

АКАДЕМИЯ ЭКОСОЦИАЛЬНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

СЕРГЕЙ ГОРЮНКОВ

**СМЕНА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ
ПАРАДИГМЫ – СТРАТЕГИЧЕСКАЯ
ЗАДАЧА РОССИИ**

Санкт-Петербург 2022

УДК 001:167/168
ББК 71.0
Г 71

Сергей Горюнков

Г 71 СМЕНА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ – СТРАТЕГИЧЕСКАЯ
ЗАДАЧА РОССИИ. Санкт-Петербург, НК ВГСТ, 2022. – 150 с.
На обложке — фотопортрет В. И. Вернадского

ISBN 978-5-4380-0041-9

Из дневников В. И. Вернадского известен его взгляд на материалистическую философию как на исторический пережиток и разновидность психического расстройства. А в его научных исследованиях впервые в истории научной мысли поставлена задача радикальной смены мировоззренческой парадигмы. Но именно эти, принципиально важные, аспекты наследия Вернадского до сих пор остаются без внимания, адекватного их потенциальному значению. Что указывает на проблемную ситуацию в сфере общенаучной методологии.

Ниже рассмотрена связь между данной ситуацией и тем состоянием духовного нездоровья, которым отмечена сегодняшняя Россия. Развеем ряд «научных» иллюзий. Сделаны выводы прогностического характера.

© С.В. Горюнков, 2022

Научный консорциум высоких гуманитарных и социальных технологий
Научно-исследовательский центр «МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРЕФОРМАТ»

Санкт-Петербург

Подписано в печать 31.10.2022. Формат 60х90/8. Объем 25 п.л.

Печать офсетная. Бумага 80 г. Тираж 300 экз.,

Благотворительный выпуск

Подготовлено в Научно-исследовательском центре
«МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРЕФОРМАТ»

<https://sci.ast.social>

Материализм — это философское течение, «которое было живым в конце XVIII, середине XIX века и которое в тех проявлениях, в каких оно выражается в современной науке, является историческим пережитком. Живого материалистического течения мысли в современной философии, находящейся сейчас в бурном движении, нет».

«Психозы сейчас ярко проявляются. Часть диаматов и диалектиков, по-видимому, психически больны. Мне ярко рисуется часто: русские учёные должны работать, неся груз невежественных и больных диаматов и так называемых общественных работников, мешающих, сколько возможно, научной работе».

«Мы подходим к очень ответственному времени, к коренному изменению нашего научного мировоззрения».

«То, что казалось логически и научно неизбежным, в конце концов оказалось иллюзией, и явление предстает нам в таких формах, которые никем не ожидались».

«Идея вечности и безначальности жизни — помимо её космических представлений — давно проникает научное мировоззрение отдельных натуралистов... Но сейчас эта идея получает в науке особое значение, так как наступает момент истории мысли, когда она выдвигается вперёд как важная и глубокая основа слагающегося нового научного мировоззрения будущего».

«Может быть, мысль, основа личности, бессмертна».

В. И. Вернадский

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

О мировоззренческом кризисе и о путях его преодоления	8
---	---

Часть I. РОССИЯ: СТРАНА ИЛИ ЦИВИЛИЗАЦИЯ?

1. Три взгляда на Россию	13
2. Примеры своеобразия России	14
3. Чужой текст	16
4. Секрет обаяния чужого текста	17
5. Между верой и знанием	19
6. Психосоциальная шизофрения	21
7. Причины распада СССР	23
8. Что такое идеология?	27
9. Тайна русской неприкаянности	29

Часть II. ЧТО «НЕ ТАК» С ИСТОРИЗМОМ

1. В плену иллюзий	31
2. Наивный исторический объективизм	33
3. Кризис историзма	34
4. Корни и суть кризиса	35
5. Методологическое «зависание»	37
6. История как изменчивость сознания	39
7. Древнейшие формы ментальности	41
8. «Программное обеспечение» культуры	41
9. Проблема «круга»	43

Часть III. СМЫСЛОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

1. Роль предпосылок	46
2. Двойственная ментальность	47
3. Поиски границы	49
4. Практический и символический языки	50
5. Структура языков	51
6. Издержки неразличения языков	52
7. Власть над сознанием	53
8. Аспект иносказательности	54
9. Бремя культуры	55
10. Проблема полисемии	58
11. Динамика смысловых связей	59

Часть IV. «ДИАЛОГИЧЕСКИЙ АППАРАТ» КУЛЬТУРЫ

1. Дуальная организация	62
2. «Большой» и «малый» опыты	65
3. Разность предпосылок	67
4. Разность ментальных режимов	68
5. Разность функций	70
6. «Биполушарный» диалог	71
7. Социальный диалог	74
8. Ценностная проблематика	77
9. Редактируемая история	78
10. Этика и мировоззрение	83
11. Этика и метаязык	84
12. Критерий различения «добра» и «зла»	86
13. Демифологизация «исторического предания»	87
14. Диалогическая позиция Руси-России	89

Часть V. НЕПРИМИРИМОСТЬ ИСХОДНЫХ ПОЗИЦИЙ

1. Пульсирующая культура	94
2. Кризис понимания	95
3. Внутрисоветский диалог	96
4. Текущее противостояние	100
5. «Кашеево царство»	102

Часть VI. МЕТАЯЗЫКОВОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУЛЬТУРЫ

1. Проблема происхождения культуры	106
2. Методика «чёрного ящика»	107
3. Исчисление мифов	108
4. Матричный принцип	110
5. Вначале было Слово	111
6. Метаязык мифов	113

Часть VII. ЭВОЛЮЦИЯ В КОНТЕКСТЕ НОВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

1. Проблемы системологии	115
2. Уровни иерархии	118
3. Критерий выделения уровней	120
4. Живая действительность	122

5. Матричный принцип и эволюция	123
6. Матричный принцип и биологическое время	125
7. Биологическое время и мифы	126
8. Матричный принцип и «вторая природа»	127
9. «Вторая природа» и мифы	128

Часть VIII. НАУЧНОЕ ОПРАВДАНИЕ СМЫСЛА ЖИЗНИ

1. «Расколдование» или «заколдование»?	130
2. Ловушка псевдовыбора	132
3. «Счастье» как цель и смысл жизни	134
4. Реабилитация Большой Традиции	135
5. Смысловая реальность	138
6. Коррекция биогенетического закона	139
7. «Филогенетические родители»	140
8. Перспектива духовного повзреления	142

ПРИЛОЖЕНИЕ 1: Цена контакта (научно-фантастическая шутка)	145
---	-----

ПРИЛОЖЕНИЕ 2: Книги Сергея Горюнкова, изданные в 1996–2020 гг.	147
---	-----

СМЕНА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ – СТРАТЕГИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА РОССИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОМ КРИЗИСЕ И О ПУТЯХ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ

Мировоззренческая ситуация в сегодняшней России поразительно похожа на ситуацию в басне Крылова «Лебедь, Рак и Щука». Как и там, застрявший на исторических ухабах «воз» духовного опыта страны растаскивается в разные стороны самонадеянными претендентами на знание «истины в её последней инстанции». Первый такой претендент — это «научно-материалистический лебедь», продолжающий по инерции «рваться в научное небо», но давно уже скомпрометированный своим позавчерашним пониманием ментально-языковой проблематики как «надстроечной» (вторичной, несущественной, не имеющей решающего значения), ценностных категорий как «относительных» (тоже несущественных), а исторического развития как совершающегося по вульгарно-механистической схеме «от простого к сложному, от низшего к высшему». Второй претендент — это «православно-церковный рак»: добросовестный хранитель и искренний проповедник той «буквы» священных текстов, которая, по слову евангелиста, «убивает» (см. II Кор 3: 6). Он в принципе не способен передвигаться иначе, кроме как «пятясь назад», потому что восприятием священных текстов не по «убивающей букве», а по «животворящему духу» снимаются принципиальные противоречия не только между различными религиями, но также между ними и наукой. А третий претендент — это «либеральная щука»: обитательница мутной воды «права без правды», «прав без обязанностей» и той пресловутой «свободы слова», в которой всегда почему-то преобладает свобода неумного, лживого, грязного и даже подлого слова.

Каждый из членов «упряжки» выступает в роли символического выразителя своей собственной, не совпадающей с другими, идейной позиции. Чем и объясняется царящий в сегодняшней России и выдаваемый за её «особый путь» разброд в умах, когда одни отвергают «бездуховное наследие “совка”», другие не приемлют нынешний «бандитский капитализм», третьи видят корень всех проблем в присущем народу «рабском» менталитете, а четвёртые вообще отрекаются от прошлого. Одновременно подрывается вера в будущее, потому что преобладающая часть так наз. «элиты» ведёт себя как «пятая колонна», безразличная и к «этой стране» (но не к её ресурсам), и к населяющему её «быдлу».

За всем таким калейдоскопом взглядов на происходящее чётко просматривается главная «ахиллесова пята» сегодняшней России: её мировоззренческая разобщённость, а значит, и её духовная обезоруженность. Утешает лишь то, что для большинства российских граждан становится всё более очевидной гибельность омуты, в который затягивает страну «либеральная щука». Что же касается выбора между «знанием» и «верой», к которому принуждают «научно-материалистический лебедь» и «православно-церковный рак», то он, наоборот, огорчает, потому что в нём явно просматриваются признаки манипулятивного псевдовыбора между двумя различными формами одного и того же ползувания.

Поясню: образ мышления людей, характер их поведения, направленность интересов и выбор целей целиком зависят от их понимания мироустройства и своего места в нём. Но само понимание этого места у разных людей разное. Например, этические требования, налагающие ограничения на права и свободы личности, воспринимаются одними людьми

как нечто само собой разумеющееся, а другими — как досадные иллюзии, мешающие «быть свободными».

Источник второго умонастроения, повторюсь, материалистическое мировоззрение, основанное на вульгарно-механистической схеме развития «от простого к сложному, от низшего к высшему». Будучи заимствованным Россией на Западе, оно заставляет «играть по западным же правилам», т. е. верить, что абсолютно все главнейшие вопросы человеческого бытия решаются исключительно экономическими средствами. А между тем для думающих людей давно уже не секрет, что научно-материалистическое мировоззрение со всеми его претензиями на диалектику — всего лишь ступенька на пути к законченному экономикоцентризму: от предварительной компрометации духовности (как «надстроечной» — вторичной, несущественной) к созданию *экономического человека*, которому безразлично всё, что не имеет товарного статуса и меновой стоимости¹, идёт ли речь о Боге, о совести, о национальном интересе или о государственном суверенитете.

Источник же первого умонастроения — это, как считается, заимствованное тысячу лет назад у Византии православие. Казалось бы, оно и должно эффективно противостоять материалистическому образу мышления. Но, как заметил ещё Ф. М. Достоевский, православная церковь находится «в параличе со времён Петра Великого». А её сохраняющееся влияние на умы объясняется скорее исторической инерцией и унаследованными от предыдущих поколений ментальными установками, нежели подлинной убеждающей силой.

Как следствие, современное общественное сознание России представляет собой эклектическую смесь из двух никак не соприкасающихся друг с другом тенденций: из той материалистической, что направлена на разрушение прежней — православной культуры, и из той православной, что пытается противостоять своему разрушению. Причём противостояние тенденций не сопровождается сколько-нибудь заметным торжеством второй. И понятно, почему: ведь выбор между бездумной верой в «научность» материализма и такой же бездумной верой в «букву» священных текстов — это, повторюсь, не более чем хорошо известная в манипулятивных технологиях *ловушка псевдовыбора*. А конечный результат псевдовыбора оборачивается явлением, которое выдающийся философ и политолог А. С. Панарин назвал «тайной русской неприкаянности»². Тайной, которая выражается в метании из крайности в крайность и за которой угадывается интуитивная неудовлетворённость обеими тенденциями.

Неудовлетворённость религиозным аспектом культуры вполне объяснима: за всю свою историю церковь так и не сумела окончательно подняться с уровня «убивающей буквы» своего учения на уровень его «животворящего Духа» (II Кор. 3: 6), на котором только и возможно снятие противоречий как между различными религиями, так и между ними и наукой. А неудовлетворённость научным материализмом объяснима тем, что все его претензии на «научность» имеют своим первоисточником, как уже сказано, вульгарно-механистическую схему развития. Именно с этой схемой генетически связаны и зомбирующая мантра «бытие определяет сознание», и неприятие традиции взглядом на историю как на «отмирание старого и рождение нового», и глубоко ошибочное представление о духовной культуре как о лишённой собственного исторического развития «надстройке», и преждевременная претензия на «объективное» восприятие реальности, и многие другие основополагающие постулаты научного материализма. К тому же об изначальной ущербности научного материализма говорит его отношение к

¹ Панарин А. С. Народ без элиты. М.: «Алгоритм», 2006. С. 24–25.

² Там же. С. 274–275.

этическим ценностям как «относительным», то есть как условным — реально не существующим.

Не удивительно, что «к концу первой четверти XX в. некоторые философы и представители конкретных наук столкнулись с ситуацией, когда фундаментальные открытия XIX – начала XX вв. в физике, химии, биологии вошли в противоречие с господствовавшей механистической парадигмой объяснения строения мира и мировоззренческими представлениями о месте и роли в нем человека. Тогда для наиболее прозорливых из них стало понятно, что господствующая система взглядов и представлений о мире не соответствует реалиям наличного бытия, что новые открытия в области конкретных наук и сама практика жизнедеятельности человека реально меняют место и роль человека в природе и обществе. Эти исследователи стали настойчиво утверждать, что старые мировоззренческие представления уже не позволяют адекватно реагировать на вызовы времени, а, следовательно, и не соответствуют потребностям дальнейшего развития общества. Перед человечеством встала проблема формирования качественно новой мировоззренческой парадигмы, т. е. становления соответствующей системы представлений о месте и роли жизнедеятельности человека в нём»¹.

Данное высказывание — это одно из многих, подобных ему, современных свидетельств осознания того, что сегодняшняя Россия стоит перед поистине революционной задачей синтетического переосмысления всего накопленного ею духовного опыта. Ей крайне необходимы качественно новые, реально работающие на оздоровление и консолидацию массового сознания, цели и способы их достижения. Выход же на них способен обеспечить лишь радикальный пересмотр тех неосознаваемых или мало осознаваемых предпосылок, которыми «запрограммировано» современное коллективное, в том числе научное, мышление. Именно к такому пересмотру призывает современный учёный, социолог, теоретик науки и публицист С. Г. Кара-Мурза: «Сегодня задачей любого мыслящего человека является демистификация моделей и анализ их истоков. Мы должны пройти к самым основаниям тех утверждений, на которых они базируются и к которым мы привыкаем из-за идеологической обработки в школе и в средствах массовой информации»².

Но демистификация малоосознаваемых или даже вовсе не осознаваемых предпосылок — процесс далеко не простой. Это видно хотя бы из того, что ожидание смены мировоззренческой парадигмы, возбуждённое ещё прогнозами В. И. Вернадского³, витает над страной уже целое столетие. Решающее слово здесь никем до сих пор так и не сказано, ситуация «зависла». А её внутренняя напряжённость списывается обычно на финансово-экономические, межэтнические, геополитические и прочие им подобные причины, то есть — на недостаточность профессионализма политиков и их экспертов, не умеющих или не желающих договариваться.

На самом деле в основе напряжённой ситуации лежит намного более фундаментальный кризис целей и смыслов человеческого существования. Сам же этот кризис, в свою очередь, начинает постепенно осознаваться как кризис в понимании предпосылочных основ культуры, принципиально непреодолимый без их критической ревизии.

Точка отсчёта для такой ревизии — предложенная В. И. Вернадским методология научного поиска. Напомню об основных её положениях:

¹ Олейников Ю. В. Становление новой мировоззренческой парадигмы // «Философские науки». М., 2015, № 10. С. 53–60.

² Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. М.: «Алгоритм», 2002. С. 118.

³ Вернадский В. И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР, 1931, VII серия, № 3. С. 417.

Связные представления о мире вошли в науку «не из наблюдения фактов, а из готовых, чуждых науке, представлений религиозных и философских, что мы можем научно точно доказать, исходя из истории научной мысли. Эти представления считают логически неизбежными, что Мир, Жизнь, Вселенная, наша Земля имели начало и будут иметь конец. Это тесно связано с еврейско-христианско-мусульманскими представлениями о мире и божестве и генетически, и исторически неразрывно с ними связанной европейской (средиземноморской) философией. Эта связь выявляется или в отрицании, или в принятии и развитии религиозных представлений и догматов и создаёт своеобразный настрой мыслей западноевропейской (и американской) философии. В европейско-американскую науку это было внесено ... Иммануилом Кантом (1724–1804) в введённом им понятии естественного тела или естественного процесса в конце XVIII или начале XIX в. И мы сейчас видим, что учёные, связанные с другим настроем мыслей, связанные с Индией и отчасти Дальним Востоком, не видят никакой логической обязательности считать неизбежным при изучении научных явлений существование начала Мира, начала Вселенной, начала Жизни и т. п., так же как и их конца. Этот факт коренного различия в настрое научной мысли современных геологов ясно доказывает, что то, что кажется западноевропейским учёным логически неизбежным, — есть иллюзия и не вытекает из научных фактов, вывод, привнесённый в нашу мысль социальной обстановкой»¹.

Правильным же, то есть свободным от иллюзий, является «стремление, всё более и более преобладающее в научных исканиях... подходить к изучению явлений жизни чисто эмпирически, считаться с невозможностью дать ей “объяснение”, т. е. дать ей место в нашем абстрактном космосе, научно построенном из моделей-гипотез»². Соответственно, опора на строгую, пусть и непонятную в первом приближении, фактологию должна вывести рано или поздно на связное, но уже эмпирически-оправданное, научное мировоззрение³.

В свете такой методологии религиозный аспект культуры начинает выглядеть как та её историческая форма, развитие которой оказалось временно заторможено на почве идеи «непознаваемости бога». Идеи, вовсе не обязательной для настоящего религиозного сознания («Преподобный Максим Исповедник говорит, что если мы имеем в образе Божиим Разум, то должны стать мудрыми, как премудр Бог»⁴. И если человек создан по образу и подобию Божьему, то «в подобии черты образа Божьего должны раскрыться, развиться и достичь своего совершенства»⁵). А «Бог» в свете такого взгляда на его сущность — это религиозное понятие, которому на научном языке соответствует концепция *изначальной сложности мира*.

Материалистический же аспект научной мысли — это её тупиковое (основанное на механистических предпосылках) направление, не признающее концепции изначальной сложности мира. Именно поэтому современная ситуация в науке представляет собой эклектическое совмещение позавчерашней (XVIII–XIX веков) общенаучной картины мира и огромного количества противоречащей ей новейшей фактологии. И поэтому же смысловыми аналогами религиозной антитезы «убивающая буква — животворящий Дух» являются строго научные антитезы «текстовые варианты — инвариант» или о «языки-объекты — метаязык».

¹ Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М.: «Наука», 1987. С. 313–314.

² Вернадский В. И. Биосфера. М.: «Мысль», 1967. С. 237.

³ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. М.: «Наука», 1975. С. 237–238.

⁴ «Православная вера», № 17 (445), август, 2011.

⁵ Там же.

Новое научное мировоззрение начинается с осознания того факта, что общественное сознание в его вербальной форме, слишком долго считавшееся возникшим на основе производственных отношений продуктом коллективной мозговой деятельности, является на самом деле проявлением *смысловой реальности, обладающей собственным онтологическим статусом и собственной функциональной спецификой взаимодействия с физической реальностью*¹. (К слову сказать, именно эту смысловую реальность Вернадский и называл «ноосферой» — затаканным и обесмысленным сегодня словом, насильственно втиснутым в устаревший мировоззренческий контекст). А практическая польза от смены мировоззрения видится в том, что обновлённая методологическая позиция избавит общество и от столетнего гипноза мантры «материя первична, сознание вторично», и от веры в «букву» любых текстов (включая их освящённые религиозной традицией варианты).

Только она, эта обновлённая методологическая позиция, поможет преодолеть внушённый нам сто лет назад страх показаться «идеалистом»² и окончательно оправдает взгляд на разумную деятельность как на ключевой фактор в общей картине живого («антропного») космоса³. Только строго операциональный подход к изучению структуры и динамики ментально-языковых процессов позволит окончательно расстаться с ловушкой псевдовыбора между наукой и религией, сохранив при этом — но уже на качественно новом уровне — социальные функции и той, и другой. Только высвобождение из этой ловушки позволит понять, что «воздаяние за деяния» — не пережиток религиозного сознания, а форма выражения закона сохранения информации. Только новые методы изучения коллективного сознания научат нас профессионально противостоять манипулятивным технологиям и побеждать в информационно-психологических войнах. Только смена предпосылок на более адекватные действительности раскроет нам глаза на реальную сложность смысловой организации языка; только она объяснит, что подлинная идейная мотивировка людей намного богаче и религиозной, и классовой, и национальной, и экономической, и что так называемый «здравый смысл», считающийся средством спасения от всевозможных иллюзий и социальных утопий — всего лишь наивная претензия на «объективное отражение реальности», временная форма смысловыражения текущего момента в истории культуры.

В конечном же счёте только новая, более адекватная действительности, мировоззренческая парадигма сможет минимизировать идейный разброд в умах и оздоровить тем самым общую атмосферу коллективной ментальности — сплотить нас духовно.

¹ Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 3-е изд., доп. М.: «Смысл», 2007. С. 112; Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: «Искусство», 1986. С. 115; Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 190, 299 и др.

² Налимов В. В. Спонтанность сознания. С. 299.

³ Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология. Теории и наблюдения. М., 1978. С. 369—370.

Часть I. РОССИЯ: СТРАНА ИЛИ ЦИВИЛИЗАЦИЯ?

1. ТРИ ВЗГЛЯДА НА РОССИЮ

Что такое Россия в современном глобальном мире?

Вопрос до сих пор остаётся открытым. Но не потому, что на него невозможно ответить, а потому, что ответы на него предлагаются слишком разные и принципиально не совместимые друг с другом. Здесь и пропагандистские стереотипы различной направленности, и беспристрастная аналитика, и проявление боли за страну, и выражение ненависти к ней. То есть образ России в глобальном мире — это поле непрекращающейся борьбы одних идеологических штампов с другими и всех их вместе взятых — с реальностью.

Особый аспект проблемы — диаметрально противоположность взглядов на нашу страну. Например, уже не первое столетие на Россию усиленно навешивается ярлык «империи зла»; однако никуда не уйти от того факта, что именно произведённый ею в XX веке политико-экономический эксперимент по строительству коммунизма вызвал к жизни и кейнсианские реформы, социализировавшие общественное устройство стран Запада, и процесс крушения колониальных империй. Или, к примеру, взять представление о «вековой отсталости России», которое давно уже превратилось в расхожий штамп; однако невозможно не признать, что именно в России «начала работать первая в мировой истории атомная электростанция, был создан первый реактивный пассажирский лайнер ТУ-104, вышел на орбиту первый искусственный спутник Земли, состоялся первый полёт человека в космос»¹. Или: стараниями СМИ тезис о принципиальной враждебности России «свободе» приобрёл уже статус аксиомы; однако никто ещё не опроверг и бердяевской идеи о безграничной свободе русского духа. Достаточно напомнить, что «русская классическая литература создала особое глобальное пространство, где на примере русских вопросов обсуждаются вопросы вселенские. Причём обсуждаются с нигде не виданной степенью свободы»².

Что стоит за этими взаимоисключающими друг друга представлениями о России, и какие из них наиболее адекватны ей самой?

Можно указать, по меньшей мере, на три предпосылочные установки, обуславливающие разнообразие взглядов на историю России, на своеобразие её народа и на специфику её культуры. Первая установка — это коренящийся в глубинах евроцентризма априорный взгляд на Россию как на «чёрную дыру цивилизации», как на «угрозу всему свободному миру», как на «несовместимого с демократией и правовой культурой тоталитарного монстра». Проще же говоря, это откровенно-враждебный взгляд на Россию как на страну, не имеющую права на самостоятельное существование. В демонстративных проявлениях приверженности западных стран такой установке недостатка никогда не было; ещё в первой половине XIX века на них указывал поэт и дипломат Ф. И. Тютчев.

Вторая установка — это взгляд на специфику России как на нечто, обусловленное её стадийным отставанием от развитых стран Запада, это мнение о России как о сбившейся с магистральной колеи исторического развития стране, задача которой — изжить в себе пережитки традиционализма, ведущие в экономический и культурный тупик. Такого мнения придерживаются не только недоброжелатели России, но и многие её друзья.

¹ Кожин В. В. Победы и беды России. Серия: История России. Современный взгляд). М.: «Алгоритм», 2000. С. 45.

² Панарин А. С. Народ без элиты. М.: «Эксмо», «Алгоритм», 2006. С. 282.

Внешне вторая установка выглядит вполне респектабельно. Более того: она могла бы считаться абсолютно верной и даже единственно научной, если бы в рамках самой идеи «историзма», на которой она основывается, не происходила сегодня реабилитация понятия «традиции» как необходимейшего предпосылочного основания культуры. В процессе такой реабилитации становится слишком уж очевидно, что «пережитками традиционализма» пытаются объявить «всё то, что не имеет товарного статуса и меновой стоимости»¹. И естественным образом возникает научное сомнение: «Неужели действительно пребывать внутри традиции, исторического предания означает, в первую очередь, быть *жертвой предрассудков* и быть *ограниченным* в своей свободе? <...> В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живём...»².

Наконец, третья установка постулирует принципиальное отличие российской цивилизации от западной. Её суть определена ещё в первой половине XIX века: «Россия никогда ничего не имела общего с остальною Европою... история её требует другой мысли, другой формулы...» (из статьи А. С. Пушкина «Об “Истории русского народа” Н. Полевого»).

2. ПРИМЕРЫ СВОЕОБРАЗИЯ РОССИИ

Третья установка — единственная, не содержащая в себе ни эмоциональных перехлёстов, ни теоретических неувязок. Но, как ни странно, именно она оказывается объектом чуть ли не истерической критики со стороны тех отечественных «специалистов по России», которые категорически отрицают саму возможность мысли о праве нашей страны на цивилизационную самобытность. Поэтому очень часто она квалифицируется как выдумка «особистов» (сторонников особого пути России в мире) и всячески поносится в публикациях типа: «За призывами к “особому пути” прячется неспособность власти реализовать проект модернизации России» (газета «Аргументы и факты», 2008, 20-26 февраля). Курьёзно, однако, что именно в данном вопросе указанные «специалисты» абсолютно не склонны прислушиваться к профессиональному мнению западных экспертов, давно уже считающих Россию по её отношению к Западу чем-то совершенно иным. Как сказал один из главнейших «архитекторов» российских перестроечных реформ Джеффри Сакс, «мы положили больного (Россию — *С. Г.*) на операционный стол, вскрыли ему грудную клетку, но у него оказалась другая анатомия» (газета «Деловой вторник», 1998, 10 ноября; цит. по В. В. Кожину³).

Нервозность отечественных «специалистов по России» можно понять: признание принципиального отличия российской цивилизации от западной неизбежно влечёт за собой признание и того факта, что невежество и непрофессионализм российских реформаторов — это главные (после коррумпированности) причины их бездарной и преступной в отношении России политики. Потому-то они и спешат объявить Россию «ненормальной», «нежизнеспособной» страной, а её мгновенные крушения в 1917-м и 1991-м годах — лучшими доказательствами правоты своего нигилизма в её отношении.

Нетрудно привести массу примеров, свидетельствующих о принципиальном отличии российской цивилизации от западной как в структурах, так и в функциях. Очевидно, например, что на взлётах своего существования Россия, как и западные страны, всегда тяготела к политической форме объединения разных народов под

¹ Там же. С. 22.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 328–329.

³ Кожин В. В. Победы и беды России. С. 43.

единой *имперской* властью. Но есть глубокое качественное различие между колониальными империями западных стран и Российской империей: на западной почве захват колоний всегда приводил к их ограблению в пользу метрополий, а на российской — к обратному результату. «У нас вошло в какую-то привычку, — писал известный публицист конца XIX — начала XX вв. М. А. Миropиев, — отдавать предпочтение интересам окраин перед интересами центра... Таких окраин, живущих за счёт центра, у нас несколько: Кавказ, Туркестан, Закаспийская область и др. Это вопреки всем западноевропейским народам, которые стремятся обогатиться за счет своих колоний... — это какая-то особая у нас благотворительность на окраины... Эти окраинные дефициты влекут за собою громадное государственное зло: экономическое оскудение и даже по местам вырождение нашего центра, наших внутренних губерний Европейской России... Политика предпочтения окраин центру ведёт нас к государственному разложению...»¹.

О том же, спустя столетие, применительно к другому государственному устройству и с иной оценкой, писал А. С. Панарин: «...В советском пространстве... действовало нигде в мире не предусмотренное правило... больше ресурсов, льгот и преференций роста получают те республики (регионы), которые временно отстали и находятся в более трудном положении. Национальные республики бывшего СССР в самом деле получали больше инвестиций и другой помощи союзного Центра, чем РСФСР»².

Другой пример. Совершенно очевидно, что представительная власть занимается в России не ограничением, как на Западе, а укреплением властной вершины. В этом обычно усматривают её недостаток, доказательство её несовершенства, отсталости от западных форм представительства. Но мало кто задумывается о том, что на самом деле здесь имеет место проявление не отсталости российской формы политического устройства, а её качественной инаковости. Само начало этой формы у нас иное: «Народное представительство возникло у нас не для ограничения власти, а чтобы найти и укрепить власть; в этом его отличие от западноевропейского представительства»³.

Ещё пример. Со времён К. Маркса единственно-научным признаётся только лишь политико-экономическое объяснение хода истории. Однако сам классик признавал, «что его “материалистическое понимание истории” основывалось на изучении истории Англии и полностью применимо только к ней. <...> Не раз писал Маркс и о том, что в странах Азии (и, добавлю от себя, в России-Евразии — С. Г.) дело обстояло принципиально по-иному. И в высшей степени показательно, что те представители западной философии истории, которые стремились основываться на осмыслении опыта не только Запада, но и мира в целом, — как, например, широко известный англичанин Арнольд Тойнби, — отнюдь не были склонны к политико-экономическому объяснению специфики исторического развития России»⁴.

Блестяще понимавший философию истории А. Ф. Лосев заметил, что даже процессы деградации западной и российской ментальностей протекают по-разному: «католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию, а православие, развращаясь, даёт хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм»⁵.

¹ Миropиев М. А. О положении русских инородцев. СПб, 1901. Цит. по: «Молодая гвардия», 1994, №1. С. 158.

² Панарин А. С. Народ без элиты. С. 173–174.

³ Ключевский В. О. Курс русской истории. Сочинения в 9-ти томах, М.: «Мысль», 1988. Т. III. С. 189, 198

⁴ Кожин В. В. Победы и беды России. С. 407.

⁵ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993. С. 891–892.

3. ЧУЖОЙ ТЕКСТ

Что должно означать признание факта принципиального отличия российской цивилизации от западной на практике?

Исчерпывающий ответ на этот вопрос дал покойный философ А. С. Панарин — как **завещание** для всех, кто не равнодушен к будущему своей страны.

«В России так и осталась непроделанной колоссальной важности работа — по реконструкции собственного... цивилизационного текста и реинтерпретации всех общественных практик с позиций этого большого текста. Речь идёт о тех процедурах, которые на Западе впервые философски обобщил Э. Гуссерль в своей теории “феноменологической редукции” — вынесения за скобки всех “наносов опыта” для возвращения к “Первичной реальности”. История нашего существования есть одновременно и история нашего пленения опытом неудач, предрассудками, стереотипами. Обращение к первичному (аутентичному) тексту своей собственной цивилизационной традиции — это возвращение из плена в ситуацию первичных выборов и первичных решений. В этом пункте решающим для судеб нации является различие двух способов вынесения за скобки не устраивающего нас настоящего: посредством анамнезиса-припоминания нас самих — когда мы были ещё “подлинными”, или посредством мимезиса — подражания другим, что означает применительно к нам самим, что *подлинными* мы никогда не были. Вот в чём могло бы состоять действительное различие между западной и славянофильской партиями нашего общества: дело не в том, что одни требуют решительных изменений, а другие якобы довольствуются тем, что есть; дело в том, что одни критикуют настоящее, постулируя присутствие нашего подлинного исторического “я”, к которому мы должны вернуться как стартовой позиции новейшего реформирования, а другие не предполагают ни в нашей душе, ни в нашей духовной истории никакой подлинности — одно только “проклятое прошлое” господ и рабов, безжалостных палачей и тупо бессловесных жертв»¹.

Но если история нашего существования есть одновременно и история нашего пленения опытом чужих стереотипов, то есть опытом чужого текста, то в первую очередь нужно максимально чётко определить, что это за текст.

Панарин не уходит и от этого вопроса, — он прямо и аргументированно заявляет, что таким текстом в его текущей форме является либеральная идеология (выдающая себя, к слову сказать, за «деидеологизацию», — чтобы соответствовать статье 13.1 в Конституции РФ о запрете на идеологию). «Современную либеральную идеологию можно понимать как процедуру разложения всех обществ до уровня несвязанного одноклеточного существования. Эту одноклеточность представляет либеральный индивид, порвавший все социальные связи и обязательства и выступающий в качестве носителя единственного интереса — своего частнособственнического. Прежде чем либеральная Америка объявила войну всему миру, представители либеральной идеологии объявили войну всему культурному наследию человечества, обозвав его “агрессивно-традиционалистским”. Мы очень сузим характер либеральной войны с социальностью как таковой — со статусом человека как существа, имеющего социальные привязанности и обязанности, если сведём дело только к рыночному максимализму либералов, не терпящих социального государства и других ограничений рыночного “естественного отбора”. За асоциальностью либерального рынка “чикагского образца” скрывается более глубокая и последовательная асоциальность, выражаемая уже не “специалистами по рынку”, а “специалистами по культуре”»².

¹ Панарин А. С. Народ без элиты. С. 272–273.

² Там же. С. 189–190.

«Самая большая тайна, ныне скрываемая от нас новой господствующей идеологией, состоит в том, что экономические отношения сами по себе не сплачивают людей. Не случайно экономикоцентристский либерализм (как и другие экономикоцентристские идеологии) знает только два состояния человечества: физического — “доэкономического” принуждения, и экономической свободы, при которой люди вступают в отношения с подобными себе под влиянием материальной выгоды и личного экономического интереса»¹. Но «культурные антропологи, изучившие механизмы образования социума в чистом виде — без последующих экономикоцентристских напластований, — ввели понятие *коллективного символического капитала*. Они доказали, что *собственно человеческая связь* выводит нас за пределы дилеммы: либо принудительное объединение людей силой, либо объединение их на основе экономического интереса. И то, и другое настоящим *объединением*, образующим собственно человеческий социум, не является. Для того чтобы объединяться в собственно-человеческом смысле, людям надо иметь общую духовную собственность — те ценности, которые их объединяют без принуждения и которые они готовы сообща защищать. А наряду с этой копилкой общих ценностей людей объединяет и копилка общей памяти: не только обычаи, которым следуют, не рассуждая, но и культурные герои, продолжающие служить образцами»².

Естественно, либеральных идеологов всё это категорически не устраивает. Вот почему их повседневной задачей является всемерная и беспощадная дискредитация содержания русской «традициональной копилки». А именно: высмеиваются традиции русского народа, очерняется его история, демонтируется сам народ как «враждебный цивилизации», как «невосприимчивый к правовой культуре», как «патологически несовместимый с институтом демократии».

Но почему так легко происходит отказ от своего текста в пользу чужого?

4. СЕКРЕТ ОБАЯНИЯ ЧУЖОГО ТЕКСТА

По мнению Панарина, чужой текст представляет собой огромную, по-своему цельную и стройную систему представлений, привлекательную именно тем, что она освобождает личность от всех видов социального долга. «Потакать всегда легче, чем требовать, и потакающие легче завоёвывают популярность, нежели требующие»³, — вот одно из объяснений всесокрушающих идеологических побед либерализма в сегодняшнем мире. «Современная культура — не только коммунистическая — стала всё больше проигрывать в борьбе с инстинктом, ибо не сумела создать вдохновительную норму: придать долгу энергию воодушевления. Долг, лишённый такой опоры, стал восприниматься как навязываемая кем-то обуза, которой сумели придать персонифицированное выражение “коммунистического авторитаризма”»⁴.

Эта технология, подпитываемая, с одной стороны, феноменом массовой культуры, а с другой — оправдываемая теоретическими установками либеральной и постмодернистской парадигматики, и являет собой законченное торжество того факта, что «политика не отражает действительности, а творит её, подменяя естественное изобретённым, навязанным, манипулируемым»⁵. Технология блестяще сработала:

¹ Там же. С. 190.

² Там же. С. 190–191.

³ Там же. С. 163.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 75–76.

«специфическое обаяние западной массовой культуры, связанное с установками тотальной демобилизации индивида, затронуло души молодого поколения на Востоке, которому надоело быть мобилизованным. Всем захотелось стать весёлыми, раскованными и никому ничем не обязанными. Так складывался образ “прекрасного нового мира” — смесь утопии с антиутопией. Только теперь, на закате западного модерна, мы можем осознать глубинные причины заразительности этого образа. Главная причина заключалась в его универсализме. Казалось, что в лице культуры модерна Запад отказывается от своих авторских прав и от своей специфики — модерн столь же обезличен, сколь и универсален, предназначен для всех. Всех почвенников, этнофилов, защитников национальной культурной специфики настигло чувство то ли вины, то ли неполноценности перед лицом этого “проекта освобождения”, адресованного *всем без изъятия*. Отвергнувшие бескорыстный дар модерна чувствовали себя или оценивались другими как мрачные скопидомы, оказавшиеся на праздничной ярмарке. Модерн и воспринимался как праздник, куда западные устроители щедро и хлебосольно приглашают всех — только бы отпустили местные авторитарные отцы и начальники. Культурный бунт против этих “отцов и начальников” во всех незападных культурах подняли именно те, кому казалось: Запад пригласил их к новой жизни, а зловерные и ревнивые местные блюстители придерживают»¹.

Но если чужой текст — это воспринимаемый с энтузиазмом *проект освобождения*, то правомерно ли называть его чужим? Может быть, он является и нашим текстом, — на чём, собственно, и настаивают либеральные идеологи?

А. С. Панарин отвечает на эти вопросы следующим образом:

«Сегодня впервые со времени провозглашения программы западного модерна инициаторы этой программы объявляют, что она — не для всех, а только для избранных, для своих, для “золотого миллиарда” <...> Объединённый в ходе “холодной войны” Запад образовал глобальный властный треугольник, призванный провести деиндустриализацию всей той части мира, которую Запад не считает своей, входящей в круг избранных. Этот треугольник включает МВФ, Всемирный банк и Всемирную торговую ассоциацию. Это трио призвано осуществлять неустанное наблюдение за поведением национальных правительств третьего и бывшего второго миров на предмет того, насколько последовательно осуществляется программа деиндустриализации — свёртывания национальной обрабатывающей промышленности, науки, образования и культурного развития»². В конечном же счёте это трио настойчиво проводит в жизнь программу социальной и духовно-нравственной **деградации всех тех, кого не считает своими**.

Глобальный рынок означает свободное перераспределение всех ресурсов, в том числе и закреплённых за государствами территорий, в пользу тех, кто продемонстрировал наивысшую экономическую и экологическую эффективность. В результате падения границ и других барьеров в глобальном «открытом обществе» земля и ресурсы должны перейти из рук менее умелых и приспособленных в руки более достойных, в будущем образующих расу господ на планете. На примере новейшей теории глобального открытого общества мы видим, какие метаморфозы претерпевают важнейшие идеологемы Просвещения в процессе своего использования *эзотерикой глобализма*. Ещё вчера понятие «открытое общество» включало весь набор либеральной благонамеренности — от пацифистского неприятия конфронтации до отказа от цензуры и любых государственных и сословных тайн. Сегодня оно обретает явный социал-дарвинистский оттенок, свидетельствуя о решительном разрыве с наследием

¹ Там же. С. 101–102.

² Там же. С. 102–104.

христианского и просвещенческого гуманизма, о выборе в пользу сильных против слабых и нищих духом.

