных уровнях.

Феномен *центра* в своих глубинных основаниях связан с эффектом *локального интенционального доминирования*. Центр – это сгусток интенций/ энергий, который по мере их возрастания и концентрации, набирает «вес», достаточный для того, чтобы самому (вот основа всякой самости) испускать пучки интенций, преобразованных в своём интерференционном узле, и тем самым превратиться в *ядерный элемент* структуры, организующейся в «диалоге» (взаимодействии) интенциональных потоков. Устанавливающаяся при этом устойчивая иерархическая связь по принципу доминирование – подчинение обуславливается тем, что интенции, испускаемые из ядерного элемента (центра), привязывают к себе элементы периферии, как бы «навязывая» им ту или иную онтологическую или функциональную модальность, пронизывая, облучая их и отчасти подавляя, ограничивая их собственную имманентность.

Так, в частности, человеческие эмоции, как пучки интенциональных энергий, воздействуют на удалённые объекты, например, как подтверждено опытами, на молекулы ДНК [433, р. 590]. Возникает вопрос: почему в конкретной ситуации именно те или иные элементы набирают максимальный вес, фокусируя и концентрируя в себе больший по сравнению с другими интенционально-энергетический потенциал? Возможно, ответ вообще не может быть дан в виде общей формулы. Не менее труден и вопрос о том, почему в такого рода иерархических взаимодействиях более сложные структуры всегда себе подчиняют более простые. На этот счёт

<sup>38</sup> В этой связи, уместно вспомнить и о психоаналитическом понятии *центро-версии* – «врождённой тенденции к созданию единства частей и к синтезу их в объединённые системы» [189, с. 303].

можно предположить, что у них как у более интенционально плотных и насыщенных энергетический потенциал тоже более высокий.

Можно сказать, что в основе всякого формообразования лежит формирование структурно-иерархических модулей, включающих в себя ядерный элемент – центр, обладающий способностью интенционально доминировать над элементами периферии, самими этими иерархически организованными периферийными элементами и более или менее ясно выраженной *границей*. Что касается иерархической организации элементов периферии, то она не обязательно линейна и может быть организована по иным принципам. Иногда сразу по нескольким, что создаёт в структуре сложную диалоговую полифонию отношений. Но в любом случае по способности к автономному испусканию интенциональных волн периферия в количественно уступает центру.

Если направленную комбинаторику элементов становящихся структур описывать с помощью концепции *самосборок*, то мы можем наблюдать «удивительную эволюционную непрерывность». «Явления избирательной самосборки или реконструкции наблюдаются в целом ряде процессов, составляющих последовательные ступени иерархии уровней организации» [251, с. 21].

Следует также помнить о «фрактальной «вложенности» структурносистемных образований:<sup>39</sup> то, что на одном уровне организации выглядит как система (например, живой организм с точки зрения его молекулярноклеточного строения), то на другом предстаёт в роли элемента структуры более сложного порядка (вида, таксона, биоценоза и т. д.).

Центрообразование происходит и на микроуровнях, где само вещество обнаруживает свою иллюзорность. Механистическая картина мира, согласно которой «твёрдые кусочки» вещества разбросаны в пустоте, давно опровергнута квантовой физикой. Здесь центр, как уже было сказано, это сгусток энергии, энергетический узел поля<sup>40</sup>. Таким образом, любого рода связи и отношения в своей глубинной природе суть проявления чистой интенциональности, лежащей в основе сущего, и лишь актуализация её в становлении структур рождает всякого рода бытие, обладающее онтологическими характеристиками<sup>41</sup>.

«...мир делится не на различные группы объектов, а на различные группы связей... Единственное, что поддаётся выделению, это тип связи, имеющий особенно важное значение для того или иного явления... Мир, таким образом, представляется нам в виде сложного переплетения событий, в котором связи различного вида чередуются, накладываются и сочетаются друг с другом, определяя таким образом текстуру целого» [358, р. 107].

Принцип, согласно которому *интенциональность* глубинным образом предшествует *субстанциональности*, действует на всех уровнях реальности. «Частицы субатомарного мира активны не только потому, что они быстро движутся; они являются процессами сами по себе! Мы не можем отделить существование материи от производимой ею работы, эти понятия представляют собой только различные аспекты одной и той же пространственно-временной действительности» [117, с. 234].

Среди множества научных свидетельств в пользу этого принципа в мире живого вещества приведу лишь одно: «...гены не являются ни живыми существами, ни кусками хромосомы, ни молекулами автокаталитических ферментов, ни радикалами, ни физической структурой,

<sup>39</sup> См. работы Мандельброта, Барнски, Гольдберга, Карери, Курдюмова, Аршинова, Розгачёвой и др. Сам же феномен фрактальности был отмечен ещё Лейбницем, сравнившего мир с садом, полным растений и прудом, полного рыб. При этом каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд.

<sup>40</sup> «Мы можем считать, что вещество состоит из таких участков пространства, в которых поле достигает чрезвычайно большой интенсивности. (Эйнштейн)» [318, р. 319].

<sup>41</sup> Здесь очевидна перекличка с концепцией В. Гейзенберга и В.А. Фока, согласно которой квантовое явление скрывает субстанцию более глубокого порядка, чем субстанция наличного существования. Это «субстанция субстанции» – суть чистая интенция (потенция, возможность), направленность на существование.

ни силой, вызываемой материальным носителем; мы должны признать ген, как нематериальную субстанцию.... но потенциальную»; «... взаимоотношение наследственности и хромосом подобно отношению материи и памяти. Гены в генотипе образуют не мозаику, а гармоническое единство, подобное хору... хромосомы... признаются маневренным построением». «Гены – это оркестр, хор» [156, с. 105, 199, 120].

Первичность интенциональности по отношению к субстанциональности объясняется тем, что первая есть незавершённая онтология, нечто, располагающееся между неким «намерением», чистой устремлённостью и наличным локальным исполнением в материале. Любой «чтойности», т. е. онтологической определённости, предшествует направленность в её сторону некоего интенционального вектора, способного реализоваться в наборе вариантов, один из которых, воплощаясь, порождает онтологию сущего. (Под онтологией здесь для простоты изложения, понимается, не комплекс философских представлений о бытии, но само бытие в его онтологическом модусе). Интенциональность, таким образом, связывает потенциальновероятностный и онтологический планы бытия, будучи сопряжённой и сопричастной им обоим. Под этим углом зрения субстанция представляется концентрацией интенций, точкой пересечения (интерференцией) несовпадающих направленностей. Именно из-за этих несовпадений интенциональность «притормаживается» и фиксируется, «сгущается» в виде субстанции. Можно сказать, что интенциональность в широком смысле воплощает явления, описываемые естественными науками как *поля и излучения*.

В связи с этим можно вспомнить идеи Р. Шелдрейка [431] о «формирующей причинности» и морфогенетических полях. Идея морфического (не энергетического) поля, разработанная на материале живых систем, согласуется с квантовой теорией в том, что «Поля более фундаментальны, чем материя, они – области влияния в пространстве и времени. Их природа более напоминает модификации в пространстве, чем что-либо истекающее из материи или творимое ею» [270, с. 321].

Фокусирование интенциональных векторов рождает некую относительно константную их диспозицию, которая и образует основу внутренней конфигурации всякой вещи. Но физическая конечность, «замкнутость» вещи, «окончателность» её эмпирической оболочки не оставливает её внутреннюю интенциональную динамику: не только любые референции о цели или функции вещи, но и даже дрейф придаваемого ей человеком смысла при сохранении её (вещи) эмпирической оболочки – проявления неостановимого самодвижения интенциональных энергий, в чей космический танец вовлечены все вещи и структуры, включая и сам психический аппарат смыслопорождения.

Если следовать квантовому формализму, то мир предстаёт как бы распавшимся надвое: первый – это квантовое зазеркалье, где параллельно существуют и по своим собственным законам взаимодействуют потенциальные состояния Вселенной или, скромнее, Метагалактики. Применительно к этому миру, можно говорить о непрерывном потоке интерферирующих потенциальных взаимодействий. Жизнь этих «эйдосов», «облаков вероятности» и т. п. протекает по ту сторону наличного эмпирического существования в макроскопическом измерении. Последнее представляет второй мир, в котором нет места неопределённости, двусмысленности; разве что в субъективном человеческом сознании.

Для обозначения мира квантового зазеркалья я буду употреблять главным образом такие термины, как *мир когерентный*, *мир потенциальный*, *мир имплицативный*, *мир свёрнутого порядка*. Можно сказать, что потенциальное и холономно-нерасчленённое бытие, проецируясь из свёрнутого (когерентного мира) и осуществляясь в мире наблюдаемом оказывается «расплюснутым» и разъятым во времени. А силой, сохраняющей взаимоотношение темпорально разъятого со-осуществления выступает пронизывающая оба мира интенциональность.

Эти представления отчасти согласуются с теорией *бутстрапа* (bootstrap) Дж. Чу и Д. Бома [30; 308, с. 93-109], согласно которой Вселенная представляется голографической

целостностью, пребывающей в постоянной динамике сворачивания и разворачивания, т. е. переходов из состояния внутреннего (имплицитного) порядка в порядок развёрнутый, эксплицитный, доступный нашему восприятию. Теория эта, приобретающая всё большее число сторонников [276, с. 3-15], действительно в высшей степени эвристична, и мы, сохраняя, разумеется, критический подход, будем по разным поводам к ней обращаться.

Вообще идеи Д. Бома о глубинном холономном уровне реальности и фрактально-голографическом устройстве Вселенной имеют сложную судьбу. Долгое время они считались не более чем теоретическим казусом, однако последующее изучение феномена квантовой запутанности (термин поясняется ниже) вновь возродили к ним интерес, подогретый открытиями Б. Мальдельброта. В соответствии с его фрактально-голографическим принципом, «упорядоченный хаос» природы представляет собой бесконечное вложение самоподобных структур друг в друга. А выводы из теории Бома относительно океана энергии, скрытого за границей пространственно-временного континуума, нашли подтверждение в открытии «тёмного вещества» и «тёмной энергии». Однако я не намерен присоединяться ни к критикам, ни к сторонникам собственно квантовых концепций Бома. Его идеи и термины я всего лишь использую там, где они оказываются релевантными теоретическим положениям смыслогенетической теории культуры. Не более того.

Между тем, говоря о проецировании квантовых когеренций в физический мир, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой границы между означенными выше мирами. Большинство теоретиков этот вопрос «закрывает», полагая, что граница должна проводиться, исходя из масштабных соображений. Упрощённо говоря, классический мир – это мир больших макроскопических тел, для которых квантовые эффекты несущественны, а переход из потенциального в реальный план существования происходит, например, при взаимодействии квантового объекта с прибором. При этом круг вопросов, связанный с таким переходом, для КМ начала-середины прошлого века группировался главным образом вокруг проблемы редукции (схлопывания) волновой функции. В современной КМ всё чаще прибегают к понятию смешанного состояния, или смеси.