Но сознанию тех россиян, которые уверовали в показную сторону либеральной программы и настроились на «праздник свободы», примириться с жестокой реальностью на эмоциональном уровне не так-то просто. Гораздо легче, оказывается, примириться с идеями социал-дарвинизма, оправдывающими разделение общества на «избранную элиту» и на весь остальной человеческий «мусор». Что и происходит. С одной стороны, «Раса господ, давно уже разуверившаяся в реформируемости “этой” страны и утратившая веру в то, что даров прогресса хватит на всех, втайне решила приберечь для самой себя и новый европейско-демократический статус, и оснащённый всеми средствами прогресса “цивилизованный образ жизни”, и пресловутые “права человека”. Всё должно быть, как на Западе, и, может быть, даже лучше, но — не для всех, а только для избранных»¹. С другой стороны, и в социальном низу мы наблюдаем появление личности, уставшей от бремени в общем-то нормальных социальных и моральных обязательств. «“Мне надоело жить праведником (праведницей), я хочу жить, как все”. В этой банально-бытовой исповедальности содержится своя “глубина” — глубина отторжения, отпадения от великой духовной традиции. “Жить легко” — это для подавляющего большинства наших соотечественников реально означает не экономическую обеспеченность и вертикальную мобильность — здесь тенденции как раз обратные, а освобождение от духовного бремени ценностей, удерживающих от скольжения вниз, к существованию без принципов»², то есть к существованию в качестве опущенного, раскультированного *быдла*.

Нельзя сказать, что окончательный выбор здесь уже сделан, — это далеко не так. Но ясно одно: принятие или непринятие социал-дарвинистских «правил игры» — это и есть критерий различения чужого и своего текстов.

5. МЕЖДУ ВЕРОЙ И ЗНАНИЕМ

А что считать *нашим* текстом? — Для А. С. Панарина таковым является восточно-христианский цивилизационный текст³. Следует ли отсюда, что мы должны всё бросить и бежать в церковь замаливать грехи?

На самом деле ключевыми в понимании Панарина являются здесь слова не столько о «восточно-христианском цивилизационном тексте», сколько о его «реконструкции и реинтерпретации с позиций всех общественных практик»⁴. А это означает, что следует различать «букву» *своего* текста, которая убивает, и его же «Дух», который животворит (рекомендация, содержащаяся в самом указанном тексте; см.: 2 Кор., 3: 6).

Конкретно имеется в виду следующее. Считается, что проблема воспитания общественного сознания на идеалах совестливости, справедливости и нравственности целиком замыкается на религиозное мировоззрение; поэтому традиционные надежды возлагаются здесь, как правило, на Церковь. Но на самом деле ситуация намного сложнее. Когда мы слышим, что кризис нравственности является следствием перестройки сознания с религиозного миропонимания на научное, то нужно понимать: данное утверждение содержательно лишь в той мере, в какой понятен смысл слов «вера» и «знание». А понятность эта весьма сомнительна. Известно, например, что на церковном языке «вера» — это и есть «истинное знание», в то время как многие предпосылочные

¹ Там же. С. 309.

² Там же. С. 335–336.

³ Там же. С. 272.

⁴ Там же. С. 272.

постулаты современной науки относятся, по мнению ряда самих учёных, к области «веры» — к области гипотез, преждевременно принятых за саму «объективную реальность». То есть и «вера», и «знание» — это многозначные взаимодополнительные понятия, смысл которых далеко не исчерпывается связываемыми с ними манипулятивными штампами: «мракобесная», «нерассуждающая» и т. д. — применительно к религиозному сознанию; «объективное», «свободное» и т. д. — применительно к научному.

В истории мировой культуры достойный уровень общественной нравственности обеспечивался лишь тем мировоззрением, в котором понятия «веры» и «знания» не противоречили друг другу. И это легко доказать на примере с христианской церковью, внутри которой реальные взаимоотношения между «верой» и «знанием» всегда были далеки от их «школьных», традиционно-упрощенческих интерпретаций.

Как известно, главной своей задачей церковь считает спасение души каждого отдельного человека, т. е. обретение им внутреннего состояния высокой нравственности. И достаточно долго с этой своей задачей церковь успешно справлялась, потому что в сфере её компетенции находились не только вопросы нравственности, но и более фундаментальные по отношению к ним вопросы мироустройства. То есть санкционированная средневековой церковью картина мира (земное бытие человека — для осознанного выбора между «добром» и «злом»; рай — для выбравших «добро»; ад — для выбравших «зло») вполне убедительно и наглядно разъясняла даже необразованному человеку, почему он должен соблюдать законы нравственного поведения. Одновременно средневековая церковь удовлетворяла запросам и высокообразованных, склонных к сомнению и критической рефлексии, людей. Это удавалось ей потому, что христианское мировоззрение того времени вовсе не исчерпывалось догматикой; оно представляло собой синтез собственно-христианских идей с предыдущим, необычайно высоким античным знанием, главным образом с платонизмом и неоплатонизмом. («В известном смысле Платон ближе православию, чем католицизму...»¹). Конкретно синтез выражался в свойственной платонизму символической интерпретации богословской догматики, — благодаря чему и само христианство того времени выглядело воплощением не *мёртвой* буквы Писания, а его *животворящего Духа*, способного гибко реагировать на вызовы времени. Такое христианство, питавшее собой установку на познание Бога через познание его творений, несло в себе не только религиозную, но и всеохватно-культурную функцию. И пока христианское мировоззрение несло в себе эту синтетическую всеохватность, совмещавшую вопросы мироустройства с вопросами нравственности, моральный авторитет церкви и её влияние на общественное сознание находились на относительной высоте.

Но в позднем средневековье религия стала утрачивать свой прежний характер всеохватной полноты: универсальная культура разделилась на *веру без знания* и *знание без веры*, где первая стала отвечать за спасение души, то есть за вопросы этики и нравственности, а вторая — за вопросы мироустройства (от решения которых и зависит на самом деле то или иное отношение к вопросам этики и нравственности). Начало такого разделения можно, с некоторой долей приблизительности, датировать Константинопольскими соборами XIV века, предавшими анафеме «языческий» платонизм с его символическим мировидением, позволявшим различать букву и Дух Писаний². С этого момента христианство, утратив интуицию главенства Духа над буквой, сковав себя установками на принципиальную непознаваемость Божества и на суетность познания его творений, стало постепенно превращаться из всеохватной культуры в субкультуру общества — в противопоставляемую знаниям веру.

¹ Там же. С. 271.

² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 860–904.

Естественно, такое христианство неотвратимо теряло своё общественное значение, потому что из сферы его компетенции последовательно изымались смысловые поля, переставшие быть важными для религии, но приобретшие повышенную важность для науки. Например, с расширением знаний о форме Земли, о положении Земли относительно Солнца и о положении Солнца относительно звёзд вопросы устройства мироздания, находившиеся до поры до времени в сфере компетенции церкви, стали переходить в сферу компетенции науки. Или: известно, что вся современная наука о структуре знания выросла из богословского «тринитаризма» — учения о троичной сущности Божества¹ («Ум–Слово–Душа» у Григория Великого); в самом же богословии это направление мысли угасло вместе с традицией символической интерпретации тринитаризма. И т. д.

Но ситуация, где в вопросах мироустройства более авторитетным оказалось светское знание, не могла не сказаться самым катастрофическим образом на престиже церкви как блюстительницы нравственности. Ведь нравственность, повторяю — не самодостаточная идеологическая сущность, которую можно произвольно «вставить» (наподобие компакт-диска в компьютер) в любое общественное сознание, а производное от мировоззрения, несущего в самом себе ответ на вопрос: «Почему я должен считаться не только со своими, но и с чужими интересами, то есть быть личностно- и социально нравственным?» Современная же церковь, если заставить её ответить на этот вопрос, способна предложить вопрошающему либо веру в устаревшую, давно не убеждающую картину мира (к слову сказать, языческую по происхождению), либо банальную увещательную проповедь, сопоставимую по эффективности с «Моральным кодексом» коммунистических идеологов.

Как следствие, церковь сегодня является институтом, выполняющим главным образом инерционную функцию *сохранения* духовно-нравственной традиции — чрезвычайно важную функцию, предохраняющую общество от его окончательного превращения в «гадючник». Но уже само ограничение церковной деятельности инерционной функцией «сохранения» низводит церковь с уровня духовно-нравственного водительства на уровень «заповедника для духа». А жить в заповеднике нельзя, — его можно только беречь.

6. ПСИХОСОЦИАЛЬНАЯ ШИЗОФРЕНИЯ

Кризисную ситуацию в сфере морально-этических ценностей усугубил научный материализм. Вот что читаем на этот счёт у того же А. С. Панарина: «Загадка “великих учений” в том, что они, в отличие от великих мировых религий, дают легитимацию не лучших, а худших человеческих чувств... Марксизм легитимировал классовую зависть и ненависть; ленинизм в 1917-м — военное дезертирство, позволив трусам, капитулянтам и мародёрам выступать в роли тех особо “классово сознательных”, которые раньше всех почувствовали, что пора прекращать трудную и опасную войну с грозным внешним противником в более лёгкую и многообещающую “войну с эксплуататорами”. Новое либеральное учение легитимирует повальную коррупцию, гражданскую безответственность, стяжательские инстинкты и даже прямое национальное предательство с помощью идеологии безграничного индивидуализма и “морали

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: «Прогресс», 1988. С. 486–489.

успеха»»¹. Причём отмеченное Панариным предпосылочное сходство коммунистического и либерального учений тоже не случайно: «Исторический материализм (как и его облегчённая версия — научный коммунизм) опирался на те же презумпции, что и классический либерализм: об объективных интересах различных общественных групп, о том, что эти интересы находят адекватное отражение в политическом сознании, которое формирует свои социальные заказы и политические проекты, об общественной эволюции как естественно-историческом проекте, подчиняющемся строгим законам и т. п. Различие с либерализмом касалось не столько мировоззренческо-методологических презумпций, относящихся к окружающей социальной реальности, сколько классовых симпатий и антипатий»².

Но классовые симпатии и антипатии не существуют сами по себе, независимо от исповедуемого мировоззрения, — они либо адекватны, либо неадекватны ему. Во втором случае они свидетельствуют или об эклектичности теоретического мышления, или о сознательной демагогии. Именно поэтому, как уже сказано выше, «самая большая тайна, ныне скрываемая от нас новой господствующей идеологией, состоит в том, что экономические отношения *сами по себе не сплачивают людей*»³. Потому-то и «необходимо заново переосмыслить, что же на самом деле представляет собой настоящее человеческое общество и чем оно действительно скрепляется»⁴. Переосмыслению же препятствует агрессивная претензия материалистической науки на монопольное владение общественным сознанием. Отстаивая право этой претензии на монополизм, материалистическая наука систематически игнорирует несовместимые с ней факты или принижает их. Но тогда пора признать, что это давно уже не наука, а *навязчивая идея*. А предпочтение, оказываемое сознанием не фактам, а навязчивой идее, в медицине всегда считалось признаком шизофреничности этого сознания.

В нашем случае речь идёт о массовой шизофрении, которую поэтому уместнее интерпретировать не в клиническом, а в психосоциальном смысле (суть явления от этого не меняется). Образованный человек, любящий цитировать булгаковскую фразу о причине «разрухи в туалетах» и одновременно считающий себя материалистом — вполне узнаваемый психосоциальный тип. Он может казаться очень профессиональным, выдавая свою виртуозную *игру словами* за «диалектику», давно превращённую в средство ухода от сложных вопросов (более «продвинутые» сошлутся на «синергетику»). Он может достичь высших степеней социального успеха и общественного признания, — но в общей шизофренической атмосфере это будет означать лишь его особую, максимально выраженную, адаптацию к данной атмосфере. Он может производить впечатление тонкого интеллектуала, — но, как заметил Пушкин, «тонкость не доказывает ещё ума. Глупцы и даже сумасшедшие бывают удивительно тонки» (из «Записок» А. О. Смирновой-Россет).

Психосоциальная шизофрения — это естественный результат неосознаваемости предпосылочной природы любых понятийных высказываний. От такой неосознаваемости и проистекает «разруха в головах», когда суждения субъектов говорения не имеют под собой надёжных предпосылочных оснований или исходят одновременно из предпосылок, несовместимых друг с другом и даже противоречащих друг другу. На что и обратил внимание в своей дневниковой записи за 15.03.1932 ещё В. И. Вернадский: «Психозы сейчас ярко проявляются. Часть диаматов и диалектиков, по-видимому, психически больны. Мне ярко рисуется часто: русские учёные должны работать, неся груз

¹ Панарин А. С. Народ без элиты. С. 280.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 190.

⁴ Там же. С. 191.

невежественных и больных диаматов и так называемых общественных работников, мешающих сколько возможно научной работе»¹.

Вместе с тем психосоциальная шизофрения — это завершающая фаза процесса, в ходе которого овладевшая массами навязчивая материалистическая идея, принятая за *саму собой разумеющуюся* предпосылку коллективного сознания, начинает — уже в обход этого сознания — предопределять логику вывода из неё всех остальных следствий. А поскольку конечным таким следствием оказывается доминирование в сознании ментальных установок типа «политика вне морали», «экономика вне морали», «наука вне морали», то и не удивительно, что в общей атмосфере психосоциальной шизофрении возникает соответствующий уклад жизнеустройства, пропитанный всеобщей асоциальностью, цинизмом, коррупцией и моральным разложением. «Мы никогда правильно не поймем марксистского материализма, если не разгадаем, что за, по видимости, нейтральной «материей» скрывается демоническая энергия принижения моральных, духовных, эстетических и иных мотивов — словом, романтическая ирония, достигшая демонических крайностей. В материалисте сидит ... дух нигилистического отрицания святынь и опустошения пантеонов. ... нигилистическими «материалистами» становятся обманувшиеся и обманутые энтузиасты. ... Отсюда — та методичность, с какой ведется «игра на понижение» всюду (где господствует материализм — С. Г.), даже в повседневном бытовом общении»². Образно говоря, и сам «сатана — вполне материалист и даже марксист, ибо постоянно выискивает низменные “базисные” мотивы в самых возвышенных “надстроечных” формах»³.

В этом смысле не будет преувеличением сказать, что **научно-материалистическое учение впервые в истории человеческой мысли наукоподобно обосновало право человека и общества на бессовестность и безнравственность. В качестве созидательной теории оно оказалось абсолютно несостоятельным. Что и заставляет с тоской вспоминать пророческое: «Без теории нам смерть, смерть!»**⁴

7. ПРИЧИНЫ РАСПАДА СССР

Казалось бы, данной оценке научного материализма противоречит пример с Советским Союзом, в теоретическую основу строительства которого было, как известно, заложено именно это учение. А общественное сознание советского общества как целое, относящееся к первой половине и середине XX века, очень трудно назвать — если не кривить душой — нигилистическим. Поэтому необходимо до конца разобраться и с этим вопросом.

Часто утверждается, что крах советского проекта был предопределён чисто экономическими причинами. Указывают также на усугубившие их управленческие ошибки того времени, а также на откровенное предательство партийной элиты. Но это всё второстепенная, хотя и немаловажная, сторона вопроса. А есть и его главная сторона, связанная со слабой «иммунной» спецификой советской коллективной ментальности.

Что это была за ментальность? — Она вытекала как следствие из эклектической комбинации двух разнородных мировоззренческих позиций. Одна позиция — это унаследованный народным сознанием от религиозных пластов прежнего духовного

¹ Вернадский В. И. Дневники. 1926 – 1934. М.: «Наука», 2001. С. 287.

² Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 75–76. 188 с.

³ Там же.

⁴ Аркадий Голицын. Сталин: «Без теории нам смерть, смерть!» (эл. ресурс) // <https://maxpark.com/community/1920/content/3541642>

опыта и взятый советской властью на вооружение идеал социальной справедливости. Другая позиция — это не имеющий никакого отношения к идеалу социальной справедливости и вообще ко всей ценностной проблематике (как исторически обусловленной и потому «относительной») научно-материалистический взгляд на мир, согласно которому производная от исторической необходимости, а также от экономических и политических интересов какой-либо социальной группы категория справедливости — явление *относительное, а, значит, не главное, второстепенно* (см. у классиков научного материализма: для ответа на вопрос о справедливости «мы должны обратиться не к науке о морали или о праве и не к сентиментальным чувствам гуманности, справедливости или хотя бы милосердия. То, что справедливо с точки зрения морали или даже права, может оказаться далеко не справедливым в социальном плане. Социальная справедливость или несправедливость определяются лишь одной наукой, а именно наукой, которая имеет дело с материальными фактами производства и обмена — наукой политической экономии». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., II изд. М., 1955, т. 18, с. 171).

Разнонаправленность двух мировоззренческих позиций, насильственно сведённых в единую эклектическую конструкцию, и погубила в конечном счёте советский проект. При этом «личные, “чисто человеческие оговорки” (классиков — С. Г.) ничего не меняли в официальном историческом монологе марксизма, оказавшегося непреклонным в своём догматическом оптимизме»¹. А то, что «брак» в теоретическом обеспечении проекта обнаружился не сразу, объясняется просто: до поры до времени эклектика была малозаметна.

Дело в том, что пока малограмотный народ напрягался на стройках и гибнул на войнах, руководителям верили на слово — было не до теорий. Да и послевоенная трудная обстановка не располагала к ним. Но вот настали более спокойные и сытые времена (так называемый «застой»), подросло новое, более образованное поколение, в сознании которого противоестественное совмещение двух разнородных мировоззренческих позиций начало постепенно давать сбои. То есть новое поколение если ещё и не понимало, то уже интуитивно чувствовало, что в своих реально существующих формах советский проект определяется не столько официально заявленным идеалом социальной справедливости, сколько своим научным обоснованием — материалистическим мировоззрением. Мировоззрение же это, чуждое относительным в его трактовке ценностным понятиям, подспудно ориентировало массовое сознание на принципиально не совместимые с высокими идеалами вышеупомянутые поведенческие установки: политика, экономика, наука — отдельно, мораль — отдельно.

В такой ситуации перед вождями страны остро встал вопрос о соответствии идеалов мировоззрению. Тут уже партийному руководству и его философской службе пришлось напрягать мозги всерьёз: изобретать, с одной стороны, «марксистско-ленинскую этику», а с другой — обуздывать крепнувший молодёжный цинизм с помощью ещё одного наспех сляпанного рычага управления — «Морального кодекса строителя коммунизма». Но, как известно, ни одна из этих мер себя не оправдала. Заказное словоблудие советских философов уже откровенно раздражало, а плагиат из новозаветных текстов лишь усиливал общественный нигилизм.

Этот-то нигилизм, насквозь пропитавший сознание огромной части советского общества и полностью — его верхов, и подкосил его. И он же открыто заявил о своем праве на существование к концу 1993 года, когда были доведены до своего логического завершения и юридически легализованы все скрытые, подспудные тенденции предыдущего политического строя. Всё остальное — разочарование в идеалах,

¹ Панарин А. С. Народ без элиты. С. 124.

предательство элит и др. — закономерные следствия из сложившейся ситуации. В эпоху «перестройки» эти следствия были доведены до своего логического завершения и юридически легализованы.

Чтобы убедиться в правильности такого объяснения краха Советского Союза, достаточно задаться вопросом: почему ничтожные по нынешним меркам привилегии коммунистических руководителей страны вызвали в народе настоящее озлобление против них, приведшее к отстранению их от управления, а пришедшая в 90-х годах на смену коммунистам власть, несмотря на свой нескрываемый криминально-олигархический характер, аналогичной (по силе внешнего проявления) реакции в народе не вызывает?

Ответ очевиден: народное озлобление вызывали вовсе не привилегии сами по себе, а лишь тот факт, что ими пользовались люди, претендовавшие — безо всяких на то моральных оснований — на роль «носителей идеологии социальной справедливости». Новая же власть в той ее форме, в какой она сложилась в 90-е годы, на роль идеолога социальной справедливости никогда не претендовала, и никто (из трезвомыслящих людей) от нее этого не ждал. И сейчас не ждет. Все отдают себе отчет в происходящем, все смотрят по телевизору одни и те же бандитские сериалы, и у всех на слуху прозвучавшая в одном из таких сериалов *политтехнологическая* формула: «У молодежи должны быть идеалы, а у стариков — бабло».

Вот еще один пример. Сегодня на самых высоких этажах мирового управления наблюдается откровенный криминально-уголовный разгул, выражающийся в насаждении группой частных банков по всему миру мошеннических правил денежного обращения. Будучи по своей сути проявлением антисоциальной групповой ментальности, этот криминально-уголовный разгул продолжает по псевдонаучной материалистической инерции называться «финансово-экономическим кризисом». Но инерция слабеет, и становится все труднее скрывать истинную причину кризиса: разрушительную деятельность оседлавших мировой рынок социальных паразитов. Со скрипом, но приходит понимание того, что современный мир охвачен не финансово-экономическим кризисом, а идущей сверху, где больше безнаказанности, и заражающей своими метастазами нижние слои населения психологией социального паразитизма — психологией, утверждающей бессовестность и безнравственность как естественную якобы, «прагматическую» норму мышления и поведения. А паразитарная психология — это уже феномен, имеющий непосредственное отношение к мировоззренческой проблематике.

Установкой на поиск материальных корней нематериальных явлений и создается та самая шизофреническая «разруха в головах», тот самый мировоззренческий хаос, когда следствия принимаются за причины, а причины за следствия, когда теряется из виду связь явлений и процессов и когда в умах поселяется идейный разброд: «белые» и «красные» атеисты равно ненавидят и русское православие, и русское самодержавие, и друг друга; «советские» отвергают и «православных», и «монархистов», и «белых», и «новых русских»; «новые русские» в гробу видят и «советских», и «несоветских», и вообще всю *эту страну*. Не говорю уже о том, что для русских неоязычников весь православный период отечественной истории — это не более чем «жидохристианство», а для Русской православной церкви все, что было до нее и без нее, — достояние «зверей и скотов». (Именно эти слова митрополита Киевской Руси XI века. Иллариона недавно повторил — почти дословно — патриарх Кирилл. См. противоположное мнение П. А. Флоренского: «...христианство не только не отменило, но и усилило, бесконечно

углубило заповедь о почитании родителей. Вспомнить языческих своих предков — это значит исполнить христианский долг в отношении к ним»¹).

Не нужно только делать из всего сказанного о материализме скоропалительный вывод, будто любой человек, называющий себя материалистом — циник и нигилист. В реальной жизни расхождение идеалов с исторически-изменчивым мировоззрением всегда проявляет себя с запозданием, — следствия из этого расхождения обнаруживают себя далеко не сразу. Человек, воображающий себя материалистом, на самом деле может являться таковым не потому, что на собственном жизненном опыте выстрадал данное мировоззрение, а потому, что бездумно усвоил его в школе и в институте. В личностном плане он может ещё очень долго следовать идеалам, инерционно унаследованным от родителей, друзей и среды.

Существенна и роль культурной политики внутри Советского Союза. «Кто знает, каким бы оказался типичный советский человек, не случись его не совсем идеологически запланированной встречи с высочайшими образцами родной национальной классики. После этого трудно однозначно отвечать на вопрос, кто действительно создал новую национальную общность — советский народ: массово тиражируемая новая марксистская идеология или не менее массово тиражируемая и вдохновенно читаемая литературная классика. Где, в самом деле, вырос советский человек: на фабрике, в переполненных коммунальных квартирах, в системе политучёбы или в дворянской усадьбе, где мучились мировыми вопросами герои Пушкина, Лермонтова, Достоевского, Чехова, Толстого? Те, кто сегодня называет его “люмпеном” и “маргиналом”, исполненным “классовой зависти” к богатым, злостно игнорируют тот факт, что Пушкин посвятил всю нацию в дворянское сословие: его чувство свободы и чувство чести стало национальным достоянием»². Так что не только бессознательной ментальной инерции мы обязаны тем, что в массовой народной памяти советское время запечатлелось не только трагическими, но и светлыми своими сторонами. Ведь именно идеалами русской национальной культуры подспудно определялся духовный настрой советского общества. Но, не имея под собой должной мировоззренческой опоры, эти идеалы были обречены на неадекватные формы своего воплощения и, как следствие, на угасание.

Ситуация усугублялась и тем, что научный материализм был преподнесён советскому обществу не в качестве одной из многих, на равных конкурирующих друг с другом, картин мира, а в качестве «единственно верной» доктрины, нетерпимой по отношению к любому инакомыслию. По сути, он был навязан обществу силой, и в этом смысле представлял собой уникальный эксперимент по перепрограммированию культурного кода целого народа.

Причина же, по которой советский эксперимент растянулся на целое семидесятилетие, сводится к тому, что многодесятилетняя промывка мозгов научным материализмом приучила воспринимать эту форму мировоззрения не как обусловленную историческим временем теоретическую конструкцию, а как «отражение самой объективной реальности». Такой, по большому счёту, эта форма мировоззрения продолжает восприниматься и сегодня. Хотя для самостоятельно мыслящих историков науки с самого начала не было секретом, что материалистическое мировоззрение — это не более чем философское построение, живое в конце XVIII, середине XIX века, но уже в начале XX века ставшее «историческим пережитком» (В. И. Вернадский). Поэтому «те, кто приписывает большевизму традиционалистские корни, уводящие якобы вглубь общинного архетипа, либо ничего не смыслят в большевистской “диалектике”, либо прячут какие-то концы в воду. Постсоветская политическая элита потому-то с такой

¹ Флоренский П. А. Оправдание космоса / Сост., вступ. статья и примечания К. Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1994. 224 с.

² Панарин А. С. Народ без элиты. С. 143.

лёгкостью освоила уроки постмодерна, что её прежний опыт в качестве партии авгуров, перемигивающихся за спиной народа, вполне к этому подготовил»¹.

С учётом всего вышесказанного необходимо признать, что **реставрация социализма в России на прежней научно-материалистической основе была бы для неё самой большой и непоправимой ошибкой, какую только можно представить.**

8. ЧТО ТАКОЕ ИДЕОЛОГИЯ?

Развал Советского Союза явился, как сказано выше, результатом победы материалистического мировоззрения над идеологией социальной справедливости. Спрашивается: а почему не наоборот? Почему идеология социальной справедливости не одержала победу над материалистическим мировоззрением?

Чтобы разобраться в этом вопросе, нужно обратиться к очень важному историческому аспекту становления научного материализма. Его основы формировались, как известно, в ментальной атмосфере европейского Просвещения XVIII–XIX вв., специфика которого заключалась в том, что «наука заменила церковь как высший авторитет, ... а вместе с наукой, как её “сестра” и как продукт буржуазного общества, возникла идеология»². Конкретно это выразилось в том, что во Франции времён Великой Революции был создан Институт «для изучения мыслей людей». Его основатели, первопроходцы в деле создания управленческих технологий, не без оснований утверждали, что **идеология должна изменить лицо мира**³ (подчёркиваю, **идеология**, а вовсе не экономический интерес, считающийся в материалистически-ориентированном сознании главным двигателем социальных процессов). Интереснее же всего, что роль Института высоко оценил Наполеон, сам бывший его членом и понимавший его политическое значение. Понимавший настолько, что идеологов, претендовавших на равноправное с ним участие во власти, укоротил своей статьёй в газете, где выразился о них как о тех, «кто дуриет людям голову»⁴.

Сказанное объясняет, почему комбинация из материалистического мировоззрения и идеологического дополнения к нему вовсе не была самостоятельным изобретением партийных руководителей СССР. На самом деле она представляла собой давно и хорошо отлаженную технологию управления массовым сознанием.

Вот пример того, как эта технология «работала» на протяжении всего XX века. В его начале прогрессивная общественность России была настроена крайне отрицательно в отношении капиталистической формы хозяйствования и крайне положительно — в отношении его социалистической формы. А в конце XX века мы наблюдали уже диаметрально противоположную картину. Но думать, что смена ориентиров прогрессивной общественности совершилась под влиянием серьёзной аналитической работы и взвешенной проработки пережитого опыта — нет никаких оснований. Если бы анализ пережитого опыта и вправду имел место, то было бы принято во внимание, что трудности, испытанные Россией в XX веке, не имеют никакого отношения к «социалистической форме хозяйствования». То есть было бы учтено, что процессы раскрестьянивания и индустриализации сами по себе не имеют ничего общего с «социализмом» и лишь случайно совпали с ним по времени; что сущностные причины выпавших на долю страны разрушительных войн достаточно универсальны для любых

¹ Там же. С. 76.

² Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. М.: «Алгоритм», 2002. С. 6.

³ Там же. С. 7.

⁴ Там же. С. 8.

эпох; что крайности воинствующего атеизма тоже не определяют специфики «социализма» и что климатические особенности страны в принципе исключают слепое копирование любого чужого опыта, будь-то теоретический марксистский или практический рыночный.

Если бы, повторяю, всё это учитывалось, то мы не метались бы из крайности в крайность, а спокойно занимались улучшением того, что имеем, исходя из соображений одной лишь целесообразности. Но поскольку наблюдалось именно метание из крайности в крайность, то приходится думать, что за сменой ориентиров стоит нечто иное, нежели здравый смысл и трезвый расчёт.

«Нечто иное» и называется «идеологией», суть которой — в контроле над свойством сознания принимать своё эмоциональное отношение к словам за их понимание. Когда, скажем, в начале XX века была поставлена задача сформировать в массовом сознании положительное отношение к слову «социализм» и отрицательное — к слову «капитализм», то второе стали увязывать с эксплуатацией человека человеком, а первое — с освобождением от такой эксплуатации. А когда в конце того же века было решено скомпрометировать первое слово и наделить положительным смыслом второе, то первое, соответственно, стали увязывать с «бесхозяйственностью» и «нерентабельностью», а второе — с «предприимчивостью» и «эффективностью». И по той же схеме было скомпрометировано понятие «социальной справедливости», которое стали увязывать с «шариковщиной», то есть с принципом «отнять и поделить». Хотя на самом деле социальная справедливость проявляет себя равенством не недостатков, а возможностей — равенством, достигаемым благодаря «социальным лифтам». А «отнять и поделить» — это, действительно, принцип люмпен-шариковых и либеральных реформаторов, отнявших у людей их общенародную собственность и поделивших её между собой.

Идеология эффективна потому, что смысл любых понятий, в том числе таких, как «социализм» и «капитализм», всегда намного шире их текущих значений. Что и позволяет при желании играть словами, называя ту или иную западноевропейскую страну социалистической («шведский социализм», «швейцарский социализм»), а, скажем, нэповский СССР или ден-сяо-пиновский Китай — капиталистическими («государственный капитализм»). Но от игры словами рукой подать до их переосмысления, — достаточно сообщить каждому слову нужный эмоциональный заряд, который и будет принят за «правильное» понимание смысла слова. То есть **всё решает искусственно возбуждаемое эмоциональное отношение, положительное или отрицательное, к словам. Нужно лишь организовать это искусственное возбуждение с помощью политической пропаганды через средства массовой информации.**

Разумеется, идеология используется не только применительно к понятиям «социализм» и «капитализм», но и к любым другим. А эффективна она потому, что в свете «теории отражения» (логического следствия из теории исторического материализма) смысловая структура языка стала пониматься крайне примитивно — как непосредственное («объективное») отражение окружающей действительности. Реальная же сложность языка: его метафоричность, его полисемантность, его символическая и метаязыковая функции — начисто выпала из поля зрения тех, кто принял «теорию отражения» всерьёз.

Как следствие, реальная сложность языка стала восприниматься управляемым большинством или как простое «украшательство» языка, или как проявление его ненужной избыточности, отвлекающей от здравого смысла и практических нужд. С другой стороны, эта сложность была монополизирована управляющим меньшинством, чтобы стать в его руках мощнейшим инструментом манипуляции массовым сознанием. Не удивительно, что язык в этих руках превратился в универсальное средство господства

над людьми и даже целыми народами. Как и сами люди (и народы) стали «рабами слов» — рабами пропагандистских мантр, выдаваемых за «научные»¹.

9. ТАЙНА РУССКОЙ НЕПРИКАЯННОСТИ

«Большевики стали первой партией, для которой Россия как таковая не представляла никакой самостоятельной ценности: её могли ценить лишь в той мере, в какой она способна была стать социалистической. 70 лет спустя придёт другая партия, которая выставит своё условие лояльности: ценить Россию лишь в той мере, в какой она способна стать «демократической». Именно подозрение в том, что российское большинство имеет не социалистическую, а «мелкобуржуазную» природу, вызвало известную русофобию Ленина и перерастание большевистской войны с «эксплуататорским меньшинством» в войну с *крестьянским большинством*. Соответствующие подозрения новых правящих демократов — в том, что российское большинство имеет общинную и авторитарно-тоталитарную природу вместо частнособственнической и либерально-демократической, объясняет неприкрытую русофобию правящего меньшинства и его готовность опираться в борьбе с большинством на внешние силы. Идущие к нам с Запада «великие учения» меняются по законам инверсии — из одной крайности в другую; постоянной является неприкаянность русского народа, каждый раз оказывающегося на подозрении. **Тайны этой неприкаянности до сих пор не разгаданы**»².

Подступы к разгадке этой тайны обозначаются Панариным так:

Русский народ оказался «*великим подпольщиком современного гражданского общества*» (выделено мною — С. Г.). Он сохранил этос общинности с помощью двух уловок (которые, возможно, являются уловками самой цивилизации или охраняющего её мирового исторического разума). Первая уловка состоит в том, чтобы вытолкнуть общинное начало из сферы публичности, жёстко контролируемой нетерпимыми цензорами и миссионерами современности, в бытовую сферу»³. «А вторая уловка народа состоит в том, *чтобы не проговаривать некоторые значимые смыслы, связанные с репрессированной общинностью*. Народ — великий молчальник современной истории (выделено мною — С. Г.), и это молчание наверняка объясняется не только его недостаточной образованностью и отчуждённостью от системы современных массовых коммуникаций, монополизированных “крикливым меньшинством”. Народное молчание является необходимым условием сохранения бесценных навыков традиционного опыта, которые современная цивилизация не “может терпеть”, даже не отдавая себе отчёта, чем на самом деле она ему обязана»⁴.

«Если бы народ вместо того, чтобы отмалчиваться по важнейшим вопросам “традиционной морали” перед лицом воинствующих адептов современности, вступил с ними в откровенную полемику, цивилизация лишилась бы тех “реликтовых” образований, без которых на самом деле она не в состоянии существовать: трубадуры модерна и постмодерна немедленно мобилизовались бы для очередного погрома»⁵.

¹ Горюнков С. В. В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз // Он же. На пороге новой мировоззренческой парадигмы (сборник статей). СПб: «Алетейя», 2020. С. 9–47.

² Панарин А. С. Народ без элиты. С. 274–275.

³ Там же. С. 241.

⁴ Там же. С. 242–243.

⁵ Там же. С. 243.

Молчание, о котором говорит А. С. Панарин, это способ выживания русского народа в мусоре чужого текста, это народное подполье русской общинности, в тайных нишах которого всегда находил и впредь будет находить укрытие жизненный мир с его до сих пор скрытыми законами, в принципе не переводимыми на язык прогрессизма¹. Ибо «прогрессизм оперирует морально стареющими вариантами, каждый из которых теми или иными фанатиками модерна выдаётся за нечто, венчающее весь ход истории. Тогда как практики жизненного мира базируются на *инвариантах* — непререшаемых условиях человеческого бытия, которому, вопреки обещаниям очередного великого учения, не дано превратиться в рай»².

В этом смысле «российская государственность... в чём-то ломает логику земной жизни и истории, внося туда загадочную мистическую аномалию, связанную с идущими сверху сакральными энергиями...»³. А «известная российская кротость перед лицом государства — свидетельство не холопского раболепия, а живого ощущения присутствия высших принципов и высших парадоксов, таинственно сопутствующих государевой миссии»⁴.

Но как эта «мистическая аномалия» — эти «высшие принципы и высшие парадоксы» — увязывается с современным научным пониманием сути того процесса, который принято называть «историческим развитием»?

¹ Там же. С. 242–243.

² Там же. С. 243–244.

³ Там же. С. 324.

⁴ Там же.

Часть II. ЧТО «НЕ ТАК» С ИСТОРИЗМОМ

1. В ПЛЕНУ ИЛЛЮЗИЙ

История — наука спекулятивная, особого доверия к себе не вызывающая. И в то же время интерес к ней исключительно высок. Казалось бы, противоречие. Но — чисто внешнее и легко объяснимое: «правильной» считается не та реальная история, в которой много непонятного или просто не нравящегося и потому психологически отторгаемого, а та, которую общественная среда готова и способна принять за «правильную». То есть в образовательный стандарт возводится обычно история, зависящая от уровня и качества ментальной атмосферы текущего момента — от доминирующих в ней установок «сверху» и соответствующих им запросов «снизу».

Как следствие, история пишется «на заказ» (сознательный или бессознательный, государственный или частный, политико-идеологический или потребительский — не имеет значения). Отсюда — тенденции, сводящие историю к «игре в науку»: к производству текстов, отвечающих принятым на данный момент стереотипам и штампам академического наукообразия. И отсюда же — поток псевдоисторического «чтива для пипла».

Что касается «игры в историческую науку», то она мотивирована двумя причинами. Первая причина — околону научная. Она связана с тем, что привычно-понимаемый историзм выполняет в современной системе управления крайне важную для власти задачу; он является тем резервом идеологического авторитета, от имени которого легитимируются нужные управленческому классу политические решения. Это не удивляет: современная РАН в той её части, в какой она представлена историками и философами — давно уже не инструмент познания мира, а послушный проводник политических установок, персонал по обслуживанию рычагов управления массовым сознанием. Что видно из многочисленных критических реакций на нынешнее состояние исторической науки, от грустных до издевательских.

«К сожалению, есть целый ряд проблем, которые объективно ослабляют историю как дисциплину, делают её не очень научной. <...> Во-первых, наша история как наука в последние двадцать пять лет — это ацефальная история, безголовая. В советское время историку было хорошо в том смысле, что от него в общем-то не требовалось занятий теорией. <...> Но все это закончилось. <...> Вместе с марксизмом ушла вообще теория, то есть выплеснули ребенка вместе с водой, и последние 20-25 лет — это в общем-то атеоретичные исследования, описания case-studies. А если это описания событий, то возникает проблема: если у тебя нет теории, то на каком языке ты будешь описывать? И тогда получается, что все рассыпается в события. А как говорил Бродель: “Событие — это пыль”, имея в виду, что событие можно понять только в рамках конъюнктуры, а чтобы понять конъюнктуру, нужна теория. То, что у нас последние 25 лет теория в загоне, то, что у нас повторяются зады западной теории и утильсырьё 50-70-х годов, — это очень серьезная вещь. Поэтому здесь историк сразу лишается целого ряда преимуществ, которые отличают ученого от неученого»¹.

Итоговая мысль А. И. Фурсова: «В академическом сообществе есть много сильных и толковых ученых, но рассчитывать на академическое сообщество как целостную форму, думаю, не стоит. Это труп, который забыли похоронить. И в этом отношении никаких иллюзий испытывать не надо»².

¹ Из выступления А. И. Фурсова на Круглом столе «Интерпретация истории как технология социального проектирования» (эл. ресурс) // <https://izborsk-club.ru/538>

² Там же.

О том же — у других специалистов: «Историческое сообщество в стране разрушено, а история превратилась из науки в посмешище» (А. И. Колпакиди). Что тут же подхватили и сами сатирики: «Как только меняется власть, так история переписывается с точностью до наоборот» (М. Н. Задорнов).

Вторая, уже собственно-научная причина не востребоваемости «неклассических» и «постнеклассических» направлений поисковой мысли связана с бездумно-инерционным отношением современной академической науки к методологической проблематике, в силу чего вопрос о предпосылочных основаниях общенаучной картины мира заранее решается в пользу официальной (позавчерашней). Чем и объясняется исповедь одного из наиболее ярких и самобытных специалистов по древнерусской истории:

«Профессия историка не принадлежит к числу престижных и даже просто уважаемых. Археолог — ещё куда ни шло. Он может что-то неожиданное выкопать. А историк... Кто виноват в плохих учебниках? Историки. Кто повинен в плохом преподавании истории? Тем более они же. Кто насаждает всевозможные культы? Опять историки. Не за что их уважать. Ну а знания о прошлом — тут любитель может и поспорить с профессионалом. Почти наверняка он знает нечто такое, что профессионалу неизвестно. А что же профессионалы? Обижаются. Требуют обуздания любителя. Только не всегда могут убедить его в своём превосходстве. И не потому, что невежество всегда воинственно. Обычный аргумент: а работал ли ты в архиве? — любителя не сразит. Каждый может, если понадобится, засесть на месяцы, а то и на годы, в архиве, и никаких институтов для этого не потребуется. Более того. Многие проводят в архиве всю свою сознательную жизнь (это их работа) и ничего не дают как историки. Очевидно, и сумма знаний, и привязанность к архивным фондам — это только количественный показатель. Качественное же отличие проявляется лишь в методе. А в этой сфере у историков такой разницей, что любитель вправе бросить упрек: разберитесь сначала сами» (Аполлон Кузьмин¹).

Тем не менее, продолжает сохраняться (по крайней мере, внутри сообщества профессиональных историков) искренняя вера в то, что история — это полноценная академическая наука. Но на фоне возрождающегося после семидесятилетнего застоя интереса к методологическим вопросам эта вера становится всё более похожей на индульгенцию, дающую право не думать о собственных предпосылках. А её остатки вытесняются постепенно критическим взглядом на знание прошлого как на поле глубоко въевшихся в подсознание иллюзий.

В числе таких иллюзий на самом первом месте — представление об истории как о «фактах». Известна формула И. П. Павлова: «факты — воздух учёного». Но почему только учёного? На самом деле предметом науки факты являются ничуть не в большей степени, чем предметом любой другой сферы деятельности, включая даже и сферу дезинформации. Например, абсолютно достоверные факты, включённые в ложный причинно-следственный контекст, способны обернуться самой чудовищной ложью.

Чисто научное значение факты обретают лишь в той мере, в какой обеспечена полнота описания и их самих, и связанных с ними обстоятельств. В частности, для историка факты обретают научное значение лишь тогда, когда какая-либо интерпретация определит их место в географическом пространстве и историческом времени. Да и в этом случае допустимо говорить лишь о предварительной причастности фактов к исторической науке, потому что достоверность и датировка следов прошлого — весьма проблемные области исследований. Так что если факты — воздух историков, то интерпретация фактов — цель и смысл их существования.

¹ Кузьмин А. Г. К какому храму мы ищем дорогу? Сборник статей. М.: «Современник», 1989.

Но и понимание истории как интерпретации фактов тоже не избавляет от иллюзий, потому что здесь уже встаёт проблема объективности интерпретаций. И дело не только в том, что интерпретации бывают добросовестными — учитывающими всю полноту имеющихся данных по теме, и недобросовестными — тенденциозными в их подборе и анализе. И даже не в том, что следы прошлого — предметы материальной, в том числе письменной, культуры — тоже являются продуктами более ранних субъективных восприятий и интерпретаций. Дело ещё и в том, что под сомнение сегодня поставлена вся субъект-объектная методология, — потому что современная познающая мысль обнаруживает свойство направленности не только на внешнюю реальность, но также и на саму себя («понимательный» аппарат начинает осознаваться как неотъемлемая составная часть мира, законы которого понимаются. — М. Мамардашвили).

Последний аспект проблемы относится к области когнитологии (когнитивистики) — науки о ментально-языковых процессах. Историками он по-настоящему не освоен. Но допустим (чисто теоретически), что взгляд на историю как на субъективную интерпретацию сделался в научной практике общепризнаваемым. Освободит ли это нас от иллюзий во взгляде на события прошлых эпох?

Нет, не освободит, потому что даже в самых общепризнаваемых субъективных интерпретациях тоже можно будет выделить две их принципиально разных категории. Первая категория — это интерпретации, исходящие из бессознательной уверенности в том, что человек во все времена мыслил одинаково, и что люди прошлого в своих действиях всегда руководствовались точно такими же побуждениями, какие определяют поведение и современных людей. А вторая категория — это интерпретации, вынужденные считаться с тем непонятным, но реально имеющим место в истории культуры эмпирическим фактом, что характер мышления людей прежних эпох качественно отличен от характера мышления современного человека.

Интерпретации первой категории можно назвать «до-рефлексивными», или, что то же самое, наивными. Именно они являются главным «поставщиком» исторических иллюзий. А интерпретации второй категории — это результат критической рефлексии над теми смысловыми странностями, которыми перенасыщена вся история культуры.

2. НАИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТИВИЗМ

По устоявшейся общенаучной традиции следование методологическим требованиям сводится обычно к равнению ученых самого разного профиля на некую, максимально авторитетную для них, «концептуальную планку», соответствие которой и принимается за критерий научности тех или иных артефактов, суждений и гипотез более частного характера. Формулу именно такого понимания методологизма дал А. Н. Уайтхед. Этот видный английский философ, говоря о «методе, порождающем значимое знание», пояснил его как необходимость опоры на «связную логическую и необходимую систему общих идей, в терминах которой можно было бы интерпретировать каждый элемент нашего опыта»¹.

В академической науке советского периода общенаучной «концептуальной планкой», или «связной логической и необходимой системой общих идей» служило мировоззрение научного материализма в его марксистской интерпретации. И это же

¹ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / пер. с англ., общая ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. М.: «Прогресс», 1990. С. 272.

мировоззрение, уже без ссылок на марксизм, продолжает определять стиль мышления подавляющего большинства современных, как российских, так и западных, ученых.

Но вот проблема: именно о научном материализме В. И. Вернадский (не только выдающийся геобиохимик, но также профессиональный историк и методолог науки) отзывался как о философском течении, «которое было живым в конце XVIII, середине XIX века и которое в тех проявлениях, в каких оно выражается в науке, является историческим пережитком...»¹. Это нестандартное мнение можно было игнорировать — и игнорировалось — в советское время. Но сегодня продолжать замалчивать вопрос о том, что конкретно Вернадский имел в виду, становится просто неприлично. Тем более, что ответ очевиден: материализм как целостное и связанное научное мировоззрение возник не в процессе осмысления полученных опытным путем данных, а в порядке выведения логических следствий из преждевременно принятых за аксиому посылок (о которых ещё будет сказано).

Не удивительно поэтому, что материалистический образ мышления все чаще начинает осознаваться как «наивный методологизм», «наивный историзм» и «наивный исторический объективизм». «Наивность так называемого историзма состоит в том, что он, полагаясь на методологизм своего подхода, забывает о собственной историчности... Подлинно историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность. Лишь в этом случае оно перестанет гоняться за призраком исторического объекта...»².

3. КРИЗИС ИСТОРИЗМА

«Что такое исторический материализм и почему, имея целую рать профессоров истмата, “мы не знаем общества, в котором живём”? Ведь это не шутка — услышать такое признание от генсека да еще многолетнего председателя КГБ (имеется в виду Ю. А. Андропов — С. Г.). Ясно, что истмат почему-то оказался как метод негоден для познания нашего общества»³.

Такая же по сути, но более «гибкая» по форме, оценка исторического материализма дана в справочнике «Теория и методология исторической науки» (отв. ред. академик А. О. Чубарьян). В предисловии к справочнику читаем: «Процессы снижения статуса исторической науки, девальвация ремесла и соответственно профессионального языка историка, общие для мирового научного сообщества, для отечественной историографии оказались отягощены самими условиями её бытования в последние три десятилетия»⁴.

При всей внешней сдержанности второй оценки в ней легко угадывается признание факта глубокого кризиса методологических оснований исторической науки. А если учесть, что стержень этих оснований — «историзм» — выполняет функцию принципа познания, общего для представителей и гуманитарных, и естественных наук, то в той же оценке придётся увидеть и признание того, что кризис является общенаучным. Объяснима и сдержанность оценки: никому ведь не хочется обнажать перед всеми свою

¹ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М.: «Сов. Россия», 1989. С. 112.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 354–355, 581–584.

³ Кара-Мурза С. Г. Оппозиция: выбор есть. Тайны современной политики. М.: «Алгоритм», 2006. С. 267–268.

⁴ Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь. / Отв. ред. А. О. Чубарьян. М.: «Аквилон», 2014.

теоретико-методологическую несостоятельность. Потому-то истинный масштаб кризиса и не афишируется даже в профессиональной академической среде.

Проявляет себя кризис фактом неявного дистанцирования многих философов и учёных от методологии исторического материализма. На такое дистанцирование указывает появление философских словарей, в которых нет ни статьи «Историзм»¹, ни статьи «Исторический материализм»². А там, где второе понятие всё ещё сохраняется, ему иногда даётся уничтожающее определение: «Амбиции теоретиков и апологетов исторического материализма на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели мирообъяснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин XX столетия — новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно крушение социализма в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся исторический материализм, наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьёзные сомнения... в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и “души” исторического материализма) также содействовали **закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка**»³.

4. КОРНИ И СУТЬ КРИЗИСА

Что конкретно *не так* с научностью в истматовской теории?

«Сердцевиной и “душой”» исторического материализма является, как сказано выше, концепция неограниченного социального прогресса. Корни концепции восходят, с одной стороны, к библейской фразеологии: «из тьмы над бездною к свету», «из царства зверя к благодатному тысячелетнему царству», «из мрака язычества к спасению». С другой стороны, библейские трактовки идеи прогресса были секуляризированы (облечены в светскую форму) идеологами Нового времени: Фонтенелем, Тюрго, Кондорсэ и др. Отсюда берут начало светские варианты идеи прогресса: «от дикости к цивилизации», «от мрака невежества к свету знания», «от худших форм жизнеустройства к лучшим» и т. д.

Ясно, что и светские варианты идеи прогресса, будучи продуктом традиционно-ориентированного образа мышления, а не опытно-выверенного знания, не имеют к собственно науке никакого отношения. Но почему тогда в теории исторического материализма за идеей прогресса до сих пор сохраняется статус основной тенденции исторического развития — его определяющего и направляющего вектора, инструмента, обеспечивающего (якобы) строгую научность подхода к изучению прошлого?

Ответ шокирующе прост. В XVIII–XIX вв. эта идея была оснащена вульгарно-механистической схемой развития «от простого к сложному, от низшего к высшему», и в таком виде использована для обоснования самых первых, претендующих на научность, моделей исторической динамики. Решающий вклад сюда внесла, конечно же, теория Ч.

¹ Философский словарь / Под ред. П. С. Гуревича. М.: «Олимп», 1997; Философский словарь: справочник студент / Под ред. Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцова. М.: «СЛОВО», «АСТ», 2002.

² Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2 / Рук. проекта В. С. Степин, В. Г. Семигин, М., 2011.

³ Новейший философский словарь / Под ред. А. А. Грицанова. Минск, 2002. С. 450.

Дарвина, — несмотря на то, что сам её автор изначально осознавал ущербность дивергентной схемы развития («Знаю, — писал он, — что едва ли возможно определить ясно, что разумеется под более высокой или более низкой организацией»; «это область очень запутанного вопроса»¹). Да и профессиональные оппоненты Дарвина из числа его современников тоже понимали, что дарвинизм — не столько биологическое, сколько философское учение, вершинное проявление механистического материализма. Так, например, считал Н. Я. Данилевский².

Тем не менее, именно дарвинизм лёг в основу дальнейшего развития историко-материалистической мысли и с помощью разного рода «диалектических» натяжек, отвлекших внимание от примитивной схемы развития, был преподнесён общественности в качестве естественнонаучной предпосылки для создания модели исторической динамики «прогрессистского» толка. В письме К. Маркса Ф. Энгельсу от 19 декабря 1860 г. читаем: «...эта (дарвиновская — **С. Г.**) книга даёт естественноисторическую основу для наших взглядов»³. Аналогично — в письме Ф. Энгельса П. Л. Лаврову: «В учении Дарвина я принимаю теорию развития...»⁴. А в XX веке истматовская теория, дополненная гипотезами абиогенеза (Опарина–Холдейна) и Большого взрыва (Фридмана), и вовсе обрела статус общенаучного эволюционно-исторического мировоззрения. При том, что критика дарвинизма не угасала и в XX веке: «Эволюция, по Дарвину, требовала дивергентной схемы, и все филогении строились в форме деревьев; параллелизм явился неожиданностью, которую сейчас хотят как-то замазать, вернее, подпудрить в духе селекционизма»⁵.

Дело, разумеется, не только в дарвинизме. На сегодняшний день ни одно из звеньев цепочки «Большой взрыв → абиогенез → эволюционное усложнение видов → антропо- и культурогенез → социальный прогресс» не является строго доказанным научным фактом. Наоборот, вся цепочка выглядит как следствие подгонки недоказанных гипотез под «усложненческий камертон». То есть вся она начинает постепенно осознаваться как умозрительная философская конструкция: как попытка объяснить природу исторической динамики с помощью представления об «усложнении некой исходной простоты»⁶. Но «впечатление сложности или простоты зависит... от того, какая “разрешающая способность” ума интуитивно принимается за достаточную для решения задачи»⁷. «Сложность или простота любого предмета или явления зависят только от нашего к ним подхода, произвольного или вынужденного, от того, какие задачи мы ставим»⁸. В самой же природе «нет ничего сложного и ничего простого, равно как все сложно и все просто. Камень прост, если нам надо поднять его и кинуть, и сложен, если мы хотим постичь его кристаллическую структуру ... Человек как причинно-следственная система бесконечно сложен для психолога и как дважды два (в обычной логике) прост для бюрократа, который смотрит на посетителя сквозь уменьшительное стекло. Микроскописты знают, что такое “разрешающая способность” прибора. Под лупой пылинки. Дать увеличение

¹ Дарвин Ч. Сочинения / под общ. ред. Л. Л. Берга, А. А. Борисяка, Н. И. Вавилова и др. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1939. Т. 3. С. 359, 659.

² Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование: В 2 тт. СПб, 1885. С. 7–10.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений: В 39 тт. Т. 30. II издание. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1963. С. 102.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О диалектическом и историческом материализме. М.: «Политиздат», 1984. С. 245.

⁵ Любищев А. А. Проблемы формы, систематики и эволюции организмов: сб. ст. М.: «Наука», 1982. С. 194.

⁶ Горюнков С. В. Мета-коды культуры. СПб: ООО «Контраст», 2014. С. 155–158.

⁷ Леви Л. Охота за мыслью (эл. ресурс) // <http://knigosite.org/library/read/614>

⁸ Там же.

посильнее, и вот уже оказывается, что это живой организм, какая-то инфузория. Еще сильнее — и это безмерно огромный агрегат органических молекул...»¹.

Умозрительная философская конструкция, основанная на вульгарно-механистической схеме развития, и представляет собой предельно наглядное в своей полноте воплощение принципа «историзма» — научно-материалистической, или эволюционно-исторической, точки зрения на происходящие в природе и обществе динамические процессы. Конструкции при её изготовлении постарались придать товарный вид, засунув грубую механистическую болванку в рекспектабельную «диалектическую» упаковку. И не имеет теперь, по большому счету, никакого значения критика отдельных элементов конструкции, когда кто-то не принимает всерьёз теорию Дарвина, кто-то отвергает учение Маркса, а кто-то не верит в абиогенез или в Большой взрыв. Исторический материализм в его глобальном эволюционистском воплощении давно уже живет собственной жизнью бессознательной предпосылки, задающей все остальные вытекающие из неё следствия: от объяснения мировых процессов и оправдания глобальных социально-экономических экспериментов до «само собой разумеющихся» штампов научного и массового образа мышления.

5. МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ «ЗАВИСАНИЕ»

В массовом сознании историко-материалистическое мировоззрение обрело характер символа «науки вообще». Хотя в действительности оно является не более чем законченным выражением того направления научной мысли, основы которого заложили, как сказано выше, деятели эпохи Просвещения и в котором поэтому уместно усматривать не воплощение «науки вообще», а всего лишь обусловленный временем и местом своего зарождения «просветительский проект модерна». А постмодернистский кризис теоретических основ этого проекта возвращает нас к тому пониманию «развития», которое скрыто заложено в самой этимологии данного понятия.

Имеется в виду «развитие» как «развивание» (развёртывание, раскручивание, расплетание), предполагающее изначально сложную свитость (свёрнутость, скрученность, сплетённость) того, что развивается (см. «Толковый словарь» В. Даля²). И, действительно, пониманием «развития» как *изначально сложного процесса* объясняются сегодня многие, наблюдаемые как в природе, так и в обществе, явления. Известно, например, что вся предпосылочная основа трудов В. И. Вернадского сводится к идее вечности и безначальности жизни: «Начала жизни... мы не знаем и нигде указаний на его существование не видим»³. В междисциплинарной сфере исследований на ту же ситуацию указывает Общая теория систем, в центре внимания которой находятся проблемы *изначального порядка, организации, целостности, телеологии и т. д., «демонстративно исключавшиеся из рассмотрения в механистической науке»*⁴. А гуманитарные науки представлены целым рядом моделей мышления, не имеющих никакого отношения к «усложнению». Это и перевод бессознательно-мифологических форм коллективного мышления в их осознанно-рефлексивные формы (Г. Юнг), и

¹ Там же.

² Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского словаря: В 4 тт. Т. 4. СПб, ТОО «Диамант», 1996. С. 18.

³ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. М.: «Наука», 1975. С. 27.

⁴ Берталанфи фон Л. Общая теория систем — обзор проблем и результатов // Системные исследования: Ежегодник. М.: Наука, 1969. С. 37–38.

диалогические модели (М.М. Бахтин, А. Тойнби), и перебор вариантов инварианта (В.В. Иванов, В. Н. Топоров). Не говорю уже о вероятностной теории смыслов В. В. Налимова, согласно которой «нельзя сказать что-либо серьёзное о сознании, не постулировав изначальное существование непроявленной семантики». «Драма, совершающаяся в вечности, сейчас предстаёт перед нами как некий гигантский эксперимент, направленный на распаковку *изначально существующих смыслов Мира*»¹.

Тем не менее, эмпирически-оправданные модели исторического развития до сих пор не обрели под собой методологической опоры в форме «мировоззрения изначальной сложности», альтернативного «просвещенческо-усложненческому» (то есть эволюционно-историческому) мировоззрению. И понятно, почему. Продолжительное преобладание в сферах умственной жизни эволюционно-исторических установок образовало в коллективном научном сознании нечто вроде «натопанной колеи» бессознательно проявляемого убеждения, будто «прогрессистский» взгляд на суть развития является единственно научным и безальтернативным. Убеждение это, повторюсь, никогда не основывалось на фактах, — оно выросло из допущений, которым в своё время оказали доверие авансом, надеясь, что в дальнейшем факты их подтвердят. Факты, однако, показали обратное. Но выбираться из «натопанной колеи» ментальных штампов никто до сих пор не собирается: *про аванс забыли*, допущения обрели незаметно имидж и статус глобально-интегральной Аксиомы (эволюционно-исторической картины мира), и в результате вся последующая научная мысль оказалась, бессознательно для самой себя, вынужденной делать выбор в пользу Аксиомы, а не противоречащих ей фактов.

Появляется, скажем, генетика — и сразу же ставится в зависимость от эволюционной генетики². Возникает теория самоорганизации — но лишь как повод для попыток доказать, что «эволюционный характер Вселенной должен отражаться в контексте фундаментальных законов физики»³. Создаётся Общая теория систем — и немедленно начинается подгонка собственно-системных идей к самоорганизационным (теория самоорганизации в её эволюционистской трактовке выдаётся за дальнейшее развитие общего системного анализа⁴. Обнаруживается различие между «первичными» и «вторичными» знаковыми системами — и тут же возможность понимания истинной сути этого различия блокируется утверждением, что «вторичные системы» (условное, ничем не оправданное название — С. Г.) произошли от «первичных»⁵.

Всё это говорит о *«ситуации зависания в методологической недодуманности»*. Причём имеется даже научная формула, оправдывающая такое зависание; её дал процитированный выше А. Н. Уайтхед. В то время как намного более актуальными представляются сегодня «формулы» В. И. Вернадского, писавшего, что связные представления о мире вошли в науку «не из наблюдений фактов, а из готовых, чуждых науке, представлений религиозных и философских, что мы можем научно точно доказать, исходя из истории научной мысли»⁶. «Звучит парадоксом, однако это так: распространение научного мировоззрения может даже иногда мешать научной работе и научному творчеству, так как оно неизбежно закрепляет научные ошибки данного

¹ Налимов, В. В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1978. С. 299, 325.

² Четвериков С. С. О некоторых моментах эволюционного процесса с точки зрения современной генетики / Журнал экспериментальной биологии. Сер. А. Т. 2, вып. 1. М.; Л., 1926. С. 3–54

³ Пригожин И. Конец определённости. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000.

⁴ Хакен Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: «Мир», 1985. С. 361.

⁵ Кармин А. С. Культурология: Учебник, 6-е изд. СПб: «ПЛАНЕТА МУЗЫКИ», «Лань», 2011. С. 65.

⁶ Вернадский В. И. Химическое строение биосферы земли и её окружения. М.: «Наука», 1987. С. 313–314.

времени, придаёт временным научным положениям бóльшую достоверность, чем они в действительности имеют. Оно всегда проникнуто сторонними науке построениями философии, религии, общественной жизни, художественного творчества. Такое распространение временного — и часто ошибочного — научного мировоззрения было одной из причин не раз наблюдавшихся в истории науки местных или всемирных периодов упадка¹. Вот почему «правильным является... стремление, всё более и более преобладающее в научных исканиях... подходить к изучению явлений жизни чисто эмпирически, считаться с невозможностью дать ей “объяснение”, т. е. дать ей место в нашем абстрактном космосе, научно построенном из моделей-гипотез»².

Свидетельством истинности эмпирически-полученных научных данных Вернадский считал как раз их необычность, их несовместимость с традиционными философскими представлениями. «Эмпирическое обобщение, — писал он, — раз оно точно выведено из фактов, не требует проверки. Оно может существовать и быть положено в основу научной работы, даже если оно является непонятным и противоречит господствующим теориям и гипотезам»³. «Эмпирическое обобщение опирается на собранные индуктивным путём факты, не выходя за их пределы и не заботясь о согласии или несогласии полученного вывода с другими существующими представлениями о природе. В этом отношении эмпирические обобщения не отличаются от научно-установленных фактов: их совпадение с нашими научными представлениями о природе нас не интересует, их противоречие с ними составляет научное открытие»⁴.

Из такого хода мысли вовсе не следовало, что Вернадского не интересовала проблема целостного и связного знания. «Эмпирическое обобщение, — читаем в его труде «Биосфера», — при всей его непонятности, способно всё же оказывать огромное благотворное влияние на изучение явлений природы, — потому что однажды «наступает момент, когда оно вдруг начинает освещаться новым светом, становится областью создания гипотез, начинает менять наши схемы мироздания и само меняться. Очень часто тогда оказывается, что в эмпирическом обобщении мы имели не то, что думали, или имели в действительности много больше, чем думали»⁵.

Исходя из таких методологических установок, Вернадский радикально пересмотрел всю традиционную аксиоматику, относящуюся к проблемам абиогенеза и эволюции. В своей работе «Об условиях появления жизни на земле» он писал: «Научно вопрос о появлении жизни на земле... сводится к вопросу о начале в ней биосферы. И только в этой форме он должен сейчас изучаться. Вне биосферы мы жизнь научно не знаем и проявлений её научно не видим». Что касается эволюционного процесса, то он «всегда идёт уже внутри биосферы, т. е. в живой готовой природе»⁶.

6. ИСТОРИЯ КАК ИЗМЕНЧИВОСТЬ СОЗНАНИЯ

Сегодня настало время открыто и честно признаться, что испытания временем и фактами не выдержало не только истматовское представление о развитии как о процессе,

¹ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М.: «Сов. Россия», 1989. С. 431–432.

² Вернадский В. И. Биосфера. М.: «Мысль», 1967. С. 237.

³ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. М.: «Наука», 1975. С. 71.

⁴ Вернадский В. И. Биосфера. С. 238.

⁵ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. С. 237–238.

⁶ Вернадский В. И. Об условиях появления жизни на земле // Известия АН СССР, 1931, VII серия, № 5, с. 634, 648.

основанном на вульгарно-механистической схеме «от простого к сложному, от низшего к высшему», но и многие другие, производные от него, представления. В частности, большой неожиданностью для приверженцев историко-материалистического взгляда на развитие духовной культуры явились эмпирические данные по ранним формам мышления, вступившие в противоречие с тем известным утверждением классиков истмата, согласно которому у форм сознания «нет истории, ... нет развития...»¹. Очень долго эти формы воспринимались, да и сегодня продолжают нередко восприниматься как «заблуждения», «тупики», «предрассудки» и прочие издержки неразвитого сознания. В лучшем случае они трактуются как проявления «сакральных» («ритуальных», «магических», «культовых», «обрядовых» и т. д.) сторон общественной жизни, но по факту приравниваются к тем же предрассудкам и на общее понимание прошлого никак, по большому счету, не влияют.

Между тем в научной литературе накопилось огромное количество данных, свидетельствующих, что странности смысловой организации древних культур связаны не с отклонением от «смысловой нормы», а с *неприменимостью самого понятия «нормы» к истории смыслов*². Сначала этот ход мысли был зафиксирован в труде Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление», посвящённом изучению «дологического» мышления древних людей. А дальнейшими исследованиями вскрылась еще более интересная и загадочная картина.

В частности, К. Г. Юнгом было показано, что прежний человек «не более логичен или алогичен, чем мы, просто он думает и живет, *исходя из совсем других предпосылок по сравнению с нами*; *«различаются <...> только исходные предпосылки»*³ (курсив мой — С. Г.). И к аналогичным выводам подвели работы К. Леви-Стросса, показавшие, что сама по себе «логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от неё отличается»⁴; разница же между древним и современным типами мышления заключается «не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу»⁵.

Действительно, оказалось, что логика как таковая применима к любым, даже самым абсурдным, смысловым конструктам (вспомним приписываемый Л. Кэрроллу силлогизм: «все змеи крылаты / автор книги – змей /, следовательно, у него есть крылья»). Поэтому сведение главных проблем истории культуры к одному лишь их логическому аспекту изначально устраняет из поля исследовательского внимания *эмпирически-оправданное представление об изменчивости смысловой организации культуры в историческом времени*.

В XIX веке на эту изменчивость обратил внимание В. Гумбольдт: «Время благодаря ускоренному развитию идей, нарастанию мыслительной силы, углублению и утончению чувственности часто придает ему (языку — С. Г.) черты, которыми он раньше не обладал. *В прежнюю [языковую] оболочку вкладывается тогда другой смысл* (курсив мой — С. Г.), под тем же чеканом выступает что-то иное, по одинаковым законам связи намечается иначе градуированный ход идей»⁶. А в XX веке взгляд на эту изменчивость поддержали В. И. Вернадский и А. Ф. Лосев: первый заметил, что идея неизменности разума не

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений: В 39 тт. Т. 30. II издание. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1963. С. 25.

² Горюнков С. А. О методологических проблемах изучения общественного сознания // Учёные записки СПбГИПСР, 2020, № 2 (34). С. 160.

³ Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: «Прогресс», «Универс», 1993. С. 159–161.

⁴ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: «Наука», 1985. С. 206.

⁵ Там же.

⁶ Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М.: «Наука», 1984. С. 106.

отвечает реально-наблюдаемой действительности¹, а второй увидел в истории мысли её смысловое «самопеределывание»².

7. ДРЕВНЕЙШИЕ ФОРМЫ МЕНТАЛЬНОСТИ

Эмпирические данные по истории ранних форм мышления, решительно противоречащие процитированному выше утверждению классиков исторического материализма об отсутствии у форм сознания собственного развития, объясняют, почему мифы — древнейшие формы смысловой организации культуры — производят на современных людей впечатление «абсурдных рассказов»³. Главное же: они всё настойчивее вынуждают считаться с тем фактом, что в истоках человеческой культуры лежит не «зародышевое», постепенно усложняющееся, языковое сознание, а необычайно сложное и целостное мировоззрение в его наиболее ранних — мифологических — формах. Оказалось, что именно оно, это мировоззрение, и даёт начало абсолютно всем позднейшим проявлениям культуры⁴, в том числе и науке, продолжающей поэтому оставаться в огромной своей части «научной мифологией». «Наука, как таковая, ни с какой стороны не может разрушить мифа. Она лишь его осознаёт и снимает с него некий рассудочный, напр., логический или числовой план»⁵.

Как следствие, в мифах стало возможным видеть не отдельную специфическую ветвь языкового смысловыражения, а саму ментально-языковую реальность в её наиболее ранних и непонятных нам формах: древнейший способ её смысловой организации. Что и отметила уже О. М. Фрейденберг: «Рядом с мифом не могло быть в сознании не-мифа, какой-то непосредственно данной реальности; неверно, что существовали мифы сами по себе, только в одной области — в области воображения, а в другой, практической, человек трезво осознавал опыт и житейские акты, ел ради утоления голода, женился ради семьи и потомства, защищался от холода одеждой и выбирал правителей для охраны своих интересов»⁶.

Проще говоря, представление о мифах как о том, *чего нет и быть не может*, оказалось ещё одним (наряду с мантрой «бытие определяет сознание») «прогрессистским» штампом. На самом деле мифы оказались «нашим всем»: той самой «сокровищницей смыслов» (thesauros), игнорирование которой равнозначно игнорированию самой человеческой культуры.

8. «ПРОГРАММНОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ» КУЛЬТУРЫ

Радикальная переоценка роли мифов в истории культуры оборачивается сегодня постепенным формированием взгляда на традиционный «историзм» как на *поверхностно-онаученную языковую презумпцию «происхождения»*, унаследованную из

¹ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М.: «Наука», 1988. С. 75.

² Лосев А. Ф. О значении истории философии для формирования марксистско-ленинской культуры мышления // Алексею Федоровичу Лосеву: к 90-летию со дня рождения: сб. ст. Тбилиси: Издательство Тбилисского ун-та, 1983. С. 151.

³ Леви-Стросс К. Миф, ритуал, генетика // ж. «Природа». № 1, 1978.

⁴ Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира: В 2 тт. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. I. С. 14–15.

⁵ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: «Политиздат», 1991. С. 29–34.

⁶ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. Екатеринбург: «У-Фактория», 2008. С. 39.

ранних вненаучных источников позднейшей философией и наукой¹. Первопроходцами в деле такого понимания «историзма» явились Э. Кассирер и В. И. Вернадский. Первый в своём труде «Философия символических форм» писал: «Вместо того, чтобы подразумевать под “происхождением” мифологическую потенцию, мы начинаем видеть в нем научный принцип и именно как таковой учимся его понимать»². А второй доходчиво объяснил, что мифологическая презумпция «происхождения» — в его терминологии идея «Начала Мира» — приняла в европейско-американской науке, не без влияния И. Канта, форму представления о «естественном процессе» лишь к концу XVIII – началу XIX веков³.

То же самое можно сказать о любых других, связанных с идеей исторического развития, аспектах и понятиях, образующих собою всё разнообразие прежних и нынешних культур. Почему и приходится думать, что идея гипотетической «нулевой», пусть и сильно растянутой в историческом времени, точки отсчёта, от которой якобы набирает обороты процесс усложнения духовной культуры — это не более чем умозрительный продукт «прогрессистского» стиля мышления. А в качестве научной альтернативы «нулевой точке отсчёта» начинает постепенно выкристаллизовываться представление о *предпосылочном информационном фонде культуры* — о мифологическом арсенале её изобразительных средств и мировоззренческих установок.

Более того: ситуация выглядит таким образом, как если бы этот предпосылочный информационный фонд выполнял в истории культуры функцию её «программного обеспечения». Тем интереснее, что факт наличия такого «обеспечения» интуитивно предугадывал всё тот же Гумбольдт: «Каким бы естественным ни казалось предположение о постепенном образовании языков, они могли возникнуть лишь сразу. Человек является человеком только благодаря языку; для того чтобы создать язык, он уже должен быть человеком»⁴. А сегодня идее такого «обеспечения» созвучны и «предструктура понимания» М. Хайдеггера⁵, и «доменные предпосылки» А. Гоулднера⁶, и «дорефлексивная инфраструктура неявных допущений» А. П. Огурцова⁷, и «феномен предпосылочного знания» Н. И. Грибанова⁸, и «нераспакованный семантический континуум» В. В. Налимова⁹.

Необычным обещает оказаться и потенциальное содержание «программного обеспечения» культуры. Вот лишь несколько нестандартных высказываний на этот счёт. У В. Н. Топорова читаем: «В высшей степени характерно, что современная наука приходит к исключительно высокой оценке операционной ценности и познавательной силы первобытного знания именно в самые последние годы»¹⁰. О том же — у Х.-Г. Гадамера: «Если откроешь историко-научное собрание де Врие “История исследования мифологии”, то получишь то же впечатление, как и от “Кризиса

¹ Горюнков С.В. На пороге новой мировоззренческой парадигмы. СПб: «Алетейя», 2020. С. 130–135.

² Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т.: пер. с нем. М.; СПб: «Университетская книга», 2002. Т. I. С. 32.

³ Вернадский В. И. Химическое строение биосферы земли и её окружения. М.: «Наука», 1987. С. 314.

⁴ Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М.: «Наука», 1984. С. 314.

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: «Наука», 2006. С. 150–151.

⁶ Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб: «Наука», 2003. С. 76–79, 458, 491, 496–497.

⁷ Огурцов А. П. Социальная история науки: две стратегии исследований // Философия, наука, цивилизация / отв. ред. В.В. Казютинский. М.: «Эдиториал УРСС», 1999. С. 81.

⁸ Грибанов Н. И. Философские основания науки и феномен предпосылочного знания: Дис. д-ра филос. наук: 09.00.01, Самара, 1996.

⁹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 290, 325.

¹⁰ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире: общий взгляд // Очерки по истории естественно-научных знаний в древности. М.: «Наука», 1982. С. 37.

историзма”, — оно сказалось на новом оживлении интереса к мифологии. <...> Достоин особого внимания тот факт, как решительно признаются Вальтер Ф. Отто и Карл Кереньи первооткрывателями нового исследовательского направления, воспринимающего мифы всерьез»¹. О том же — у В. В. Налимова: «Странно, но сейчас приходится задумываться над концепциями далекого прошлого»². И о том же, но в более отвлечённой, теоретизированной форме, у М. Хайдеггера: «...Онтологические предпосылки историографического познания принципиально превосходят идею строгости самых точных наук. Математика не строже историографии, а просто более узка в отношении круга релевантных для нее экзистенциальных оснований»³.

Если же учесть ещё и то, что древнейшие формы смысловой организации культуры характеризуются, как уже было сказано, крайней степенью своей смысловой невероятности (абсурдности, по К. Леви-Строссу), то далеко не случайно здесь вспоминается главное следствие из понятия информационной энтропии К. Шеннона: *чем менее вероятно сообщение, тем больше информации оно в себе содержит*.

9. ПРОБЛЕМА «КРУГА»

В свете всего вышеизложенного уже не должно казаться странным, что «преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само начинает разоблачать себя в качестве предрассудка»⁴. «Историко-понятийный анализ показывает, что лишь благодаря Просвещению понятие предрассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово «предрассудок» (Vorurteil) означает предсуждение, то есть суждение (Urteil), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов»⁵.

С осознанием предрассудков как предрассуждений становится окончательно ясной тупиковость традиционно понимаемого «историзма». Дело в том, что достоверно установленная сегодня «связь исторического начала с мифологическим»⁶ предельно обнажает тавтологическую суть утверждения, согласно которому «причины, по которым вообще должны были возникать мифы (т. е. ответ на вопрос, почему восприятие мира первобытным человеком должно было принять такую своеобразную и причудливую форму, как мифотворчество), следует, по-видимому, искать в общих для того уровня культурно-исторического развития особенностях мышления»⁷, то есть — в самих же мифах! Но «научное доказательство не вправе иметь уже предпосылкой то, обосновать что его задача»⁸, — в противном случае мы получаем ситуацию «круга» («круга понимания», «круга в доказательстве», «логического», «порочного» и прочих «кругов»). А в этой ситуации «занятие историографического толкования оказывается а priori изгнано из сферы строгого познания»⁹.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 583.

² Налимов, В. В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1978. С. 69.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: «Наука», 2006. С. 153.

⁴ Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного: пер. с нем. М.: «Искусство», 1991. С. 18.

⁵ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 322.

⁶ Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира: В 2 тт. М. «Советская энциклопедия», 1980. Т. I. С. 572.

⁷ Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира: В 2 тт. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. I. С. 12.

⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 152ю

⁹ Там же.

На уровне обывательского сознания суть ситуации очень легко объяснить с помощью анекдота о прокуроре и взяточнике: «Откуда деньги?» — «Из тумбочки». — «А в тумбочке откуда?» — «Жена кладёт». — «А у жены откуда?» — «Я даю». — «А у вас откуда?» — «Из тумбочки».

На уровне же научного сознания всё гораздо сложнее. Скажем, теория естественного отбора с чисто логической точки зрения представляет собой бессмысленную тавтологию, потому что, как справедливо заметил ещё К. Поппер, утверждение «выживают наиболее приспособившиеся» равнозначно утверждению «выживают выжившие». Тем не менее, теория естественного отбора до сих пор продолжает считаться необходимейшим элементом школьной программы по формированию мировоззрения учащихся, — что неизбежно наводит или на грустные, или на конспирологические (то есть на ещё более грустные) мысли.

Трудность понимания проблемы «круга» заключается в том, что её подлинный общенаучный масштаб никак не может прийти в своём настоящем объёме до «ушибленного прогрессизмом» массового научного сознания. Это видно из двух моментов: 1 — «круг» воспринимается как следствие несовершенства доказательной процедуры; считается, что если данную процедуру усовершенствовать, то и «круг» исчезнет; 2 — «круг» воспринимается в духе модного сегодня постмодернизма: как очередной, производный от «игры словами», симулякр (Ж. Бодрийяр и др.). Ведь с постмодернистской точки зрения «мир есть текст, лишенный авторского замысла и оставляющий за читателем неограниченную свободу его интерпретации. Соответственно, если в рамках культуры модерна языковой знак обозначает и указывает на некий объект, то в рамках постмодерна знак означает только сам себя»¹. А значит, «и обмен словами представляет собой не более, чем игру знаками, определенными лишь по отношению к другим знакам, и совершенно не имеющую отношения к какому бы то ни было знанию о трансцендентной по отношению к языку реальности»².

На самом же деле проблема «круга» с предельной ясностью обнажает безнадежную устарелость обвинительного уклона в отношении «идеализма», а также столетнюю *запуганность* массового научного сознания данным обвинительным уклоном. А цена, которую приходится платить за такую запуганность, оборачивается профессиональной обезоруженностью, — о чём и говорится уже совершенно открыто: «Все неудачи в попытке построить содержательную модель сознания кроются в *страхе прослыть идеалистом*. Нельзя сказать что-либо серьёзное о сознании, не постулировав изначальное существование непроявленной семантики. Это, пожалуй, и есть главный вывод наших многолетних размышлений над проблемой сознания»³.

Ещё более важным выводом следовало бы считать то, что уже одной лишь фиксацией масштаба «круга» открывается возможность решения тавтологической проблемы не умозрительными, а вполне конструктивными методами. По принципу: раз мы имеем дело с феноменом неясной природы, то нужно не фантазировать на тему происхождения феномена в духе трудовой, игровой и других подобных им теорий культурогенеза, а изучать его внутреннюю структуру, — в расчёте на то, что она, возможно, и скрывает в себе искомые ответы на все наши потенциальные вопросы. Что и предсказал ещё М. Хайдеггер: **«Решающе не выйти из круга, а правильным образом войти в него... В нём таится позитивная возможность исходнейшего познания...»**⁴.

¹ Строев С. Постиндустриальный симулякр: добро пожаловать в ролевую игру [эл. р.] https://ruskline.ru/analitika/2013/12/17/postindustrialnyj_simulyakr_dobro_pozhalovat_v_rolevuyu_igru/

² Там же.

³ Налимов В. В. Спонтанность сознания. С. 299.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 153.

Но чтобы «правильно войти в круг», необходимо предварительно в деталях разобраться с принципами смысловой организации естественных языков, или — ещё точнее — с принципами смысловой организации самой культуры, универсальным интерпретантом которой является естественный язык.

Часть III. СМЫСЛОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

1. РОЛЬ ПРЕДПОСЫЛОК

Древнейшей (из доступных научному изучению) формой власти над умами является власть мифологической традиции, выражаемая формулами типа «так принято», «это закон наших предков»¹. То есть это неосознаваемая власть над умами мифологических представлений о мире. И точно так же обстоит дело в современном мире, где высшей формой власти является, как показывает практика, не военная, не политическая и не экономическая, а *убеждающая власть — власть над умами уже новых, постмифологических представлений о мире*, под воздействием которых люди сами, добровольно делают всё то, к чему другие формы власти могут принудить их лишь силой. То есть это власть идей, принимаемых общественным сознанием за воплощение конечной истины. Именно ею определяются стереотипы индивидуального и коллективного поведения. И ею же задаются широчайшие возможности манипулирования массовым сознанием. Последнее, кстати, никогда не было секретом для наблюдательных людей. Например, в письме В. И. Вернадского жене от 20 апреля 1896 г. читаем: «Нет, думаю, ничего сильнее, как сила идеи: она всем движет потому, что всегда есть у неё искренние поборники, и потому всегда для массы неискренних является выгодным пользоваться экстазом или увлечением искренних»².

В научно-материалистическом сознании выражение «власть над умами» ассоциируется по преимуществу со сферой компетенции специалистов по управленческим технологиям и политической пропаганде. Но эмпирическая фактология вынуждает всё чаще считаться с более широко понимаемой формой проявления власти над умами — с властью неосознаваемых предпосылок, производных от малоизученных аспектов смысловой организации культуры. Влияние этой второй формы власти над умами распространяется, как оказалось, на всех без исключения носителей общественного сознания, в том числе и на вышеуказанных специалистов по управленческим технологиям.