Описывается оно волновой функцией  $c_1\psi_1 + c_2\psi_2 + \dots + c_n\psi_n$ , где «парциальная функция  $\psi$  описывает т. н. чистое состояние, т. е. такое, которому соответствует известное (вычисляемое из уравнения Шредингера) значение некой физической величины, а квадрат модуля комплексного коэффициента  $c_i$  равен вероятности такого состояния.

Чистое состояние по сути классическое – система может быть с определенной вероятностью обнаружена в одном из них но никак не в нескольких сразу. Этим чистое состояние принципиально отличается от специфически квантовой суперпозиции, где альтернативные состояния с разными  $\psi$  накладываются друг на друга без какого-либо взаимного влияния.

Проблема границы между мирами и возможности/условий её преодоления – одна из важнейших для построения теоретического фундамента данного исследования, и к ней я не раз буду возвращаться в последующих главах. Пока же спешу дистанцироваться от литературы, где мост между микро– и макро– мирами перебрасывается с лёгкостью необыкновенной. Большинство таких книг строится по нехитрой схеме: сначала идут сетования на то, что человек-де отпал от Природы (Бога, Единого, Истины, Абсолюта, Космического Разума и т. п.), далее следует более или менее подробное и корректное изложение основ КМ и затем, с той или иной мерой лёгкости, авторы перешагивают означенную границу между мирами и напрямую апеллируют к религиозным и мистическим учениям. Чаще всего, речь заходит о Востоке (Индии и Китае), хотя иногда в качестве Абсолютной Истины преподносится и герметизм, и эзотерическое Христианство, и Каббала, и оккультные учения позапрошлого века.

По принципиальным соображениям я не стану апеллировать к холистическим идеям осевой эпохи (главным образом Индии и Китая), с удивительной точностью корреспондирующим с современными квантовыми представлениями. И не только потому, что такие сопоставле-



ния, в силу игнорирования проблемы герменевтики древних текстов, в ряде случаев выглядят легковесно и не вполне научно. А главным образом потому, что сам феномен означенной корреспонденции заслуживает особого внимания и отдельного культурологического анализа. Иначе говоря, сама возможность постижения глубинных основ мироздания, которые открылись интеллекту, далеко отошедшему от древних холистических интуиций и впервые, благодаря пробуждению дискурсивного мышления, получил возможность облечь эти интуиции в относительно ясные для современного прочтения текстовые формы, нуждается в культурологическом объяснении. К тому же у меня нет желания становиться в один ряд с авторами паранаучных и откровенно «попсовых» изданий, уверенно выдающих плохо понятое и откровенно модернизированные сентенции мыслителей двухтысячелетней (а то и большей) давности за истину в последней инстанции. В самых безвкусных вариантах такие книги завершаются практическими уроками «Абсолютной Истины» и безоблачно счастливого существования в гармоническом единстве со всем сущим. Дистанцирование от такой литературы обязывает к проблеме границы миров отнестись с особой щепетильностью. Проблема эта неизменно будет возникать во всех ключевых моментах моего исследования и, в частности, в вопросе о глубинных основаниях глобальной эволюции.

Когда речь заходит о преодолении границы между мирами, или, в терминах Бома, о распаковке имплицативных паттернов (когерентных суперпозиций), то независимо от уровня дискурса необходимым элементом системы оказывается сознание. При всей эклектичности употребления этого термина, сознание наделяется возможностью останавливать, «притормаживать» поток потенциальных состояний, актуализуя какие-либо из них, подобно тому, как экран даёт возможность фотонам из светового потока занять определённое место в пространстве, которого до этого просто не было. Поэтому, «принцип реальности» содержится не в физическом мире как таковом (что мы можем сказать о нём, не прибегая к сознанию?) а в плоскости самого сознания. Согласно утвердившемуся в квантовой теории представлению, окончательное «схлопывание» волнового пакета происходит только в сознании наблюдателя. Только оно, обладая свойством ретроспекции, способно играть роль стартового механизма для перехода всей системы микрообъект-прибор-сознание в определённое состояние (Ю. Вигнер). А потому граница между мирами протекает не по масштабной (микро-макро) оси, а между потенциальным миром, который оказывается в строгом смысле физическим, и миром психическим, который и выступает в качестве реального [183, с. 11]. Позиция эта, еретическая с точки зрения классической европейской науки, завоёвывает, однако, всё большее число приверженцев. Поэтому, опираясь на авторитет ряда авторов – от Ю. Вигнера, Д'Эспаньолы и Х. Эверета – до Д. Бома, К. Прибрама и др., я присоединяюсь к постулативному утверждению о том, что человеческое сознание, участвуя в редукции волновой функции, способно воздействовать на квантовые процессы и в частности, производить декогеренцию<sup>42</sup> и рекогеренцию<sup>43</sup> квантовых суперпозиций, переводить чисто квантовые состояния в смешанные и тем самым преодолевать границу между микро-и макромирами. Иными словами, переводить те или иные состояния из потенциального в актуальный (эмпирический) план. В дальнейшем это сверхважное положение будет многократно поясняться и разворачиваться в разных своих аспектах. При этом можно предположить, что человеческий мозг способен квантовую декогеренцию и рекогеренцию осуществлять в двух режимах: первый соответствует спонтанному и бессознатель-

<sup>42</sup> Декогеренция – процесс перехода суперпозиции в смесь, из нелокализованного в пространстве квантового состояния в наблюдаемое. Поясню. Если в чисто квантовой суперпозиции электрона, как локального элемента физической реальности не существует, то в ходе декогеренции, вызванной взаимодействием с окружением, например, с экраном, электрон возникает в виде локального классического объекта.

<sup>43</sup> Рекогеренция – процесс противоположный декогеренции. Он заключается в обратном переходе объекта (системы) в нелокальное состояние или возвращение в мир свёрнутого порядка. Условием такого перехода в КМ считается полное прекращение взаимодействий с окружением и фиксации состояний этих взаимодействий.

ному функционированию психики. Это, так сказать, «тёмный» режим, его результаты скрыты в магне интенциональных взаимодействий и не доступны осознанию; во втором режиме воздействие на квантовые процессы осуществляется как эпизодические и направленные волевые усилия, и роль рефлексирующего сознания здесь становится заметной и значимой.

Способность человеческого мозга воздействовать на квантовые процессы важно связать с ключевым концептом *интенциональности*. Когда в систему с необходимостью вводят *сознание*, то его носитель, как правило, называется наблюдателем, и в КМ слово это уже давно приобрело статус общепринятого термина. Не притязая на изменения в сложившемся словоупотреблении, рискну предложить некоторые коррективы. Думается, что способность сознания воздействовать на квантовые процессы связана не столько с наблюдением как таковым, сколько со способностью выступать генератором особого рода *интенциональных импульсов* и, соответственно, воздействий.

Энцефализация в ходе антропогенеза, развитие церебральной асимметрии, сегментирующих, выделяющих и атрибутирующих функций левого полушария и специфических форм межполушарного когнитивного взаимодействия выработали у человека экстраординарную, несвойственную животным психическую способность направлять и концентрировать внимание (см. гл.2). Но внимание – это больше, чем просто одна из психологических функций в ряду других. И особое значение, которое придаётся этому феномену в культуре от ритуальных мистерий до феноменологии Гуссерля – весомое, хотя и не прямое тому доказательство.

У человека внимание способно концентрироваться не только в ответ на внешние раздражители, как у животных, но и под действием внутренних когнитивных импульсов. Главная же его отличительная способность – доступ к квантовым процессам и, в частности, способность при определённых условиях осуществлять декогеренцию и рекогеренцию квантовых суперпозиций<sup>44</sup>. Таким образом, связь между микро– и макромиром осуществляется посредством особого спектра интенционально-энергетических импульсов, проводником которых выступает внимание, продуцируемое человеческой психикой/сознанием – феномен, далеко выходящий за пределы рядового психического явления.

Когда физики говорят о том, что редукция волновой функции происходит в сознании наблюдателя, следует помнить о том, что это сознание имеет дело не с самой квантовой реальностью как таковой, а с показаниями прибора или даже с их математическим оформлением, представленным в компьютерных распечатках. Быть может, воздействие сознания на квантовые процессы осуществляется в обход прибора? Или ещё на стадии подготовки эксперимента?

Так проясняется то громадное значение, которое в Культуре придаётся феномену *человеческого взгляда* и его магическим возможностям. Психология на этот счёт накопила уже немалый экспериментальный материал, но МР продолжает глумиться над «романтически-сказочными вымыслами» о «ненаучных» эффектах человеческого взгляда. Но, кто знает, быть может, человеческий взгляд как транслятор интенциональности (внимание) способен играть роль, аналогичную лазерному нагревателю в квантовых процессах, и тем самым сознанию обеспечивать участие? И это не просто «гуманитарная фантазия». «В семидесятые годы германский физик Фриц-Альберт Попп... подтвердил многие экспериментальные результаты Гурвича... Анализ свойств излучения биологических объектов. показал, что они излучают когерентный свет! Другими словами, они представляют собой естественные лазеры.» [49, с. 54].

Понимаю, что эта «безумная» идея просится в рубрику «Прибавление». Поэтому, не буду пока дальше развивать эту тему, хотя в дальнейшем к ней придётся вернуться ещё не раз.

<sup>44</sup> К подобного рода выводам независимо друг от друга пришли физик Д. Бом и нейрофизиолог К. Прибрам. Не будучи безоговорочным сторонником их *голографической теории*, я тем не мене, буду неоднократно обращаться к положениям и выводам их исследований

Онтология (субстанция) – приторможенная в материале (полевым сгустке энергии) интенциональность – есть отрицание чистой направленности. Это её, говоря языком диалектической логики, инобытие, т. е. превращённое качество существования. Сгустки интенциональных энергий, овеществлённые при актуализации какой-либо из множества заключённых в них потенциалов, есть перевод самой этой потенциальности из синхроннокогерентного плана в план темпоральной процессуальности и, следовательно, каузальности. Синхронность предсуществования бесчисленного количества возможностей посредством актуализующейся интенциональности преобразуется (уплощается) в растянутое во времени физическое бытие, которое по мере «затвердевания», кристаллизации структур, обретения ими онтологической определённости (самости) всё более погружается в темпоральную процессуальность. Но сами интенциональные энергии не затухают, будучи запертыми в единичной и конечной оболочке вещи. Они продолжают своё незримое бытие, пронизывая мир ставших и единичных вещей «флюидами» бесконечного становления, задавая мелодии для неостановимой хореографии структур.

В связи с этим нелишне напомнить, что никакая онтология не является окончательной. Любые структуры, начиная с материально-вещественных, рано или поздно распадаются: различия лишь во временных отрезках, на протяжении которых интенциональные энергии тормозятся и фокусируются в этих структурах, хотя есть еще и возможность «подхватывания» их новыми интенциональными векторами. И потому, несмотря на пренебрежительно малую по сравнению с психическими и социокультурными процессами скорость изменения «фундаментальных онтологий», фундаментальность эта остаётся условной, а онтология никогда не оказывается абсолютно завершённой. Но и мир бесконечной потенциальности, мир интенциональных потоков также не есть нечто метафизически неизменное, каковым его под именем Духа представляли богословы и философы (провидение, воля, жизненный порыв, устремлённость и т. п. – всё это ярлыки, с различной акцентуацией обозначающие интенциональность). Однако «противостояние» мира чистых интенций миру наличных онтологий (единичных вещей) делает всякие рассуждения об этой изменчивости слишком умозрительными и гипотетическими. Тем не менее, без такого рода гипотетических суждений в данном исследовании не обойтись. Во всяком случае, можно вполне определённо утверждать, что эмпирически данная нам интенциональность выступает медиатором, связующим и передаточным звеном между многомерным миром возможностей и уплощённым миром локализованной в пространственно-временном континууме действительности. При этом интенциональность не только и, быть может, даже не столько разделяет эти миры, сколько указывает на их взаимосвязь, взаимоприсутствие друг в друге (см. гл. 3).

Таким образом, интенциональность и субстанциональность образуют диалектическую дихотомию «метафизических» начал, тем самым выявляя относительность принципа *дуализма*. На квантовом уровне это дуализм/ единство волны и частицы<sup>45</sup>, на биологическом – столь же относительный дуализм гена-вещества и гена-поля<sup>46</sup>. В дальнейшем мы увидим, что все эти, казалось бы, совершенно отвлечённые и далёкие от гуманитарных вопросов умопо-

<sup>45</sup> Такая формулировка, впрочем, содержит неприемлемую для квантовой механики онтологизацию: речь может идти не о свойствах волны или частицы, присущих квантовым объектам самим по себе, а лишь о проявлении соответствующих эффектов, косвенным образом фиксируемых в ходе наблюдений. Т. е. дистанция между феноменами микромира и причастными к макромиру средствами измерения, включая самого наблюдающего, делает вопрос об онтологии невозможным.

<sup>46</sup> «...независимыми методами подтвержден постулат Гурвича – Любищева – Казначеева – Дзян Каньджена о биополевом уровне геноинформации. Иными словами, дуализм совмещающего единства «волна-частица» или «вещество-поле», принятый в квантовой электродинамике, оказался применимым в биологии, что и предсказывали в свое время А.Г. Гурвич и А.А. Любищев. Ген-вещество и ген-поле не исключают друг друга, но взаимно дополняют. Это естественно и логично, поскольку живая материя состоит из не живых атомов и элементарных частиц, которые и совмещают «паранормальным» образом эти фундаментальные свойства, но эти же свойства используются биосистемами в качестве основы для волнового энерго-информационного «метаболизма» [57, с. 14].

строения имеют – в силу универсальности законов сущего – самое непосредственное отношение к морфологии культуры.

С дуализмом интенциональности и субстанциональности сопряжён и универсальный дуализм *дискретности* и *континуальности*. Дискретизация, если так можно выразиться, интенциональных потоков на «сгустки» автономных онтологий с их последующей деструкцией и повторным растворением в потоках энергетических направленностей, – фундаментальный алгоритм структурообразования. И если на глубинном онтологическом уровне дуализм дискретного и континуального обнаруживает свою иллюзорность (вспомним, условность дуализма волна – частица), то на более «грубых» уровнях структурообразование обретает вид процесса, связывающего изначально разрозненные и дискретные точечные узлы будущей структуры, неявно мерцающие в глубине исходного материала, с завершённым, онтологически полноценным образом этой структуры. Образования на любых уровнях возникают не путём механического присоединения элементов к некой основе, а путём симультанного вспыхивания нового типа связей между дискретными элементами, после чего возможно дальнейшее преобразование этих элементов в соответствии с конфигурациями новых связей и функций. Дискретизация, выпадение чего-либо из континуальной связанности, начинаясь ритмическими сбоями, инициирует любого рода изменения, как конструктивного, так и деструктивного характера. Или, иными словами, предпосылкой всякого рода изменений служит дискретизация, обособление элементов – вследствие ритмических рассогласований – от данной в той или иной модальности всеобщей связи. На квантовом уровне это описывается как нарушение нелокальной связи. Так, редукция или коллапс квантового состояния какой-либо элементарной частицы внутри сложной многоуровневой структуры приводит к тому, что эта частица оказывается локализованной только внутри этой структуры и теряет способность участвовать в организованном движении и согласованном квантовом состоянии за её пределами. Таким образом, частица (группа частиц) необратимо отпадает от всеобщей нелокальной (когерентной) связи. Здесь возникает соблазн, связав феномен дискретизации и отпадения с редукцией квантовых состояний, найти элементарно простое объяснение едва ли не всему на свете – от феномена старения и смерти живых организмов до психологических стереотипов предпочтения единого множественности и т. п. [см., напр.: 292]. Не впадая в редукционизм, можно сказать, что наименее устойчивыми (жизнеспособными) дискретные элементы оказываются в ситуации максимального отпадения. Когда же они «подхватываются» новыми интенциональными векторами, их локальность оказывается отчасти уравновешенной вовлечённостью в континуальность новых структурных связей. В этом контексте и разворачивается диалектика становления. Так, становление человеческого сознания разворачивается в диалектике континуальности психического потока и дискретности актов мышления. Особенно важно отметить, что диалектика дискретного и континуального имеется на всех без исключения структурных уровнях: непрерывность интенционально-энергетических векторов и связей диалектически «полемизирует» с дискретностью входящих в структуру элементов. При этом сама структура, континуальная внутри себя, извне представляется как дискретный элемент структуры (системы) более высокого порядка.

Выше уже говорилось, что смешанные состояния возникают вследствие измерений, выполненных над квантовыми состояниями, то есть как результат декогеренции чисто квантовых (или чистых) состояний. Однако в нашем дискурсе, напомним, упор делается не на измерении (наблюдении), а на интенциональном воздействии сознания, которое и выступает внешним объектом, изменяющим состояние системы.

Феномен квантовой нелокальности традиционно поясняется так называемым парадоксом Эйнштейна-Подольского-Розена: в ходе мысленного эксперимента при аннигиляции электрона и позитрона возникают два фотона с противоположными спинами и разлетаются в разные концы Вселенной. Собственно парадокс возникает в одной из расширенных его фор-

мулировок феномена и заключается в том, что результат измерения одного фотона, зависящий от условий измерения, определяет результат измерения другого независимо от расстояния между наблюдателями. Примечательно, что существование нелокальной связи и, соответственно, возможности «мгновенного», или точнее, независимого от времени воздействия на расстоянии, неоднократно доказывалось экспериментально. Так, весьма примечателен эксперимент А. Аспекта<sup>47</sup>, в котором проводилось измерение не спина, а поляризации фотонов, излучаемых атомом при переходе из возбуждённого состояния в состояние с меньшей энергией. Наблюдатели были разделены расстоянием, которое скоррелированные фотоны преодолевают за некоторое время. При этом один из наблюдателей может за это время произвольно менять настройки измерительного прибора. Однако показания прибора второго наблюдателя всё равно будут зависеть от показания прибора первого. Иными словами, эксперимент А. Аспекта показывает, что схлопывание волновой функции одного из двух скоррелированных квантовых объектов «мгновенно» приводит к схлопыванию другого. Причём когеренция здесь осуществляется на макроскопическом расстоянии и в отсутствие пространственно-временного сигнала, опосредующего их связь. Опираясь на этот феномен и на теорию Большого Взрыва, можно утверждать, что вся Вселенная была «приготовлена» как одно квантовое событие и потому состоит из скоррелированных (когерентных, поскольку нелокальная корреляция = когеренции) квантовых объектов, пронизываемых нелокальными связями.

Это утверждение вполне соотносится с двумя высказываниями Д. Бома: «...Вселенную нельзя, строго говоря, расчленять на резко разграниченные части. Наоборот, её следует рассматривать как неделимую единицу, а представление об её отдельных частях может быть хорошим приближением только в классическом пределе» [32, с. 196] и Ф. Ноyle: «Современные достижения космологии всё более настойчиво подталкивают нас к выводу, что условия нашей повседневной жизни не могли бы существовать в отрыве от далёких частей Вселенной, и если бы эти части каким-то образом были изъяты, то все наши представления о пространстве и геометрии моментально утратили бы свой смысл. Наш повседневный опыт, до самых мельчайших деталей, настолько тесно связан с крупномасштабными параметрами Вселенной, что невозможно даже представить себе, как одно могло бы быть отделено от другого» [364, р. 304]<sup>48</sup>.

Разумеется, эксперименты А. Аспекта, как и всякие другие подобные эксперименты, можно интерпретировать по-разному. Однако оспаривать с позиций МР феномен нелокальности как таковой после них стало практически невозможно. Более того, эксперименты последнего времени показали наличие нелокальных квантовых корреляций не только в системах с небольшим числом частиц, но и в макроскопических системах с огромным (около 10<sup>23</sup>) числом таковых [см., напр.: 351, р. 48].

С квантовой нелокальностью сопряжён и феномен *квантовой телепортации* – переносом на расстоянии квантового состояния одного объекта на другой. Перемещения самого объекта, разумеется, не происходит; – для этого, согласно классическим представлениям, необходимо невообразимое количество энергии. Передаются лишь свойства одного объекта. Отмечу попутно, что именно в этом феномене коренится основа магического переноса свойств одних объектов на другие). Нарушение квантового состояния в одной точке пространства допускает возможность создания точно такого же состояния в другой. Таким образом, помимо классического канала взаимодействия обнаруживается ещё и нелокальный квантовый канал. При этом телепортация может быть осуществлена и в том случае, когда состояние телепортируемого объекта неизвестно. Способ экспериментального подтверждения этого эффекта был предложен в 1993 году группой Чарльза Беннета (IBM) [301], а само явление впервые наблюдалось в рабо-

<sup>47</sup> Результату опытов А. Аспекта и его сотрудниками в университете Пари-Зюд в 1982 г. опубликованы в журнале «Foundations of Physics» за 1975–1985 гг.

<sup>48</sup> Из одних лишь кратких высказываний самых авторитетных авторов по поводу универсальной связи всего сущего можно было бы без труда собрать целую книгу.

тах австрийских исследователей группы А. Цайлингера, а также итальянских ученых группы Ф. Де Мартини [см. обзоры: 454; 51; 120а].

Эксперименты по квантовой телепортации демонстрируют ещё одно парадоксальное с точки зрения МР свойство всеобщей универсальной связи (ВЭС), обнаруживаемой в модусе квантовой нелокальности: более позднее по времени действие влияет на результат более раннего измерения. Этот парадокс, неразрешимый в рамках классического подхода, находится, однако, в точном соответствии с законами КМ [368].