Власть над умами неосознаваемых предпосылок выражается в априорном доверии к тем представлениям о мире, которые на данный момент признаются общественным сознанием *само собой разумеющимися*. Принцип их «работы» — следующий: от того, как люди понимают устройство мира и своё место в нём, целиком зависит образ их мышления, характер поведения, направленность интересов и выбор жизненных целей. Например, мифорелигиозный тип ментальности целиком определялся убеждением, что абсолютно за всё помысленное, сказанное и содеянное неизбежно последует расплата. Именно этим убеждением обеспечивался консервативно-устойчивый характер взаимоотношений внутри традиционных обществ. В господствующей сегодня научно-материалистической картине мира этические ценности, налагающие ограничения на «права и свободы личности», закономерно воспринимаются как *обременительные иллюзии «надстроечного» сознания, мешающие брать от жизни всё, что хочется*.

¹ Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. / Сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. Т. 1. Власть в антропологическом дискурсе. — СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С 173.

² Вернадский В. И. Страницы автобиографии В.И. Вернадского / Предисл. К. Флоренского. М.: «Наука», 1981. С. 107.

Отсюда — проблемы современного духовного состояния общества: главенство идеалов «общества потребления», гипертрофированное «я» с его культом личного успеха любой ценой и прочие аналогичные способы самовыражения по принципу «что хочу, то и ворочу», а также нигилизм по отношению к справедливости, выдаваемый за трезвое отношение к реальности (см. у К. Маркса: «Говорить... о “естественной справедливости” — бессмыслица»¹). И отсюда же — считающаяся «само собой разумеющейся» нормой отношения к миру ориентация на установки типа «политика вне морали», «экономика вне морали», «наука вне морали».

Власть над умами неосознаваемых предпосылок, будучи на практике властью вытекающих из них идей, воспринимается обычно в отрыве от самих предпосылок как «объективная реальность». Такая власть воплощена в источниках, признаваемых общественным мнением наиболее авторитетными. Например, власть церковных иерархов над своей паствой основывается на авторитете Священных Писаний (которые, как показывает изучение их исторических корней, производны на самом деле от тех или иных форм «вторичной мифологии»²). А власть политиков основывается на той или иной, претендующей на истину в последней инстанции, концепции, будь то теория научного коммунизма или её идеологическая альтернатива — либеральная теория модернизации. То есть власть идей над умами проявляет себя во множестве разнообразных форм религиозных, научных, околонучных и прочих, вплоть до чисто обывательских, представлений о действительности.

Все эти формы считают себя «единственно-правильными», но ни одна из них не дала ещё окончательного доказательства именно своей правильности. А взаимная несовместимость и непримиримость их предпосылочных оснований являются главными причинами кризисного состояния современных умов, и не в последнюю очередь российских.

Но характер современного информационного общества обнаруживает всё более заметную несовместимость с рассчитанным на массовое невежество разбродом в умах. А инерция мировоззренческого догматизма всё яснее осознаётся как главная причина концептуальной несамостоятельности России, её шатаний в выборе путей развития, её уязвимости перед новейшими способами ведения информационно-психологических диверсий. Так что далеко не случайно всё чаще вспоминаются слова В.И. Вернадского: «Мы подходим к очень ответственному времени, к коренному изменению нашего научного мировоззрения»³. Именно перед этим его прогнозом, крайне неудобным с точки зрения привычных управленческих технологий и прямо враждебным ползучему дебилизаторскому тренду, стоит сегодня не только научно-академическая, но и православно-богословская мысль.

С анализа последней и начнём разбор смысловой организации культуры

2. ДВОЙСТВЕННАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ

В начале XX века русский философ, богослов и православный священник Сергей (Сергий) Николаевич Булгаков, развивая некоторые идеи В. Соловьёва и П. Флоренского, опубликовал — в трудах «Свет Невечерний», «Купина Неопалимая», «Агнец Божий» и

¹ Карчагин Е. В. Справедливость и революция в социальной философии К. Маркса // Logos et praxis/ 2018. Т. 17. № 4. С. 121.

² Якобсон В. А. В. А. От редактора // Мифологии древнего мира. М.: Наука, 1977. С. 3.

³ Вернадский В. И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР, VII серия, № 3, 1931. С. 417.

др. — своё учение о Софии Премудрости Божьей¹. В церковной среде его творение получило неоднозначные оценки. В частности, оно было осуждено Московской патриархией в 1935 году, но без обвинения автора в ереси, а также Русской зарубежной церковью — уже как ересь. Суть учения сводилась к следующему: София — это главная мировая Идея. Она соединяет в себе божественную и тварную природы, воплощённые в Логосе и имеющие единую сущность. Будучи абсолютно реальной, она послана из Божественного мира на Землю с миссией открытия людям Божественных тайн о них самих. А возникающие при этом трудности открытия тайн заключаются в том, что на тварной природе Софии лежит печать низшего аспекта мира: материи, поднятой на уровень бытия и претендующей на воплощение в себе софийного начала.

Главное в учении Сергея Булгакова — стремление «четко различать Софию Божественную и Софию тварную»². И в этом своём аспекте учение так и осталось бы чисто богословским, то есть достоянием очень узкого круга специалистов, если бы в основных его положениях не обнаружился целый ряд любопытных совпадений с новейшими научными данными по истории духовной культуры. В частности, стало ясно, что двойственность Софии Премудрости Божьей, совмещающей в себе божественную и тварную природы единого Логоса — не оригинальная новация булгаковского учения, а специфическое обыгрывание мотива, сквозного для самого широкого круга культурно-исторических традиций. Оказалось, что вариациями на тему данного мотива переполнены абсолютно все древнейшие культуры, где современному понятию «языкового сознания» предшествовало понятие «души» — донаучное представление об устройстве внутреннего мира личности.

Имеется в виду следующее: в ранних культурах внутренний мир человека всегда считался состоящим из двух *функционально* различных душ (часто — при *номинально* большем их количестве), где одна отвечала за утилитарные интересы и потребности личности, а другая — за все, что выходило за их пределы. Например, в Древней Индии такими душами считались «атман» (индивидуальная душа, субъективное духовное начало, «я») и «брахман» (высшая реальность, духовная основа бытия, универсальное творческое начало). Их соответствия: в Древнем Китае — «по» = «должная», «земная», «животная» душа и «хунь» = «горная», «небесная», «разумная»; в Древнем Египте — «шут» = «тень» и «ах» = «сияние», а также «ба» и «ка» с менее чёткими функциями; в Древней Греции — «психэ» и «пневма». У мексиканских индейцев это «тональ» (та часть внутреннего мира человека, которая начинается с его рождения, которой он распоряжается по своему усмотрению и которая заканчивается с его смертью) и «нагуаль» (та часть внутреннего мира человека, которой он не распоряжается, потому что она — выше его понимания). А древнерусский аналог всё тех же понятий — «душа» и «дух», что видно из пословицы «дух на небо иде (по смерти — С. Г.), а душа в землю», где и згнивает»³.

В христианстве языческое различие «души» и «духа» хотя и сохранилось, но с модернизированной трактовкой души как частицы бессмертного духа; древняя же вера в принципиальную разность данных понятий продублирована другим различием: «убивающей буквы» и «животворящего духа» (II Кор., 3: 6). Наука тоже пошла по пути дублирования древней веры: уже в XVI веке поводом для различения качества языковых высказываний послужило разграничение Маттиасом Флациусом Иллирийским «значений» и «смыслов», закреплённое позднее в логико-математических трудах

¹ С. Н. Булгаков. Свет невечерний. М.: «Олег Абышко», 2008.

² Ваганова Н. А. «С. Н. Булгаков: Софиология без Софии» (эл. р.) // Вестник ПСТГУ // <http://ivashek.com/ru/research/philosophy-research/831-s-n-bulgakov-sofiologiya-bez-sofii-vaganova-n-a>

³ Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5 тт. М.: «Международные отношения», 1999. Т. 2. С. 162.

Г. Фреге¹. Наметились и другие разграничительные линии. Например, в философии говорится о «чувственном» и «абстрактном» познании, в семиотике — о «первичных» и «вторичных» знаковых системах, в вероятностной теории смыслов В. В. Налимова — о «дискретных» и «континуальных» текстах²; см. у него же: «Слова — носители языка имеют две ипостаси — атомарную и континуальную»³. И нужно быть законченным «рабом буквы» — рабом вырванных из контекста «значений», чтобы за многообразием всех таких смысловых различий не увидеть частных проявлений одного и того же принципа.

3. ПОИСКИ ГРАНИЦЫ

Принцип этот означает, что в языке человеческого общения скрыто присутствуют два относительно самостоятельных, но при этом тесно взаимодействующих друг с другом языка: тот язык, который роднит людей с животными, и тот, который делает людей причастными культуре. Естественно, здесь возникает необходимость разобраться в подлинной сути границы, разделяющей людей и животных, потому что даже в самой науке её интерпретации крайне противоречивы.

В историко-материалистической картине мира за эту границу принят, как известно, исторический период, отделивший людей современного вида от их обезьяноподобных предков: «...протекли сотни тысяч лет, — в истории Земли имеющие не большее значение, чем секунда в жизни человека, — прежде чем из стада лазающих по деревьям обезьян возникло человеческое общество»⁴. И так же эта граница продолжает восприниматься сегодня, — притом, что одновременно признаётся её размытость. Как пишет лингвист Вяч. Вс. Иванов, «в животном мире уже можно увидеть нечто, что напоминает нашу интеллектуальную, а, может быть, даже и духовную деятельность»⁵. В особенности это относится к млекопитающим: «Некоторое время назад был целый бум в связи с китами и дельфинами. Много писали о том, что по устройству мозга и по другим параметрам их можно отнести к мыслящим существам...»⁶. Что касается приматов, то во второй половине XX века появилось много работ, показавших способность человекообразных обезьян, в условиях их общения с человеком, выполнять «значительное число интеллектуальных и семиотических, в частности лингвистических задач, сопоставимых с человеческими»⁷.

Одновременно наблюдается и обратная идее размытости границы тенденция, заостряющая внимание на моменте внезапности перехода из одного состояния к другому. Эту тенденцию зафиксировала Т. В. Черниговская: «Есть все жители этой планеты, потом есть некий провал. И тогда начинается человек»⁸. Но «провал» у неё — вовсе не отказ от представления о едином эволюционном процессе: «...я сейчас не скажу, что человек —

¹ Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 3-е изд., доп. М.: «Смысл», 2007. 511 с.

² Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая Архитектоника личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 27.

³ Налимов В. В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении // Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1978. С. 3.

⁴ Энгельс Ф. Диалектика природы. М.: «Прогресс», 1982. С. 148.

⁵ Иванов Вяч. Вс. Наука о человеке: Введение в современную антропологию. М.: РГГУ, 2004. С. 54.

⁶ Там же. С. 58.

⁷ Там же. С. 59–60.

⁸ Черниговская Т. В. Язык и сознание: что делает нас людьми? (эл. ресурс, 2008) // <https://polit.ru/article/2008/12/24/langmind/>

это существо семиотическое, а остальные — нет. Просто мы изощрённей. Но никакого разрыва между нами нет»¹. То есть обратная тенденция исходит из понимания эволюции не как постепенного направленного процесса, а как бесцельной непредсказуемой самоорганизации, допускающей нарушения постепенности. При этом обе тенденции сходятся в главном: в признании того, что граница между людьми и их звероподобными предками (неважно, растянутая во времени или относительно мгновенная) — в степени, а не в качестве.

Есть версия, заостряющая внимание именно на качестве границы, разделяющей людей и животных. Эту версию, основанную на критике термина «естественный язык», выдвинул В. И. Абаев: «Если слова имеют ещё какой-нибудь смысл, то “естественное” в применении к человеку может означать только “биологическое” и ничего более. Надо быть крайне неразборчивым в употреблении терминов, чтобы языки Гомера, Фирдоуси, Данте, Шекспира, Пушкина называть “естественными”, т. е. явлением биологического уровня. Элементарной истиной является то, что язык возникает не на биологическом, а на социальном уровне. Это справедливо и в онтогенетическом плане (в развитии индивида), и в филогенетическом (в развитии человечества в целом). <...> Странно и парадоксально называть “естественным” то, что было первейшим признаком преодоления естественного, — язык»².

Наконец, есть и еще один вариант ответа на вопрос о границе между языками людей и животных. Он основывается на высказанной Нильсом Бором идее, согласно которой человек отличается от животных не мыслительной деятельностью *вообще*, а лишь тем её аспектом, который ответственен за оперирование понятиями. «Чёткую границу между человеком и животным, — читаем у Н. Бора, — нельзя было бы провести даже и по признаку способности передавать информацию от одной особи к другой...»³. Но «никакое настоящее человеческое мышление невозможно без употребления понятий... <...> Новорожденного ребёнка едва ли можно считать человеческим существом именно потому, что он ещё не пробудился для пользования понятиями...»⁴.

4. ПРАКТИЧЕСКИЙ И СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫКИ

По четвёртому варианту обсуждаемая граница пролегает не между языками животных и людей, а внутри самого «естественного» языка — универсального интерпретанта любых семиотических проявлений культуры. А чтобы лучше понять, в чём проявляет себя граница, посмотрим, на какие темы «разговаривает» обезьяна. Оказалось, что она может сказать (на языке жестов и/или предметных знаков) «дай мне пить», «почеши мне спину» и даже обозвать не нравящегося ей человека «грязным». Но ни одна обезьяна в процессе обучения так и не смогла достичь уровня, начиная с которого с ней можно было бы поговорить, например, о философии, о литературе, об искусстве или о политике. И дело не в том, что существует «потолок» в количестве запоминаемых обезьяной слов; существование такого «потолка» никто ещё не доказал. Дело в качестве слов — в различии между знаками, отсылающими к тем или иным аспектам внеязыковой реальности, и знаками, отсылающими к другим знакам.

Сущность второй категории знаков — предельно широко понимаемый символизм (знаковое выражение чего-либо, наделённое переносным содержанием). Сравним,

¹ Там же.

² Абаев В. И. О термине «естественный язык» // Вопросы языкознания, № 4. 1976. С. 77.

³ Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. С. 45.

⁴ Там же. С. 45–46.

например, просьбу обезьяны «дай мне пить» с аналогичной просьбой, описанной в Евангелии от Иоанна (Ин. 4: 7–10). При всём вербальном сходстве обеих просьб очевидно, что обе они выражены на разных языках: на том, который принято называть «практическим» (сообщающим «нечто, имеющее практический смысл»¹, и на том, который уместно назвать «символическим»: «...условный, символический характер языкового знака... сближает человеческий язык с любыми другими символическими знаковыми системами и отделяет пропастью от естественного языка животных»².

Но и пропасть условна, потому что практический язык представлен не только невербальным языком животных, но и вербально-артикулированным языком человеческого общения. Во второй форме своего существования он, решительно преобладая над символическим языком в повседневной речевой практике, обслуживает те биологические потребности людей, которые являются потребностями их выживания и общения. А с языком культуры его сближает общий лексический фонд — строительный материал для конструкций символического языка. Поэтому во второй своей роли он оказывается необходимой предпосылкой и условием существования культуры.

5. СТРУКТУРА ЯЗЫКОВ

Сказанное не означает, что языки подлежат формальному разделению — оно невозможно уже потому, что одни и те же слова могут служить элементами как практического языка — языка «значений», так и символического языка — языка «смыслов» (к слову сказать, манипулятивные технологии в подавляющей своей части строятся как раз на неумении массового сознания различать «значения» и «смыслы»). *Реально языки подлежат не разделению, а различению* по целому ряду параметров, в первую очередь структурных.

Структурную специфику практического языка можно объяснить следующим образом. Если я попрошу собеседника: «дай мне эту книгу (чашку, сумку, шляпу и т. д.)», — он её даст, если захочет. Но если я его попрошу: «Дай мне добро (зло), или дай мне истину (ложь), или дай мне социализм (капитализм, фашизм, демократию и т. д.)», — что он мне даст, если даже и захочет? Ничего, потому что за всеми такими словами не стоит никакой конкретной предметки. То есть практический язык в его вербально-артикулированной форме — это механическая сумма слов, отсылающих к той или иной однозначно понимаемой внеязыковой реальности. Высшая форма его смысловой организации — это лексические комбинации, выстраиваемые с целью удовлетворения элементарных потребностей. Образно говоря, практический язык — это «мешок со словами»: доставай их из мешка и, комбинируя по ситуации, общайся. Его слова не связаны друг с другом теми дополнительными смысловыми отношениями, которые делают язык многомерной семантической конструкцией, инструментом моделирования мира.

Символический же язык устроен как взаимосвязанная смысловая структура, знаки которой, повторяюсь, обретают смысл через их соотнесение не с теми или иными аспектами материальной предметности (внеязыковой реальности), а с другими знаками. Конкретно это выглядит так: представим себе, что мы хотим узнать смысл некоего понятия. Для этого мы берем в руки толковый словарь и находим соответствующую словарную статью, разъясняющую смысл понятия. Но словарная статья тоже состоит из

¹ Иванов Вяч. Вс. Наука о человеке: Введение в современную антропологию. С. 56.

² Абаев В. И. О термине «естественный язык». С. 79.

понятий, к каждому из которых тоже можно подобрать словарную статью. А новые словарные статьи тоже содержат в себе понятия, раскрываемые через новые словарные статьи. И если продолжать данный процесс достаточно долго, то всё окончится исчерпанием словарного запаса символического языка и подтверждением того факта, что «смысловые образования не существуют изолированно, а образуют единую, замкнутую на саму себя систему»¹ (по Э. Кассиреру — «замкнутый в себе космос»²).

Речь идет о той единой системе, которая описывается посредством лексико-семантических словарей — тезаурусов. Такие словари принято рассматривать как инструменты представления знаний об универсуме и его отдельных предметных областях. Они строятся в форме иерархии семантических полей, кодирующих смысл слов через родо-видовые (видо-родовые) отношения между ними. Идея таких, совмещённых с алфавитными, словарей лежит в основе построения информационно-поисковых языков, библиотечного каталогизирования, составления специализированных энциклопедий.

Что касается сознания личности или общественной группы, то здесь тезаурус принимает вид классификации знаний о мире в соответствии с представлениями личности (группы) об их важности для достижения своих целей. Такой тезаурус оказывается эклектической конструкцией из разнородных представлений о мире, смесью их редуцированных фрагментов и обрывков. Но, при всей его эклектичности, в нём всегда присутствует «смысловое ядро» — картина мира (не обязательно одна) как наиболее устойчивая часть тезауруса³.

Важный момент: высказывания, делаемые на языке «смыслового ядра» — это верхушки «айсбергов», смысловых слоёв, обеспечивающих предпосылочную основу высказываний. Т. е. у каждого высказывания есть некая более широкая предпосылка, в которую высказывание встроено как следствие из неё. У этой предпосылки есть ещё более широкая предпосылка, а у более широкой — ещё более широкая и т. д. — вплоть до предельно общего представления о мире как о целостной системе. Так уж устроена иерархическая структура тезауруса, почему и возможна логика — техника выведения следствий из их предпосылок.

Без учёта этой предпосылочной структуры, задающей сущностно-значимую иерархию высказываний, любой обмен мнениями превращается или в склочное препирательство о словах, или в «глухариное токование» каждого о своём, или в устроенное с коммерческой целью шоу, или в инструмент сознательного забалтывания «неудобных» тем. Или же он превращается в политтехнологию формирования общественного мнения, заранее назначенного на роль «единственно правильного».

6. ИЗДЕРЖКИ НЕРАЗЛИЧИЕНИЯ ЯЗЫКОВ

В предельно общей форме всё сказанное выше можно суммировать так: практический язык имеет дело с чувственно-воспринимаемыми объектами, а символический — с умопостигаемыми. Поэтому неразличение практического и символического языков сопровождается обычно рядом издержек. Например, восприятие «социализма», «капитализма», «демократии», «монархии» и т. п. как вербальных отражений неких конкретных сущностей делает людей «рабами слов» и жертвами

¹ Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: «Смысл», 2007. С. 112.

² Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. М.; СПб: «Университетская книга», 2002. Т. 1. С. 20.

³ Луков В. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: субъектная организация гуманитарного знания. М.: Изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2008. С. 12–62, 90–96.

манипулятивных технологий. Когда политехнологи, подобно персонажам басни И. А. Крылова «Квартет», предлагают людям есть то «по-социалистически», то «по-капиталистически», то «по-демократически», то «по-монархически», — они по факту занимаются сведением символического языка к практическому, потому что слова «социализм», «капитализм», «демократия», монархия» не содержат в себе ничего однозначного. Вспомним, например, про шведский и швейцарский «социализмы», или про нэповский и китайский «государственные капитализмы», или про то, что «демократия», по А. С. Пушкину, всего лишь произвольно толкуемое слово (см. «Записки» А. О. Смирновой-Россет), или про то, что бутафорский характер английской монархии был ясен ещё Ивану Грозному. («Мы надеялись, — писал царь королеве Елизавете, — что ты в своём государстве государыня... Но, видно, у тебя, помимо тебя, другие люди владеют, и не только люди, а мужики торговые, и не заботятся о наших государских головах и о чести и о выгодах для страны, а ищут своей торговой прибыли»¹).

Продолжая аналогию с персонажами басни Крылова, нужно будет признать, что «музыка человеческих отношений», то есть качество духовной жизни общества, зависит не от способа сидения «музыкантов», а от наличия или отсутствия в их ментальности такой категории символического языка, как «совесть». Но когда те же политехнологи (социалистические, капиталистические, демократические или монархические — не имеет значения), подобно персонажу другой крыловской басни «Кот и повар», призывают людей к совести, они опять-таки занимаются ничем иным как сведением символического языка к практическому, то есть «нравственной маниловщиной». Потому что совесть — не самодостаточная сущность, которую можно, с помощью соответствующей идеологической обработки, вставить в общественное сознание наподобие компакт-диска в компьютер, а производное от мировоззрения, несущего в самом себе ответ на вопрос: почему я должен считаться не только со своими, но и с чужими интересами?

Мировоззрение, т. е. явленная в тезаурусе взаимосвязь понятий, и есть та форма существования символического языка, смысловым устройством которой определяется наличие или отсутствие в сознании его носителей любых ценностных аспектов культуры, в том числе и совести. Проблема лишь в том, что само это смысловое устройство оказывается в разных мировоззрениях разным, — почему и нет взаимопонимания между людьми с совестью и людьми без неё.

7. ВЛАСТЬ НАД СОЗНАНИЕМ

Всем вышесказанным исчерпывающе объясняются слова С. С. Аверинцева о симвонологии как «инонауке»: в них угадывается отсылка к давно присутствующей в ментальном поле ученых, но до сих пор никем не обсуждаемой и, соответственно, никак не решаемой методологической проблеме.

Действительно: ни иерархическая структура замкнутого в себе символического языка, ни его изначальная, внутренне-изменчивая сложность никак не вписываются в привычную истматовскую аксиоматику. Как не вписывается в нее и тот факт, что речевой процесс на практическом и символическом языках — совершенно разные вещи. В первом случае мы являемся хозяевами своих слов; во втором случае наша власть над ними иллюзорна. На второй случай обратил внимание В. И. Вернадский: «Бывает так, когда

¹ Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века / Сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М.: «Художественная литература», 1986. С. 113, 115.

понимаешь, а передать, сказать, сообщить другим не можешь...»¹. Как следствие, мы начинаем догадываться, что наше сознание находится под «колпаком» языкового тезауруса — взаимосвязанной системы смысловых структур ориентирующего характера. Мы обнаруживаем, что язык — это не деятельность и не функция, а нечто сравнимое с ограничительной «сеткой знаков, как бы наброшенной на наше поле восприятия, деятельности, жизни»². Мы начинаем осознавать, что «язык есть способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии», что «мышление всегда движется в колее, пролагаемой языком» и что «языком заданы как возможности мышления, так и его границы»³.

Не вписываются в указанную аксиоматику и следующие высказывания М. Хайдеггера: «...мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти»⁴; «Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него»⁵; «Мы слышим, как язык — говорит»⁶. О том же — у Х.-Г. Гадамера: «Мы всегда находимся внутри (языкового — *С. Г.*) предания», с помощью которого осознаем себя в мире⁷; аналогично у М. Элиаде: «...мир раскрывает себя как язык»⁸. По М. М. Бахтину, человек «отброшен в мир бесконечно требовательного смысла»⁹; по В. В. Налимову, он «существует лишь в той мере, в какой он погружен в мир смыслов»¹⁰.

Иными словами, *не люди говорят языком (на языке) символических смыслов, а сам он говорит людьми (в людях). Он в полном смысле слова властвует над человеческим, как индивидуальным, так и массовым сознанием.* Что и отметил В. В. Налимов: «Мы чаще всего, сами того не осознавая, вращаемся в одном и том же кругу мысли и выдумываем новое, как потом оказывается, для реинтерпретации старого. И как иначе может быть, если мы прикованы к одному и тому же единому, только по-разному распаковываемому»¹¹.

8. АСПЕКТ ИНОСКАЗАТЕЛЬНОСТИ

Одно и то же, но по-разному распаковываемое, объясняет принципиально-иносказательную — кодовую — сущность символического языка. Данную сущность принято обычно рассматривать как одну из многих функций языка, в частности — как его разговорное украшательство. Вместе с тем предпринимаются и попытки взглянуть на иносказательность более широко: как на свойство человеческого мышления «связывать вещи, явления, события между собой и таким образом наделять их иным по отношению к ним самим значением (смыслом). Такое широкое понимание иносказания раздвигает и спектр результатов иносказательного процесса — теперь это не только отдельные

¹ Вернадский В. И. Страницы автобиографии В.И. Вернадского / Предисл. К. Флоренского. М.: Наука, 1981. 349 с. С. 134.

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: «Медиум», 1995. 415 с. С. 380.

³ Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: «Искусство», 1991. 367 с. С. 24.

⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993. 447 с. С. 272.

⁵ Там же. С. 266.

⁶ Там же.

⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. 704 с. С. 335.

⁸ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: «Академический проект», 2000. 222 с. С. 136.

⁹ Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: «Искусство», 1986. 445 с. С. 115.

¹⁰ Налимов В. В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? // Человек в системе наук / отв. ред. И. Т. Фролов. М.: «Наука», 1989. 504 с. С. 247.

¹¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. 399 с. С. 190.

поэтические фрагменты текста или любое новое значение, воплощенное в слове или высказывании, это также многочисленные социально-психологические и социокультурные феномены, материальные и духовные ценности, образующие человеческую культуру»¹.

Более широкий взгляд на иносказательность позволяет понять её как одну из важнейших функций символического языка. А всё многообразие видов иносказательности сводится при таком её понимании к двум основным классам: к тому, в котором об одном и том же говорится по-разному, и к тому, в котором говорится об одном, а смыслы в сказанном скрываются/открываются другие. Оба класса взаимно дополняют друг друга, — ведь в том и заключается искусство употребления *иных слов*, что с их помощью облегчается или, наоборот, затрудняется восприятие получаемой информации. Например, притчевая иносказательность евангельских текстов, использующая принцип уподобления одних ситуаций другим, делает эти тексты более доходчивыми для массового сознания. Или: высший класс манипулирования сознанием сводится к тому, чтобы, не называя вещи своими именами (т. е. называя их другими именами), навязать тем самым объекту манипуляций скрыто содержащуюся в них установку.

И ещё один важный момент: говоря разными словами об одном и том же, мы обнаруживаем, что символический язык содержит в себе свою надъязыковую сущность. В когнитивистике об этой сущности говорится или как о сводимости разных вариантов высказываний к их «инварианту», или как о различии между «языком-объектом» и «мета-языком». («Мета-язык» — это средство более содержательного объяснения того, о чём сказано на «языке-объекте». И в этом смысле он является не чем иным как научным эквивалентом того же самого понятия, которое на религиозном языке называется «животворящим Духом»).

9. БРЕМЯ КУЛЬТУРЫ

Власть символического языка над человеческим сознанием — это одно из проявлений скрыто-программирующей функции культуры², много объясняющей, кстати, в популярной сегодня, но маловразумительной по сути риторике о «ментальной свободе» и «духовном рабстве». Действительно, власть символического языка над сознанием не может не ощущаться этим сознанием как ограничение его свободы. А пониманием языка как «наиболее подходящего исходного пункта для изучения культуры»³ объясняется семиотическое определение культуры как неслободы — как системы ограничений, налагаемых на вседозволенность.

Отсюда — замеченное ещё А. С. Пушкиным «бремя несения культуры»: «...все мы несем бремя жизни, иго нашей человечности, столь слабой, столь подверженной заблуждению...»⁴. Отсюда же — «недовольство / неудовлетворенность культурой»⁵,

¹ Трунов Д. Г. Иносказательная природа самоотчуждения как социокультурного феномена: дис. ... канд. филос. наук. Пермь, 2000. С. 17.

² Горюнков С. В. Мета-коды культуры. СПб: ООО «Контраст», 2014. 304 с. С. 100–124.

³ Берри Дж., Пуртинга А. Х., Сигалл М. Х., Дасен П. Р. Кросс-культурная психология. Исследования и применение. Харьков: Гуманитарный Центр, 2007. 560 с. С. 259.

⁴ Смирнова-Россет. Записки. М.: «Захаров», 2003. 528 с. С. 318.

⁵ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. М.: ООО «Фирма СТД», 2007. Т. 9. 607 с. С. 191–270.

«усталость от культуры»¹, «бегство от культуры»² и прочие им подобные метафоры одного и того же явления. Именно «бременем культуры», бессознательно воспринимаемым личностью как нечто досадное и ненужное, объясняется необычайная привлекательность наблюдаемого в современном общественном сознании культа «свободы».

Понятие «свобода», отождествляемое с чисто теоретической возможностью неограниченного удовлетворения желаний, очень сильно окрашено положительной эмоцией. С другой стороны, любые реально окружающие нас формы организованной сложности — это всегда продукты наложения ограничений на их исходный «строительный материал». Но поэтому доверять эмоциональному восприятию *свободы вообще* очень опасно: «все знают, что это один из самых общеупотребительных и вводящих в заблуждение лозунгов» (Э. Кассирер. Техника современных политических мифов). Не забудем, что именно под влиянием эйфорических требований «свободы» были запущены в феврале 1917 года необратимые процессы, завершившиеся цареубийством и гражданской войной. И точно также под троекратное провозглашение Г. Бурбулисом лозунга «свободы» начался в 1991 году новейший, во всех отношениях неоднозначный и спорный, этап истории России.

Поразительное сходство обоих исторических моментов — не натяжка и не случайность. Свобода, не оговорённая, от чего *конкретного* она освобождает — всего лишь отвлечённое языковое понятие, способное выполнять функцию мощнейшего средства манипулирования общественным сознанием. Потому-то очарованное лозунгом «свободы» сознание и не видит, что везде, где такой лозунг становится инструментом политико-идеологических игр, обязательно начинают литься реки крови.

Символом абстрактной свободы, «свободы вообще» служит на все времена выведенный в шекспировской «Буре» пьяный дикарь Калибан, завывающий: «У-у-у, свобода! У-у-у, свобода!». Но апологеты абстрактной «свободы», давно исчерпавшие придуманные ими же «классовый» и «расовый» потенциалы этого ролевого типажа, предпочитают сегодня не вспоминать о нём. Им больше нравится стихотворение молодого А. С. Пушкина «Свободы сеятель пустынный...»:

*«Паситесь, мирные народы!
Вас не разбудит чести клич.
К чему стадам дары свободы?
Их должно резать или стричь.
Наследство их из рода в роды
Ярмо с гремящими да бич».*

При этом они умалчивают, что спустя всего два года после создания «Сеятеля» Пушкин пишет стихотворение «Андрей Шенье», в котором выражает своё новое, более близкое к шекспировскому, понимание свободы:

*«Народ, вкусивший раз
Твой нектар освященный,
Всё ищет вновь упиться им;
Как будто Вакхом разъяренный,
Он бредит, жаждою томим».*

¹ Кабыш И.А. Между Болдино и компьютером // Литературная газета. № 50 (6150). 2007, 12–18 декабря. С. 13.

² Зелинский С. А. Манипуляции массами и психоанализ. Манипулирование массовыми психическими процессами посредством психо-аналитических методик. СПб.: Издательско-торговый дом «СКИФИЯ», 2008. 248 с.

А ещё через три года Пушкин прямо говорит о «безумствах гибельной свободы» (ср. с есенинским «Хлестнула дерзко за предел нас отравившая свобода»).

Означает ли всё это, что юный Пушкин был «за свободу», а зрелый — «за рабство»? Нет, конечно; это означает лишь, что он очень рано поумнел, то есть избавился от веры в соответствие буквы отвлечённых понятий конкретным реалиям жизни. «Я понял, что абсолютная свобода, не ограниченная никаким божеским законом, никакими общественными устоями, **та свобода, о которой мечтают и краснобайствуют молокососы или сумасшедшие**, невозможна, а если бы была возможна, то была бы гибельна как для личности, так и для общества» (из воспоминаний графа Струтынского о своих беседах с поэтом. Цит. по Б. Башилову¹).

Похоже, что нам до зрелого Пушкина ещё расти и расти, — судя по инфантилизму, с которым мы распустили слюни на бирку «свободы личности», начинающейся там, где кончается то, что Пушкин называл «бременем культуры» и «иглом человечности». Или судя по той доверчивости, с которой мы заглотили бирочную фикцию Декларации прав человека: «Все люди рождаются свободными» — этого безотказного инструмента влияния на международную политику и вмешательства в чужие дела (где и когда люди рождаются свободными?). Или судя по той наивности, с которой мы окунулись в «свободу рыночных отношений», не воспринимаемую всерьёз ни одним даже западным руководителем. (См. тулонскую речь Н. Саркози: «Всемогущий рынок, не требующий вмешательства — с этой идеей покончено. Это безумная идея, она ведёт к катастрофам»). Или судя по тому простодушию, с которым мы купились на подначивающий выбор между «русским рабством» и «европейской свободой», круша в ослеплении собственное жизнеустройство, сначала — «проклятое самодержавие», а затем — «проклятый советский строй».

А ведь есть ещё — назовём вещи своими именами — и та откровенная глупость, с которой мы подключились к борьбе за «свободу слова». С высоты сегодняшних знаний о СМИ-технологиях абсолютно невозможно понять раздуваемый вокруг этого лозунга ажиотаж иначе как больной или провокационный. Можно и нужно говорить о «свободе смысла слова»; но муссируется ведь просто «свобода слова», а, значит, и свобода неумного, грязного, лживого и подлого слова.

Не удивительно, что сторонникам такой «свободы» приходится за неё самоотверженно бороться, — ведь любому вменяемому управленцу ясно, что десяток-другой безответственных болтунов — апологетов *свободы вообще* — способен, если дать ему волю, разрушить государственное устройство и общественный порядок скорее и основательнее, чем самое высокоточное оружие.

«Бремя культуры» и «игло человечности», «недовольство/неудовлетворенность культурой», «усталость от культуры», «бегство от культуры» и прочие им подобные выражения — это всё разные формулы одного и того же явления: *утраты смысла несения бремени культуры*, или — что то же самое — *утраты смысла жизни*. А вопрос о таком смысле тоже объясняется спецификой символического языка, потому что сводится в конечном счете к вопросу о смысле самого этого языка. Что и начинает осознаваться: с точки зрения М. Полани, «мы должны понять, что последним основанием наших убеждений является сама наша убежденность, вся система посылок, логически предшествующих всякому конкретному знанию» (цит. по В. В. Налимову²).

Последнее, кстати, целиком соответствует теории австрийского математика К. Гёделя, согласно которой то, что математики могут доказать, зависит от начальных

¹ Борис Башилов. Пушкин и масонство (главы из книги) // А. С. Пушкин: путь к Православию. М.: изд-во «Отчий дом», 1996. С. 287.

² Налимов В. В. Спонтанность сознания. С. 210.

предположений, а не от какой-то фундаментальной истины, из которой происходят все ответы.

10. ПРОБЛЕМА ПОЛИСЕМИИ

Изначальной сложностью символического языка обусловлена и та его специфика, согласно которой одно и то же слово, употребленное в различных семантических контекстах, может наполняться различным смысловым содержанием.

С полисемией мы сталкиваемся уже в древнейших тезаурусах — в мифологических формах организации символического языка. Так, персонажи мифов — это одновременно и непосредственные предки людей, и персонификаторы абсолютно всего: от природных явлений до различных животных. В сущности, вся последующая эволюция коллективного мышления сводится к попыткам избавления от этой древнейшей, затрудняющей работу обыденного сознания, полисемии путём сведения символического языка к практическому.

Чтобы лучше понять природу полисемии, проделаем эксперимент: сравним несколько разных предложений, в каждом из которых одно слово будет постоянным. Пусть, например, постоянным будет слово «крыша»: «Вдали виднелась покрытая белой черепицей крыша»; «У него поехала крыша» (сленговый эквивалент выражения «он одурел»); «Для защиты от беспредела было принято решение нанять крышу» (жаргонное обозначение «охраны»). Или пусть это будет слово «дух»: «Буква убивает, дух (высший смысл) животворит»; «От покойницы шёл тяжёлый дух (запах)»; «В нём проснулся дух мщения (целевой настрой на возмещение понесённого ущерба)». Или — слово «вода»: «Вода затопила всю округу»; «А кто будет пить воду, которую я дам ему, тот не будет жаждать вовек» (Иоанн, 4:14); «Кончай толочь воду в ступе» (т. е. кончай говорить ни о чём). Или — слово «шляпа»: «А шляпа вам к лицу»; «Эх ты, шляпа, всё прозевал»; «Ну, теперь дело в шляпе». Или — слово «сон»: «Крепкий сон полезен для здоровья»; «Сон разума порождает чудовищ» (название офорта Гойи); «Жизнь есть сон» (Кальдерон).

Эксперимент очень просто и наглядно объясняет, что смысл слова как понятия — это не имманентно присущее слову его «атомарное» свойство, а нечто такое, что производно от связей слова с другими словами и явлено в конкретном семантическом контексте. Соответственно, полисемия — это то, что обнаруживает себя в многообразии связей слова с другими словами и явлено в многообразии семантических контекстов.

Но есть ли предел полисемическому многообразию? И если есть, то где он? — Чтобы ответить на этот вопрос, проделаем ещё один мысленный эксперимент. Возьмём несколько любых подвернувшихся под руку предложений, содержащих в себе не менее двух имён существительных, например: «Зенит — в звёздной десятке»; «Приказ затерялся в бумагах»; «Процесс набирает обороты». Изменим семантический контекст путём перестановки имён существительных. Получим: «Звёздная десятка — в зените»; «Бумаги затерялись в приказе»; «Обороты набирают процесс».

Результат в каждом из трёх случаев — разный. Первое предложение хотя и сохранило свою понятность, но радикально изменило смысловую содержательность: теперь оно указывает не на рейтинг известной команды в международном футболе, а на картину звёздного неба, где находящаяся в зените «десятка» — это или созвездие Дельфина, или десять самых ярких звёзд Большого Пса. Второе предложение, потерявшее на первый взгляд свою читаемость, обретёт её вновь, если слово «приказ» будет пониматься не в современном его смысле — как устное или письменное распоряжение, а в историческом контексте — как орган власти в Московской Руси. Тогда вместо описания беспорядка на рабочем столе получим описание бюрократической

ситуации в средневековом государственном учреждении. И лишь третье предложение в его после-перестановочном виде останется нечитаемым даже с привлечением исторических контекстов. Но: именно «нечитаемым», а не «бессмысленным», — потому что и в этом (самом частом, кстати) случае после-перестановочную ситуацию можно будет интерпретировать не только как пример полного отсутствия смысла, но и как пример отсутствия понятного смысла.

Разница здесь принципиальная, поскольку «непонятность» не исключает «потенциальной понятности». Дело в том, что средством изучения «потенциальной понятности» современной науке служит концепция «вероятностного смысла». В математике, например, известно понятие «вероятностного смысла математических ожиданий», а применительно к языку начинают говорить о «вероятностной модели языка» и о «вероятностной теории смыслов»¹. Если же принять во внимание давнюю связь математики с науками о языке, то законной покажется и постановка вопроса о «вероятностном смысле семантических ожиданий».

11. ДИНАМИКА СМЫСЛОВЫХ СВЯЗЕЙ

Казалось бы, какие ожидания? И насколько уместна постановка вопроса о них?

Оказывается, уместна. Дело в том, что игра словами широко применяется в самых разных областях современной разговорной практики, оказывая тем самым влияние на сферу повседневного смысловыражения. Например, такая игра лежит в основе построения рекламных слоганов («Nuts. Заряжай мозги»; «Не тормози — сникерсни» и т. д.). Она же имеет прямое отношение к правилам формирования разного рода жаргонов, молодёжного сленга, медийного новояза (чего стоит одно лишь выражение «фабрика звёзд»). И она же составляет формальную основу всякого, построенного на использовании словесности, творчества. Теоретически это наиболее чётко, хотя и на компрометирующем саму идею уровне абсолютизации формы, провозглашалось в имажинизме, где связный осмысленный текст даже не считался относящимся к области поэзии. Но конструктивную сторону вопроса хорошо понимал уже А. С. Пушкин: «...учённость, политика и философия ещё по-русски не изъяснялись — метафизического языка у нас вовсе не существует; проза наша так ещё мало обработана, что даже в простой переписке мы принуждены создавать обороты слов для изъяснения понятий самых обыкновенных; и леность наша охотнее выражается на языке чужом, коего механические формы уже готовы и всем известны»². (Добавлю, что исключительное значение Пушкина для русской культуры в том и заключается, что общий фонд созданных им языковых оборотов позволяет говорить о нём не просто как о великом поэте, но как об одном из главных создателей смысловой структуры современного русского языка).