Итак, перечислю лишь несколько очевидно доказанных выводов КМ, имеющих прямое отношение к постулированию ВЭС и никоим образом не могущих быть игнорированными с позиций МР.

– *Квантовый скачок*: квантовый объект (к примеру, электрон), переставая существовать в одной точке пространства, обнаруживает себя в другой, не проходя через разделяющее эти точки пространство;

– *Коллапс волны*: квантовый объект не проявляет себя в обычной пространственно-временной реальности, пока мы не наблюдаем его как частицу;

– *Волновое качество*: квантовый объект способен пребывать одновременно более чем в одной точке пространства;

– *Эффект нелокальности*: проявление квантового объекта, вызываемое наблюдением, параллельно воздействует на скоррелированный с ним объект-двойник независимо от разделяющего их расстояния.

В качестве резюме приведу высказывание авторитетного физика М. Каку: «Существует космическое «сцепление» (*entanglement*) между каждым атомом нашего тела и атомами, которые находятся на расстоянии световых лет от нас. Поскольку всё вещество произошло из одного источника – Большого Взрыва, – то в каком-то смысле все атомы нашего тела связаны с атомами на другом конце Вселенной при помощи космической квантовой паутины. Сцеплённые частицы чем-то похожи на близнецов, всё ещё связанных между собой пуповиной (волновой функцией), которая может быть длиной во много световых лет. Происходящее с одним близнецом автоматически воздействует и на другого, а отсюда знание об одной частице может незамедлительно представить информацию о её двойнике. Сцеплённые частицы ведут себя так, как если бы они представляли собой единый объект, хотя они могут быть разделены невероятными расстояниями. Если выразиться точнее, то можно сказать, что поскольку волновые функции частиц в Большом Взрыве были когда-то связаны и когерентны, то эти волновые функции всё ещё могут быть частично соединены миллиарды лет спустя после Большого Взрыва таким образом, что возмущения в одной части волновой функции могут воздействовать на другую часть той же волновой функции» [116, с. 202].

Если к многочисленным научным определениям этой связи, начиная со старомодного термина *эфир*<sup>49</sup>, и, далее, природного Разума (Э. Митчелл), *квантовой голограммы* (М. Каку), матрицы сущего (М.Планк) и других определений, добавить такие, которыми изобилуют религиозные и мистические источники, то и тогда мы не охватим всего разнообразия форм выражения идеи всеобщей связи. Признавая универсальную распространённость концепта ВЭС во всех мировоззренческих системах за исключением новоевропейского МР<sup>50</sup>, важно, однако, опять же вернуться к вопросу о границе между миро- и макропроцессами или, иначе говоря, к

<sup>49</sup> Идея всеобщей симпатии, конечно же, значительно древнее. Так, учение о всепроникающей пневме восходит через флорентийских неоплатоников и естественной магии Ренессанса к пифагорейству, платонизму, аристотелизму, неоплатонизму и гностицизму. Что же касается эфира, то, по словам А.Б. Мигдала: «Стало ясно, что вакуум представляет собой удивительно сложную и интересную среду. Его можно было бы снова назвать эфиром, если бы не боязнь путаницы с наивным противоречивым понятием эфира ХIХв.» [172, с. 203].

<sup>50</sup> Впрочем, этот концепт не был в полной мере элиминирован из новоевропейской ментальности, но лишь маргинализован.

психическим режимам, в которых может осуществляться связь между ними. Ведь при отсутствии таковой говорить о ВЭС просто бессмысленно. В рамках холистического подхода КМ эта тема обозначается как проблема пси-феноменов. Конкретные параллели между пси-феноменами и квантовой нелокальностью разработаны уже достаточно широко. Не стану отвлекаться на пересказ доказательств наличия универсальной связи в современных физических теориях – с ними можно познакомиться по соответствующей литературе <sup>51</sup>.

Отмечу лишь одно из исследовательских направлений, связывающих микро- и макромиры (КМ с пси-феноменами) посредством концепции *полей кручения*<sup>52</sup>. термин *торсионное поле* у академических мандаринов от МР почему-то вызывает особое неприятие, выражаемое эмоциональным спектром от презрительных ухмылок до откровенного бешенства. Поэтому я не буду подробно углубляться в эту запретную тему, но об одном всё же скажу. На основании положения о фундаментальной роли кручения в физических процессах выдвигается гипотеза о том, что индивидуальное сознание способно изменять структуры пространственно-временного континуума [5, с. 15]. «В силу эффектов нелинейности такие изменения могут создавать устойчивые образования, то есть существовать как особого рода торсионный фантом» [183, с. 30]. Отсюда авторы гипотезы перебрасывают мост к объяснению феномена экстрасенсорной перцепции (ЭСП), прекогниции, психокинеза, полтергейста и т. п. К такого рода концепциям примыкает и версия теории вакуума, где на глубинном уровне реальности психическое в значительной степени совпадает с физическим [280]. Согласно этой теории, основу любого рода квантовых полей составляет некое изначальное торсионное поле, представляющее собой совокупность элементарных пространственно-временных вихрей, не несущих никакой энергии, но переносящих информацию (это утверждение выглядит наиболее проблематично). Исходя из этого, пси-феномены связываются с коллапсом (редукцией) волновой функции. Таким образом, феномен квантовой нелокальности, по меньшей мере, в некоторых его проявлениях, связан с психическими процессами макроуровня посредством гипотетических спин-торсионных представлений, согласно которым волновой коллапс сопровождается торсионным возмущением [6, с. 32; 280, с. 63].

В нашем контексте понятие универсальной связи не случайно дополняется определением «эмпатическая». Это обусловлено тем, что внешне разрозненные элементы сущего связаны не простой механической связью, а находятся между собой в отношениях эмпатии – взаимного «проникающего» воздействия на разных онтологических уровнях.

Приведу лишь одно из множества научных подтверждений этого. В ходе эксперимента В. Попонина и П. Гаряева было исследовано воздействие молекулы ДНК на поведение фотонов. Наблюдаемые в вакуумной трубке, они выстраиваются в соответствии со структурой помещённой туда же молекулы человеческой ДНК и сохраняют эту структуру после удаления молекулы из трубки<sup>53</sup>.

В этом же ряду стоят: и т. н. зеркальный цитопатический эффект (живые клетки, разделённые кварцевым стеклом, обмениваются стратегической регуляторной информацией), и давно известный эффект «перерождения» верхних молекулярных слоёв вещества при длительном контакте с другим веществом на «простом» физическом уровне, и неоспоримо доказанная способность воды и других жидких субстанций нести и передавать информационные коды, и способность человеческих эмоций воздействовать на расстоянии на образцы ДНК [314, р. 23–30], и многое другое, от чего академическая наука с завидным упорством продолжает отмахиваться.

<sup>51</sup> Самые общие положения стали широко известны благодаря популярному изложению Ф. Капры [117].

<sup>52</sup> Впервые тема поднята Э. Картаном [320, р. 539]. О современных подходах к проблеме см. напр.: 98, с. 76; 4, с. 63..

<sup>53</sup> Investigation of the Fluctuation Dynamics of DNA Solutions by Laser Correlation Spectroscopy. Репутация П. Гаряева в научном сообществе мягко говоря, неоднозначна. Но это не означает, что от результатов его исследований можно во всех случаях отмахиваться [314, р. 23–30].

Через концепцию всеобщей эмпатической связи может быть понят и феномен всякого рода целеполагания. Цель оказывается ни чем иным, как частным случаем в той или иной мере осознанной интенции, устремлённой к восстановлению холономно-когерентной неразрывности, реакцией на расплющивание, растяжение во времени сетевой синхронности элементов сущего. Эта сверхзадача неизменно просматривается за любой прагматикой целеполагания. Потому нет ничего удивительного в том, что телеологию (в широком понимании) обнаруживают и в биосистеме, и в физической Вселенной.

К примеру, когда растение пускает корни в ту сторону, где почва наиболее богата необходимыми минеральными веществами, или в бедной почве тянет корни к герметичным капсулам с плодородной землёй, это никакого отношения не имеет к инстинктам или каким-либо «классическим» каналам связи. Таковым здесь служит исключительно интенциональная эмпатия, устремлённая к физическому воплощению уже предсуществующей в квантовом/когерентном (импликативном) мире ситуации единства корней и почвы, или, говоря словами Платона, действующего и страдающего. Т. е. в каждой клеточке бытия действуют силы холономного эмпатического притяжения, нацеленные не на реставрацию какого-то абстрактного всекосмического единства, а на воплощение совершенно конкретных и ситуационных воссоединений на том или ином уровне реальности. А ориентиром, сценарием единения выступает не только взаиморелевантная физическая природа агентов связи, нераздельных в предсуществующем импликативном паттерне<sup>54</sup>, но и опыт квантовой запутанности системы с окружением. Можно предположить, что первый фактор определяет общую модель восстановления ВЭС для всего класса аналогичных ситуаций, а второй – задаёт конкретные ситуационные особенности для каждого единичного случая с его неповторимыми частными обстоятельствами.

Однако разница между «телеологией» природной и человеческой (культурной) состоит в том, что природная цель детерминирована ситуационным восстановлением уже эмпирически определённой связи, к тому же генетически закреплённой в универсально повторяющихся схемах поведения живых существ. В культуре же цель предполагает ключевую роль субъективной воли, т. е. инстинкта со сбитой настройкой, работающего в режиме сознания. Поэтому в культуре стремление к восстановлению прежних, нарушенных в ходе антропогенеза сетевых когерентных связей приводит не только, а по мере развития культуры уже и не столько к восстановлению настроек, сколько к формированию связей нового порядка. И связи эти в становящемся человеческом сознании всё более явственно обнаруживают себя как связи не когерентные, а каузальные. Так мучительно формирующееся человеческое сознание адаптируется не столько к внешней физической среде, сколько к новому уровню разрыва оболочки всеобщей когерентной (эмпатической) связи в мире. И сфера восстановления/установления связей нового порядка и есть Культура. Но к этому положению я вернусь позже.

Возвращаясь к ВЭС, необходимо хотя бы в самом грубом виде пояснить некоторые положения современной КМ, имеющие прямое отношение и к другим фундаментальным проблемам, которые предстоит затронуть в дальнейшем изложении.

Разрушение «реликтовой» первичной холономной связи на квантовом уровне проявляется в явлении декогеренции – потере системой чисто квантовых свойств и её переходе из суперпозиционного квантового состояния в смешанное. Причиной тому КМ называет взаимодействие со средой. К этому можно, однако, добавить, что глубинной основой такого взаимодействия выступает наличие интенционально-эмпатического импульса. Механизм декогеренции КМ представляет как запутывание первоначального квантового состояния с таким большим числом степеней свободы окружения (т. е. в наших представлениях – противоречи-

<sup>54</sup> К примеру, то, что физиология зайца такова, что наилучшим образом «релевантна» пищеварению волка – с точки зрения обычных физико-химических методов, которыми оперирует МР, не может быть объяснено в принципе. Таких примеров в природе не счесть.