Отсутствие жёсткой «семантической нормы» наблюдаем и в науке, где расширение смысловых полей достигается, в частности, путём создания того, что В. В. Налимов назвал «двухсловными терминами»: «На наших глазах таким... термином оказалось словосочетание “искусственный интеллект”, которое одно время многим представлялось семантически противоестественным, поскольку объединяло как бы два принципиально разных начала... Мы в наших последних работах ввели термин — силлогизм Бейеса,

¹ Налимов В. В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. 3-е изд.-во. Томск, М.: «Водолей», 2003.

² Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. Изд. 4-е. Л.: Наука, 1978. Т. VII. С. 14.

связывающий смыслы, ранее остававшиеся несвязанными»¹. (Напомню: силлогизм Бейеса — это инструмент анализа не статических смыслов, как в аристотелевой логике, а динамических, становящихся, творческих). «Силлогизм Бейеса неявно впитывает в себя хайдеггеровскую концепцию времени... Выбирая то, что ещё не было реализовано, человек забегают вперёд — готовит новое раскрытие смыслов с непредвидимыми возможными последствиями»².

Ещё больше примеров дают прежние, исторические формы смысловыражения, в которых любые знакомые нам сегодня слова наполнялись содержанием, существенно отличным от современного («вещь» = «слово», «корысть» = «добыча», «равнодушие» = «единодушие», «злоба» = «несчастье», «труд» = «печаль», «задница» = «наследство» и т. д.). — Очевидно, что без учёта таких смысловых различий выполняемые «буквалистами» переводы текстов с их древних оригиналов на современный язык всегда будут выглядеть сомнительными и, хуже того, вводить в заблуждение.

Признанием факта исторической изменчивости смысловой структуры символического языка проливается свет на очень многое в загадках исторического смысловыражения. Например, объясняется огромное разнообразие характеров и типов коллективной ментальности в истории мировой культуры. Объясняется, почему тексты тех или иных исторических эпох облакаются обычно не в «протокольные» языковые формы, а в такие, которые обусловлены мировоззренческой спецификой этих эпох, «родимыми пятнами» их смыслового поля, их неповторимого речестроя. Объясняется, почему мифы — древнейшие формы смысловой организации культуры — производят на современных людей впечатление «абсурдных рассказов»³. И, разумеется, объясняется, почему для полноценного вживания в историю культуры недостаточно опоры на одну лишь логику, но необходима ещё и опора на герменевтический анализ исторической семантики.

Но, как уже говорилось ранее, отсюда следует, что всю историю культуры, от её мифологических форм до современных, приходится понимать как историю изменчивости её смысловой организации — как процесс метаязыковой рефлексии над её изначальными смысловыми непонятностями⁴. А «конкретная картина того, каким образом из практики ритуальных измерений и числового “бриколажа” возникали ранние варианты математической науки, из мифопоэтических териоморфно-вегетативных классификаций возникала зоология и ботаника, из учения о космических стихиях и составе тела — медицина, из размыкания последнего этапа в текстах об акте творения — история, а из спекуляций над схемами мифопоэтических операций и лингвистического “бриколажа” — начала логики, языка науки (метаязыка) и лингвистики, — хорошо известна и многократно описана. Во всяком случае, древнегреческая натурфилософия в лице Гераклита, Пифагора, Анаксагора, история в лице Геродота, логика и математика в лице Аристотеля и Эвклида (и того же Пифагора) сохраняют живые связи с наследием мифопоэтической эпохи»⁵. И «в ещё большей степени то же самое можно сказать о том, что называют началами науки в Древней Индии или Китае»⁶.

Сам же данный процесс только тем и объясняется, что язык древнейшей фазы культуры изначально представлен не *практической*, а *символической* своей формой: её «непроявленной семантикой», её «нераспакованными смыслами» (термины В. В.

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. С. 162.

² Там же. С. 236.

³ Леви-Стросс К. Миф, ритуал, генетика // ж. «Природа». № 1, 1978. С. 100.

⁴ Горюнков С. В. Мета-коды культуры. СПб: ООО «Контраст», 2014. 304 с. С. 40–67, 145–163.

⁵ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире: общий взгляд // Очерки по истории естественно-научных знаний в древности. М.: «Наука», 1982. 277 с. С. 35.

⁶ Там же.

Налимова), — почему и возникает необходимость в критической рефлексии над ним. И в этом отношении взгляд Сергея Булгакова на Софию как на посланную в человеческий мир для открытия людям тайн о них самих целиком созвучен с догадкой Налимова: «Смысл Мира — проявление всего потенциально заложенного в нём. Роль человека — участие в этом космогоническом процессе»¹.

Образно, хотя и с сильным упрощением, такой процесс можно описать как «перетасовку колоды карт», где сама «колода» — это языковой тезаурус, а взаимное расположение «карт» относительно друг друга — это отношения между образующими тезаурус понятиями. Естественно, в процессе «перетасовки» отношения между «картами» должны изменяться самым радикальным образом. И это (именно и только это!) объясняет, почему древнейшая из доступных непосредственному изучению стадия языкового смысловыражения — мифологическая стадия — поразительным образом напоминает заповедник не просто «вероятностных», но самых невероятных, абсолютно непонятных и даже абсурдных с точки зрения современной логики, смыслов.

Объясняется «перетасовкой колоды карт» и причина, по которой «современная гуманитарная наука по существу есть герменевтика — наука об истолковании текста»². Причина эта — в исторической изменчивости языковых смыслов, известной еще русскому богослову XVI века Иосифу Волоцкому: «...сказанное разными людьми в разное время об одном и том же предмете имеет различный смысл»³. И на ту же изменчивость все чаще обращается внимание сегодня: «На разных этапах и в различных исторических условиях одни и те же понятия могли менять свое содержание»⁴.

В заключение приведу ещё один, очень наглядный пример смысловой изменчивости понятий в большом историческом времени. Судя по современному мему «истина одна, а правд много» («у каждого своя правда»), «истина» считается сегодня понятием намного более содержательным, чем «правда». Но встарь понятием «истины» и родственными ему формами («истота», «истовина», «истовик») удостоверялось соответствие истины не познавательному идеалу, а конкретной предметности⁵. В частности, под «истиной» понималась «наличность», «наличные деньги»; «истинник» — «капитал», «чистоган»⁶. «Правда» же, судя по древнерусскому написанию этого слова в форме «правьда», означала данную свыше «пра́-веду» — вещное знание о мире. Она, действительно, мыслилась в русской языковой традиции чем-то вроде духовного маяка или компаса, о чем свидетельствуют речевые обороты «святая правда», «божья правда» и пословицы «правда не судима», «правда глаза колет», «все минется, а правда останется».

Отсюда — пережиточно сохранный в Псалтири языческий архаизм: «*истина от земли возсия, и правда с небесе приниче*» (Пс. 84; 11–12; см. также⁷. Из него видно, что в древности смысловой связью понятий «истины» и «правды» дублировалась связь понятий «души» и «духа» (см. выше: «*дух на небо иде, а душа в землю*»⁸). Чем лишний раз доказывается глубина различия двух составляющих внутреннего мира личности.

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. С. 326.

² Колесов В. В. Русская речь. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб: Юна, 1998. С. 207.

³ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 131.

⁴ Луков Вл. А. Субъектная культурология // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». 2008. № 4. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Lukov_culturology/

⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского словаря: В 4 тт. Т. 4. СПб, ТОО «Диамант», 1996. С. 60.

⁶ Там же.

⁷ Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Пер., вступ., ст., коммент. А. И. Еланской. — СПб: Алетейя, 2004. С. 63–65, 66–68 и др.

⁸ Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5 тт. М: «Международные отношения», 1999. Т. 2. С. 162.

Часть IV. «ДИАЛОГИЧЕСКИЙ АППАРАТ» КУЛЬТУРЫ

1. ДУАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Историческая изменчивость смысловых связей внутри символического языка, будучи важнейшим аспектом смысловой организации культуры, вынуждает задаться вопросом: что является причиной этой изменчивости?

Обычно считается, что никакой загадки здесь нет, поскольку «тупики и противоречия, возникающие время от времени в сфере научного познания, стимулируют новые идеи и оказываются источником научного прогресса»¹. Внешне такое объяснение выглядит вполне убедительным, поскольку — как было показано выше — ранние формы духовной культуры являются не просто средоточием «тупиков и противоречий», но самым настоящим заповедником невероятных, абсолютно непонятных и даже абсурдных с точки зрения современной логики, смыслов.

Но является ли такое объяснение достаточным? Ведь в его опровержение можно привести огромное количество примеров того, что в плену застывших представлений о мире способны столетиями находиться целые племена и народы. Поэтому уместен вопрос: не принадлежит ли решающая роль в преодолении тупиков и противоречий (непонятных смыслов) ещё чему-то такому, чем стимулируется (включается в работу) сам процесс их преодоления?

Оказывается, «ещё что-то такое», действительно, имеется. А что оно собой представляет, помогает понять явление, о котором в работах М. М. Бахтина говорится как о диалогическом режиме межсубъектных взаимодействий. Напомню: «Быть — значит общаться диалогически»².

Бахтинские высказывания о диалоге давно уже воспринимаются как хрестоматийные. Но мы очень мало поймём в их конкретных исторических формах, если по-прежнему будем рассматривать историю культуры в отрыве от специфики смысловой организации символического языка. А вот с учётом такой специфики становится неизбежной постановка вопроса о наличии и сущности встроенного в языковую картину мира и отвечающего за её историческую динамику «диалогического аппарата» между двумя разновидностями символического языка: между той его разновидностью, которая представлена собственно-символическим языком, и той, которая имеет тенденцию скатываться к практическому.

В такой форме вопрос никогда раньше не ставился уже потому, что никогда и не считался вопросом, — в силу укоренившейся привычки списывать всё труднообъяснимое в истории культуры на «волшебную палочку» то диалектики, то синергетики, то ещё чего-нибудь, равноценного по степени вразумительности. Именно эта привычка и заставляет до сих пор думать, что причиной исторической динамики смыслов уже на этапе зарождения культуры могли служить зародышевые признаки речевой деятельности первобытных людей. Мол, толковали в меру своих способностей о насущных проблемах выживания и создали, незаметно для самих себя, то, что принято называть «культурой». — Если же следовать не привычке к истматовским ментальным штампам, а логике

¹ Шрейдер Ю. А. Теория познания и феномен науки // Гносеология в системе философского мировоззрения. М.: «Наука», 1983. С. 173–174.

² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: «Советский писатель», 1963. С. 338.

эмпирических фактов, то придётся признать, что «диалогический аппарат» изначально являлся неотъемлемой составной частью символического языка. Во всяком случае, признаки его существования достаточно ясно просматриваются уже на древнейшей стадии развития культуры — в структуре явления, известного под названием *дуальной организации родоплеменных обществ*. А ещё точнее — они просматриваются в ментально-языковом и, соответственно, в мировоззренческом измерениях этой стороны древних культур.

Несколько предварительных слов о самой дуальной организации. Суть её заключается в разделении первобытных племён на две экзогамные ветви, объединённые символическими формами ритуальной вражды/взаимодействия. Первоначальное внимание в исследованиях этого феномена уделялось исключительно процессам заключения браков, организации племенной власти, играм и погребальным церемониям, возникновению классовых и имущественных различий (Л. Морган, Л. Файсон, У. Риверс, Э. Тейлор, Д. Фрэзер, Ф. Энгельс, Л. Штернберг и др.; в советской литературе — М. О. Косвен, С. А. Токарев, Е. Ю. Кричевский, И. Н. Винников и др.). А расширение диапазона исследований в сторону изучения духовной, мировоззренческой составляющей феномена наметилось, по крайней мере, в СССР, лишь к середине XX века. Так, в капитальном труде А. М. Золотарёва «Родовой строй и первобытная мифология», законченном в 1941 г., а опубликованном в 1964 г., автор поставил перед собой задачу установить отражение дуальной организации в соответствующих космогонических и, в частности, «близнечных» мифах. И эту задачу он блестяще выполнил, показав, что каждая фратрия располагала своим особым мифологическим циклом, отличным от цикла другой фратрии¹; что соблюдалась *фратриальная тайна священных сказаний*; что люди одной фратрии считались нередко более авторитетными знатоками священных знаний племени, чем люди другой фратрии; что предполагалось *существование духовных различий между людьми двух фратрий*². Главное же: благодаря Золотарёву стало ясно, что в имевшее в древности место ментальное различие между людьми разных фратрий выражалось, прежде всего, в представлении о мифических близнецах-первопредках, покровителях фратрий, наделённых принципиально разными функциями.

«Дуальная организация, — писал Золотарёв, — была древнейшей упорядоченной формой общества... Каких-либо следов так называемых дородовых общественных образований, если не считать глухих намёков на промискуитет, нам обнаружить не удалось»³. «Разделение первобытных обществ на два основных рода (дуальная организация) явилось фактором фундаментальной важности. Оно определило характер общественной жизни на многие тысячелетия и отразилось во всех проявлениях социальной и духовной жизни»⁴. «Странным образом, но с замечательной настойчивостью введение дуальной организации ассоциировалось с деятельностью двух братьев, а может быть, ещё раньше двух сестёр-близнецов. Трудно добраться до первоисточника этой ассоциации... Однако незыблемым фактом остаётся тесная связь близнечного культа и близнечных мифологических образов с дуальной организацией»⁵. «Дуальная организация оказывает глубокое влияние на управление раннеклассовых обществ, повсеместно носивших дуалистическую форму или, по крайней мере, следы былой двойственности (два царя в Спарте, двойственность всех должностей в Риме, во многих малайских государствах, в древней Мексике). Наконец, исчезнув из социальной жизни, она продолжает, как душа буддиста, жить перевоплощённой в мировоззрении,

¹ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: «Наука», 1964. С. 117.

² Там же. С. 109, 111, 228 и др.

³ Там же. 1964. С. 285.

⁴ Там же. С. 288.

⁵ Там же. С. 293.

религии, мифологии древних народов. На протяжении ряда тысячелетий она играла доминирующую роль в истории первобытных социальных отношений. Без ясного понимания её происхождения, развития, функций и значения нельзя разобраться не только в истории первобытного общества, но и в истории возникновения древних цивилизаций»¹.

Здесь принципиально важна мысль Золотарёва о том, что ментальные аспекты дуальной организации, выражаемые её диалогической спецификой, имеют тенденцию перерастать рамки данной организации. И конкретный эмпирический материал целиком подтверждает эту мысль. Но, судя по данным истории культуры, отмеченная в труде Золотарёва тенденция имеет ещё более широкий, чем думал автор, характер, присутствуя не только в древних, но и в современных формах жизнеустройства. Уже одно то, что связи между соответствующими фратриями различных племён всегда были сильнее межфратриальных связей внутри отдельного племени², а также то, что разнообразие форм выражения фратриальных делений носило универсальный для различных культурных традиций характер, говорит в пользу универсальности и самих принципов существования «диалога» в истории культуры. Во всяком случае, нетрудно показать (и ниже будет показано), что конкретные формы диалогической специфики древних (дуальных) обществ с поразительной точностью воспроизводятся затем *во всех* современных социальных образованиях.

Другое дело, что при огромном разнообразии диалогических форм и сам диалог понимается сплошь и рядом по-разному. Например, в гегелевском духе «объективной исторической науки», делящей народы на «исторические» и «неисторические». Или в духе представлений А. Тойнби о социальной динамике как о модели отношений, строящихся по принципу «вызов—ответ». Или даже в духе экстраполяции сферы культуры на сферу внутреннего мира личности — как «мысленного диалога» между левым и правым полушариями головного мозга³. Или в духе теории М. М. Бахтина, рассматривающей «незавершимый диалог мировоззрений — последних позиций в отношении высших ценностей»⁴.

Поиски следов дуальной организации в раннеисторических представлениях о мире продолжили исследователи семиотической (московско-тартусской) школы, занявшиеся сведением содержательных семантических структур к двоичным символическим классификациям и к изучению их отражения в соответствующих ритуальных практиках⁵. Самое главное достижение на этом этапе исследований — фиксация *асимметричности* указанных классификаций⁶. Она хорошо прослеживается в содержании мифов о самих близнецах, асимметрия отношений между которыми описывается в самых разнообразных контекстах: в статусном (один брат — творец всего сущего, другой — неумелый подражатель), в ценностном (один брат создаёт всё полезное для людей, другой — всё вредное), в сюжетном (один брат умирает или убивается другим) и т. д. А поскольку

¹ Там же. С. 291.

² Там же. С. 73.

³ Иванов Вяч. Вс. (1978). Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: «Сов. радио», 1978. 184 с. С. 18, 87, 106–107.

⁴ Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М.: Изд. «Русские словари, Языки славянской культуры», 1997. Т. 5. 732 с. С. 351–354.

⁵ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О типологии двоичных классификационных признаков // Они же. Исследования в области славянских древностей. М.: «Наука», 1974. С. 259–305; Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки: история, экономика, культура. М.: «Наука», 1969. № 5. С. 105–115.

⁶ Иванов Вяч. Вс. Об асимметричности универсальных семиотических оппозиций // III летняя школа по вторичным моделирующим системам (тезисы). Тарту, 1968. С. 10–12; он же. Чет и нечет. М.: «Сов. Радио», 1978.

каждый из близнецов является «патроном» соответствующей фратрии и установителем правил коллективного поведения в ней, то с асимметрией и неравенством универсального класса мифов о близнецах вполне сопоставима не менее универсальная ситуация, по которой обе фратрии достаточно чётко осознают своё физическое, социальное и ментальное отличие друг от друга. В подтверждение чего в труде Золотарёва приведено немало примеров.

Факт асимметричности ментальных специфик прослеживается затем на протяжении всей человеческой истории, причём даже там, где давно уж нет и следа дуальной организации. Кому-то — «воздушное» захоронение на помосте, а кому-то — зарывание в землю. Кому-то — предписание мыться только в проточной воде, а кому-то — только в стоячей. Кому-то — запрет на инцест, а кому-то — вменение инцеста в норму. Кому-то — право на сбор «полюдь», а кому-то — обязанность его материального обеспечения. И так — вплоть до самой актуальной современности, с постепенной трансформацией формализованных структур «культурного диалога» в прагматически-окрашенные, диктуемые уже экономическим интересом и санкционированные соответствующей идеологией. Кому — война, а кому — мать родна. Кому — идеалы, а кому — «бабло». Кому — «правовая культура», а кому — массовое «кидалово» людей по всем правилам юриспруденции. Кому — свобода как вожаемое право на безответственность, а кому — «безумство гибельной свободы».

Видимо, только в таком историческом контексте и можно понять, почему происходящее в России (как, впрочем, и во многих других странах) порой трудно объяснить с рациональной точки зрения, то есть почему «граждане, населяющие страну, не просто не образуют никакого гражданского общества, но и воспринимают друг друга с недоумением, точно удивляясь самой возможности существования где-то поблизости таких странных, подозрительных, неизвестно откуда взявшихся людишек “Элита”, с одной стороны, недовольная неподатливостью и непонятливостью народа, ... не упускает случая, чтобы не облить народ грязью ... А Россия тем временем смотрит на своих отщепенцев, слушает их бессвязное самоутверждение и диву даётся: Господи, что-то будет с нами!»¹.

2. «БОЛЬШОЙ» И «МАЛЫЙ» ОПЫТЫ

Загадку диалогической асимметрии уместно поставить в зависимость от бахтинской концепции диалога как происходящего между «большим» и «малым» опытами. А именно: первоисточником и первопричиной асимметричности должна являться асимметричность по критерию «полноты/неполноты», то есть по критерию *диссимметрии как неполной симметрии*. Во всяком случае, именно такой взгляд на проблему совпадает с точкой зрения В. И. Вернадского, говорившего не об «асимметрии», а о «диссимметрии»: «...понятие асимметрия лучше оставить, так как оно, по-видимому, реально не существует...»².

У Бахтина суть «большого» и «малого» опытов раскрывается следующим образом. «В символах официальной культуры — лишь малый опыт специфической части человечества (притом данного момента, заинтересованный в стабильности его). Для этих малых моделей, созданных на основе малого и частного опыта, характерна специфическая прагматичность, утилитарность. Они служат схемой для практически

¹ Замлелова С. ...Ибо абсурдно // Литературная газета, 17–23 октября, 2012. № 41 (6388).

² Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М.: «Наука», 1987. С. 184; см. также 185, 191.

заинтересованного действия человека, в них, действительно, практика определяет познание. Поэтому в них нарочитое утаивание, ложь, спасительные иллюзии всякого рода, простота и механистичность схем, односмысленность и односторонность оценки, одноплановость и логичность (прямолинейная логичность). Они менее всего заинтересованы в истине всеобъемлющего целого (эта истина целого непрактична и бескорыстна, она безразлична к временным судьбам частного). Большой опыт заинтересован в смене больших эпох (большом становлении) и в неподвижности вечности, малый же опыт — в изменениях в пределах эпохи (в малом становлении) и во временной, относительной стабильности. Малый опыт построен *на нарочитом забвении и на нарочитой неполноте*. В большом опыте мир не совпадает с самим собою... (не есть то, чем он кажется наблюдателю — С. Г.), не закрыт и не завершён... Малый опыт, практически осмысленный и потребляющий, стремится всё омертвить и овеществить, большой опыт — всё оживить (во всём увидеть незавершённость и свободу, чудо и откровение). В малом опыте — один познающий (всё остальное — объект познания), один свободный субъект (всё остальное — мёртвые вещи), один живой и незакрытый (всё остальное — мертво и закрыто), один говорит (всё остальное безответно молчит). В большом опыте всё живо, всё говорит, этот опыт глубоко и существенно диалогичен¹.

Но очевидные преимущества большого опыта перед малым вовсе не означают массового стремления к овладению именно им, — ситуация, скорее, обратная. Дело в том, что причастность малому опыту — это всегда строгое соблюдение общепринятых «правил игры» (в религию ли, в науку, в политику), в то время как причастность большому — это вынужденный вызов им. Вызов же связан обычно с теми или иными издержками, от несогласия с господствующим дискурсом до полного выпадения из него. Чему способствует и разность психологических настроев: носители малого опыта — это люди, исходящие из того, что все, нужное им, *они и так знают*; носители же большого опыта — это жертвы «сократовского комплекса»: *чем больше они знают, тем яснее понимают, как мало они знают*.

Ситуация усугубляется и тем, что с древности присущее дуальной организации статусное неравенство фратрий (подробнее о нём — ниже) оказывается первоисточником всех позднейших, связанных с гипертрофированной самооценкой, претензий на разного рода коллективное превосходство: от «богоизбранности» до «расовой (национальной) исключительности» и прочих им подобных заявок на «групповую элитарность, кончая «наиболее приспособленными»². А все такие претензии оборачиваются обычно диалогическим «сбоем» — монологизмом малого опыта с его самоприсвоенным правом навязывать массам «букву единственно верных истин» (о боге ли, о коммунизме, о демократии и т. п.).

Тем не менее, каждый из таких «сбоев» — всегда временный; он не только не разрушает диалога, но, наоборот, стимулирует его путём обострения мировоззренческих позиций. А конкретные формы «сбоев» помогают понять и сам диалог как движущую силу процесса взаимодействия обеих позиций: позиции «малого» («тварного») опыта, самообольщённого и агрессивного, заточенного под «прогресс» и под пренебрежение традицией, и позиции «большого», интуитивно цепляющегося за традицию, но при этом не до конца ещё осознающего истинную природу её специфики и потому вечно комплексующего, поддающегося влиянию «малого».

¹ Бахтин. Из черновых тетрадей. С. 158.

² Горюнков С. В. Смысловая организация культуры: проблемы и перспективы изучения // Он же. На пороге смены мировоззренческой парадигмы. СПб: «Алетейя», 2020. С. 284.

3. РАЗНОСТЬ ПРЕДПОСЫЛОК

Поскольку ни «большой», ни «малый» опыты не мыслимы вне их конкретных носителей, то и само противопоставление этих двух опытов друг другу предполагает изначальную причастность диалогической диссимметрии к межфратриальному диалогу, где одна фратрия владеет исходным знанием во всей его полноте, а другая — лишь его частью. (Напомню: каждая фратрия, по Золотарёву, располагала своим особым мифологическим циклом, резко отличным от мифологического цикла другой фратрии).

Судя по ряду эмпирических данных, именно такая ситуация и наблюдается на ранних этапах истории культуры, поскольку значительная масса иллюстрирующего её материала, действительно, отмечена известной неполнотой одной своей части по сравнению с другой. Например, в близнечном мифе ирокезов и гуронов (Сев. Америка) один из братьев хочет устроить в реках для удобства людей два течения: вверх и вниз; но другой брат мешает этому¹. Или: в алтайском мифе творец создаёт *всю* землю, а его младший брат хочет получить (и получает) в своё распоряжение *её часть*². И т. п. В ряде случаев проявления предпосылочной полноты/неполноты сводятся к их символическому выражению в ритуальной практике. Так, противостоящие друг другу фратрии могут различаться татуировкой: члены одной фратрии татуируют себе обе стороны лица симметрично, члены другой фратрии — только одну сторону лица. Или: ни один совет в племени не может считаться действительным, если в нём не примут участия два вождя от одной фратрии и один вождь от другой (вариант: один вождь является таковым для всего племени, а другой — только для своей фратрии)³. И т. д.

Решающим аргументом, конечно же, должна являться мировоззренческая неполнота исходной инфраструктуры первобытного знания для одной из фратрий. Хотя нужно признать, что конкретный материал по данной теме довольно скуден. Напомню, что этнографические и фольклорные данные, используемые при изучении дуальной организации, собирались в значительной своей части без учёта их дуальной специфики, почему и становились односторонним, искажающим реальную картину. Имеется лишь неясно очерченный (по отношению к другим классам мифологических текстов) круг повествований о первопредке и культурном герое, *не знающем, кто он и откуда*. Это тексты об «одиноким герое» архаических эпосов (Сибирь, Алтай), первоначальный смысл которых утерян, но связь которых с эпохой первотворения просматривается достаточно чётко⁴ (зачины таких эпосов — классические образцы современной теории самоорганизации: «Зародился он сам собой»⁵; «Средняя земля ... сама расти стала»⁶).

На неслучайность таких повествований указывает их универсальность и повсеместность. Можно, в частности, указать на космогонический миф южноамериканских гуарани: «Нандерувугу возник один, среди тьмы он открыл себя одного»; далее следуют подробности его демиургической деятельности⁷. А можно указать на позднейшее развитие той же концепции в гностическом сочинении «О происхождении мира»: «Пистис София пожелала, чтобы... явился Архонт .., имеющий великую силу в себе, не зная, однако, откуда он возник... Когда Архонт увидел своё

¹ Золотарёв. Родовой... С. 162.

² Там же. С. 255–256.

³ Там же. С. 134, 142–143, 207–208, 230–231.

⁴ Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М.: «Восточная литература», 2004. 460 с. С. 298–299.

⁵ Там же. С. 298.

⁶ Там же. С. 313.

⁷ Золотарёв. Родовой... С. 181.

величие и увидел себя одного, ... он подумал, что он один существует...» (далее следуют акты творения)¹.

Решающий вклад в понимание проблемы полноты/неполноты межфратриальных представлений о мире принадлежит В. Н. Топорову, показавшему, что воплощённая во фратриальных мифологиях «предструктура понимания» включала в себя полный и неполный свои варианты. Конкретно же он понял, что «мифы вообще» состоят на самом деле из двух родов текстов, связанных между собой строгой последовательностью. А именно: последовательность подразумевала, цитирую, «нисхождение от космологического и божественного к “историческому” и человеческому; как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (хотя бы квазиисторического) ряда (на стыке этих двух рядов выступает нередко первый *культурный герой*, завершающий устроение космоса — обычно уже в узкоземном масштабе — и открывающий данную культурно-историческую традицию актом установления норм социального поведения); указание правил социального поведения и, в частности, нередко — правил брачных отношений для членов коллектива и, следовательно, схем родства»².

Проще же говоря, суть полного и неполного вариантов мифологических текстов сводилась к тому, что одна фратрия обладала полным набором образующих её текстов, состоящим из собственно космологических мифов и так наз. «исторических» преданий» «с участием в них человеческих существ, подобных носителям данной традиции», а вторая — их неполным набором, состоящим только из «исторических» преданий³.

При таком понимании ситуации объясняется и многое другое в раннеисторической коллективной ментальности. Например, объясняется отмеченное В. Н. Топоровым размыкание *в лоне той же эпохи* циклической схемы мифологического пространства-времени «за счёт выпрямления последней — человеческой — стадии творения и гипостазирования её»⁴: это размыкание можно будет понять уже не как звено в исторической цепи ментальных революций, а как дополнительный параметр до-рефлексивной инфраструктуры, создающий саму возможность диалога.

4. РАЗНОСТЬ МЕНТАЛЬНЫХ РЕЖИМОВ

Объясняется и то, почему вся последующая история представлений о мире протекает в устойчивом диалоге двух ментальных режимов: в режиме попыток сохранения сложностного характера «предструктуры понимания» («доменных предпосылок», «дорефлексивной инфраструктуры», «нераспакованного семантического континуума» — см. предыдущие главы), и в режиме её перманентного и целенаправленного *упрощения*.

К проявлениям первого режима относится всё, что охватывается общим понятием «традиция»: всё, что не создано индивидом, не является продуктом его собственной деятельности, но что ему передано извне по обычаю, наследию и прочей преемственности — всю народную культуру и религиозное мироощущение, вплоть до

¹ Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. СПб: Издательство Чернышева, 1993. 350 с. С. 320.

² Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира: В 2 т. (1980). М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. 1. 672 с. С. 572.

³ Там же.

⁴ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М.: «Наука», 1982. 280 с. С. 36.

пережиточной веры безрелигиозного сознания в «идеалы». В историческом плане первый режим — это первоисточник абсолютно всех смысловых конструкций второго, их почва и строительный материал. Но его место в историческом диалоге — это роль «вечно отступающего» под агрессивным натиском второго режима; это навязанный ему вторым режимом образ «досадной помехи». Именно поэтому в историческом плане первый ментальный режим отмечен устойчивой тенденцией уменьшения своих роли и веса под натиском идеи «прогресса».

Второй режим, напротив, заявляет о себе в истории культуры «по нарастающей». В историческом плане он представляет собой вторичное производное от первого. Но он, если можно так выразиться, «не желает признавать родства», претендуя тем самым на роль «культуры во всей её полноте»: на роль её монопольного представителя и монологического интерпретатора. Он как бы «убеждён» в собственной самодостаточности и независимости от традиции. Более того: он является её нескрываемым «гонителем»: именно от него исходит тенденция дискриминации традиции как «препятствия на пути к прогрессу». Поэтому в историческом плане второй ментальный режим последовательно и настойчиво отсекает от себя один за другим смысловые пласты, кажущиеся ему «лишними» — мешающими ясному (с его предпосылочных позиций) пониманию окружающей реальности. Так, уже в древности его проявления чётко просматриваются в снижении сакральности древнейшей картины мира, в целенаправленном «обытовлении» и «заземлении» прежнего, предельно сакрализованного, образа реальности. А на пороге новой истории стремление второго режима к преобладанию над первым уже открыто заявляет о себе борьбой светского и церковного мировоззрений, материализма и идеализма и др.

Диссимметрией двух ментальных режимов и определяется специфика «сквозного» в истории культуры диалогического аппарата. Специфика эта окрашивает собою самые разные уровни отношения к действительности. Например, на уровне отношения к культурному наследию прошлого диссимметрия заявляет о себе противостоянием двух неравноценных символов: символа «традиции» и символа «прогрессивной культуры». Первый символ — это утверждение *ценности всего прежнего духовного опыта*, а второй — отрицание такой ценности (миф = небылица, язычество = заблуждение, прочие религии = предрассудки и суеверия). Аналогично на уровне понимания «личности»: символ традиции — это «Я», сознающее своё неразрывное единство с «Не Я», а символ «прогрессивной культуры» — «Я», принципиально и радикально дистанцирующееся от «Не Я». И та же ситуация — на уровне противостояния «классического» и «неклассического» идеалов рациональности¹, где второй, реабилитирующий традицию, до сих пор почти не понимается или понимается превратно, а первый неуклонно стремится к своему конечному идеалу «беспредпосылочного знания»².

При этом «символ прогрессивной культуры» настолько бескомпромиссен, что замахивается даже на *ближайшие* свои основы — на достижения классической науки. Например, если наука XVIII—XIX вв. относилась к «предрассудкам» лишь самые очевидные теологизмы, то современная готова отнести к ним абсолютно всё, что отмечено верой в присущий природе порядок. Такова, в частности, точка зрения И. Пригожина (создателя теории самоорганизации), усматривающего в идее природного порядка отголосок идеи «божественной гармонии», «волшебные чары» которой

¹ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. 288 с.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. 700 с. С. 355.

необходимо развезть¹. «Позиция Ньютона, — читаем у него, — чужда нам в силу присущих ей теологических аспектов»².

Одновременно наблюдаем, как предпосылочная неполнота второго ментального режима постоянно отвоёвывает у первого всё более обширные пространства в сфере культуры, создавая внутри себя вторичные и третичные, отвлекающие внимание от «полнотной» составляющей, оппозиции. Например, в диалоге между христианством и исламом чётко просматриваются плоды с одного и того же «авраамического» дерева, враждебного корневому «язычеству». В диалоге между католицизмом и протестантизмом так же чётко просматриваются плоды с одного и того же западнохристианского («мирообольщённого», по святоотеческой терминологии) дерева, враждебного исходному византийскому православию. В диалоге между коммунизмом и либерализмом — плоды с одного и того же «просвещенческого» дерева («царства Razio»), враждебного всякому дотеоретическому опыту. А в диалоге между современной политической властью, неуклонно теряющей чувство ответственности перед управляемыми, и самими этими управляемыми — плоды с одного и того же прогрессистского» дерева, враждебного традиционализму в любых его проявлениях.

В конечном же счёте наблюдаем, как диалог двух ментальных режимов обретает, уже в междоцивилизационном диалоге, форму противостояния двух различных предпосылочных установок: той, восходящей к традиции, что далека от завершённости и полна смутных догадок о невообразимой сложности и чудесной загадочности мироустройства, и той «прогрессистской» (упрощённой, логически завершённой, возведённой в статус «символа официальной культуры»), что преисполнена самодовольной веры в собственную непогрешимую «научность» и «объективность». А конечный результат такого противостояния в его текущей фазе — тот, что в историческом плане первая установка явно проигрывает второй.

5. РАЗНОСТЬ ФУНКЦИЙ

Разностью предпосылочных установок очень хорошо объясняется устойчивость диалогической диссимметрии в историческом времени.

В самом деле: если бы диалог был тем самым пресловутым «спором, в котором рождается истина», то есть если бы он был инструментом исчерпания предмета спора *здесь-теперь*, то о нём вообще не пришлось бы говорить как о феномене культуuroобразующего значения. Но в том-то и дело, что такой спор — всего лишь мелкая, частная, недопроявленная форма диалога. Когда говорят, что «в споре рождается истина», имеют в виду не истину как таковую, а всего лишь достижение согласия по поводу тех или иных узкопрактических вещей, не имеющих к поиску концептуальных смыслов никакого отношения. А вот когда обращаются к концептуальному поиску, когда выясняют мировоззренческую истину, то выяснение неизбежно превращается, как уже говорилось, или в склочное препирательство о словах, или в «глухариное токование» каждого о своём, или в устроенное с коммерческой целью шоу, или в идеологический инструмент забалтывания «неудобных» тем, или в манипулятивную технологию *продавливания* мнения, заранее назначенного на роль «истины».

Чтобы убедиться в правильности сказанного, достаточно не закрывать глаза на современную общественную жизнь в её разнообразных публичных проявлениях, включая

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Изд. 6-е. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 320 с. С. 255.

² Там же. С. 10.

сюда полемику по концептуальным вопросам (будь-то телевизионное шоу, научная конференция или международный «круглый стол»). И сразу станет ясно, что единственное «рациональное зерно», которое можно извлечь из всех таких «полюсов», сводимо к статистике голосов «за» и «против» да к очередному подтверждению справедливости мнения, согласно которому *людям свойственно верить только в то, во что им хочется верить*.

Почему так происходит? Почему простое аналитическое сопоставление разных мнений по вопросам мировоззренческого характера почти никогда не заканчивается получением результата, основанного на общем знаменателе этих мнений? В чём суть «проблемы болтовни» (выражение Бахтина)?

Дело в том, что (повторим ещё раз то, что уже сказано ранее) мнения разных людей, составляющие материал диалогических взаимодействий, существуют не сами по себе, а как «верхушки айсбергов» — смысловых слоёв, образующих предпосылочную систему любого высказывания. То есть у каждого высказывания есть некая более широкая предпосылка, в которую высказывание встроено как следствие из неё; у этой предпосылки есть ещё более широкая предпосылка, а у более широкой — ещё более широкая и так далее — вплоть до всеохватной картины мира. Так уж устроена смысловая структура языка — его «тезаурус», почему и возможна наука логика, то есть наука выведения следствий из их предпосылок.

Но одно дело — смысловая структура языка как предмет изучения специалистов-когнитологов, а совсем другое — мышление конкретного «среднего» человека, далёкого от рефлексии над собственными «говорением» и пользующегося в практике общения набором усвоенных с детства и юности лексических и семантических штампов. Далёко не всегда (скорее наоборот — очень редко) людьми осознаётся предпосылочная природа собственных высказываний. А поэтому и диалог по их поводу чаще всего превращается в тупиковое обсуждение «верхушек айсбергов» — в тот самый пресловутый «когнитивный диссонанс», когда суждения «субъектов говорения» не имеют под собой надёжных предпосылочных оснований или исходят одновременно из предпосылок, несовместимых друг с другом и даже противоречащих друг другу.

Тем не менее, даже такие «неполноценные диалоги-споры» представляют собой неотъемлемую часть культуры. Не демонстрируя непосредственных прорывов на глубинные предпосылочные уровни, *они всё же постепенно приближают к ним, а, значит, обеспечивают те редчайшие в истории культуры случаи, когда предпосылочная природа высказываний вдруг осознаётся и начинает обсуждаться* (что внешне выглядит как взрыв пассионарной идеи). А тем самым, в свою очередь, подготавливается свершение очередной ментальной революции — смены прежней парадигмы мышления новой парадигмой. Такие случаи, будучи встроены в алгоритмы последовательного перебора всей иерархии внутриязыковых предпосылок — в последовательность рефлексивного освоения предпосылочных слоёв тезауруса, от самых «верхушек айсбергов» до их «днищ», и определяют устойчивое содержание истории духовной культуры.

При этом в каждом из «диалогических режимов» последовательность рефлексивного освоения предпосылочных слоёв протекает по-своему. Например, «режим полноты предпосылок» отличается устойчивым консерватизмом — либо в его мифо-религиозной форме (как, например, в христианстве с его неосознаваемо-языческой картиной мира), либо в попытках эту форму научно отрефлексировать (как в Общей теории систем или в неклассических идеях В. И. Вернадского), *но ни в коем случае не упразднить*. А «упрощенческий режим» отмечен, как было сказано выше, столь же устойчивой нацеленностью на достижение «беспредпосылочного» знания о мире.

Такую историческую устойчивость разности предпосылок можно понять как *устойчивость разности функций*, присущих обоим диалогическим «режимам».

6. «БИПОЛУШАРНЫЙ» ДИАЛОГ

Сказанное касается всех уровней диалога — от диалога культур до диалога полушарий головного мозга, где последний тоже строится на разности полушарных функций, соотносимых с критерием «полноты/неполноты». Левое полушарие, как выяснилось, ориентировано на *форму* высказываний, а правое — на референт¹ (то есть левое полушарие отвечает за работу только с языковой реальностью, а правое, долго считавшееся «неречевым» — за работу и с языковой реальностью, и за её смысловую соотнесённость с внеязыковой). И тем же эффектом отмечено восприятие полушариями иносказаний: левое полушарие безуспешно «пытается дословно дешифровать их содержание, пользуясь свойственными ему формально-языковыми навыками»², а правое сразу схватывает их скрытую суть³ (то есть левое полушарие понимает лишь текстовую сторону высказываний, а правое — и метатекстовую).