вым разнообразием множества воздействующих извне интенциональных импульсов), так что в усреднённой картине вклад интерференционных членов оказывается как бы случайным и близким к нулю. Математическое описание декогеренции в КМ аналогично суммированию огромного числа произвольно смещенных друг относительно друга синусоид и делением этой суммы на их полное число. Каждая из подобных синусоид отвечает вкладу в интерференцию одной степени свободы окружения, и чем степеней свободы больше, тем ближе к нулю итоговый результат. Сама же интерференция возникает как результат сложения колебаний с разными фазами, что математически похоже на суммирование смещенных друг относительно друга синусоид. Однако в эти аспекты квантово-механических репрезентаций нам нет необходимости погружаться. Важно лишь иметь в виду, что системы абсолютно изолированные (замкнутые) и никак не взаимодействующие с окружением могут существовать лишь теоретически или в только в имплицитивном мире. Хотя абсолютно изолированных систем не существует, для двух или более частей единой системы, не взаимодействовавших и не взаимодействующих друг с другом, можно указать промежуток времени, в течение которого допустимо их считать автономными.

Сохранение чисто квантовых состояний системы возможно только до тех пор, пока равнодействующая воздействующих на нее интенций близка к нулю. Когда же на систему начинает воздействовать некий направленный интенциональный вектор, например, взгляд наблюдателя, начинается декогеренция, и система переходит в запутанное состояние. Можно предположить, что этим запускается своего рода «цепная реакция» интерференции интенционально-волновых энергетических потоков. В результате образуются вихревые узлы, инициирующие прогрессию структурообразования на всех уровнях: от микро– до макро. И этот механизм обнаруживает один из аспектов перехода от нелокального состояния к локальному, от непроявленного к проявленному, от квантового к классическому, от несвёрнутого потенциального к развёрнутому актуальному.

В ходе взаимодействия – в основе своей интенционально-энергетического (а не информационного!) – открытые системы переходят из суперпозиционных состояний в смешанные. Причём, что чрезвычайно важно, имеют место и обратные переходы, от смешанных состояний к чисто-квантовым, суперпозиционным. Для обозначения этих обратных переходов в КМ используется термин *рекогеренция*. Базовым условием рекогеренции выступает сворачивание взаимодействия системы, опять же, прежде всего, интенционально-энергетического, с окружением.

Таким образом, с точки зрения КМ, проявление ВЭС может быть представлено как *мера запутанности*, – степень выраженности квантовых свойств системы. Для классической системы, в которой все состояния независимы друг от друга, и наличествуют лишь классические корреляции между ними, *мера запутанности* равна 0. А в случае, когда в системе присутствуют только квантовые корреляции и отсутствуют классические – единице. С точки зрения КМ, важно следующее. В ходе декогеренции состояние системы перепутывается с таким большим количеством состояний среды, что в итоге эффекты квантовой запутанности оказываются совершенно незначительными. Однако никакой редукции волнового пакета не происходит: в совокупной системе, содержащей как измерительный прибор, так и наблюдателя, суперпозиция состояний сохраняется. Иначе говоря, в этой системе сохраняются альтернативные варианты развития событий, и только для самого наблюдателя реализуется один из них [167]. Не будем все же углубляться в чисто физические проблемы, в частности, в вопрос о соотношении вышеприведённых суждений со знаменитой копенгагенской интерпретацией<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Эта «классическая» для КМ интерпретация, выдвинутая Н. Бором ещё в 1928 г., постулирует сосуществование двух миров – классического и квантового, каждый из которых живет по своим законам. Если за частицей не ведется наблюдение, она существует в состоянии суперпозиции, то есть в нескольких состояниях и/или точках пространства одновременно. Акт измерения «схлопывает» (редуцирует) волновую функцию частицы к конкретной точке или состоянию, где частица и обна-

Важно подчеркнуть другое: в результате декогеренции происходит взаимное обособление подсистем. Несепарабельные (смешанные) состояния переходят в сепарабельные и локализованные, вследствие чего, в конце концов, из квантового мира эскплицируются, «вытягиваются», «сгущаются» дискретные образования, вовлекаемые в структурообразование «плотных тел» эмпирического мира.

Иными словами, опираясь на положения КМ, можно утверждать, что декогеренция представляет собой универсальный механизм, переводящий суперпозиционное квантовое состояние в смешанное и, следовательно, эксплицитное, наблюдаемое. Декогеренция, сплющивая асинхронность когерентных связей, создаёт вектор времени: направление изменений, необратимых в рамках той или иной подсистемы. Поскольку в замкнутой системе нет выделенных состояний и переходов между ними, то нет и самого времени. Пространство и время возникают, с точки зрения КМ, как результат взаимодействия подсистем, и любые условные пространственновременные различия могут косвенно обнаруживаться, или скорее, предполагаться только внутри этих подсистем и являть лишь часть квантовой реальности. И для различных локальных наблюдателей (то есть подсистем внутри этой системы) последовательность событий и пространственные соотношения могут быть различными. Это даёт все основания утверждать, что пространство и время не существуют априорно (по Канту), а возникают в ходе происходящей при любом взаимодействии декогеренции, то есть в результате перехода чистоквантовых состояний в смешанные [453]. Этот механизм при взаимодействии с окружением «овнешняет», опредмечивает частицы и их локальные характеристики из множества потенциальных квантовых состояний. В результате нам является мир с частично (в разных системах – с разной степенью) нарушенными когерентными связями, и человеческий мозг, выступая чувствилищем квантовых процессов, способен посредством интенциональной активности сознания воздействовать на квантовые процессы. Этот же механизм имеется в виду, когда речь идёт о сворачивании и разворачивании паттернов имплицитного мира в терминах Д. Бома (см. далее).

Важно, что КМ даёт взаимодополняющее описание любого объекта и как локализованного в пространстве-времени, и как никаким образом не локализованного. Поэтому представления о запутанных состояниях и декогеренции соотносятся с понятиями не частиц, а систем и подсистем, содержащих любое число частиц. Соответственно, нелокальные связи возникают между любыми взаимодействующими объектами, а не только между квантовыми объектами. Если исходить, следуя Бому, из того, что запутанные состояния представляют собой не отдельные локальные объекты, а проекцию более сверхглубокого и фундаментального уровня целостной реальности, то именно этот нелокальный аспект квантового потенциала позволяет объяснить эффект связи между парными частицами (объектами). То есть появляется возможность интерпретировать феномен когеренции без нарушения постулата специальной теории относительности о том, что ничто во Вселенной не может перемещаться со скоростью, превышающей скорость света.

Интенционально-эмпатические взаимодействия, которые КМ описывает как взаимодействия *полей и волн с присутствующими им энергиями*, суть локальные «взаимопроникновения» между внешне разделёнными реалиями – причина, порождающая феномен квантовой запутанности (см. выше). Именно они, а не бессмысленная «запись информации», инициируют взаимодействия замкнутой квантовой системы (паттерна свёрнутого порядка) с окружением, вследствие чего и происходят декогеренция, запутанное состояние и, в конечном счёте, экспликация некоего акта существования в виде локального (эмпирического) объекта и, в частности, в виде плотного, проявленного тела. Но подчеркну, эскплицируются не все потенциальные характеристики феномена вообще, но лишь те, которые участвуют в активном взаимодействии с источни-

ком интенционально-эмпатического импульса, релевантны онтологической природе агента связи и его «эманации» – интенционально-эмпатическому импульсу. К этому чрезвычайно важному положению я буду неоднократно возвращаться, рассматривая широкий ряд важнейших опосредованных проявлений этого механизма в сфере психоментальных функций (рецептивных и когнитивных процессов), режимов смыслообразования, раннекультурных и более поздних культурных практик др. Иными словами, разворачивание и пояснение этого положения поможет конкретизировать расхожий тезис о том, что мы (т. е. наше сознание) участвуем в формировании окружающей реальности.

Подытоживая, могу утверждать, что ВЭС берёт начало на квантовом уровне (если не глубже) и не сводится к каким-либо частным дискретным причинам и проявлениям. Строго говоря, сила холономного притяжения вообще не имеет конечной физической причины в классическом понимании (финальной в Аристотелевском). В эмпирическом мире она сама выступает причинопорождающим началом. Поэтому направленность к рекогеренции – достижению вторичного когерентно-целостного состояния, универсальна для всех форм существования. Рекогеренция, даже самая слабая и краткосрочная (не заметная для сознания), не осуществляется без выхода на квантовые уровни, что особенно важно помнить, переходя от макроуровней к анализу культурных феноменов. Мера эмпирического проявления универсальной интегрирующей интенции зависит от онтологических свойств агентов связи, что, разумеется, в свою очередь, определяется степенью сложности всей системы. Чем она выше, тем труднее путь к достижению вторичной целостности, ибо вместе со сложностью нарастает и сила отпадения и обособления (сепарирования). Кроме того, не следует забывать, что всеобщая интегрирующая интенция представлена бесчисленным множеством разнонаправленных локальных интенциональных векторов, несовпадающих и «конкурирующих» меж собой энергетических потоков, что в эмпирическом мире создаёт пёструю амальгаму несинхронных и взаимопротиворечивых процессов и взаимодействий.

Всё сказанное ещё раз приводит нас к важнейшему выводу о природе интенциональности, которая предстаёт как расплющенное во времени отношение между агентами потенциальной когеренции, а также формой связи потенциального бытия в квантовом (импликативном) мире с бытием эмпирическим, эксплицированным. Проявлением же всепронизывающей интенциональности выступает универсально распространенное явление комплементарности, взаимодополнительности и «притёртости», друг к другу физических форм и программ поведения живых существ. Видимо, здесь кроется и глубинное объяснение феномена инстинкта и «неправдоподобно» осмысленного поведения животных, и ещё целый ряд феноменов, с точки зрения МР либо полностью, либо частично необъяснимых. И, наконец, здесь коренится основа такого явления, как партиципация в мире культуры. Но подробнее об этом в гл.4. Развитие темы связи (медиации) между квантовым (импликативным) и эмпирическим мирами будет продолжено в гл.3 в контексте концепции *психосферы*. К теме всеобщей эмпатической связи – одной из ключевых в данном исследовании – я буду обращаться неоднократно. А сейчас вернёмся к общим вопросам эволюции.

### 1.3. Глобальные эволюционные векторы

Для широко понимаемого современного неозоологизма характерно постулирование, в разных акцентуациях и терминах, неких глобальных эволюционных векторов (в авторской аббревиатуре – ГЭВ). Эти вектора связаны с последовательным наращиванием, от системы к системе, таких качеств:

- сложность,
- морфологическая, структурная и функциональная дифференцированность,
- уплотнение эволюционного фронта,
- субъектность.

Для исследования проблематики «региональных онтологий» и «средних уровней» конкретности постулирование ГЭВ как некоей априорной данности вполне оправдано. Но эссенциалистские рефлексии сознания тотчас же подбрасывают сакраментальный вопрос: откуда взялись ГЭВ и куда они направлены? И пока на этот вопрос не будет дано хотя бы формального ответа, сознание не отделается от навязчивого ощущения «подвешенности» концепции. Проще всего было бы признать, что в невозможности ответить на этот вопрос нет ничего зазорного. Стоит ли в очередной раз в пределах нашего умственного и языкового горизонта искать точку, в которую удобно вбить гвоздик метафизического предела и подвесить на нем Вселенную? Тем более, что неразрешимость метафизических вопросов культурологической мысли несколько не мешает заниматься вполне конкретными и достаточно важными вещами.

И все же дадим ответ на поставленный вопрос: ГЭВ представляют собой частный случай интенциональности, действующей не на локальном (не в квантовом, а в общепринятом значении этого слова), а на глобальном уровне. Если противоборство интегративного и дезинтегративного<sup>56</sup> начал во Вселенной определяют не только её внутренние, вложенные ритмы, но и внешний, глобальный Большой ритм, регулирующий её расширение и «схлопывание», то допустимо предположить, что имманентная цель эволюции состоит в снятии времени и пространства, посредством которого завершается такт *большого ритма*, охватывающего существование Вселенной. Впрочем, учитывая гетерогенность Вселенной, масштабы которой ещё далеко не определены, метафизичность последнего утверждения можно смягчить, предположив, что Большой ритм разворачивания и схлопывания действует не в масштабе всей Вселенной, но лишь в тех или иных её локусах (например, в Метагалактике), в одном из которых мы имеем счастье обитать. Однако никакого практического значения эта оговорка не имеет. Представляя собой некое промежуточное звено в общеэволюционной пирамиде, человеческий разум может концепции метасистемной телеологии строить лишь чисто спекулятивно и в весьма скромных эпистемологических пределах. С этой точки зрения, утверждения о наличии общеэволюционной телеологии или об отсутствии таковой в равной степени абстрактны и сами по себе несодержательны. А если принять позицию, согласно которой, возникновение Вселенной не было продиктовано необходимостью, а явилось результатом некоей «игры» или случайной флуктуации, то «телеологический вопрос» обесмысливается окончательно. Иное дело, что телеологизм, навязывающий эволюции некую познаваемую человеком конечную цель, целый ряд вопросов уводит в область квазирелигиозного априоризма. Та же позиция, которая исходит из того, что у эволюции нет цели, а есть лишь направленность<sup>57</sup>, представляется не только менее мифологичной, но и более эвристичной.

---

<sup>56</sup> Согласно данным современной астрофизики, дезинтегрирующая сила порождается антигравитационным полем, которое обязано своим существованием так называемому «тёмному веществу» и «тёмной энергии» [см., напр.: 116, с. 26].

<sup>57</sup> Позиция эта отнюдь не является изобретением автора этих строк. Она достаточно широко представлена в современных эволюционных теориях.

Эволюция, таким образом, предстаёт как процесс системных фазовых преобразований, конфигурирующих реальность по «генеральной линии» локальность – нелокальность (голономность). Иными словами, эволюция в самом общем смысле есть проявленная динамика «внутреннего» пульса Вселенной, стремящегося завершить свой большой такт. Причём завершение совершенно не обязательно представлять в привычной финалистской оптике: оно вполне может выглядеть и как бесконечное приближение к некой точке *X*. Впрочем, для культуры как некоего промежуточного звена в цепи эволюционирующих систем Вселенной, данная проблема опять же практического значения не имеет. В любом случае, *finitum non est sapaх infiniti* (конечное не способно воспринять бесконечное). Неважно от чего погибнет Вселенная: от жары или от холода. Растащат ли галактики на критическое расстояние силы «тёмного вещества» (силы отталкивания) – или верх возьмут силы «схлопывания». Важно, что столкновение этих тенденций происходит, подтверждая идею противоборства интегративного и дезинтегративного начал, и Вселенную так или иначе приведёт к прекращению её существования по крайней мере, в том виде, в каком мы привыкли её наблюдать и представлять.

Итак, ГЭВ представляются не как пучок разрозненных и самопричинных сил, а как аспекты единой глобальной эволюционной интенции, раскрывающейся в разных модусах. При этом, в каждой локальной системе проявляясь как нечто ей *трансцендентное*, эта интенция всякий раз себя обнаруживает через свои вполне *имманентные* факторы и обстоятельства.

Рассмотрим кратко названные эволюционные векторы/аспекты.

Сложность. Рассуждения о том, что среда сама по себе стимулирует усложнение форм жизни (к эволюции неживых систем это, впрочем, тоже относится) бессмысленны без прояснения того, о каких конкретно компонентах среды идёт речь, в каком направлении сама эта среда эволюционирует и каков характер прямых и обратных взаимодействий между средой и рассматриваемой формой. Среда в этом случае предстаёт как некое самопричинное и мистифицированное начало, односторонне, с фаталистической непреклонностью воздействующее на форму. Попытки преодолеть такой механицизм предпринимаются, в частности, в коэволюционной и в ряде других современных эволюционных теориях.

Мой подход таков. Даже если не вдаваться в различия между синергетическим и общепринятым пониманием *сложности*, нетрудно убедиться, что само эпигенетическое надстраивание новой системы над предшествующей и хотя бы частичный их синтез в зоне эволюционного фронта создают конфигурацию более сложную, нежели первоначальная.

Употребление термина *эпигенез* в нашем контексте требует некоторого пояснения. Речь идёт не столько о философской традиции его употребления, восходящей ещё к Аристотелевым представлениям о самозарождении организмов, не о борьбе эпигенетиков и преформистов в философии, биологии, и даже не о современном социобиологическом дискурсе, в русле которого вырабатываются два уровня эпигенетических правил. В смыслогенетической теории эпигенез связывается с межсистемной трансляцией и наследованием комплексного биокультурного опыта, снятого (в Гегелевом смысле) в ряду качественных преобразований систем и опосредованного первичными элементарными конструкциями – «кирпичиками», «клеточным материалом» тела культуры. Эти кирпичики суть первичные *смысловые конструкции*, передаваемые в процессе инкультурации и опосредуемые семантическими формами конкретной культурной традиции. Последнее особенно важно, поскольку, представив культуру как особым образом организованную информационную систему (как это часто делают), весьма затруднительно выявить предельную информационную «единицу» культуры в русле социобиологии, антропологии, информатики или генно-культурных теорий. В связи с этим вспоминаются почти курьёзные *мемы* проф. Чик из Чикаго.

Смыслогенетическая теория, в свою очередь, заявляет, что такой единицей выступает *смысл*. А эпигенез движется вглубь от археологии смысла, уходящего корнями в многослойную толщу биологической памяти. И это только начало движения.

Чем выше у системы порог сложности, тем большее сопротивление она встречает со стороны стабилизирующих ее сил. Эти силы стремятся завершить процесс эволюции на уровне каждой локальной структуры, которая «не знает», что она не есть последняя форма бытия. Они стремятся всякую локальную систему (структуру) превратить в завершающую коду все-ленского танца энергий. Глубинный «витальный рефлекс» всякой локальной структуры – остановить собою динамику изменений «здесь, теперь и так», затормозить процесс эволюционирования, будто никаких эволюционных процессов большего масштаба не существует (о рефлектирующей и моделирующей способности человеческого интеллекта разговор особый). Но на локальном уровне завершаются лишь локальные ритмы, регулирующие становление, соответственно, локальных структур и систем. Процесс эволюционного усложнения идёт дальше, и «рефлекс остановки» переходит на следующие уровни. Стабилизация уровня сложности<sup>58</sup>, наряду с прогрессивными ароморфозами (увеличением уровня сложности) и регрессивными процессами, имеет место как в биосистеме, так и в АС, что часто упускается из виду в гуманитарных исследованиях.

Разумеется, речь идёт об упорядоченной, т. е. структурно организованной сложности – беспорядочное усложнение критерием эволюционного уровня быть не может. Такой хаотичной сложностью система прежде всего и жертвует, проводя «расчистку» подсистем.

Здесь, конечно, напрашивается вопрос: В чём причина усложнения, и зачем оно нужно? Глядя изнутри системы, можно удовлетвориться таким ответом: это борьба с энтропией, повышение жизнеспособности, гибкости и реактивности системы. Но ведь вектор усложнения трансцендентен каждой отдельно взятой системе и, стало быть, сквозную транссистемную интенцию к усложнению ими одними не объяснить. Всякие оформившиеся структуры локальных уровней всегда и всячески сопротивляются эволюционному усложнению – ведь сравнение в понятиях *лучше* и *хуже* невозможно, поскольку эволюционные преимущества более сложных систем всегда относительны и проявляются постепенно.

В биологии простые формы оказываются во многих случаях более адаптивными, чем сложные, да и в культуре сложность организации как отдельных образований, так и целых социально-исторических систем вовсе не даёт гарантий их выживания и успешного ответа на разного рода вызовы. Трансцендентность вектора усложнения обусловлена, думаю, тем, что сложность структуры пропорциональна скоростям протекающих в ней процессов. Ведь чем выше уровень сложности, тем больше скорости внутренних взаимодействий<sup>59</sup>. А ускорение процессов – показатель сжатия времени, на глобальном уровне стремящегося к своему снятию. В этом смысле, каждая локальная система живёт в своём темпомире, внутренне ускоряющемся по ходу эволюционных итераций. Так, вектор усложнения устремляется к возврату (на новом, разумеется, уровне) в состояние не-длительности. Даже если сжатие времени и не достигает (никогда не достигнет?) метафизической точки снятия, а просто стремится к бесконечности, то и этого достаточно, чтобы служить глобальным трендом эволюционного усложнения форм и систем. Стремление доводить всё до логического конца – в данном случае до финализма квазигегелевского толка – въевшаяся в подсознание привычка, выработанная рационалистическим логицизмом. Однако сама действительность никаких «логических концов», как правило, не приемлет. Так, результатом «критического» уплотнения времени может стать растворение каузальности в когерентности, преодоление необратимости времени и т. п.

Главное эволюционное преимущество, которое нарастающая сложность даёт новообразованным системам, это выведение их в иной по отношению к материнской системе тем-

<sup>58</sup> Применительно к живым системам эта тенденция была названа *идиоадаптацией*. В биологии идиоадаптация не сказывается на общем уровне организации группы, а в культурных системах – представляет собой консервативное «замораживание» эволюционного усложнения во имя стабилизации системы – нежелание и неспособность менять образ жизни, структуру ценностей, уклад хозяйства и т. п.