Как следствие, прежние осторожные указания на сходство диалогических структур со структурой мысленного диалога между правым и левым полушариями головного мозга сегодня уже сменяются прямыми утверждениями о неслучайности этого сходства. Имеется в виду концепция *биполушарной модели всемирной истории*: «Различие Запада и Востока, возможно, имеет для человечества то же значение, что и различие левого и правого полушарий головного мозга. Вестернизировать мир, сделать его однополярным — то же самое, что и сделать наш мозг однополушарным, лишённым его правой, образно-интуитивной структуры... Мировая история цивилизаций насчитывает несколько тысяч лет, и ей неизменно сопутствует указанная “биполушарность”»⁴.

Действительно, повышенная активность западоцентристской ментальности (в её сравнении с традиционалистской) позволяет говорить о неслучайности сходства межкультурного диалога с диалогом полушарий головного мозга: левого, считающегося доминантным, и правого, считающегося пассивным⁵. А усугубляется сходство тем, что в исследованиях правополушарной функции наблюдается её бессознательная «дискриминация» исследователями-левополушарниками («от правого полушария требуют выдачи информации в её левополушарной форме»⁶). И то же самое наблюдается в межкультурном диалоге, где имеет место западоцентристский взгляд на традиционную ментальность как на ущербную.

Тем самым разъясняется подлинный смысл самоприсвоенной «доминантности» западоцентристского стиля мышления, отмеченного явными признаками «левополушарности». Ещё Ф. И. Тютчев обращал внимание на «идолопоклонство людей

¹ Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Проблема внутреннего диалогизма (нейрофизиологическое исследование языковой компетенции) // Труды по знаковым системам XVII. Тарту, 1984. 160 с. С. 33–44.

² Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Метафорическое и силлогистическое мышление как проявление функциональной асимметрии мозга // Труды по знаковым системам. XIX. Тарту, 1986. 164 с. С. 68–75.

³ Там же.

⁴ Панарин А. С. (1999). Современные проблемы философии истории // Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А. С. Панарина. М.: «Гардарики», 1999. 432 с. С. 29–30.

⁵ Иванов Вяч. Вс. (1978). Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: «Сов. радио», 1978. 184 с. С. 18, 87, 106–107.

⁶ Розенфельд Ю. Вс. «Молчаливый» обитатель правой части мозга: особенности правополушарной специализации психических функций // Труды по знаковым системам. XVI. Тарту, 1983. 156 с. С. 99–105.

Запада перед всем, что есть форма, формула и политический механизм»¹. И с верностью этого наблюдения приходится согласиться, потому что примат агрессивного «культуртрегерства» над рефлексирующим сомнением, формального права над справедливостью, абстрактных политико-экономических теорий над живой практикой — это, действительно, типичнейшие приметы западоцентристской ментальности.

В переводе на язык истории культуры всё сказанное позволяет понять модель *диссимметричного диалога* как работающую в режиме отношений между, условно говоря, «лево-» и «правополушарными» участниками межцивилизационного взаимодействия. Но тогда и разговор об отношениях между Западом и всем остальным миром, в частности — между Западом и Россией, переводится из субъективно-оценочной плоскости («хорошие» — «плохие», «прогрессивные» — «неприспособленные») в область эмпирических наблюдений и обобщений. Несомненно, например, что лишь благодаря своему *сознательному* «левополушарному» эгоцентризму Запад смог сыграть в мире свою уникальную всепланетарную роль². И так же несомненно, что лишь из-за *неосознаваемости* своей «правополушарной» ментальной специфики Россия терпит постоянные неудачи в подражательстве «прогрессивному» Западу, чьи институты на российской почве с фатальной неизбежностью превращаются в свою противоположность.

Совершенно неслучайно, повторюсь, представительная власть занимается в России не ограничением, как на Западе, а укреплением власти (см. у В. О. Ключевского: «народное представительство возникло у нас не для ограничения власти, а чтобы найти и укрепить власть: в этом его отличие от западноевропейского представительства»³). Или: совершенно неслучайно крепостное право появилось в России именно тогда, когда она стала усиленно подражать Европе⁴. Или: совершенно неслучайно захват колоний на западной почве всегда приводил к их ограблению в пользу метрополий, а на российской — к обратному результату⁵.

Интересно, что диссимметрия отношений между Западом и Россией прослеживается даже в условиях деградиционных процессов как внутри первого, так и внутри второй. На это, напомним, обратил внимание, хотя и по более узкому поводу разности конфессиональных ментальных типов, А. Ф. Лосев. Он заметил, в частности, что специфика таких ментальных типов способна сохраняться и в своих извращённых формах⁶.

В свете концепции диссимметричного диалога культур, учитывающей особенности «разнополушарных» типов ментальности, становится понятно, почему западная и российская оценки всего того, что происходит в мире, постоянно не совпадают, и почему российская сторона при вынесении таких оценок всегда самокритична (иногда до глупости), в отличие от принципиально не самокритичной (тоже до глупости) западной стороны. Становится понятно, почему именно на Западе лежит постоянная функция «придумывания» теорий общественно-политического устройства, а на России — столь же постоянная функция проверки этих теорий на себе самой. Наконец, становится понятно, почему Россия — не какая-то случайная, идущая каким-то своим, произвольно

¹ Тютчев Ф. И. (1993). Русская звезда: Стихи, статьи, письма. М.: «Рус. кн.», 1993. 524 с. С. 286.

² Кожин В. В. (1997). История Руси и Русского Слова. Современный взгляд. М.: «Чарли», 1997. 528 с. С. 46.

³ Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. III. М.: «Мысль», 1988. 414 с. С. 189, 198.

⁴ Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Минск: «Лучи Софии», 1997. 688 с. С. 360–361.

⁵ Шиманов Г. М. Оккупация и геноцид русских в императорской России, или Что мы знаем о самодержавии // «Молодая гвардия», 1994. № 1. М. 320 с. С. 143–166; Панарин А. С. (2006). Народ без элиты. М.: «Алгоритм», 2006. 352 с. С. 173–174.

⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993. 960 с. С. 891–892.

выбранным «особым путём», страна, а самая, может быть, типичная представительница второй половины мирового «биполушарного» диалога, несущая не себе все издержки его диссимметричности.

Издержки эти — результат неосознаваемости Россией своей «правополушарной» ментальной специфики. Но с издержками или без них — не важно — «биполушарный» диалог между Западом и всем остальным миром, включая Россию, оказывается тем самым «оселком», на котором оттачиваются альтернативные культурные программы. «Человечеству требуется срочное обретение качественно новой парадигмы развития»¹. А средством обретения такой парадигмы и становится конкуренция двух типов методологии: калькулятивно-позитивистской, нечувствительной к трагедиям природы и культуры, и гуманитарно-экологической, не утратившей древней эсхатологической интуиции².

Нужно ли объяснять, что речь идёт о задаче *организационного освоения ментального пространства «большого опыта»*, — в целях ограничения общественно-опасных монополистических притязаний «малого»?

7. СОЦИАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ

Достаточно часто специфику ментальных режимов увязывают не только с политико-географическими, но и с психо-этническими факторами («загадка русской души», «секрет англосаксонского властного дискурса», «тайна еврейской “исключительности”» и т. д.). В принципе не отрицая загадок, секретов и тайн такого рода, укажу всё же на их истинный источник (вносящий, кстати, в господствующие представления об этногенезе серьёзные коррективы).

Дело в том, что различиями между двумя фратриями воспроизводятся те аспекты близнечной мифологии, в которых близнецы являются персонифицированными воплощениями двух различных миров: мира первопредков-демиургов и созданного ими мира людей. Отсюда — уже отмечавшееся выше противопоставление друг другу и самих фратриальных делений как «небесной» и «земной», «старшей» и «младшей», «высшей» и «низшей», усугубляемое соответствующими противопоставлениям по физическим, психофизиологическим и умственным критериям («медлительные» — «динамичные», «более приспособленные» — «менее приспособленные», «более умные» — «менее умные» и т. д.).

Так, в австралийском племени арунта люди одной фратрии считались «большими людьми», люди другой — «маленькими». У других племён различалась «густая» и «жидкая» кровь, причём последняя называлась также «активной» кровью, а её обладатели считались охотниками более искусными, чем люди с «густой» кровью. На одном из Соломоновых островов (Меланезия) полагали, что люди фратрии Атава говорят витиеватыми фразами и склонны к болтливости, но в то же время умны и благородны, а люди фратрии Амвеа молчаливы, угрюмы и всегда готовы драться. Там же верили, что люди Атава более смелые; если туземцам случалось идти по узкой тропинке, то они пускали вперёд Атава, а Амвеа следовали сзади. На Банксовых островах утверждали, что люди разных фратрий имеют разные характеры: люди Таквонг характеризовались людьми противоположной фратрии как невежественные, неспособные, склонные к ссорам, не умеющие хорошо делать свои дела, в то время как люди Таталаи — большие

¹ Панарин А. С. Современные... С. 43.

² Там же.

знатоки фольклора, умеют жить между собой в мире и руководить обществом. Население одного из островов архипелага Фиджи делилось на две фратрии; первая считалась «старшей», или «благородной», а вторая — фратрией «земли». Характерной чертой социального строя самоанцев является разделение всей страны на две части — «сильную» и «слабую»; это разделение соответствует американскому делению на «администрацию» и «оппозицию». Первые обитатели остова Таити делились, по легенде, на «светлый и «тёмный» миры¹.

То же самое — во всех остальных регионах планеты. У чикасавов (племя на Юго-Востоке Сев. Америки) одна из фратрий считалась «высшей», другая «низшей». Натчезы оценивали одну фратрию своего племени как «благородную», другую как «простую»². У индейцев племени эйак одновременно действовали два вождя, один из которых являлся вождём своей фратрии и всего племени, а другой — вождём только своей фратрии. У омаха, понка и виннебаго фратрии соотносились с Небом и Землей; первая считалась «высшей», а вторая — «низшей». Индейцы тева делились на людей Лета и людей Зимы; первые — новаторы, стремящиеся приобщиться к современной американской цивилизации, вторые — консерваторы, сторонники сохранения старого быта и культуры. Племена Южной Калифорнии делились на фратрии Дикой Кошки и Койота; считалось, что люди Койота быстрее в движениях, а люди Дикой Кошки медлительны и неуклюжи. У племени шеренте (бассейн правых притоков Амазонки в Ю. Америке) одна фратрия считалась более «знатной», чем другая; племя паликур (там же) делится на фратрии «Верха» и «Низа». Для ряда племён, говорящих на языке тупи-гуарани (там же), был характерен взгляд на одну фратрию как на «старшую» и «сильную», на другую — как на «младшую» и «слабую». Авторы XVI и более позднего веков упоминают о делении города Куско, а одновременно и всех прочих городов империи инков (Перу), на два квартала: Ханан — Верхний квартал и Хурин — Нижний квартал. Население Ханан Куско считалось в социальном отношении более значительным, чем население Хурин Куско; существовало идеологическое представление о превосходстве людей Верхнего города над людьми Нижнего города (совершенно аналогичное представлению меланезийцев об умственном превосходстве людей одной фратрии над людьми другой)³.

Племя овамбо в Африке делилось на два класса, функции которых неясны, но один из которых считался «благороднее» другого. Племя Сара делилось на Сара-лгунов и Сара-праведников. Племя гереро считало себя произошедшим от двух братьев, один из которых был задирой, другой — мирным человеком. Люди первой половины племени приписывали себе «высший» статус и характеризовались как весёлый, бодрый народ, а люди второй считались «низшими» и характеризовались как обманщики и мошенники. Туареги делились на две ветви: первая представляла «высшую» касту, руководившую всеми политическими и военными делами и владевшую многочисленными рабами и скотом; вторая считалась «низшей», находившейся в зависимости от первой.

Племена маррингс, чирус, танкхул, входящие в группу нага (Ассам в Индии), делились на «старшую» и «младшую» фратрии. Ангами-нага делились на две фратрии, произошедшие от двух братьев; от старшего брата произошла фратрия, люди которой считались красивыми, но слабыми, от младшего — фратрия некрасивых, но сильных людей. Племя тода делилось на две группы, одна из которых считалась занимающей более «высокое», а другая — более «низкое» социальное положение. Племя минангкабау на Суматре делилось на две фратрии: одна из них считалась «старшей», «аристократической», и должность вождя передавалась в ней по наследству; другая

¹ Золотарёв. Родовой... С. 69–96, 106–120.

² Там же.

³ Там же. С. 134–147, 173–187

считалась «младшей», «демократической», она выбирала своих вождей на общем собрании.

У хантов и манси (обские угры в западной Сибири) одна фратрия называлась «людьми Небесного рода», а другая — «Земными людьми». У них же люди разных фратрий считались людьми разных пород, противопоставляемых друг другу не только по старшинству, но и по особенностям характера и поведения (люди «небесной» фратрии более искусны в лесном промысле, люди «земной» — храбрецы, смельчаки, богатыри-разбойники). Якуты делились на два «поколения», возводивших себя к двум братьям, один из которых отличался умом, расторопностью, мужеством и силой, а другой — мятежным и упрямым нравом. Алтайские качинцы делились на два рода, один из которых считался ленивым и нерадивым, а другой «был в славе». Кумандинцы, делившиеся на «верхних» и «нижних», производили себя от двух братьев, из которых один поселился вверху, а другой внизу. Кыпчакский род казахов делился на произошедшие от двух братьев «заднее» и «переднее» подразделения. У огузских племён (древние тюрки) зафиксирован такой пережиток дуальной организации, как «правое» и «левое» крылья войска: «правое» считалось «высшим», а «левое» — «низшим». У ительменов следы дуальной организации угадываются в форме обряда, делившего людей племени на «тех, кто снаружи», и «тех, кто внутри». В мифе гиляков от младшего брата происходят «хорошие» люди, от старшего — все остальные¹.

В новгородской Руси ритуальные бои «меньших» людей с «большими» несли на себе явные следы древнего дуального деления. Можно указать и на такие, прослеживаемые в древнерусской истории, следы дуальной организации, как деление восточнославянских племён на «полян» и «древлян» (первые, по летописцу, «обычай имеют кроток и тих», вторые «живяху звериньским образом», «живуще скотьски»²). Можно также указать на «внешнюю» и «внутреннюю» Русь Константина Багрянородного³, на «белую» и «красную» Русь и др. Если же обратиться к намного более ранней истории Восточной Европы, то нельзя будет обойти вниманием и геродотовского деления скифов на «царских» и «пахарей»⁴.

Нетрудно заметить, что целый ряд критериев, по которым различались дуальные половины ранних обществ, пронизан явно «дискриминационной» тенденцией: одной половине приписываются качества и признаки, возвышающие её над другой половиной, признающей за ней, в ущерб другой, некие достоинства и преимущества. Причём неоднократно отмечалось (в том числе и Золотарёвым), что такие «приписки» имеют характер именно идеологических установок, а не соответствия реальности; они явно отсылают к характеристикам самих близнецов-первопредков, воспроизводивших функции демиургов и их творений, первопредков-прародителей и их потомство.

Но очевидно, что именно они, эти «приписки», и оказываются в дальнейшем благоприятной почвой и концептуальной основой для последующего формирования социальных общностей по этническим, кастовым, классовым и прочим различительным признакам, а также для культивирования националистических и расистских ментальных стереотипов. «Чувство тесной солидарности, объединявшее членов каждой фратрии, представления о физических и психических различиях между людьми разных фратрий, полуритуальная вражда между ними — всё это служило прекрасной идеологической формой для возникающих классовых и имущественных различий»⁵. В свою очередь, в

¹ Там же. С. 204–209, 215–229, 247–261, 293

² Повесть временных лет. СПб: «Наука», 1996. 668 с. С. 10–11.

³ Константин Багрянородный (1991). Об управлении империей. М.: «Наука», 1991. 493 с. С. 45, 308–309.

⁴ Геродот (1999). История. В 9 кн. М.: Ладомир, ООО «Фирма “Издательство АСТ”», 1999. 752 с. С. 237, 241.

⁵ Золотарёв. Родовой... С. 208.

процессе касто- и классообразования исторически трансформируются и сами фратрии, «использование которых в новых целях можно объяснить, вероятно, тем, что они были привычными, традиционными формами объединения людей, с идеей которых общество свыклось и сжилось»¹.

8. ЦЕННОСТНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Даже самые ранние в истории культуры формы межсубъектных взаимодействий никогда не смогли бы состояться и сохраниться в качестве «диалогических», если бы изначально не находили себе опору в мощной эмоциональной подпитке, связанной с этическим различием фратрий, то есть с их оцениванием по критериям «хорошо/плохо», правильно/неправильно», «полезно/вредно». И хотя собственно понятийное выражение отвлечённых категорий «добра» и «зла» для древнейшей стадии развития культуры не характерно, но предпосылочная образность, необходимая для их последующей кристаллизации, представлена в мифах с едва ли не избыточной полнотой². Поэтому не будет преувеличением сказать, что *исторический диалог в любых его формах — это, помимо всего прочего, и перманентный диалог по поводу этических оценок.*

Исключительная важность данного аспекта культурно-исторических исследований объясняется его исключительно важной управленческой ролью. Дело в том, что, по вполне обоснованному мнению некоторых исследователей политической истории, «в середине XVII века в Европе произошёл великий эволюционный перелом: история из преимущественно стихийной стала преимущественно проектно-коструируемой», а выход на сцену истории атомизированно-агрегированных масс предоставил огромные возможности профессиональным манипуляторам, в ведение которых и входит с тех пор негласное управление общественным сознанием с помощью СМИ, теле- и прочих коммуникаций³.

Управление общественным сознанием с помощью манипулятивных технологий — это такое управление, под воздействием которого управляемые сами, добровольно и с удовольствием делают то, что нужно управляющим. А что люди делают сами, добровольно и с удовольствием? Только то, что они считают для себя «хорошим»: полезным, выгодным, удобным. Соответственно, не хотят они делать всего того, что считают для себя «плохим»: вредным, убыточным, лишним. Можно, конечно, силой заставить их делать то, чего им делать не хочется; но, как показывает исторический опыт, это будет затратное, дорогостоящее управление. И совсем другое дело, если заставить людей делать то, чего им не хочется, не силой, а убеждением.

Такое вот «убеждение», отключающее здравый смысл, и лежит в основе современных технологий управления массовым сознанием. И сводится оно обычно к тем или иным способам искусственного формирования коллективных представлений о «хорошем» (о «добре») и о «плохом» (о «зле»). Делается это так: пользуясь тем, что языковые понятия никогда не отражают всего многообразия тех явлений, которые ими обозначаются, и что в них можно поэтому делать акценты на совершенно разных сторонах явлений, манипуляторы придают тем или иным понятиям, в зависимости от поставленной задачи, положительный или отрицательный смысл. Например, если в начале XX столетия «прогрессивная» общественность России сумела уверить всех, что

¹ Там же. С. 291.

² Иванов Вяч. Вс. Добро и зло. /Мифы народов мира: В 2-х тт. Т. I. М.: «Советская энциклопедия», 1980. С. 389.

³ Фурсов А. И. Тайная история: Линдон Ларуш как зеркало глобализма // «Завтра», 2012, № 18 (963). С. 3.

капитализм — это «мировое зло», а социализм — «мировое добро», то в конце столетия *она же*, не моргнув глазом, утверждает диаметрально противоположное. Или: если при распаде Советского Союза среди нерусского населения его национальных республик, округов и автономных областей национализм поощрялся как «безусловное добро», то среди русского населения РСФСР и национальных республик СССР он же осуждался (и продолжает осуждаться) как столь же «безусловное зло». А лёгкость, с которой совершались и продолжают совершаться все такие идеологические манёвры, свидетельствует, что современная техника игры словами отработана в совершенстве¹.

9. РЕДАКТИРУЕМАЯ ИСТОРИЯ

Различение мифических близнецов по ценностному критерию — важнейший смысловой пласт начальной истории культуры, почва и первоисточник всей последующей аксиологической проблематики. (Напомню: один близнец создаёт всё полезное для людей, а другой — всё вредное; один наделён положительными чертами характера, а другой — отрицательными и т. д.). Но поэтому и не удивительно, что такое различие, подразумевающее соответственное различие фратрий, влечёт за собой — по мере отмирания родоплеменного строя и расширения межплеменных связей — *осознание непрестижности происхождения от первопредка, наделённого негативно воспринимаемыми чертами характера*.

Отсюда — самые первые попытки «редактирования» собственной истории: попытки «переиграть» оценки по критерию «хорошие/плохие», используя в своих интересах разного рода социальные и другие привходящие обстоятельства. Так, у якутов с исчезновением фратрий миф о братьях Элее и Омогое был переосмыслен и переделан, потому что в качестве «своего» злой и неловкий Омогой стал неприемлем: его «стали изображать чукчей, бурятом или даже японцем. В то же время с развитием имущественного неравенства... Омогоя стали изображать богачём-эксплуататором, а Элея — бедняком, наделённым красотой и умом. Именно вопиющая бедность позволяла при новом осмыслении мифа ярче изобразить достоинства Элея, постепенно своим умом выбивающегося из нищеты. В этом сказывалось народное переосмысление мифа»².

Ещё более впечатляющий образец «отредактированной» истории даёт анализ ветхозаветной мифологии — в силу её ранней письменной фиксации. Но сначала — несколько предварительных слов о её «близнечной» специфике.

Как и всякий другой класс мифологических текстов, близнечная мифология в ходе своей исторической трансформации разворачивается в целый букет производных от неё образов и представлений. Так, в преемственном родстве с близнечной парой находятся, с одной стороны, метафизические пары, состоящие из «Бога» и «его антагониста», а с другой — историзированные пары первопредков и патриархов. И то, и другое характерно для вторичных мифологий вроде Ветхого Завета³, где посредством близнечного таксона описываются обычно конкретно-исторические ситуации с постепенным уменьшением в них доли мифа и возрастанием доли историзма. Так, в первых книгах Ветхого Завета, где пережитки близнечной мифологии особенно многочисленны, сакрально-

¹ Горюнков С. В. В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз // На пороге новой мировоззренческой парадигмы. СПб: «Алетейя», 2020. 547 с. С. 9–47.

² Золотарёв. Родовой... С. 247–248.

³ Якобсон В. А. От редактора // Мифологии древнего мира. Пер. с англ. Отв. ред. В. А. Якобсон, предисл. И. М. Дьяконова. М.: «Наука», 1977. 456 с. 3.

мифологическую окрашенность сохраняет лишь начало близнечного ряда (Авель и Каин), а его конец уже существенно «обытовлён» (Ефрем и Манассия, Фарес и Зара). В ряде случаев прежняя близнечная подоснова библейских сюжетов и мотивов явственно просвечивает сквозь наслоения позднейших редакций. Например, хотя текстуально Лот не брат, а племянник Авраама, но описание их расхождения в разные стороны представляет собой типичное «дуалистическое клише»: оппозицию «правое—левое» («Если ты налево, то я направо, а если ты направо, то я налево» — Быт. 13:9). И такое же клише видно в противопоставлении Иудеи и Израиля: Иудея — это «дом» и «сыны» Иуды, а Израиль — «дом» и «сыны» Иосифа.

Другая особенность смысловой структуры близнечной мифологии Ветхого Завета заключается в том, что носителями этой мифологии являются уже не фратрии одного племени, а различные племена и народы. Именно по ним здесь проводится разделение персонажей на «своих» и «чужих»: «своими» здесь признаются лишь те члены каждой пары, которые являются «наследниками Завета»; противоположные же члены пары всегда оказываются представителями класса «чужих». Так, «наследнику Завета» Аврааму противостоит его брат Аран, породивший — через своего сына Лота — моавитян и аммонитян; «наследнику Завета» Исааку противостоит его брат Измаил, предок северных арабов; «наследнику Завета» Иакову противостоит его брат Исав, прародитель идумеев; «наследникам Завета» иудеям противостоят отпавшие от них израильтяне, потомки которых, самаряне, уже никогда не признавались иудеями за «своих». Даже внутри собственно-иудейской линии прослеживается всё тот же, хотя и сильно ослабленный, принцип: если от сына Иуды Фареса произошёл такой хорошо известный «наследник Завета», как царь Давид, то от брата Фареса — Зары — произошли потомки, о которых, как сообщает Еврейская энциклопедия, «Библия сохранила лишь смутные сведения».

«Наследник Завета» в контексте Пятикнижия — это положительная характеристика персонажа ветхозаветной мифологии. Но в какой мере она может считаться древнейшей, исходной? — Ответить на этот вопрос можно с помощью мифологемы, кодирующей, с одной стороны, «наследника Завета», а с другой — положительную или отрицательную функцию в общесемитском контексте. А в качестве такой кодирующей мифологемы может быть использован мотив, условно названный здесь мотивом «неправильно полученного первенства». Этот мотив, очень устойчивый в Ветхом Завете, всегда кодирует в нём именно «наследника Завета». Так, не по праву, а по прихоти Сарры получает первенство Исаак; не по праву, а с помощью материнской и собственной хитрости получает первенство Иаков; не по праву, а по произволению Иакова, получает первенство Ефрем; не по праву, а по причине реального силового превосходства получает первенство Иуда («...первенство отдано сыновьям Иосифа, с тем однако ж, чтобы не писаться им первородными; потому что Иуда был сильнейший между братьями, и вождь из него...» — I Книга Пар., 5:1,2); не по ожидавшейся очередности, а в силу её нарушения получает первенство Фарес и т. д.

Здесь важно подчеркнуть: всё сказанное о «близнечном» аспекте содержания Ветхого завета ни в коем случае нельзя рассматривать в качестве некоего «атисемитского» выпада против еврейской культурноисторической традиции. Речь идёт на самом деле о функциональной специфике «малого» опыта, без которого никогда не смог бы включиться в процесс метаязыковой рефлексии над самим собой и сам «большой» опыт. Тем более, что та же самая специфика имеет место и во многих других мифологиях, в том числе стадиально более древних, чем Ветхий Завет. Например, в полинезийской мифологии проблема первенства между старшим братом, светловолосым Тангароа, и младшим, темноволосым Ронго, решается, вопреки признаваемому за

старшим статуса «вождя», в пользу младшего¹. В древнеиранской мифологии рассказывается, как от бога времени и судьбы Зервана зародились Ахура Мазда, дух добра, и Ангхро Майнью, дух зла. Ахура Мазда предугадывает мысли Зервана о том, что власть над миром получит родившийся первым (притом, что первым должен родиться именно он), и простодушно разглашает их Ангхро Майнью, а тот разрывает чрево Зервана и является перед ним, говоря: «Я твой сын Ахура Мазда!» (далее Зерван оговаривает срок власти Ангхро Майнью над миром)². Миф ирокезов, очень похожий на древнеиранский, повествует о том, как близнецы пререкались о старшинстве ещё в утробе матери; затем старший, Иоскега, — Великий Ум, Небодержатель, вышел на свет обычным путём, а младший — Тавискарон, стремясь опередить своего брата и получить право первородства, разорвал чрево матери и погубил её³. О сходной ситуации говорится в мифе индейцев племени кахуилла (Сев. Америка), где в ходе соревнования между близнецами Темайауитом и Мукатом, соотносимыми с «белым» и «чёрным» началами, спор о старшинстве хитростью выигрывает Мукат⁴. В мифологии догонов (Зап. Африка) мировое яйцо делится на две части: из одной части рождается *раньше положенного срока* Йуругу — непарное существо, захотевшее стать «господином вселенной» и, в силу своей «непарности», занявшееся внесением в окружающий мир беспорядка. Но управление миром поручено родившимся из второй половины яйца близнецам Номмо, в функцию которых входит обязанность контролировать и ограничивать вызывающую беспорядок деятельность Йуругу⁵ (здесь налицо структурная усложнённость мотива «неправильно полученного первенства», лишняя раз доказывающая его кодовую природу).

Даже в относительно поздней, переходящей в олитературенный эпос древнегреческой мифологии прослеживаются следы всё той же мифологемы: там, как известно, Зевс обещает, что тот из рода Персеидов, кто родится в назначенную ночь раньше всех, станет их царём. Раньше всех должен родиться Геракл — воплощение всех самых положительных качеств у древних греков; но Гера ускоряет рождение Эврисфея, и Геракл вынужден впоследствии служить — до некоего срока — этому явно отрицательному персонажу.

Аналогии такого рода далеко не единичны, и они ясно показывают, что вторичная ветхозаветная мифология сохраняет, хотя и в существенно демифологизированной форме, свою смысловую структурированность теми же самыми правилами, что и мифологии всех других народов. Хотя следует оговориться, что в Ветхом Завете есть близнечная пара, выпадающая, на первый взгляд, из сферы действия рассмотренного правила. Эта пара — Авель и Каин. Второй член этой пары, воплощающий отрицательное начало, вовсе не является, по тексту книги Бытия, ни «наследником Завета», ни генеалогическим предком евреев: идущая от него родовая линия оканчивается тупиком, а возобновление потомства Адама и Евы начинается с младшего брата Каина — Сифа. Но вот что здесь интересно: проклятие, на которое обрекается Каин («Ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» — Быт. гл. IV, 12), целиком совпадает по смыслу и с Заветом, который заключается с еврейскими потомками Сифа в лице Авраама («Потомки твои будут пришельцами в земле не своей», — Быт. гл. XV, 13), и с позднейшими проклятиями «избранному» народу («Я развеял их по всем народам, которых они не знали...», — Зах. гл. VI, 14). Отзвук мотива «неправильно полученного первенства», соотносимый с близнечным мифом об Авеле и Каине, сохранился в Агаде

¹ Те Ранги Хироа (Питер Бак) Мореппаватели солнечного восхода. М.: «Географгиз». 1956. 254 с. С. 319.

² Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.—М.: «Журнал “Нева”» — «Летний сад», 1998. 559 с. 117–118.

³ Золотарёв. Родовой... С. 161; Мифы народов мира. Т. 2. С. 319.

⁴ Там же. С. 156–160.

⁵ Котляр Е. С. (1975). Миф и сказка Африки. М.: «Наука», 1975. 244 с. С. 95–96, 117–119.

(Авель и Каин делят сферы влияния в мире; возникает борьба, в которой вначале побеждает Авель; Каин молит о пощаде и получает её, а затем убивает Авеля)¹. А сравнение генеалогических линий, идущих от Каина и от Сифа, наводит на мысль о неслучайности их поразительного сходства (Быт. гл. VII, 17-26; гл.V, 6-32). Так что выпадение Каина из общей цепи «наследников Завета» можно с полным на то основанием объяснять позднейшей и вполне сознательной жреческой редакцией Книги Бытия.

Пример с Ветхим Заветом — это, повторюсь, хорошо сохранившееся, благодаря ранней письменной фиксации, доказательство существования неких, структурирующих общемифологический материал, закономерностей. Действие этих универсальных закономерностей прослеживается даже в случаях с неустойчивыми этическими оценками. Например, такой неустойчивостью отмечен вышеупомянутый миф племени хауилла о Темайауте и Мукате: хотя Мукат и изображён в нём «старшим» по праву очевидного превосходства над Темайаутом, но в то же время он сохраняет не менее очевидные признаки «младшего», перехватывающего первенство у «старшего» (он хитрит в споре с Темайаутом, он — его неудачливый подражатель, он — сторонник худших земных условий обитания для новосозданных людей и т. д.)².

Те же закономерности прослеживаются в стадиально-поздних, существенно демифологизированных текстах. Так, отголосок «спора о первенстве» имеется у качинцев Алтая, делившихся на два рода: Бюрут («находящиеся в славе») и Каскат («ленивые и нерадивые»). «Про них рассказывают, что несколько человек из обоих родов были отправлены послами к царю — отнести подать... Прежде чем войти в царское жилище, Бюрут стали раскрашивать своё тело охрой, чтобы быть привлекательнее. Каскат же поленились сделать это. Занятый раскраской Бюрут опоздал и получил выговор. Каската же похвалили. С той поры Каскат находится в большой славе»³.

Принципиально важно для понимания рассматриваемого мотива то, что соотнесение младшего брата с отрицательным началом — не универсально. «В некоторых мифах и сказаниях положительным персонажем является младший, в других — старший брат. Роль инициатора, творца принадлежит старшему брату в легендах мордвы, мари, удмуртов, чувашей, хантов, манси, возможно, коми. У якутов, алтайцев, тунгусов, народов Амура эту роль выполняет младший брат. В ряде случаев невозможно точно установить, кто из героев младший, кто старший. Различие это, однако, вовсе не второстепенно. Оно весьма устойчиво и повторяется с неизменной правильностью»⁴.

Правильность, о которой здесь говорит Золотарёв, понятна лишь в свете исходной ситуации — дуальной организации и того её «теоретического обеспечения», которое обосновывает причастность фратрий к соответствующим первопредкам-покровителям. Пока данная организация жива, ни о каком редактировании фратриальных мифологий не может быть и речи; сама мысль о такой возможности возникает лишь с распадом дуальной структуры общества и, соответственно, с утратой прежней роли фратриальных мифологий. А поэтому и «правильность», о которой говорит Золотарёв, указывает лишь на то, что с исчезновением дуальной организации необходимость придерживаться «непрестижных» мировоззренческих стереотипов исчезает, — чем и открываются возможности для «редакторских правок».

Но даже «правки» не гарантируют полного стирания следов, указывающих на прежнюю органическую связь фратриальных мифологий. Такие следы сохраняются,

¹ Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей (1993). М.: «Раритет», 1993. 319 с. С. 15.

² Золотарёв. Родовой... С. 156–159

³ Там же. С. 248.

⁴ Золотарёв. Родовой... С. 277.

например, в мифах исторически родственных индийцев и иранцев: у первых дэвы являются положительными существами («своими»), а асуры — отрицательными («чужими»); у вторых — наоборот. В шаманской мифологии бурят белые шаманы борются с «чужими» злыми духами, посылаемыми «чужими» восточными тенгриями, покровителями чёрных шаманов; чёрные шаманы ходатайствуют перед «своими» восточными тенгриями об отозвании «своих» духов. И т. д.

В целом же приводимые Золотарёвым примеры, от самых архаических до позднейших, очень хорошо объясняют, в каком направлении трансформируется этическое «измерение» древних мировоззрений. Так, если в родоплеменном обществе приверженность «своему» родоначальнику ещё не зависит от его статуса и личностных качеств, то, по мере отмирания дуальной организации и усиления критической рефлексии над собственной «культурной программой», ситуация меняется. С одной стороны, возникает стремление отредактировать собственную историю, с другой — намечается отмирание самой идеи «близнечности» первопредков. Идея эта постепенно теряет своё значение, а первопредки либо начинают именоваться просто братьями, либо и эта родственная связь игнорируется. «В то же время углубляется противоположность их характеров, постепенно приобретающая известную социальную окраску. Два брата-близнеца, когда-то дружно действовавшие в борьбе с чудовищами, устраивавшие землю, создавшие людей, олицетворяют теперь два противоположных принципа — принцип «добра» и принцип «зла». В таких условиях их братская связь начинает казаться нелепой и забывается, а братья — мифологические герои — превращаются в бога добра, владыку неба, и бога зла, владыку подземного царства. Так возникают дуалистические мотивы: не только Ормузд и Ариман Ирана, Сет и Гор Египта, Кецалькоатль и Тецкатлипока Мексики, но и бог и сатана богомильских и народных представлений входят в этот цикл»¹.

В новой европейской истории, очищенной уже от явной архаики, её редактирование становится откровенно-идеологизированным. Так, изучение материалов скандинавских авторов XVI–XVIII вв. показало, что «что все постулаты норманизма: скандинавское происхождение летописных варягов, Рюрик из Швеции неизвестного социального статуса, древнескандинавское происхождение имени Руси — рождены не наукой и не в России, а явились плодом политики шведской короны в период XVI–XVIII вв., преследовавшей свои геополитические цели в русских землях и создававшей мифы с фальсификатами истории Восточной Европы в древности»².

Главной идеей этих мифов было стремление уверить образованные европейские круги в том, что предки шведов первыми, с глубокой древности осваивали Восточную Европу, а русские пришли сюда позднее всех. Поэтому шведские короли, согласно этим мифам, имеют на восточноевропейские земли особое историческое право. Пика абсурда, говоря словами шведского историка Ю. Свеннунга, эти мифы достигли у шведского писателя и профессора медицины Олафа Рудбека (1630 – 1702) в его фантазмагии на исторические темы “Атлантида или Манхейм” (“Atland eller Manheim”). В рудбековской “Атлантиде” “реконструировалась” якобы утраченная шведская история через отождествление со Швецией платоновской Атлантиды, острова гипербореев, Скифии, Варягии. Произведения шведских писателей с фантазиями об особой роли предков шведских королей в Восточной Европе, прежде всего “Атлантида” Рудбека, распространялись шведскими общественными деятелями и деятелями культуры в европейских странах в XVII–XVIII вв. Удалось наладить распространение шведского мифа и в России благодаря контактам, установленным шведами с немецкими

¹ Там же. С. 294–295.

² Лидия Грот. «Мифы норманизма и политика». Путеводитель по норманизму. Часть вторая. (эл. ресурс) // <https://russalon.su/2018/10/30/lidiya-grot-mify-normanizma-i-politika-putevoditel-po-normanizmu-chast-vtoraya/>

академиками Байером и Миллером в Петербурге. Именно Байер и Миллер стали первыми транслировать и фантазии Рудбека, и другие мифы шведских авторов о древней истории Восточной Европы. И если шведская политика, нацеленная на возврат русских земель, потерпела поражение, то шведские усилия по распространению шведского политического мифа, переформатировавшего русскую историю, увенчались успехом: он перешел в работы историков, как российских, так и западноевропейских»¹.

Ещё более карикатурные тенденции заявляют о себе фантазиями украинских националистов о «древних украх» — предшественниках шумеров и египтян. И они уже не безобидны, потому что переходят из области теории в область политической практики.

10. ЭТИКА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

С окончательным отмиранием дуальной организации носителями её мифологии становятся уже не фратриальные подразделения племени, а целые племена и народы. Соответственно, признаки прежних фратриальных различий превращаются в признаки различия племён и народов. А борьба за право соотносить себя (свою «референтную группу») с «положительным началом в этих новых условиях лишь усиливается, — потому что в ходе межэтнических взаимодействий, объединений и прочих союзов на политической и/или идеологической основе ценностные характеристики становятся постепенно индикаторами целых культурно-исторических типов и цивилизационных общностей.

Спрашивается: если уже в самой глубокой древности стремление к соотносению «своей референтной группы» исключительно с положительным началом было перманентным и повсеместным, то почему оно тогда же не завершилось достижением некоего всеобщего «консенсуса»? Почему вполне искреннее, надо полагать, стремление социальных групп и целых народов иметь вокруг себя одних лишь «своих», а не «чужих», постоянно оборачивается утопией? То есть почему идеологическое противостояние «своих» и «чужих» на протяжении всего мирового исторического процесса остаётся принципиально неустрашимым?

Причина данного явления заключается, без сомнения, в том, что **этические установки целиком производны от мировоззренческих предпосылок. А именно: от того, каким представляется «устройство мира», целиком зависит понимание человеком своего места в мире и должного поведения в нём. И если понимание «устройства мира» изначально различается по критерию полноты или неполноты представлений о нём, то должны различаться и этические установки, находящие опору для себя в различении этих представлений.**

Установки, как видим, действительно различаются; в этом убеждает сравнение традиционных моделей мира, учитывающих фундаментальную роль этических ценностей, и современной научной (материалистической) модели, не признающей за ними такой роли. Именно эти две категории моделей являются сегодня конечными продуктами «диалога двух режимов» в истории культуры: того, который пытается сохранить прежние представления об изначальной сложности мира, и того, который стремится упростить эти представления, довести их до «беспредпосылочной кондиции». Но поэтому и не удивительно, что человеческое «Я» в этих двух категориях моделей по-

¹ Там же

разному отвечает на вопросы: нужно ли быть совестливым, способным к сопереживанию? Нужно ли заниматься этическим самоограничением? Нужно ли думать не только о себе, но и о других?

Традициональное мировосприятие даёт на такие вопросы положительный ответ. Впитавший его дух человек понимает, почему он должен думать не только о себе, но и о других: он должен так думать потому, что *его мир* устроен по принципу «действие-противодействие», где за всё совершаемое в жизни надо платить. (Конкретные формы расплаты зависят от той конкретной системы религиозных взглядов, которых он придерживается). В материалистической же (эволюционно-исторической) трактовке мироустройства для этики как смыслообразующей категории вообще нет ни почвы, ни места. Всё, что в этой системе отсчёта относится к категории «духовности», изначально наделено статусом вторичности, надстроечности, производности от неких более фундаментальных (якобы) вещей. Но поэтому и человек, сознательно и последовательно придерживающийся материалистического взгляда на мир, не может не прийти в конечном счёте к выводу, что миром правят не идеалы, а интересы, и что мысли, слова и поступки — это бесследно растворяющиеся в материальной круговерти флуктуации. Он не может не думать, что за всё совершаемое в этой жизни платит не «согрешивший перед высшим законом бытия» (как и чем можно заплатить закону вечного движения материи?), а «проигравший в борьбе за место под солнцем». Как следствие, общественные идеалы для него — обычные предрассудки, а их диктат — посягательство на «права и свободы личности».