<sup>59</sup> Отмеченное ещё Г. Спенсером ускорение эволюции продолжает обсуждаться разными авторами.

помир, что ослабляет, в свою очередь, их зависимость от последней. Внутренняя динамика как плотность процессов на единицу времени в новообразованной системе на порядки выше, чем в системе материнской. Следовательно, вероятность получения внешних деструктивных импульсов из этого «фонового» и «замедленного» мира резко снижается. Так, зависимость биосистемы от геофизической и геохимической систем Земли меньше, чем зависимость последней от событий в солнечной системе, но больше, чем зависимость культуры от биосистемы. Так вектор сложности сопрягается с вектором самости и наращивания субъектности.

Если в глобальном масштабе общая тенденция к наращиванию уровня сложности достаточно очевидна, то применительно к культурно-исторической эволюции требуются некоторые оговорки. Сталкиваясь с нелинейностью культурно-исторического развития, исследователи задают вопрос: является ли растущая сложность универсальной характеристикой развития?<sup>60</sup>. Как ни странно, многие авторы не понимают, что не все процессы в системной самоорганизации обществ направлены на увеличение сложности, и что критерием последней отнюдь не выступает технологическо-потребительский прогресс в новоевропейском понимании. В процессуальном плане, и упрощение подсистем, и их дробление, и деструктивные, на первый взгляд, «расчистки» культурного пространства (эти процессы обычно трактуются как инволюционные), могут выступать, (как правило, выступают) факторами развития, т. е. предпосылками или прямыми факторами последующего усложнения.

Так, согласно Г. Джонсону, в любой социальной структуре существуют некие организационные пороги, за рамками которых происходит либо увеличение сложности социополитической организации (более развитое и разветвлённое центрообразование), либо дезинтеграция системы [370, р. 389–421]. Другие исследователи показывают, как рост населения с необходимостью требует системного самоограничения числа потенциальных связей, т. е. жизнеспособность системы обуславливается ограничением увеличения сложности [355, р. 237–250]; здесь, впрочем, речь идёт о сложности не структурной, а чисто количественной). При этом выбор пути самоограничения (о принципе самоограничения см. ниже) для всякого сообщества оказывается в некотором смысле судьбоносным: изменить историческую колею с каждым новым актом выбора становится всё труднее. Так, абстрактная свобода сворачивается до все более и более конкретной, а абстрактная количественная сложность аморфной и слабо упорядоченной разнородности сжимается и «переупаковывается» в структурную сложность в рамках избранного направления.

Однако главная оговорка заключается в том, что в моменты скачковой смены конфигурации (см. ниже о вертикальном векторе эволюции), особенно на начальных стадиях этого процесса, на первый план выходит деструкция несущих опор материнской системы, поэтому немедленного достижения следующего порядка сложности не происходит. Иначе говоря, путь к качественно новому уровню сложности лежит через ситуационную хаотизацию, о чём говорят синергетики.

Итак, если оставаться в пространстве примеров из социокультурной сферы и не сводить критерии развития общественных систем к росту производительности труда, совершенству технологии и прогрессу утилитаризма, то его (развития) режимы в любом случае будут замыкаться на увеличение сложности. Ибо развитие, как бы его ни понимать, всегда приводит к образованию инноваций (или, если угодно, наоборот) и, соответственно, к дроблению и дискретизации первоначально синкретических образований. А это, в свою очередь, может служить самым общим, хотя и абстрактным критерием сложности.

<sup>60</sup> Попытку построить многолинейную модель эволюционного развития в социальной сфере предпринял, в частности, Р. Карнейро. Однако различия между акцентировкой подобию социальных структур и институтов (однолинейный вариант) и различными путями социального эволюционирования (многолинейный вариант) сводится по сути лишь к нюансировке одних и тех же социокультурных явлений, а главное, к одним и тем же глубинным механизмам [319, р. 89–110].

Здесь уместно сделать последнюю, но не по степени важности, оговорку. В конкретном анализе любого рода структур и процессов нужно различать два вида сложности: *комплексную* и *синкретическую*. Первая связана с увеличением количества структурных связей между раздельными и в той или иной степени автономными компонентами. Вторая – с процессами, протекающими в оболочке синкретической слитности. И этот второй вид сложности ничуть не проще, чем первый. И в этом нам предстоит неоднократно убеждаться, рассматривая синкретические формы культуры и ментальности. В связи с этим можно предложить ещё один критерий структурной сложности: если внешние воздействия на ту или иную подсистему отражаются на всей системе, то, стало быть, степень синкретизма ещё достаточно велика. Если же подсистемы реагируют относительно автономно, значит, они достаточно обособились, и система в целом качественно усложнилась.

Итеративное уплотнение фронта эволюции – от гигантских облаков космической пыли, через образование галактик, планетарных систем и далее: к геофизическим и геохимическим процессам на отдельной планете, а затем к биосистеме и АС, – прослеживается достаточно ясно. Однако выглядит это не как стягивание эволюционирующей Вселенной в одну единственную точку, а как процесс, протекающий в бесконечном множестве пространственно-временных локусов. В наблюдаемой нами части Вселенной, вернее, в той её части, применительно к которой можно говорить о наблюдении эволюционных процессов, межсистемные переходы – лишь «выходящие на поверхность» проявления тенденции к уплотнению перманентно оказывающего давление на систему и вызывающего в ней специфический комплекс процессов. К таковым можно отнести, прежде всего, периодически имеющие место фазовые «вторичные упрощения» [228], переупаковку структур, повышение информационной концентрации элементов системы и особенно её структурных узлов.

Наращивание структурно-функциональной сложности нацелено на снятие времени, а сжатие фронта эволюции – на снятие пространства, и нераздельность этих тенденций связана с нераздельностью самого пространственно-временного континуума. Тенденция к уплотнению пространства эволюционного конфигурирования на каждом локальном уровне противостоит всепроникающим центробежным силам.

Морфологическая и структурно-функциональная дифференцированность, будучи одним из проявлений сложности, целиком к ней, тем не менее, не сводится и представляет собой относительно самостоятельный вектор. И здесь трансценденция ГЭВ предстаёт в облике имманентных процессов: специализации форм и структур развивающейся системы в их опять же совершенно имманентном устремлении к вписанию в среду, каковой выступает совокупность материнских систем. Дифференцирование инициируется в микромире, где несепарабельные состояния под действием тех или иных интенциональных воздействий переходят в сепарабельные. Далее же вступает в силу органически присущая всякой системе направленность к неограниченному экспансивному росту, освоению всех возможных ниш в границах материнской системы, что и опосредует сквозную куммулятивную интенцию к дифференцирующему усложнению. Отсюда берёт начало необратимый распад синкретических (первоначально интегрированных) форм – один из процессов, общих для всех системных уровней эволюции. В этой необратимости – гарантия невозможности полной инволюция к пройденным уровням; она невозможна никогда и ни при каких обстоятельствах (это подтверждается законами, выведенными на материале частных систем, например, законом Долло о необратимости эволюции). В рамках отдельно взятой системы или на стыках межсистемных переходов происходят упрощение и структурнофункциональная редукция, самые разные по своим причинам и режимам протекания. Но в общеэволюционном масштабе попятное движение невозможно в принципе. И это лишний раз показывает, что сам процесс дифференцирования не выводится из имманентных процессов системы, но, будучи, им трансцендентным, опосредуется ими. В основе процесса дифференцирования (автономизации, обособления и т. п.) лежит



эффект декогеренции квантовых суперпозиций, в результате которых появляются локальные классические объекты. Последние, будучи приторможенными «сгустками» интенциональных потоков, самоорганизуются в структуры и далее – в системы. При этом каждая из структур, вовлечённых в эволюционный процесс, достигая определённого уровня сложности и отделения от целого, стремится воспроизвести в себе в наибольшей полноте характеристики исходного целого. В этом одно из проявлений универсальности дезинтегративной силы, обнаруживающей себя через глобальный эволюционный вектор дифференцирования. Движущей же силой дифференциации выступает *принцип комбинирования*, проявления которого будут неоднократно рассматриваться по ходу исследования.

Наращение *субъектности* выражается в неуклонном повышении способности новообразованных систем к обратному влиянию на среду (прежде всего, материнскую систему), усилению автономности (возможностей саморазвития благодаря внутренним противоречиям), а также концентрации когнитивных потенций в отдельных элементах системы. На стадии *культуры* этот вектор вызывает к жизни феномен *субъекта* с присущей ему способностью к рефлексии и когнитивному моделированию. Забегая вперёд, скажу, что под субъектом здесь понимается не только человек, что само собой разумеется, но также и *сама культура* как системное образование. Субъект, таким образом, не равен субъектности. Начала субъектности усматривается и на микроуровне, и на уровне биообразований<sup>61</sup>.

Субъектность – общая тенденция, направленность ГЭВ, лишь на стадии культуры достигающая относительной самоадекватности.

Становление субъектности задаётся действием упомянутого выше принципа центрообразования: структурная конфигурация некоего локального фрагмента пространственного-временного континуума организуется в окрестности определённой точки фокуса. На микроуровне таковой может выступать энергетический узел, сгусток поля, на биологическом уровне – клетка, затем живой организм и по ходу разворачивания биосистемы – группы организмов, популяции. Поведенческо-ролевая дифференциация в популяциях высших животных точку – организующий центр (по крайней мере, некоторые его функции) совмещает с отдельной особью. Например, у приматов в роли социального центра выступает альфа-самец. Вообще, примечательно, что «... в процессе эволюции повышалась степень целостности популяций и вида» [100, с. 205]. Здесь мы наблюдаем дальние эволюционные подступы к тем уровням целостности и автономности, на которых будет проявлено историческое становление субъектности человека.

Центр, в силу разнообразных внутривидовых комбинаций и «розы ветров» перекрестных взаимодействий, оказывается в позиции наиболее устойчивого элемента становящейся структуры. На себе он фокусирует все ключевые позиции её внутренних связей и неуклонно наращивает свойства субъектности: способности к автономному от внешней среды целеполаганию, к самоорганизации и рефлексии. Но эти свойства центра проявляются не в отрыве от всей структуры, а в контексте их нераздельного и взаимообуславливающего существования, где центр задаёт высшую точку и форму проявления самости, на которую способна выйти структура как целое.

Во всех системах до появления Культуры над центрированием все же центробежные силы со стороны периферийных элементов структур, хотя их преобладание неуклонно уменьшалось. Становление Культуры окончательно это соотношение изменило: с одной стороны, центр структурирования сместился в человеческий мозг, дав импульс историческому развитию индивидуальной самости, и, с другой стороны, открылась возможность для развития субъектно-

<sup>61</sup> К примеру, на генно-клеточном уровне: «Репертуар генома гибко формируется информационным контекстом в самой клетке. Клетка скорее постоянно импровизирует своими генами, чем стереотипно отвечает предсуществующим набором программ» [204].