В полном соответствии с таким миропониманием, в его сознании формируется (пусть не сразу, а через борьбу с «пережитками прошлого» и прочими «суевериями») адекватный упрощённому мировоззрению образ мышления и поведения. В начальном, более или менее пристойном виде, этот образ мышления и поведения выглядит как становление «личностного начала», а в законченном и предельно циничном виде — манифестируется в формулах типа «Живём один раз»; «Бери от жизни всё»; «Кто не успел, тот опоздал». Иначе и быть не может, — ведь так называемое «личностное (на самом деле — эгоцентрическое) начало» возникает как следствие разрыва связи «Я» с «Не Я», — разрыва, разрушающего прежнюю органику полного мировидения и знаменующего победу неполного.

В реальной жизни, разумеется, приходится иметь дело не с идеальными в своей «чистоте» моделями мира, а с их смешанными, переходными, эклектичными формами, зачастую сильно «растянутыми» в историческом времени. В таких смешанных формах «инерционная нравственность» (пережиток прежней мифорелигиозной ментальности) может сохраняться в коллективной памяти на протяжении многих поколений, — до тех пор, пока агрессивная «упрощенческая» тенденция, неуклонно подминающая под себя «сложностную» и низводящая тем самым всю культуру до уровня «массовой», не поставит рефлекслирующее «Я» перед жёстким выбором. Поэтому зависимость этики от мировоззрения в таких смешанных формах осознаётся обычно с большим трудом.

11. ЭТИКА И МЕТАЯЗЫК

На этой смешанной, эклектической почве, с одной стороны, пышно расцветает «нравственная маниловщина» — стиль мышления, рассматривающий нравственность как некую изначально заложенную в человеке сущность, обязанную обнаружить себя по первому требованию «идеологического заклинателя». (Классическими образцами «нравственной маниловщины» являются — в условиях преобладания

материалистической умонастроенности — и «Моральный кодекс строителя коммунизма» советской эпохи, и нынешнее упование на «социальную ответственность бизнеса»). С другой стороны, на этой же почве вступает в свою завершающую фазу борьба за монопольное обладание статусом «носителя добра». Причём борьба ведётся сразу по многим «фронтам»: по расовым (обосновывающим «цивилизаторское бремя белого человека» или «повышенную жизнеспособность чёрного (жёлтого и др.)»), по классовым (превращающим бывших господ в люмпенов, а люмпенов, в том числе и духовных — в господ), по социал-дарвинистским (провозглашающим право «приспособленных» народов» жить за счёт «неприспособленных»), по политико-идеологическим (санкционирующим ковровые бомбардировки «недемократических» и «тоталитарных» государств).

Религиозная сфера тоже оказывается втянутой в эту борьбу, реализуемую одновременно и в различении «своих» и «чужих» (по формальному критерию «истинной веры»), и в объединении тех и других под единой «крышей общечеловеческих ценностей». Известно, в частности, что за прообразы указанных ценностей сегодня выдаются именно моральные императивы ведущих мировых религий. Хотя на самом деле речь в этих религиях всегда идёт не об «универсальной морали», а как раз о такой, которая различает «своих» и «чужих» (по разным, разумеется, критериям). Причём в христианстве это касается и Ветхого, и Нового заветов. Например, в Ветхом завете заповеди моисеева законодательства («не убий», «не укради» и др.) имеют, судя по общему контексту Пятикнижия, отношение исключительно к «своим». То же самое — в Новом завете: заповедь «возлюби ближнего своего как самого себя» тут же оговорена разъяснением того, кого именно следует считать «ближним», т. е. «своим» (Лк. 10:29–37). И даже *золотое правило нравственности*: «не делай другим того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе» — неявно отсылает к «своим», то есть к тем, для кого это правило свято (а свято оно, как известно, далеко не для всех).

Привилегированным же полем борьбы за «общечеловеческие ценности» становится в истории культуры именно секулярная сфера: главным образом в ней эти «ценности» постоянно, хотя и не слишком успешно, конкурируют с другими идеологиями за право доминирования в массовом сознании. И очередной виток такой конкуренции, искусственно навязанной сверху, человечество переживает сегодня, в том числе в России, где прежнее, реалистичное восприятие жизни как противоречивого единства (диалога) двух ценностных установок постепенно вытесняется пропагандой «относительности» этих установок, пропагандой невозможности и ненужности их различения, то есть — технологией «общечеловеческих ценностей».

Стараниями СМИ технология назойливо внедряется в сферу «коллективного бессознательного». Отсюда, из этой сферы, неподконтрольная критической рефлексии, она пытается незримо воздействовать на общественный менталитет, *камуфлируя* реально присутствующую в нашей жизни напряжённость отношений между носителями двух диаметрально противоположных ценностных установок — между людьми, которые одно и то же явление, событие или личность оценивают с диаметрально противоположных позиций. **Вот почему задаваемые учебниками и средствами массовой информации оценки исторических явлений, процессов, событий и личностей нужно воспринимать не как проявление «объективной, научно доказанной истины», а как выражение идеологических установок и ценностных предпочтений тех «референтных групп», которые в момент вынесения оценок находились или находятся у власти.**

Уже само наличие *камуфляжа* объясняет очень многое. Например, оно объясняет, почему постоянно «редактируется» история — не только чья-то национальная, но и мировая. И оно же объясняет, откуда берётся *криптополитика* с её неистребимым

«двойным счётом», с её смещением реальности и спектакля¹, с её искусством ведения информационных войн, с её владением технологиями манипулирования общественным сознанием, включая главнейшую технологию «борьбы за общечеловеческие ценности».

Всё это — специфика современного межцивилизационного диалога, имеющего явную тенденцию вырождения в агрессивный монолог (в «затыкание рта» идеологическому оппоненту). И ситуацию впору было бы признать необратимой, если бы не скрыто сохраняющаяся в ней и временами вырывающаяся наружу ориентация на *метаязыковое* содержание ценностной проблематики.

12. КРИТЕРИЙ РАЗЛИЧЕНИЯ «ДОБРА» И «ЗЛА»

Как можно было убедиться из всего сказанного выше, разностью предпосылочных установок задаются разные типы коллективной ментальности, а, значит, и разное отношение к этической проблематике. Что и наблюдаем на примере современного противостояния по глобальным идеологическим критериям «традициональности—либерализма», «демократии—тоталитаризма» и т. п., а также по ценностным критериям, толкуемым субъектами противостояния всегда в свою пользу. Но не потому ли нет ясности с критерием различения «добра» и «зла» ещё в наиболее архаических источниках, что там этот критерий дан на уровне его «буквы», а задача его выработки на уровне «духа» (метаязыка) и является неосознаваемым предметом (целью и смыслом) взаимодействия фратриальных и постфратриальных «диалогических партнёров»?

На уровне бытовой коммуникации понятия «добра» и «зла», конечно же, производят впечатление «относительных» (эмоциональных или демагогических). Но совсем иначе они начинают выглядеть в контексте своей символической функции, раскрытой Дионисием Ареопагитом, с опорой на критерий смысловой полноты, ещё в I веке новой эры. Напомню: «...зло, свойственное нам, не представляет собой сущее зло, но есть лишь недостаток, отсутствие полноты свойственных нам благ», «зло представляет собой слабость и убывание Добра»². Соответственно, «добро» по Ареопагиту — это «полнота свойственных нам благ», воплощенная в «умственном Свете»: «Итак, умственным Светом называется превосходящее всякий свет Добро... все надмирные, около мира и в мире пребывающие умы от своей полноты просвещающее; все их мыслительные силы обновляющее... всё умственное и разумное собирающее и сочетающее. Ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся, явление умственного Света есть нечто собирающее освещаемых... различные точки зрения... собирая к единому истинному, чистому, единовидному знанию...»³.

В переводе с богословского языка на современный научный ареопагитовское «добро» сопоставимо с полнотой символических представлений о мире, включая их далеко ещё не освоенные критической рефлексией формы. Соответственно, «зло» сопоставимо с неполнотой таких представлений. А чтобы убедиться, что сопоставления не произвольны, вспомним хотя бы о «бритве Оккама» («не умножай сущностей сверх необходимости»), в которой чётко просматривается скороспелая претензия на исчерпывающее понимание природы «необходимости». Вспомним далее, что прямым следствием оккамовской претензии явилось выросшее из просвещенческого «проекта модерна» научно-материалистическое мировоззрение, которое потому лишь и завладело так прочно умами, что всё самое непонятное и загадочное в истории культуры

¹ Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М.: «Алгоритм», 2000. 735 с. С. 172–177.

² Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб: «Алетейя», 2003. С. 379, 391.

³ Там же. С. 311.

«объяснило» путём его преждевременного списания в категорию «заблуждений» и «предрассудков». Наконец, вспомним, «что лишь благодаря Просвещению понятие предрассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово “предрассудок” (Vorurteil) означает пред-суждение (Urteil), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов»¹.

13. ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ «ИСТОРИЧЕСКОГО ПРЕДАНИЯ»

Очередную ясность в различение представлений о мире по критерию «полноты / неполноты» внёс В. И. Вернадский в своих заметках о культурах Запада и Востока. Привожу цитату из его труда целиком:

«Представления о начале и конце... нашей планеты в геологические (и не только в геологические — С. Г.) представления вошли не из наблюдения фактов, а из готовых, чуждых науке, представлений религиозных и философских, что мы можем научно точно доказать, исходя из истории научной мысли. Эти представления считают логически неизбежными, что Мир, Жизнь, Вселенная, наша Земля имели начало и будут иметь конец. Это тесно связано с еврейско-христианско-мусульманскими представлениями о мире и божестве и генетически, и исторически неразрывно с ними связанной в своих основных положениях и во всей своей истории европейской (средиземноморской) философией. Эта связь выявляется или в отрицании, или в принятии и развитии религиозных представлений и догматов и создаёт своеобразный настрой мыслей западноевропейской (и американской) философии. В европейско-американскую науку это было внесено, мне кажется, Иммануилом Кантом (1724–1804) в введённом им понятии естественного тела или естественного процесса в конце XVIII или начале XIX вв. И мы сейчас видим, что учёные, связанные с другим настроем мыслей, связанные с Индией и отчасти Дальним Востоком, не видят никакой логической обязательности считать неизбежным при изучении научных явлений существование начала Мира, начала Вселенной, начала Жизни и т. п., так же как и их конца. Этот факт коренного различия в настрое научной мысли современных геологов ясно доказывает, что то, что кажется западноевропейским учёным логически неизбежным, — есть иллюзия и не вытекает из научных фактов, вывод, привнесённый в нашу мысль социальной обстановкой. Значение научной мысли учёных другого настроения мыслей уже сейчас сказывается, особенно для Индии, и уже сейчас ясно, что вес их в научной работе в связи с катастрофой, переживаемой в Западной Европе, ещё больше увеличится в ближайшее время»².

Фактически Вернадский говорит здесь о том, что «еврейско-христианско-мусульманские представления о мире и божестве и исторически с ними связанная европейская (средиземноморская) философия» восходят к «историческому преданию» (напомню: это термин В. Н. Топорова), поскольку все они в своих первоисточках связаны так или иначе с Ветхим заветом — наиболее известной формой такого предания. И наоборот: «другой настрой мыслей, связанный с Индией и отчасти Дальним Востоком», восходит к полноте «собственно мифов и исторических преданий», поскольку не нуждается, как и сами мифы, в опоре на понятия «начала» и «конца» мироздания, а его текущий момент («историческое предание») рассматривает как текущую фазу общего процесса исторической динамики культуры.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 322–323

² Вернадский В.И. Химическое строение биосферы земли и её окружения. М.: «Наука», 1987. С. 313–314.

Очевидно, что такая интерпретация наблюдения Вернадского более чем наглядно вписывается в концепцию диссимметричного диалога. Во-первых, диссимметрия видна уже из общеизвестной нетерпимости Ветхого завета по отношению к так наз. «язычеству», т. е. к «собственно мифам», с точки зрения которых сам этот завет оказывается всего лишь последней фазой общего исторического процесса. Во-вторых, «вклад иудаизма в переход от мифа к истории ... состоял в “декосмологизации” бога (который вышел из чисто природной сферы и полнее проявляется в истории, чем в космологии) и царя (который утрачивает свои космологические связи и, став не более чем наследственным вождём, включается в сеть чисто исторических отношений)»¹. В-третьих, дальнейший процесс «урезания» исходных предпосылок ветхозаветного «исторического предания» прослеживается уже на материале христианства: «Христианская мифология впервые и полностью поместила бога в историческое время, настаивая на историчности Иисуса Христа, пострадавшего во время Понтия Пилата. Утверждается взгляд, согласно которому человек живёт не в сфере мифа, а в истории»².

Это был очень важный шаг в процессе демифологизации «исторического предания». А следующий шаг был подготовлен разностью греческой и латинской ментальных почв, на которых в дальнейшем развивалось христианство. Н. Я. Данилевский объяснял эту разность так: «Метафизическое направление греческого ума было, по-видимому, несвойственно людям латинской расы, и они были поражены бесплодием, когда, из подражания Греции, вступили в эту область»³. То есть католицизм, с точки зрения Данилевского, явился христианским учением, «подвергнувшимся искажению именно под влиянием германо-романского народного характера»⁴. «Католицизм возник и утвердился ... от насильственного характера западного духовенства, видевшего в себе всё, а вне себя ничего знать не хотевшего»⁵.

Ещё дальше пошёл в том же направлении М. Лютер. «Отвергнув церковное предание, он с тем вместе вырезал и текст апостола Павла, в котором повелевается держаться преданий»⁶. И ту же тенденцию подхватило и продолжило европейское Просвещение XVIII в., вычленившее из средневекового (ветхозаветного) понимания историзма его религиозную составляющую и заложившее тем самым предпосылки для возникновения так называемого «научного» понимания истории.

Уместно напомнить и о том, что трактовка образа Иисуса Христа как сакральной жертвы, принесённой во имя спасения людей, генетически неотделима от фундаментального мифологического мотива «космической жертвы»⁷. Игнорированием этой связи тоже многое объясняется в неприятии Ветхим, а по унаследованной от него инерции и Новым заветами «язычества», т. е. «собственно мифов». А своё логическое завершение эта (игнорирующая) тенденция нашла в научном материализме, объявившем мифы «предрассудками» и «пережитками» неразвитого сознания.

Между тем именно из «язычества», т. е. из «собственно мифов» вышли, как теперь становится ясно, абсолютно все проявления современной культуры: религия, фольклор,

¹ Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира: в 2-х тт. Т. I. С. 574.

² Там же.

³ Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. Издание шестое. С. 81.

⁴ Там же. С. 151.

⁵ Там же. С. 154.

⁶ Там же. С. 170.

⁷ Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель: Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики» Вып. V. / Под ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинова. - СПб: МАЭ РАН, 2012. С. 63–73. См. также: Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира: в 2-х тт. Т. II. С. 330.

философия, наука, литература, искусство, право и др.¹ И в этом смысле все восточные культурноисторические традиции (ведизм, буддизм и др.) служат образцовыми примерами опоры на полноту зафиксированных В. И. Вернадским исходных представлений о мире. Так что непохожесть Восточной (в широком смысле) культурно-исторической традиции на Западную вовсе не случайна: именно противостоянием этих двух традиций друг другу и образуется то, что в наибольшей степени отвечает понятию «межцивилизационного диалога».

14. ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ РУСИ-РОССИИ

Диалогическая позиция средневековой Руси в христианском дискурсе вовсе не так проста, какой её пытается представить отечественная наука. Хотя без ветхозаветного понимания истории эта позиция тоже не обошлась, но — с существенным отличием от того пути, по которому развивался католицизм. И прежде всего это отличие проявилось в относительной концептуальной независимости от своего ветхозаветного источника «Палеи толковой» — памятника древнерусской литературы, излагающего ветхозаветную историю с дополнениями из апокрифических источников и некоторых других древнехристианских произведений, а также с самостоятельными богословскими рассуждениями.

Палея Толковая дошла до нас в полутора десятках рукописей. Единственное издание, не считая новейших, вышло в двух выпусках 1892-1896 гг. и сегодня практически недоступно. На Руси «Палея» была известна под названием «Книга бытия небеси и земли». По содержанию это своего рода энциклопедия знаний о мире. Создана, как считают, в XI в. н. э. в целях теоретического обеспечения новопринятого православного вероисповедания. И вот что особенно интересно. Во всех раннесредневековых государствах Европы теоретическим обеспечением новопринятого христианства всегда служили две его главные книги: Ветхий и Новый Заветы. Единственное исключение из этого правила представляет собой Киевская Русь, где вместо Ветхого завета мы имеем комментарий на него — Палею Толковую. Суть исключения в том, что комментарий на Ветхий Завет — остро критический. Поэтому книга называлась иногда «Палея Толковая на иудея». Как сказал В. Кожин, «она продолжила и завершила в сфере духа ту борьбу, которую ранее Русь вела против иудаистского Хазарского каганата»². А сам Ветхий Завет в переводе на русский язык впервые появился на Руси лишь в конце XV века.

Произошло это опять-таки в контексте диалогической полемики с иудаизмом, — ведь нужно было иметь под рукой первоисточник, чтобы вести полемику грамотно. И здесь появляется ещё один великий образец такой полемики — «Просветитель» Иосифа Волоцкого, главные мысли которого поразительно созвучны новейшим научным идеям. В «Просветителе» прямо заявлено о неполноте Ветхого завета («То, чего недоставало в Ветхом завете, было дополнено в Новом»; ибо «не достаточны и слова известные — требуется духовное зрение». Тем более, что «сказанное разными людьми в разное время об одном и том же предмете имеет различный смысл»³).

¹ Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира: В 2-х тт. Т. I. М.: «Советская энциклопедия», 1980. С. 11–20.

² Кожин В. В. Победы и беды России. (Серия: История России. Современный взгляд). М.: «Алгоритм», 2000. 448 с. С. 407.

³ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 97, 131, 275.

Уже в первом Слове «Просветителя» показано, что истинный духовный смысл понятий «Бог», «Слово» и «Дух» раскрывается не в буквалистском их восприятии, а в их истолковании — через привлечение других троичных понятий («Григорий Великий сказал: представим солнце, свет и лучи; ум, слово и душу; родник, ручей и реку»). Но тем самым средневековый православный взгляд на природу Святой Троицы обнаруживает свою близость новейшим теоретико-познавательным идеям: ключевой в современных семантических исследованиях идее различения «значений» и «смыслов», столь же ключевой концепции «семантического треугольника», различающего «именуемое», «имя» и «смысл имени», наконец, идее самой науки о соотношении понимания и истолкования текстов, восходящей к античной, а затем и к святоотеческой герменевтике. И подобно тому, как у святых отцов пониманию предшествует предпосылочное знание, называемое «верой» (согласно Григорию Великому, «пониманию предшествует вера»), так и в новейших направлениях герменевтики пониманию предшествует изначальная вовлечённость мыслящего в то, что им мыслится. «Человек обитает только в хранилище, которое дано ему для мысли»¹ То есть: человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится.

Соответственно, говоря о поклонении и служении Богу, Преподобный Иосиф Волоцкий обозначает в своём «Просветителе» проблему, которую разрешает далеко не традиционным способом. Оказывается, «Христос неописуем по свой Божественной природе...», и поэтому всё, «что мы узнаём из Священного Писания о Боге, не соответствует мере Божественного естества, но соответствует немощи слушающих»². Современный исследователь так откомментировал эти христологические соображения: «Именно на их основе книжник провозгласил “человеческим преданием” само евангельское учение о Сыне Божьем... Это значит, что все наши знания о Божественном суть знания собственно человеческие и о человеческом...»³.

В Одиннадцатом Слове, одном из наиболее важных и объёмных в «Просветителе», Преподобный пишет: «Ведь много в Священном Писании такого, что следует понимать не буквально, но отыскивать, с большой осторожностью, сокрытые в нём плоды Духа; это и значит — “Дух животворит”. Если же не рассуждать, но понимать буквально, то “буква убивает”, и люди впадают в различные ереси»⁴. То есть ереси, по Иосифу Волоцкому, возникают от буквального понимания Священного Писания — в высшей степени необычная для средневековья мысль!

Строгое различие Божественного и человеческого средств выражений проходит красной строкой через весь труд Иосифа Волоцкого. В этом различии — источник и первопричина принципиального антибуквализма Иосифа Волоцкого: нельзя, считает он, слепо верить букве написанного, потому что эта буква (как и изображение на иконе) — всего лишь выражение *человеческими средствами* Божественной сути. Сама же Божественная суть — это «Свет разума и Солнце правды», ибо и человека Бог создал, «уподобив его Себе разумом»⁵, а не чем-либо иным. — Но поэтому и само Священное Писание обретает в свете сказанного свойства некоего основополагающего предпосылочного знания, без предварительного усвоения которого невозможно и овладение более высоким знанием, явленным в *толковании* Священного Писания. И не правы те, кто считает возможным ограничить богопознание одним лишь предпосылочным знанием, — «для таких Григорий Богослов пишет: не возносись на

¹ Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? М., 2007. С. 167.

² Преподобный... С. 171, 190.

³ Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители. Эпоха средневековья. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1998. С. 143.

⁴ Преподобный... С. 267.

⁵ Там же. С. 156, 170, 183.

богопознание, осуждая толкование, ибо внимать не силе разума, но чернилу писмён – это по-скотски и неправильно»¹. Но не правы и те, кто берётся рассуждать о Божественной сути, целиком отвергая предпосылочное знание; для таких Священное Писание навсегда останется скопищем противоречий и нелепостей: «Не понимающие скрытого смысла Священного Писания говорят, будто Писание в самом себе не согласуется и будто оно противоречиво»².

Повторюсь: все эти высказывания — с поправками на объём предпосылочного знания и на терминологическую специфику — выглядят вполне современными. Так, сегодня в качестве предпосылочного *поля смыслов человеческой культуры* рассматривается уже не «вторичная» (библейская) мифология, но вся «первичная» (так наз. «языческая»): «Мифология выступает... как первоначальная форма духовной культуры человечества»³. Более того: средневековое представление о «Божественной сути» («Божественной премудрости») в её отношении к человеческим языкам вполне укладывается в современное представление о *метаязыковом* содержании тезауруса (от греч. thesauros – сокровище, сокровищница) — средства описания смысловой структуры естественных *языков-объектов*. А это означает, что развёрнутая в «Просветителе» православная точка зрения на Святую Троицу обнаруживает свойства предпосылочной базы для всех последующих, уже строго научных, размышлений о природе и сущности языка как основы умственной деятельности.

Особый интерес представляет трактовка Иосифом Волоцким понятий «добра» и «зла» — трактовка, целиком совпадающая с их трактовкой Дионисием Ареопагитом. В «Просветителе» она представлена теорией «Божественного коварства» — наиболее ярким и полным выражением убеждённости Иосифа Волоцкого в том, что Творец не просто одолевает и побеждает зло, но использует при этом своего рода «зло во имя добра»: «Отец говорит Сыну, по словам святого Иоанна Златоуста: “... как дьявол перехитрил человека, так и Тебе следует перехитрить дьявола своей мудростью”»⁴. Аналогично у современного комментатора: «Коварству и хитрости злых сил должны быть противопоставлены мудрое “преухищрение” и пронизательное “коварство” божественной силы»⁵. А богословское значение теории «Божественного коварства» состоит в том, что «само зло оказывается сущностным атрибутом божественной Троицы»⁶.

Разумеется, быть по-настоящему усвоенной теория «Божественного коварства» может лишь при условии, оговорённом в первом Слове «Просветителя»: истинный смысл духовных понятий, в том числе и понятий «добра» и «зла», раскрывается не через «букву», а через интерпретацию, — ибо «недостаточны и слова известные – требуется духовное зрение»⁷. Только лишь при таком условии ортодоксальные основания теории остаются безукоризненными, так как если за высшее проявление «добра» принимать подаренную Творцом свободу выбора между добром и злом, то отсутствие такого выбора нужно будет принять тогда за высшее проявление «зла».

Тот же ход мыслей, спустя столетия, зафиксирован у А. С. Пушкина: «Гордость Люцифера должна страдать... от ограничения областью злого, ... и оттого... он ненавидит человечество, одарённое властью выбора между добром и злом»⁸. Так что вовсе не исключено, что именно теория «Божественного коварства» является подлинной,

¹ Там же. С. 227.

² Там же. С. 138.

³ Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология. С. 12.

⁴ Преподобный... С. 106.

⁵ Скрынников Р. Г. Святители и власти. Л.: «Лениздат», 1990). С. 134.

⁶ Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители. С. 142

⁷ Преподобный... С. 97.

⁸ Смирнова-Россет А. О. Записки. М.: «Захаров», 2003. С.

хотя и не озвучиваемой вслух, причиной монопольного господства в отечественной историографии даже не скептической, а прямо уничтожающей оценки интеллектуального уровня книги Иосифа Волоцкого. Ещё в XIX веке в трудах Н. Костомарова, О. Миллера и др. сложилось мнение об авторе этой книги как о «провозвестнике самодержавно-клерикальной реакции», «у которого нечего искать новых идей» (Я. С. Лурье). Исследователи начала XX века (Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, Г. Флоровский и др.) много потрудились, чтобы придать этому мнению статус «хрестоматийного». А идеологическая атмосфера Советского Союза с её культом научного материализма как монопольного носителя истины окончательно довела тенденцию принижения русской православной мысли её средневекового (до-никоновского) периода до своего предела. Что, собственно, и обернулось тайной «русской неприкаянности»¹.

Впрочем, эту «неприкаянность» (метание из крайности в крайность) можно интерпретировать и как внешнее выражение определённой диалогической функции: не только *тупо* хранить «букву» традиции, но и периодически испытывать её на прочность путём диалогического сравнения с отрицающими её идейными течениями. А это и есть выход на понимание Духа традиции. И тогда становится более понятной специфика периодически «умирающей» и периодически «воскресающей» русской культуры.

«Просветитель» Иосифа Волоцкого тоже оказался временно «умершим»; он не сыграл в последующей истории русской культуры той роли, которую, казалось бы, должен был сыграть. И вот почему. «До появления в Москве книгопечатания при Иване Грозном церковные книги на Руси переписывались от руки. Писцы работали без должного надзора, допускали много описок и ошибок и, окончив работу, не проверяли своих рукописей. Поэтому в писанных книгах с течением времени накопилось очень много бессмыслиц и неверностей. Стоглавый собор 1551 года, сознавая неудобство и соблазн такого положения дела, требовал, чтобы духовенство принимало меры к исправлению плохих книг и “правило” их само, сличая с хорошими рукописями. В то же время (1553) в Москве решили учредить “печатный двор” для изготовления печатных книг, в которых можно было иметь однообразный, проверенный и исправленный текст. Московский “первопечатник” дьяк Иван Фёдоров устроил типографию в Москве и с 1563 года начал печатать в ней церковные книги. Однако дело не пошло; из-за каких-то неудовольствий Иван Фёдоров переселился из Москвы в Литву, и типография заглохла. Она была восстановлена после Смуты, когда во всём государстве, вследствие разорения, грабежей и пожаров, стала большая нужда в церковных книгах. В первые же годы царствования Михаила Фёдоровича в Москве начали печатать церковные книги под руководством известного нам Троицкого архимандрита преп. Дионисия и некоторых других монахов Троице-Сергиева монастыря. Однако и на этот раз начались неудовольствия. Лица, наблюдавшие за печатанием, так называемые “справщики”, ссорились между собою; Дионисий был ими обвинён в ереси и заточён в монастырь, где пробыл до тех пор, пока не был оправдан и освобождён патриархом Филаретом»².

Дело в том, что исправлять церковные книги было очень нелегко по той причине, что они в течение веков не один раз переводились с греческого языка, и поэтому не всё и не всегда читалось в них одинаково. К тому же в это исправление внесла свою решающую роль реформа патриарха Никона, считавшего, что «греческая церковь хранит православие в совершенной чистоте, и что московские патриархи обязаны во всём согласоваться с греческими»³. Кстати, академик С. Ф. Платонов оценивал эту роль Никона как положительную⁴. Но он не учёл, что сама греческая церковь XVII века была

¹ Панарин Д. С Народ без элиты. М.: «Алгоритм», 2006. С. 274–275.

² Акад. С. Ф. Платонов. Учебник русской истории. Санкт-Петербург: «Наука», 1993. 429 с. С. 187.

³ Там же.

⁴ С. 191–194.

уже совсем не той церковью, от которой Русь приняла в своё время православие. Напомню: константинопольские соборы XIV века предали анафеме «языческий» платонизм с его символическим мировидением, позволявшим различать букву и Дух Писаний¹. Да и сам Никон «с фактически исторической точки зрения ... ошибался: “русские обряды ближе к ранневизантийским, чем греческие, поскольку греки следовали относительно новому уставу, а в России сохранился и преобладал устав более древний” (Пустозерская проза. Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Фёдор. Предисловие М. Плюхановой. М., 1989. Цит. по А. С. Панарину²).

Как следствие, православие, утратившее интуицию главенства Духа над буквой, сковавшее себя установками на принципиальную непознаваемость Божества и на суетность познания его творений, стало постепенно превращаться из всеохватной культуры в субкультуру общества — в противопоставляемую знаниям веру. Не говорю уже о том, что исправление прежних церковных книг по новому греческому канону сводилось к их переписыванию по новым греческим книгам, отпечатанным в иезуитских европейских типографиях.

Всё это означало, по большому счёту, что никоновскими реформами, в том числе спровоцированным ими расколом русской церкви на старообрядческую и новую, предопределился застойный характер всей русской культурной жизни вплоть до петровской эпохи³. Которая, вследствие её тотальной ориентации на «цивилизованную» Европу, тоже оказалась «глухой» к своему до-никоновскому прошлому.

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 860–904.

² Панарин. Народ без элиты. С. 270.

³ Горюнков С. В. Мёртвая царица и спящий народ. Санкт-Петербург, 2006. 308 с. С. 189–194.

Часть V. НЕПРИМИРИМОСТЬ ИСХОДНЫХ ПОЗИЦИЙ

1. ПУЛЬСИРУЮЩАЯ КУЛЬТУРА

Ещё раз подчеркну: цивилизационный диалог двух видов культурного опыта — это всегда противостояние двух различных предпосылочных установок: той традиционной, уходящей в глубины истории культуры, что далека от завершенности и полна смутных догадок о невообразимой сложности и чудесной загадочности мироустройства, и той «прогрессистской» — упрощенной, логически завершенной, возведенной в статус «символа официальной культуры», что преисполнена самодовольной веры в собственную непогрешимую «научность» и «объективность». При этом в каждой из диалогических позиций отношение к своим предпосылочным установкам проявляется по-разному. Например, позиция «полноты предпосылок» отличается устойчивым консерватизмом — либо в её мифо-религиозной форме, либо в попытках эту форму научно отрефлексировать, *но ни в коем случае не упразднить*. А упрощенная «прогрессистская» позиция отмечена столь же устойчивой нацеленностью на достижение «беспредпосылочного» («наивного» по Х.-Г. Гадамеру) знания о мире.

Вторая позиция — это состояние символического языка, имеющего тенденцию скатываться к практическому. А поскольку не только в повседневной бытовой, но даже и в академической речевой практике символический и практический языки почти не различаются, то и диалог между позициями оборачивается обычно бессознательной смысловой редукцией символического языка — сведением его полисемантичности к большей или меньшей степени однозначности.

В смысловой редукции символического языка выражается стремление к обретению «единственно правильных» стандартов мышления, говорения и поведения. Людям всегда хочется сделать языковую среду более понятной для себя путем сведения её многозначности к чётким дефинициям. На практике это выражается в том, что по мере накопления критических рефлексий над смысловой структурой символического языка общепринятые представления о мире перестают убеждать, и возникает потребность в их пересмотре. А в ходе пересмотра и складываются очередные, претендующие на «окончательную истинность», формы мировосприятия, сводящие полисемантизм символического языка к более или менее терпимому минимуму: религиозные учения, философские концепции, научные парадигмы, идеи национального суверенитета, программы социального переустройства и т. д.

В истории культуры все эти формы служат *оазисами семантической стабильности*: в них подытоживается накопленный предыдущими поколениями опыт, обретается личная и коллективная идентичность, формируется поле так называемого «здорового смысла» (стиля мышления, находящегося в бессознательной зависимости от текущих смысловых конструкций и приравнивающего поэтому видимое к сущему), создаются условия для отдыха от «бремени культуры». Но такое — расслабленное — существование внутри *оазисов* неизбежно снижает качество мыследеятельности: усиливает зависимость сознания от слов¹. Ведь смыслы не только «делают нас активными, психически

¹ Горюнков С. В. В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» (эл. ресурс): http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/2/Goriunkov_Expert_Evaluation_Quality/

здоровыми», но и «могут нас угнетать, подавлять, догматизировать. И чтобы этого не было, смыслы должны все время обновляться, в соответствии с меняющейся ситуацией»¹. Что в диалогической форме и происходит.

Не следует лишь путать описанное обновление смыслов с «высасыванием из пальца» их искусственных форм (типа ЛГБТ). Перманентная смысловая редукция — это причинно-обусловленная форма выражения исторической динамики культуры — её *пульсации*: сначала — затухание активной мыследеятельности вследствие шаблонизации и догматизации её языковых форм и накопления обнажающихся противоречий, затем — её активизация как результат снятия противоречий. Снятие же осуществляется средствами иносказательности, то есть перебором вариантов описания *оазисов*, выводящим на новые противоречия.

При этом затухающая фаза пульсации воспринимается диалогически: и как «стагнация» («застой»), и как «традиция» («уважение прошлого»). И так же диалогически воспринимается её активная фаза. Например, она может трактоваться в духе китайской поговорки: «Чтоб тебе жить в эпоху перемен!» А может принимать форму манифеста, столь ярко заявленного словами песни В. Р. Цоя: «Перемен! Мы ждем перемен!»

2. КРИЗИС ПОНИМАНИЯ

Вот пример функционирования диалогической модели пульсирующей культуры внутри того *оазиса семантической стабильности*, который известен под названием «эволюционно-исторической парадигмы мышления». Как было показано выше (часть III, 3), поиски границы между природой и культурой, ведущиеся в рамках данной парадигмы, оборачиваются противоречиями, а затем их временными снятиями, высвечивающими новые противоречия. В частности, оказалось, что противоречие между разными взглядами на границу между языками природы и культуры снимается обнаружением в «естественном» языке двух его различных составляющих. Но при этом высвечивается новое противоречие: в каждой из составляющих разным оказывается *само понимание*. В практическом языке понимание — это соответствие его составляющих тем или иным аспектам внеязыковой реальности. В замкнутом же на себя символическом языке это узнавание сходных смысловых структур, т. е. иллюзия понимания, а, значит, научная проблема.

Проблема эта осознается даже далекими от науки людьми: «Доступность, понятность слов еще не обозначает “понятность” мысли...»². Соответственно, зафиксирована она и в специальной литературе: «...XX век оставил нам в наследство... глобальную проблему — неосознанность происходящего, иначе говоря — кризис понимания. ... Это самая главная из всех глобальных проблем — проблема № 1»³. Ведь «сплошь и рядом мы знаем слова и названия явлений, событий, процессов, но не их содержание, не глубинный смысл, т. е. сущность»⁴. А корень проблемы в том, что в свете эмпирических данных по истории духовной культуры она начинает выглядеть как неизвестно откуда взявшаяся во всей своей исходной полноте и сложности её древнейшая фаза: как символический язык, исторически разворачивающийся в свои

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 281.

² Свиридов Г. В. Музыка как судьба. М.: АО «Молодая Гвардия», 2002. С. 129.

³ Ильинский И. М. О «правильном образовании» для России XXI века // ж. «Знание. Понимание. Умение», 2016, № 3. С. 5–31.

⁴ Там же.

современные формы: в религию, в фольклор, в философию, в науку, в литературу, в искусство, в право и др. Напомню ещё раз высказывание Налимова об этом процессе: «Драма, совершающаяся в вечности, сейчас предстаёт перед нами как некий гигантский эксперимент, направленный на распаковку изначально существующих смыслов Мира. Мы оказываемся активными, наделёнными свободой воли, участниками не до конца понимаемого нами творческого процесса»¹. Более того: «Мы чаще всего, сами того не осознавая, вращаемся в одном и том же кругу мыслей и выдумываем новое, как потом оказывается, для реинтерпретации старого. И как иначе может быть, если мы прикованы к одному и тому же единому, только по-разному распаковываемому»².

3. ВНУТРИСОВЕТСКИЙ ДИАЛОГ

Непонимание сложной природы символического языка и его диалогической функции оборачивается, в частности, ложной интерпретацией исторических фактов. Особенно справедливым это наблюдение выглядит применительно к советской истории, включая тот её спорный аспект, который известен под названием «сталинских репрессий».

Отвечая на обвинения в репрессиях, защитники вождя указывают обычно лишь на то, что их было намного меньше, чем принято думать, а также на то, что не один Сталин в них виновен. И, к сожалению, никто не говорит о неадекватности самого термина «репрессии» историческим реалиям 30-х годов. Между тем любой манипулятор знает: как корабль назовёшь, так он и поплывёт. Если, скажем, назвать пострадавших в 30-е годы «репрессированными по диктаторскому произволу», то никто не усомнится, что сам диктатор — это маньяк и душегуб, идущий на прямые нарушения законности ради личных, выдаваемых за политические, интересов. А если заменить «репрессированных по диктаторскому произволу» на «проигравших в скрытой гражданской войне», то этого окажется достаточно, чтобы события 30-х годов предстали перед нами в совершенно новом свете.

Чтобы вернуть кораблю советской истории его подлинное имя, нужно для начала вспомнить, что победа Красной армии над Белой вовсе не была концом гражданской войны. Просто в начале 20-х война перешла из своей открытой фазы в скрытую. Это прекрасно осознавали многие современники событий, в частности — Михаил Шолохов, говоривший сыну: «Когда там, по вашим учебникам, гражданская закончилась? В двадцатом? Нет, милый, она и сейчас ещё идёт. Средства только иные. И не думаю, что скоро кончится».

А вот чтобы понять, почему на заре советской власти совершился переход из открытой фазы гражданской войны в скрытую, нужно предварительно разобраться, кем были на самом деле те участники гражданской войны, которых по устоявшейся традиции принято называть «белыми» и «красными».

«Белыми» советская историческая наука считала сторонников идеи восстановления самодержавия с его капиталистической эксплуатацией трудящихся и помещичьим землевладением (вспомним популярную советскую песню: «Белая армия, чёрный барон снова готовят нам царский трон»). «Красными» же считалась основная, противостоящая «белым», масса трудящихся, рабочих и беднейших крестьян, носителей идеи социальной

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. С. 325.

² Там же. С. 190.

справедливости, руководимых большевиками с их теоретическим обоснованием этой идеи в форме марксистского учения.

Постсоветская наука внесла в понимание сущности «белых» серьёзные коррективы, справедливо указав на то, что главные вожди и создатели Белой армии были «детьми февраля», прямо причастными к свержению Николая II. А это значит, что борьба между Красной и Белой армиями была в действительности борьбой не между старой и новой политическими силами, а между двумя новыми — Февральской и Октябрьской. К тому же «за белыми стояла верхушка российского общества, которая пыталась на иностранные деньги вернуть себе имения, заводы и всю свою прежнюю красивую жизнь. Любой ценой,

даже если за это придётся отдать половину России... И некоторое количество идеалистов, одержимых “белой идеей”, ничего тут не меняли»¹.

Столь же неоднозначными предстают сегодня перед нами и «красные». Суть данного термина заключается в том, что под ним скрывались на самом деле две разнородные в плане своей идеологической мотивации общности людей. Но прежде чем подробно объяснить разницу их мотиваций, нужно сказать несколько слов о подлинной роли в общем раскладе того времени так называемого «простого народа».

Революционные события начала 1917 года сильно деморализовали и дезориентировали подавляющее большинство населения Российской империи, главным образом крестьянства. Известие об отречении царя обернулось падением дисциплины на фронтах Первой мировой и, как следствие, проигрышем войны. Причём в этом проигрыше были в равной степени виновны как февралисты, так и октябристы: первые своей ликвидацией монархии обесмыслили в глазах армии войну вне границ Российской империи, а вторые спровоцировали массовое дезертирство солдат. То есть и те, и другие действовали как две руки одной и той же революционной «головы».

Внутри самой России протестное народное движение оказалось направлено не против тех или иных новых форм власти, а против власти вообще: против государственного аппарата принуждения со всеми его реквизициями, экзекуциями, национализациями и т. д. С перерастанием мировой войны в гражданскую начались массовые выступления крестьянства как против «белых», так и против «красных». А конечная победа «красных» как над «белыми», так и над анархической народной вольницей, явилась результатом вовремя выдвинутого «красными» лозунга «Земля — крестьянам!» Хотя к реальной программе руководителей «красных» этот эсеровский лозунг не имел никакого отношения; его перехват был попыткой задним числом взять под контроль процессы самозахвата и дележа помещичьих земель.