сти самих культурных паттернов и входящих в них структур – институтов, традиций, смысловых комплексов и т. п. Но эту ситуацию не следует понимать как поражение центробежных сил: наращивание центрирующей самости в Культуре оплачено было усилением отпадения от реликтовой холономности «нижних» системных уровней. Тема эта ещё не раз будет затрагиваться в данном исследовании.

Наращивание субъектности и ее максимизация в Культуре существенно затрудняют, а то вовсе ставят в тупик представителей естественных наук, если они пытаются протекающие к Культуре/АС процессы описать такими терминами, как *энергия* (в её узко физическом понимании), *энтропия*, *метаболизм*, *энергия* (в том же узко физическом понимании) *равновесность* и др. Усилия редуцировать процессы АС к физическим законам и схемам самоорганизации неизбежно приводят к парадоксам и путанице.<sup>62</sup> Разумеется, нарастание субъектности, не будучи, как и другие ГЭВ, заданным проивиденциально, может быть контекстуально редуцирован к сумме естественных процессов. Но как целое, в своей транссистемной направленности, из них он никоим образом не выводится.

Обобщая всё сказанное, можно сделать вывод, что рождение и эволюция структур происходят не путём «ползучего» приращения, постепенного добавления элементов в конфигурацию, которые могли бы, как это мнилось Дарвину, кита преобразовать в медведя. Напротив, имеет место симультанное (иного слова не подберёшь) совпадение потенциальной имплицативной формы с совокупностью точечных «посюсторонних» элементов, готовых организоваться в структуру и тем самым воплотить, опредметить имплицативный паттерн. Стремление формы (наличной структуры) к абсолютному совпадению со своим «запредельным» паттерном рождает один из важнейших аспектов диалектики существования любого рода образований: от физической и психической организации организма до макросистем. Здесь коренится и основание эволюционного *типологизма* (чем объясняется пресловутая проблема отсутствия переходных форм), и дуализм того, что принято было называть материальным и идеальным (психофизический дуализм), и объяснение многочисленных спонтанных проекций паттернов когерентного мира в мир эмпирический. Достаточно вспомнить универсально распространённый в архаике (о более поздних временах не говорю) мотив двойственности всех вещей: наличия у каждой вещи или существа некоего незримого психического двойника, онтологически принадлежащего (хотя бы отчасти) иному, трансцендентному миру. Двойник этот, несомненно, есть не что иное, как посредник между каузальным и когерентным мирами, отношения с которыми определяют самые важные и глубинные стороны жизни: идентичность, саморефлексию и экзистенциальное<sup>63</sup> самоопределение. Развитие этой темы в контексте интерпретации т. н. паранормальных явлений – в гл.3.

В самом общем и схематичном виде связь медиации между двумя мирами с механизмом общеэволюционного процесса может быть сформулирована следующим образом:

- будучи универсальной для всех уровней и планов реальности, интенциональность осуществляет всеобщий диалог онтологических модусов: как потенциального, так и сущего;
- рождение и эволюционирование новых структур в эмпирическом мире связано с актуализацией, «вытягиванием» их из мира потенциального в план наличного бытия по дискретным точкам, интерференционным узлам, созданным интенциональными силами<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Триумф физикалистского подхода, подчал рождает своего рода анекдотические шедевры. См., напр., работу В.П. Бурдакова, где автор на полном серьёзе пытается интерпретировать социальные проблемы России, исходя из законов термодинамики [37].

<sup>63</sup> Термин *экзистенциальность* здесь и далее употребляется вне связи с традицией экзистенциальной философии, т. е. как фигура теоретико-культурного, а не философского дискурса.

<sup>64</sup> Разумеется, КМ рисует гораздо более сложную и многофакторную картину. Но я позволю себе не погружаться в анализ полемики между разными квантовыми теориями.

Актуализация эта обусловлена рядом обстоятельств: так, структуры некоего порядка сложности восприимчивы лишь к релевантным по отношению к ним интенциональным импульсам. Т. е. существует определённая корреляция между уровнем сложности опредмеченных структур и сложностью предсуществующих в имплицативном мире структур следующего эволюционного уровня. При этом испускаемые ими «оттуда» интенции (импульсы) «здесь» могут быть считаны лишь структурами определённого онтологического порядка и уровня сложности. Поэтому скачки эволюции<sup>65</sup> имеют ясно ограниченные пороговые величины, определяемые уровнем и формами проявления ГЭВ в материнской системе, ибо интенциональные импульсы более высокого порядка системой просто не воспринимаются. Этим объясняется стадияльно-поступательная компонента эволюционного движения, не знающего перепрыгивания через несколько ступеней. В единичных случаях имеют место и разного рода точечные прорывы за эволюционный горизонт, но в целом разбег эволюционного фронта – т. е. диапазон считывания паттернов скрытого порядка – определяется дельтой изменчивости «принимающих устройств» и настроек системы. Все эти вопросы дальнейшее развитие получают в гл. 3.

---

<sup>65</sup> При всём уважении к респектабельной традиции представлять эволюцию в виде плавного «накопительного» процесса, нельзя не заметить, что эта самая плавность при ближайшем рассмотрении представляет собой последовательность скачков, хотя бы и сколь угодно малых.

## 1.4. Двухнаправленность эволюции

*Принцип дуализма*, универсальный для сепарированного, дискретизованного, нехолодного модуса бытия проявляется не только в противоречивом стремлении всякой системы к изменению и самосохранению. Дуалистически противоречива и сама эволюционная динамика. Здесь подхожу к одному из важнейших положений – концепции двухнаправленности эволюции. Видение эволюции как однонаправленного процесса, пусть даже с учётом разнообразно понимаемой нелинейности, стало следствием целого ряда методологических тупиков. По моему убеждению, оно одностороннее и методологически ущербное (речь сейчас не идёт лишь о концепции линейного прогресса, вытесняемого нелинейными эволюционными парадигмами). При таком подходе направляющие силы эволюции приходится искать где-то за пределами самой эволюционирующей системы, что неизбежно приводит к провиденциализму и одиозным, а главное, мнимым метафизическим объяснениям.

Чувствуя спекулятивную надуманность этих объяснений, но не имея в рамках физикалистско-позитивистского подхода иных, некоторые авторы с обезоруживающей прямоотой вопрошают «*Какова движущая сила эволюции?* Следуя автогенетическим традициям, мы полагаем, что взаимодействия (материя) сами (сама) по себе являются (является) движущей силой эволюции, которая не нуждается, таким образом, ни в каких специальных движителях» [263, с. 12]. Поневоле, позавидуешь «технарям», не обременённым философскими вопросами!

Эктогенетические теории (в частности, дарвинизм), как правило, сводят содержание эволюционных процессов к *адаптации* и *специализации форм*, не выходя за рамки взаимоотношений эволюционирующих структур с внешней средой, упуская из виду, что изолированные системы тоже могут эволюционировать. Поскольку же само понятие эволюции неразрывно связано с адаптивизмом, то, сталкиваясь с ситуациями, когда адаптивистские объяснения не работают, исследовательская мысль прибегает к натяжкам, подгонкам, более или менее явному жульничеству и передёргиванию. Уходя от крайностей адаптивистского подхода, исследователи часто оказываются в плену крайнего автоморфизма или преформизма. Чувствуя бесплодность метаний между полюсами адаптивизма и автогенетизма, ряд авторов прибегает к таким определениям, как *прогрессивная* или *магистральная* эволюция, теоретические концепции которых всё же оказываются недостаточно внятными. При этом необходимость более чётко разграничивать эволюционные направления уже назрела со всей остротой [263, с. 174].

В связи с этим рискну предложить принципиально иную модель. Комплекс изменений, связанный с адаптацией и специализацией структур и форм в эволюционном становлении системы, можно условно назвать горизонтальным, или внутрисистемным направлением эволюции. Наряду с ним, однако, действует и другое – вертикальное направление, связанное с транссистемным устремлением ГЭВ. Направление это – не просто продолжение внутрисистемной эволюции, или выведение её процессов за пределы системы, как это нередко представляют пишущие о магистральном направлении в эволюционировании. Это процесс, имеющий принципиально иную природу и механику, которые коренятся в неизбывном противоречии между бесконечностью принципа и конечностью форм его воплощения. Под бесконечностью принципа здесь подразумевается трансцендентность вышеперечисленных ГЭВ по отношению к каждой локальной системе, в которой они себя обнаруживают. А эволюционная лестница конечных форм являет прогрессию становящихся и неизменно останавливающихся в развитии дискретных структур, всякий раз ограниченную рамками системной конфигурации. Поскольку всякое горизонтальное эволюционирование – разворачивание системы вширь – обусловлено контекстом взаимодействия со средой (эпигенетической суммой материнских систем), это с неизбежностью умаляет чистоту воплощения принципа в каждой конкретной ситуации, ибо становящиеся формы оказываются не абсолютным выражением устремлений ГЭВ, а компро-

миссом со средой. Иными словами, в любой эволюционной ситуации возникает нетождество и, соответственно, конфликт между универсальными принципами конфигурирования и наличной конфигурацией. Причина конфликта в том, что наличная конфигурация всегда несёт в себе черты компромисса с активно воздействующей на её формирование средой и с самим материалом эволюционирующей системы.

В силу этого конфликта вечно неудовлетворённый интенциональный принцип ГЭВ и предстаёт сквозной транссистемной силой. По мере того, как дифференциация и специализация форм всё больше вязнет в горизонтальном растекании и адаптационном освоении всех возможных ниш среды, усиливается вертикальное (транссистемное) влияние, стремящееся переориентировать эволюционный фронт, взломать «съезжающую в горизонталь» конфигурацию и воплотить интенциональный принцип на более высоком (в идеале – абсолютном) уровне проявления. Для этого вертикальные силы отыскивают в системе наименее специализированное звено и «выталкивают» его на следующий эволюционный уровень. Высоко специализированная форма к вертикальному эволюционированию не способна в принципе<sup>66</sup>. Кроме того, каждая установившаяся в ходе эволюции форма – от отдельных автономных образований до всей локальной системы – «не знает», что она не последний и окончательный «венец творения», и потому стремится заблокировать любые дальнейшие изменения. Отсюда неизменное для всякой системы стремление к самосохранению и минимизации изменений<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Сама по себе эта идея не нова. Так, например, А.А. Зубов, рассматривая антропогенез как «звено единой эволюционной магистрали», представлял его как цепь ароморфозов, в основании которой лежат наименее специализированные формы, дающие начало высшим таксонам [104, с. 14–26].

<sup>67</sup> Идея о том, что всякая система обладает противоречивыми устремлениями к самосохранению и самоизменению хорошо известна хотя бы из работ синергетиков.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.