Подлинное отношение руководителей «красных» к крестьянам исчерпывающе характеризуют слова В.И. Ленина, писавшего, что мелкобуржуазная крестьянская стихия — это «самый опасный враг пролетарской диктатуры» и что она представляет собой «опасность, во много раз превышающую всех Деникиных, Колчаков и Юденичей, сложенных вместе». Неудивительно поэтому, что и «военный коммунизм», и последовавший затем НЭП оказались на самом деле борьбой не за новый социальный строй, а за удержание власти как таковой (что признавал не только Л. Троцкий, но многие эмигранты-монархисты). Лишь по мере полного овладения властью перед руководителями первого Советского государства во всей своей остроте встал вопрос: как этой властью распорядиться? А разными попытками ответа на этот вопрос и определился тот окончательный идеологический раскол внутри «красного лагеря», который ещё позднее был обозначен в исторической науке как противостояние троцкистов и сталинистов.

¹ Прудникова Е., Колпакиди А. Двойной заговор. Тайны сталинских репрессий. М. 2009.

Явным раскол стал далеко не сразу. До 1917 года «красный лагерь» состоял, с одной стороны, из теоретиков марксизма и профессиональных революционеров, а с другой — из части «сознательного» пролетариата (сознательность которого заключалась в том, что он верил теоретикам на слово). После Октября к «красным» примкнула значительная часть русской интеллигенции и кадрового офицерства, увидевших в большевиках не только разрушителей, но и силу, бессознательно для самой себя работающую на восстановление Русской государственности. То есть «красный лагерь» изначально являл собою временный тактический союз разнородных сил: интернационалистов, сторонников победы мировой революции с ролью России в ней как расходного материала, и державников, сторонников восстановления порядка в самой России. И видимость единства двух разнородных сил сохранялась лишь до тех пор, пока продолжалась война с «белыми».

Но единство дало трещину, когда стала очевидной несовместимость конечных целей. Причём некоторые прозрели уже в «открытую гражданскую», когда были объявлены контрреволюционерами и затем ликвидированы такие видные военачальники «красных», как И.Л. Сорокин, Б.М. Думенко и Ф.К. Миронов (их имена оказались впоследствии заслонены именами С.М. Будённого, Г.И. Котовского, А.Я. Пархоменко, С.К. Тимошенко). Других убивали «по-тихому». Например, Н.А. Щорс был убит пулей в затылок политинспектором Реввоенсовета Юго-Западного фронта П.С. Танхиль-Танхилевичем.

С переходом открытой фазы гражданской войны в свою скрытую фазу идеологический раскол принял форму борьбы за партийные, административные и военные посты в аппарате Советского государства. К концу 20-х годов эта борьба привела к тому, что значительная часть властных рычагов оказалась в руках Сталина, а Троцкий был выслан из страны. Но поскольку в аппарате оставалось много сторонников Троцкого, то скрытая борьба продолжалась, а её пик пришёлся на середину 30-х годов.

Вот одно из ярких доказательств того, что за этой борьбой стояла скрытая война двух противоположных в плане идеологических установок сил. В 1929–1930 годах многие виднейшие представители русской культуры подверглись арестам. Инициатором арестов была «специальная Правительственная комиссия под руководством члена Президиума ЦКК (Центральной контрольной комиссии) ВКП(б) Я.И. Фигатнера; в октябре по настоянию Фигатнера срочно прибыли председатель Центральной комиссии по чистке Я.Х. Петерс и член президиума той же комиссии Я.С. Агранов (из верховных кадров ОГПУ) ... В настоящее время нам известны имена почти полутора сотен человек, арестованных в период с октября 1929 по декабрь 1930. Наверняка учтены не все... Две трети арестованных — историки и близкие к ним музееведы, краеведы, архивисты, этнографы»¹.

«Главным “обвиняемым” комиссия Фигатнера сделала выдающегося историка С.Ф. Платонова (1860-1933) — ученика К.Н. Бестужева-Рюмина (1829-1911) и В.О. Ключевского (1841-1911). И напому хотя бы несколько имён его арестованных тогда “подельников”: С.В. Бахрушин, С.Б. Веселовский, Ю.В. Готье, Б.Д. Греков, М.Д. Приселков, Б.А. Романов, Е.В. Тарле, Л.В. Черепнин. Эти люди, как и целый ряд других подвергшихся в то время аресту, — цвет русской исторической науки. Если бы они исчезли, развитие этой науки попросту прекратилось бы (оно и в самом деле почти полностью остановилось тогда на несколько лет); новым поколениям историков не у кого было бы учиться.

¹ Звенья. Исторический альманах. Выпуск 1. М. 1991. Здесь и далее цит. по кн. В.В. Кожина «История Руси и Русского Слова. Современный взгляд». М.: «ЧАРЛИ», 1997. С. 215.

Большая роль в “разоблачении” крупнейших русских историков принадлежала новым псевдоисторикам, этим — как сказано в современном расследовании сего дела — “...неистовым ревнителям типа Цвибака, Зайделя, Томсинского, Фридлянда, Ковалёва. Так, Цвибак заявил в своём “докладе” во время следствия, что С.Ф. Платонов объединяет всех мелко- и крупно-буржуазных и помещичьих историков... Кулацко-крестьянская контрреволюция изнутри, иностранная интервенция извне и восстановление монархии — вот программа политических чаяний платоновской школы»¹.

«Историков обвиняли, естественно, и в пропаганде русского национализма, шовинизма, даже фашизма... И, казалось, дело шло к тому, что одна из основ русской культуры — историческая наука — уже перешла грань полной гибели. Однако в какой-то последний момент в ход дела вмешалась пока до конца ещё не ясная сила: “Как ни старались,

однако, опорочить Платонова и его коллег, что-то застопорилось, надломилось в, казалось бы, хорошо отлаженной машине следствия... И исчезнувшие историки постепенно начали возвращаться; к 1937-1938 гг., когда, в свою очередь, были репрессированы Фигатнеры и Аграновы, Зайдели и Фридлянды, почти все арестованные в 1929-1930 годах уже работали...”².

Что конкретно «застопорилось, надломилось в, казалось бы, хорошо отлаженной машине следствия», не ясно лишь тем, кто не хочет никакой ясности. И наоборот: правдивая оценка всему происходившему в 1937 году давно уже дана теми, кто к ней стремится. «Один из людей моего круга, П.В. Палиевский, — пишет В. В. Кожинов в другой своей работе, — ещё на рубеже 1950-1960-х годов утверждал, что 1937 год — это “великий праздник”, праздник исторического возмездия. Много позднее человек совершенно иного, даже противоположного мировосприятия, Давид Самойлов написал: “Тридцать седьмой год загадочен. После якобинской расправы с дворянством, буржуазией, интеллигенцией, священством, после кровавой революции сверху... произошедшей в 1930-1932 годах в русской деревне, террор начисто скосил правящий слой 20–30-х годов. Загадка 37-го в том, кто и ради кого скосили прежний правящий слой. В чьих интересах совершился всеобщий самосуд, в котором сейчас можно усмотреть некий оттенок исторического возмездия”»³.

«Существенно, — комментирует Кожинов, — что даже “либеральный” идеолог понял в конце концов необходимость признать этот смысл 1937 года — смысл возмездия”⁴. А «“загадочность” 1937 года во многом обусловлена тем, что открыто говорить о неприятии совершавшегося с 1934 года поворота было, в сущности, невозможно: ведь пришлось бы заявить, что сама власть в СССР осуществляет контрреволюцию!»⁵. Но именно об этом и заявляли находившиеся за рубежом Троцкий и многие другие.

«В самом СССР противники “контрреволюции” редко решались говорить нечто подобное (разве только в кругу ближайших единомышленников), но несдержанные на язык это всё же делали. Так, кадровый сотрудник НКВД, а затем заключённый ГУЛАГа, Лев Разгон (впоследствии — автор нашумевших мемуаров) уже в наше время обнаружил в собственном следственном деле следующую агентурную информацию о своих речах 1930-х годов: “Говоря о кинокартине “Пётр I” и других, Разгон заявляет: “Если дела и дальше так пойдут, то скоро мы услышим “Боже, царя храни...”»⁶.

¹ Там же.

² Там же. С. 215–216.

³ Кожинов В. В. Россия. Век XX (1901–1939). М.: «Алгоритм», 1999. С. 322.

⁴ Там же.

⁵ Кожинов В. В. Правда сталинских репрессий. М.: «Алгоритм», 1916. С. 232.

⁶ Там же. С. 233.

Уже только эти примеры свидетельствуют о том, что сам термин «сталинские репрессии» — это не более чем односторонняя интерпретация сути «внутрисоветского диалога» в его предельно обострённой форме¹.

4. ТЕКУЩЕЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ

Диаметрально-противоположные интерпретации исторических фактов — это следствие разности коллективных ментальностей, обусловленных разными предпосылочными установками диалогических позиций. А одно из следствий разности ментальностей и, соответственно, кризиса понимания — тенденция нарастания всё большей непримиримости между обеими диалогическими позициями.

Ярко-выраженным пиком такой непримиримости на стадии текущего исторического момента является ситуация на Украине середины 2022 года (время написания данных строк). Благонамеренных обывателей эта ситуация удивляет тем «непонятым» фактом, что откровенные проявления украинского фашизма не просто игнорируются, но и прямо поощряются «цивилизованным» политическим руководством стран евроамериканского Запада. Но для удивления не останется места и поводов, если интерпретировать понятие «фашизм» в категориях не однозначного практического, а исторически-изменчивого символического языка.

Поясню: сегодня это понятие неотделимо от сопровождающей его негативной эмоции. Но в начале XX в. ситуация была совершенно иной. В фашизме тогда видели течение политической мысли, исходившее, по словам И. А. Ильина, «из здорового национально-патриотического чувства, без которого ни один народ не может ни утвердить своего существования, ни создать свою культуру»². К тому же данная форма фашизма рассматривалась тогда как политическая реакция на спонсированный Фининтерном («закрытыми структурами наднационального управления», по современному определению А. И. Фурсова) коммунистический проект³. И хотя такого же спонсирования не чуждалась и она сама в лице некоторых своих лидеров⁴, но, тем не менее, именно её идеология легла в ряде стран Западной Европы (в Италии, Испании, Португалии) в основу политических режимов, ограничивших свободу движения капиталов и ставших поэтому неугодными Фининтерну (имеется в виду концепция «экономического национализма»). Не удивительно, что тот же Фининтерн немало поспособствовал превращению такого фашизма в его диаметрально-противоположную, уродливо-расистскую разновидность, — с целью компрометации опасного понятия путём его превращения в «идеологическое пугало», а также с целью обуздания его силами советского эксперимента, вышедшего к середине 1930-х годов из-под фининтерновского контроля.

На сознательную компрометацию первоначально-положительного смысла понятия «фашизм» указывает и история главного фашистского символа — свастики. Как известно, этот знак, встречающийся на памятниках древних культур всей Евразии, был широко представлен и в русской народной орнаментике (в резьбе, вышивке и др.) и даже

¹ Земсков В. Н. Сталин и народ: почему не было восстания. М.: «Алгоритм», 2014.

² Ильин И. А. О фашизме (эл. ресурс) // Русское небо. URL: <http://www.rus-sky.com/gosudarstvo/ilin/nz/nz-37.htm>

³ Окроков А. В. Фашизм и русская эмиграция (1920–1945) М.: «Русаки», 2001.

⁴ Стариков Н. В. Национализация рубля — путь к свободе России. СПб: «Питер», 2011. С. 153–179.

в церковном прикладном искусстве¹. А ко времени его научного изучения в конце XIX в. он уже имел устойчивую репутацию одного из важнейших элементов традиционной культуры, пробуждающего в сознании память о её доисторических пластах. Именно этим, кстати, объясняется мода на данный символ в семье последних Романовых, да и в других кругах тогдашнего общества. (Отголоски такой моды видны в изображениях свастики на деньгах Временного правительства и даже — в качестве курьёза — на красноармейских нарукавных шевронах 1918-19 гг., на образцах раннесоветского агитпропа и т. д.). Лишь с момента «приватизации» этого символа предтечами германского фашизма в 1920-х гг. он стал постепенно восприниматься массовым сознанием, не без помощи специальных разъяснений², как неотъемлемый атрибут «идеологического пугала».

В число «специальных разъяснений», пусть не всегда и не всеми осознаваемых, входит и отождествление понятия «фашизм» с понятием «нацизм». Между тем националистические проявления фашизма в его текущей интерпретации — это не более чем вторичные варианты чисто интернационального явления, главной сутью которого является претензия его адептов на ту или иную форму религиозного, экономического или интеллектуального превосходства над всей остальной «нелюдью». Сама же идея такого превосходства коренится, как уже говорилось выше, в древнейших пластах коллективного сознания: в дуальной организации первобытных племён, а ещё точнее — в статусном различии между двумя половинами (фратриями) каждого племени и в производной от него исторической борьбе за монопольное обладание «высшим» статусом³.

Но при таком понимании исторических корней фашистской идеи (идеи разделения людей на «высшую элиту» и на всю остальную «нелюдь») *обычными фашистами* в текущем смысле этого слова оказываются и олигархи, презирающие обкрадываемый ими народ, и их идеологическая обслуга — либеральная интеллигенция. А «фининтерновская крыша» тех и других начинает высвечиваться как главная, инициирующая фашизацию массового сознания, структура, создающая нужное ей «низовое пушечное мясо» (германское, украинское или ещё какое — не имеет значения) путём его материальной подпитки и сознательного раскультирования. Оно-то, это «национальное пушечное мясо», и воспринимается его жертвами как единственное воплощение «фашизма». В то время как интернациональное покровительство этому же явлению остаётся в тени.

Настало, видимо, время понять, что «фашизм — это второе “Я” западной демократии»⁴, а также признать факт существования *двух форм фашизма: той откровенной, которая не считает нужным скрывать свою суть, и той неявной, которая закамouflирована под «либерально-демократическую»*. Хотя, разумеется, окончательное признание такого факта потребует известного времени. Обывательское сознание, не различающее специфик практического и символического языков и соотносящее поэтому фашистов и либералов с принципиально различными социально-политическими явлениями, давно уже приучено усматривать единственно-возможную форму фашизма лишь в его первой форме. А либерал-фашизм в лице его управленческого звена прилагает огромные пропагандистские усилия, и не всегда безуспешные, чтобы внешне выглядеть непримиримым врагом первой. Что же касается

¹ Буслаев Ф. И. Предисловие // Узоры старинного шитья в России, собранные и изданные княжною С. Н. Шаховскою. М., 1885. Вып. I. С. 1–2.

² Луначарский А. Предупреждение // Известия. 1922. 11 февраля. № 255 (1694). С. 5.

³ Горюнков С. В. Мета-коды культуры. СПб: ООО «Контраст», 2014. С. 182–185.

⁴ Кара-Мурза С. Г. Оппозиция: выбор есть. Тайны современной политики. М.: «Алгоритм», 2006. 368 с. С. 33.

«фининтерновской крыши» обеих форм, то ей пока что вполне удаётся, с помощью подконтрольных СМИ, выдавать себя за «больную фантазию конспирологов».

5. КАЩЕЕВО ЦАРСТВО

Несколько слов о «фининтерновской крыше». Проблема существования мировой закулисной власти всё больше и больше начинает осознаваться общественностью как самая главная проблема современной международной политики — как её решающий фактор, заслонённый от общественности огромным количеством разного рода международных советов, клубов, столов, институтов, комиссий, агентств, фондов, банков, телекомпаний, газет и журналов, силовых и разведывательных служб. (См., например, определение закулисной власти А. И. Фурсовым как «закрытых структур наднационального согласования и управления»).

Конечно, деланное иронизирование над «искателями заговоров» по инерции всё ещё сохраняется; но и оно уже воспринимается как естественная технологическая часть «обеспечения прикрытия». (Само смешное выражение «теория заговора» призвано оглупить и скомпрометировать очень важную проблему, чтобы воспрепятствовать её обсуждению и изучению на более высоком уровне). Действительное же положение вещей давно является секретом лишь для не желающих ничего знать о нём. В XIX веке про управляющую всей международной политикой «невидимую руку» говорил основоположник экономической теории Адам Смит, и не только он. А что касается современности, то вот выдержки из книги Э. Бернейза «Пропаганда» — книги, которую этот авторитетный специалист по формированию общественного мнения написал по заказу «Совета по международным отношениям» и за которую получил от последнего пост руководителя телекомпании CBS.

«По мере того, как цивилизация становится всё более сложной и когда необходимость невидимого правительства становится всё более очевидной, изобретаются и развиваются технические средства, с помощью которых можно контролировать общественное мнение...»; «Сознательная и умная манипуляция организованными привычками и мнениями масс является важным элементом демократического общества. Те, кто манипулирует этим невидимым механизмом общества, составляют невидимое правительство, которое является истинной правящей властью...»; «Нами управляют, наше сознание целенаправленно формируют, наши вкусы унифицированы, наши идеи навязываются нам людьми, о которых мы никогда не слышали. Как бы мы к этому не относились, фактом остается то, что почти в каждом акте нашей жизни, в сфере политики или бизнеса, нашего общественного поведения или нашего этического мышления над нами господствует относительно малое число лиц, ... которые понимают процессы массового сознания и социальные модели поведения масс. Именно они держат в руках поводья, которые управляют общественным сознанием и сдерживают старые социальные силы, а также изобретают новые способы установления контроля над миром» (цит. по книге Д. Колемана «Комитет 300»¹).

Автором ещё одной книги того же рода является широко известное доверенное лицо «малого числа руководящих миром лиц» Джордж Сорос. В этой второй книге идея необходимости манипулирования массовым сознанием подкреплена уже «строгими научными» аргументами. Книга называется «Открытое общество: реформируя глобальный капитализм» и представляет собой развернутое изложение того, каким

¹ Колеман Д. Комитет 300. М.: «Витязь», 2000. С. 252–254.

видится «элите» ближайшее будущее планеты. А претензию книги на объективность призваны оправдать многочисленные встречающиеся в ней ссылки на Р. Декарта и И. Ньютона, на философов эпохи Просвещения и И. Канта, на Г. Гегеля и К. Маркса, на З. Фрейда и В. Рассела, на К. Гёделя и В. Гейзенберга, на А. Бергсона и К. Поппера, на Ф. Хайека и Л. Витгенштейна, на Т. Куна и П. Фейерабенда, на логический позитивизм, на проблемы соотношения мышления и реальности, морали и внеморальности, познаваемости и непознаваемости.

Уже на самых первых страницах книги прямо сказано, что миру и стабильности в «открытом (рыночном) обществе» угрожают главным образом идеи национального и идеологического суверенитетов. То есть, никто не имеет права жить так, как он хочет, как он привык или как он считает нужным. А чтобы сделать эту страшноватую перспективу привлекательной, Сорос включает в число главных угроз миру и стабильности, наряду с национальным и идеологическим суверенитетами, и «рыночный фундаментализм с его «необузданным стремлением к удовлетворению личного интереса»¹. Но отсюда вовсе не следует, что взамен предлагаются некие разумные и общепонятные «правила игры для всех»; наоборот, прямо говорится, что поскольку «мы, во-первых, лишены возможности принимать решения, основываясь на точном знании, и, во-вторых, наши действия неизбежно влекут за собой последствия, которых мы не ожидаем», то всё это «ставит под сомнение постулаты, лежащие в основе экономической теории, а именно, постулат рационального поведения вообще и рациональных ожиданий — в частности»².

Далее выясняется, что речь идет о некой новой теории: «В этой книге я ... выдвигаю теорию истории. Я рассматриваю финансовые рынки как исторический процесс и использую их в качестве полигона для проверки моей теории...»³. Оказывается также, что новая теория имеет отношение к новейшим разработкам в области теории эволюции: «В последнее время возникла целая новая наука – эволюционная теория систем, изучающая взаимодействие между хищником и жертвой, или, в более общем виде, между участником и средой... Сравнительно недавно исследователи, взявшие на вооружение эволюционную теорию систем, приступили к изучению сложных физических процессов, течение которых не может быть описано с помощью инвариантных во времени законов («инвариантных» — значит «неизменных — *С. Г.*)... Такой подход лежит в основе теории хаоса, которая пролила свет на многие сложные явления — например, такие, как погодные...»⁴.

Если учесть, что отсутствие «инвариантных во времени законов» характерно и для такой формы хаоса, как своевольное человеческое поведение, то придется признать, что перед нами — «теория произвола». Причем такая теория, которая, с одной стороны, призвана обосновать необходимость и неизбежность произвола («Эволюционная теория систем мощно вторгается не только в физику и биологию, но также и в общественные науки»⁵), а с другой — убедить в принципиальной непознаваемости общественных отношений («Хотя физика преодолела уже детерминистический подход, общественные науки в целом и экономическая наука в частности еще отчаянно цепляются за него»⁶).

Самое интересное в соросовской теории — её связь с теорией эволюции. Эта связь не натяжка: если идею эволюции принять за предпосылочную основу соответствующего хода мысли, то «теория произвола» предстанет как его закономерный итог. Действительно, ведь и сама дарвиновская теория эволюции, будучи по определению

¹ Сорос Дж. Открытое общество: реформируя глобальный капитализм. М., 2001. С. 16–23.

² Там же. С. 23–25.

³ Там же. С. 25.

⁴ Там же. С. 50–52.

⁵ Там же. С. 53.

⁶ Там же.

теорией естественного отбора, совершающегося в процессе борьбы видов за существование (борьбы всех против всех) — это, в сущности, не что иное как теория своеволия видов на биологическом уровне. Но дарвиновская теория эволюции послужила, как уже было сказано, естественнонаучной основой для изучения в соответствующем ключе и человеческого общества; неудивительно поэтому, что и у классиков диалектического материализма исторический процесс представлен в виде борьбы двух разрушительных своеволий: своеволия эксплуататоров и своеволия эксплуатируемых.

Имеются и другие исследования, раскрывающие подлинную — антисоциальную (то есть фашистскую в текущем смысле этого слова) — суть наднациональных и надгосударственных управленческих структур. Но, повторюсь, в современном массовом сознании, не имеющем иммунитета к манипулятивным технологиям, фашизм продолжает ассоциироваться по преимуществу с его поверхностными проявлениями, главным образом — с обычной раскультуренностью и с паразитированием на древних символах. Одновременно он привлекает к себе малообразованные умы путём эксплуатации национально-патриотической риторики и *буквалистской* интерпретации языческого наследия (хотя давно уже известно, что выражение «буква убивает, а дух животворит» [2 Кор., 3: 6] применима не только к евангельским, но и вообще к любым текстам символического языка. Доказательства же подлинной, наднациональной и надгосударственной сути фашизма, о которой сказано выше, из информационного поля целенаправленно изымаются и для массового сознания оказываются как бы не существующими.

Между тем в неявной, скрытой своей форме подлинная суть фашизма давно уже заявила о себе как новейшая и в высшей степени зловеющая социально-политическая формация современности: как власть Фининтерна над подконтрольными ему марионеточными руководителями «демократических» и «тоталитаристских» политических режимов. Правда, до сих пор не выработано адекватного этой формации терминологического обозначения. Но нужную подсказку даёт здесь отечественная фольклорно-мифологическая традиция, в которой известно *«царство Кащей Бессмертного»*.

Напомню: Кащей Бессмертный — это символический персонификатор такого общественного устройства, суть которого идеальным образом воспроизводит суть современного *глобализма* — тенденции установления абсолютной, никому неподконтрольной власти над миром. Главная фольклорная функция Кащей — похищение Женщины, что на языке метафорической символики отсылает к основной глобализаторской задаче: к сокращению «лишнего» населения планеты¹. А главная тайна Кащей — это тайна его смерти, не сводимая к проблеме его личной ликвидации: она — в отсылке к пониманию мироустройства, несовместимого с самой возможностью существования глобализма.

В текстах о Кащее такое понимание мироустройства символически представлено иерархией из вложенных друг в друга сущностей, начиная с «острова Буяна» и кончая «иглой в яйце» (все эти образы восходят к сакральной мифологической космогонии). Но именно к иерархическому пониманию мироустройства уже вплотную приблизилась и современная исследовательская мысль. О её духе и направленности можно судить по Общей теории систем Л. фон Берталанфи² (не путать с упомянутой выше эволюционной теорией систем Дж. Сороса). Вот ключевые послышки ОТС: «Стало очевидным структурное подобие, изоморфизм... моделей, построенных для различных областей; при

¹ Матвейчев О. План глобального демографического управления (эл. ресурс) // <https://matveychev-oleg.livejournal.com/4557349.html>

² Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования. М. 1973.

этом в центре внимания оказались проблемы порядка, организации, целостности и т. д., *которые демонстративно исключались из рассмотрения в механистической науке*¹. Наиболее же фундаментальное для ОТС понятие — это *иерархический порядок*: «Сейчас мы видим Вселенную как огромную иерархию, от элементарных частиц до надындивидуальных организаций... Такая иерархия проявляется как в структурах, так и в функциях... В конечном счёте динамика (эволюционная — С. Г.) и иерархический порядок могут представлять собой одно и то же»².

Судя по этому предсказанию, предложенную интерпретацию образа Кашея Бессмертного можно считать наполненной вполне операциональным и даже прогностическим содержанием. А, значит, и всё самое интересное, связанное с переменной взгляда роль фольклорно-мифологической традиции в истории культуры — впереди.

¹ Берталанфи Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. М. 1969. С. 56–57.

² Там же. С. 49–50.

Часть VI. МЕТАЯЗЫКОВОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУЛЬТУРЫ

1. ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

Всё сказанное выше — это необходимый эмпирически-оправданный «фундамент», без опоры на который невозможно понять, что в действительности скрывается за загадкой происхождения культуры. А узловое место в этом «фундаменте» — подробно рассмотренный выше *кризис традиционно понимаемого историзма*. Напомню ещё раз, в чём конкретно он проявляется.

«Историко-понятийный анализ показывает, что лишь благодаря Просвещению понятие предассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово «предассудок» (Vorurteil) означает пред-суждение, то есть суждение (Urteil), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов»¹. А с осознанием данной ситуации становится предельно ясной тупиковость традиционно понимаемого «историзма».

Дело в том, что достоверно установленная сегодня «связь исторического начала с мифологическим»² предельно обнажает тавтологическую суть утверждения, согласно которому «причины, по которым вообще должны были возникать мифы (т. е. ответ на вопрос, почему восприятие мира первобытным человеком должно было принять такую своеобразную и причудливую форму, как мифотворчество), следует, по-видимому, искать в общих для того уровня культурно-исторического развития особенностях мышления»³, то есть — в самих же мифах! Но «научное доказательство не вправе иметь предпосылкой то, обосновать что его задача»⁴, — в противном случае мы получаем ситуацию «круга» («круга понимания», «круга в доказательстве», «логического», «порочного» и прочих «кругов»). Тем самым «занятие историографического толкования оказывается а priori изгнано из сферы строгого познания»⁵.

Проблема «круга» — это прямое следствие из её причины: замкнутости символического языка на себя. А трудность осознания этой проблемы как главной — том, что её подлинный общенаучный масштаб доходит до «ушибленного прогрессизмом» массового научного сознания с огромным трудом. Тем не менее, уже одной лишь фиксацией масштаба «круга» открывается возможность решения тавтологической проблемы не умозрительными, а вполне конструктивными методами. По принципу: раз мы имеем дело с феноменом неясной природы, то нужно не фантазировать на тему его происхождения в духе трудовой, игровой и других подобных им теорий культурогенеза, а начать изучать его внутреннюю структуру, — в расчёте на то, что она, возможно, и скрывает в себе искомые ответы на все наши потенциальные вопросы.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 322.

² Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира: В 2 тт. М. «Советская энциклопедия», 1980. Т. I. С. 572.

³ Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира: В 2 тт. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. I. С. 12.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: «Наука», 2006. С. 152.

⁵ Там же.

2. МЕТОДИКА «ЧЁРНОГО ЯЩИКА»

Теоретически именно так и предлагал рассматривать проблему еще М. Хайдеггер: «Решающе не выйти из круга, а правильным образом войти в него»¹. А первая *экспериментальная* попытка «вхождения в круг» была предпринята около сорока лет тому назад². Основывалась она на принципе «черного ящика» — понятия информатики, введенного в научный обиход с целью решения трудностей изучения сложных систем³.

Представление системы в виде «черного ящика», состоящего из «входа» и «выхода», означает, что при настоящем уровне наших знаний мы не можем проникнуть внутрь системы и разобраться, каким образом «входные условия» преобразуются в «ситуацию на выходе»⁴. Однако предположив, что «ситуация на выходе» (в нашем случае — странная смысловая организация древнейшей фазы культуры) причинно связана с «входными условиями» (в нашем случае — с непонятными нам причинами возникновения этой смысловой организации), мы можем по результатам анализа «ситуации на выходе» судить и о том, что на самом деле происходило на уровне «входных условий».

Под «анализом ситуации на выходе» подразумевается изучение той загадочной смысловой упорядоченности древнейшей фазы духовной культуры, которая проявляет себя в так называемых «повторяемостях мифологических мотивов». Дело в том, что в ситуации «круга» эти повторяемости должны пониматься не исторически (как следствие родства по происхождению, или как результат сходных условий общественного развития, или как продукт взаимовлияний и заимствований), а типологически: как проявление инварианта, сохраняющегося при любых преобразованиях. Именно такая методика «делает возможной передачу исходной схемы во времени и сохранение её актуальности в исходных условиях»⁵.

Имеется в виду то соотношение постоянных и переменных величин в фольклорных текстах, которое было обнаружено В. Я. Проппом применительно к волшебным сказкам и изучение которого он предполагал (но по ряду причин не сумел) продолжить применительно к мифам⁶. Между тем, по предварительным данным, аналогичное соотношение постоянных и переменных величин прослеживается и на мифологическом материале⁷, — чем создается реальная перспектива прочтения инвариантного содержания мифо-символического языка на основе исчисления мифологических повторяемостей.

¹ Там же. С. 153.

² Горюнков С. В. Самовоспроизводство и мифология // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск: Издательство Томского ун-та, 1985. С. 5–7; Горюнков С. В. О соотношении мифологии и онтологии (в свете идей В. И. Вернадского) // Ноосфера и художественное творчество: сб. ст. / отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. М.: «Наука», 1991. С. 88–100; Горюнков С. В. О жизни, смерти и бессмертии как о метаязыковом содержании мифов // Жизнь. Смерть. Бессмертие: мат. науч. конференции, проведенной в декабре 1993 г. в Санкт-Петербурге Государственным музеем истории религии. СПб: «Образование». 1993. С. 16–18.

³ Словарь по кибернетике / под ред. академика В. М. Глушкова. Киев: Главная редакция Украинской советской энциклопедии, 1979. С. 592.

⁴ Там же.

⁵ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М.: «Наука», 1975. С. 50.

⁶ Пропп, В. Я. Морфология сказки. Л.: «Academia», 1928. С. 7.

⁷ Иванов Вяч. Вс. Верх и низ // Мифы народов мира: В 2 тт. М.: «Сов. энциклопедия», 1980. Т. I. С. 54–67.

3. ИСЧИСЛЕНИЕ МИФОВ

Сами возможности исчисления легче всего продемонстрировать на примере тех повторяемостей, посредством которых описывается последовательность фазовых изменений мифологической модели мира (поскольку мифологами эти фазы изучены обстоятельнее всего).

В первую очередь здесь привлекает внимание тот класс мифологических текстов, где речь идёт о двух важнейших составляющих мифологической модели мира — о «небе» и «земле». Но прежде чем приступить к самой операции исчисления, ещё раз напомним о специфике символических (в данном случае их древнейших мифологических) понятий. «Небо» и «земля» в системе мифологических представлений — совсем не то же самое, что подразумевается под данными понятиями сегодня. Например, древние египтяне представляли себе «небо» в образе коровы (а также и в других образах); у Цицерона читаем, что «небо» мыслилось некогда в образе большого человека; у австралийского племени аранда олицетворением «неба» считалось фантастическое существо с ногами страуса. Дальневосточные орочи, желая изобразить «землю», рисовали восьминогого лося; в представлениях африканского племени догонов «земля» — это ком глины в форме женского тела и т. д. А общим для этих, столь разных, образов является то, что все они встроены в некие универсальные ситуативные контексты (в повторяющиеся мифологические мотивы), почему и доступны формализации.

С учётом сказанного и нужно рассматривать повествования о том, как мифологические «небо» и «земля» находились первоначально в слитном состоянии, а затем были разъединены. Так, на стадии слитного состояния «небо» и «земля» представлены обычно теми или иными «предсубстанциями» (персонифицированными или предметными), изначально «заряженными» некой разделительной потенцией. Это и разнообразные варианты так наз. «мирового яйца», имеющие иногда весьма необычные формы (например, в мифологии кхмеров мировое яйцо описывается как круглое с одной стороны и квадратное с другой). Это и всевозможные янусовидные, андогинные и прочие двуприродные существа, а также близнечные и супружеские пары, мыслимые вначале как единое целое. Это и «гора небес и земли» из вавилонской клинописной таблички, и модель мира в форме древесного гриба из двух сросшихся половин — верхней и нижней — у пангве (Зап. Африка), и эта же модель в форме двустворчатой раковины — у меланезийцев, и та изначальная «слитность неба и земли», из которой родилось высшее божество североамериканского племени навахо. Перечисление примеров такого рода в их реальном объёме заняло бы слишком много времени и места; в специальной литературе все они рассматриваются как частные случаи двоичной символической классификации, посредством которой в обществах с архаичной социальной организацией описывалось обычно устройство мира¹.

Следующая фаза выглядит как логическое завершение предыдущей: как высвобождение изначально заложенных в вышеперечисленных «предсубстанциях» разделительных потенций. То есть все такие «предсубстанции» или расходятся (размыкаются) сами, или же искусственно разделяются — с помощью персонификаторов указанных потенций. Символические отражения этой фазы представлены картинками раскалывания мирового яйца, разъятия сросшихся первопредков-супругов и близнецов-демиургов, раздвигания сомкнутых «неба» и «земли», разрывания на две части

¹ Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // «Народы Азии и Африки», 1969, № 5; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О типологии систем двоичных классификационных признаков // Они же. Исследования в области славянских древностей. М., «Наука», 1974. С. 259–305.

мифического первосущества. Так, аккадские мифы отводят главную роль в становлении мира моменту разрубания чудовища Тиамат пополам. В гимнах «Ригведы» изначальные супруги Дьяус и Притхви, некогда слитые воедино, разъединяются и укрепляются порознь. В египетской мифологической традиции в роли «разъединителя неба и земли» выступает божество Шу; в китайской — предок Пань Гу, в полинезийской — Тангароа. В мифологиях финнов, догонов и многих других народов мировое яйцо делится на две части. В мифологиях североамериканских индейцев, народов Юго-Вост. Азии и племен Австралии низко висящее над землей (или даже лежащее на ней) «небо» поднимается вверх; в других мифологиях (например, в рапануйской), напротив, «земля» опускается вниз и т.д. Примеры, иллюстрирующие эту — кульминационную для всей первобытной системы воззрений — фазу, относятся к числу наиболее распространенных в традициях народов всех континентов.

С формальной точки зрения последовательность обеих фаз может быть осмыслена как вербальное воспроизведение ситуации «деления» и наглядно представлена соответствующей графической схемой:

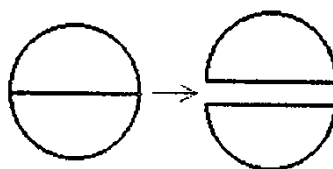


Рис. 1

Второй универсальный, повсеместно распространённый комплекс космогонических сюжетов о «небе» и «земле» описывает ту фазу их «взаимоотношений», которая задаётся наличием в модели мира так называемого «мирового дерева», функционально служащего *точкой соприкосновения* и *каналом связи* между «небом» и «землёй» (трёхчленные варианты «дерева» здесь не рассматриваются как вторичные, то есть как возникающие внутри двучленных «благодаря повторному наложению оппозиции «верх — низ» на одну из частей дуальной системы»¹). Поскольку смысловое содержание данного комплекса в его наиболее полном текстовом выражении подразумевает, с одной стороны, фазу «возникновения (вырастания) мирового дерева», а с другой — фазу «прекращения его функционирования» (фазу «пресечения связи» между «небом» и «землёй»), то с формально-логической точки зрения оно вписывается в приведённую выше графическую схему на правах символического «промежуточного члена»:

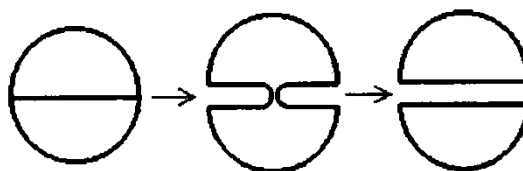


Рис. 2

Третий универсальный сюжетный комплекс представлен тем классом космогонических текстов, где описывается фаза, предшествующая всем вышеперечисленным. Сюда в первую очередь относятся рассказы о происхождении «земли» как о процессе, возбуждённом некой изначальной существующей средой

¹ Иванов Вяч. Вс. Верх и низ // Мифы народов мира: В 2 тт. М.: «Сов. энциклопедия», 1980. Т. I. С. 234.

обитания и курирующей силой («небо», «мир первопредков» и т. д.). Сюда же относятся представления о «хаосе» как о «принципе становления»: как о «живой и животворной основе жизни», как о «месте, вмещающем в себя целое», как о том, что дало начало «мировому яйцу»¹ и т. д. Сюда же относятся те, наиболее архаичные, мифы о всемирном потопе, в которых ситуация *после потопа* означает не высаживание на прежнюю землю (это вторичная рационализация мифа), а создание новой (имеющей вначале вид «плота», «ковчега», «плавающего острова» и т. д., постепенно увеличивающегося до размеров нынешнего обитаемого мира). И сюда же относятся мифы о «космической жертве», из тела которой возникает нынешняя земля (индийский Пуруша, скандинавский Имир и др.). — Эту фазу космогонии уместно назвать фазой «вызревания двоичной модели мира» и поместить в самое начало нашей графической схемы. А вся схема обретает, таким образом, вид последовательности процессов «удвоения» и «деления»:

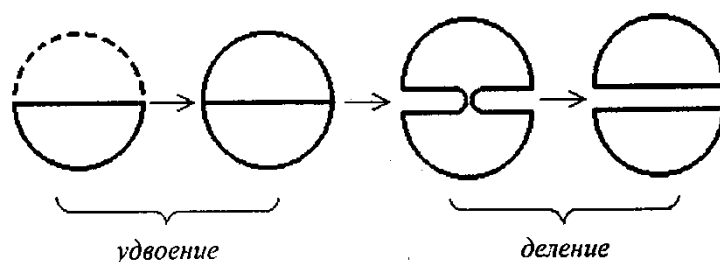


Рис. 3

Повторяю: сами по себе вышеописанные фазы космогенеза в науке о мифах давно и хорошо известны. Новым здесь является лишь принцип их взаимного расположения, дающий на «выходе» *осмысленный с точки зрения своей связности и целостности результат — алгоритм «удвоение→деление»*². Связность и целостность этого результата и является критерием правильности предлагаемого здесь исчисления мифологических повторяемостей, — поскольку создаёт в перспективе возможность перекрёстных проверок данного и всех последующих исчислений.

4. МАТРИЧНЫЙ ПРИНЦИП

Нетрудно показать, что в категории разделительного процесса укладываются не только «небо» и «земля», но также «солнце» и «месяц», сюжеты о «разлучении» которых относятся к числу всемирно распространённых. И не менее широко распространены те повествования на темы разделения мифических объектов, где их половины («правые — левые», «верхние — нижние», «мужские — женские», «круглые — квадратные» и т. п.) соотносятся не только с «небом» и «землёй» или с первой супружеской парой, но также и со многими другими, иногда весьма изощрёнными в художественном отношении, образами.

Существенно и то, что рисуемые мифами кульминационные картины являются достаточно часто воспроизведениями порубежной ситуации, по одну сторону которой

¹ Лосев А. Ф. Хаос // Мифы народов мира: В 2 тт. М.: «Сов. энциклопедия», 1980. Т. 2. С. 579–580.

² Впервые данная схема опубликована в работе: Горюнков С. В. Самовоспроизводство и мифология // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск: Издательство Томского университета, 1985. С. 5–7.

остаётся мифическое время первотворения, а по другую — начинается уже собственно-историческое время. Такое различие двух видов времени, осознанно-значимое для мифологического образа мышления, принципиально закреплено в дизъюнктивных описаниях: «Прежде люди имели по четыре руки, четыре ноги и два лица, — гласит орфический миф, — но впоследствии Зевс разделил их пополам». Или: «Солнце, Месяц, Небо, Море, Рассвет, Тьма и Вселенная были раньше людьми», — говорится в чукотском мифе, — «но после того, как тела их уменьшились в половину, мир принял свой нынешний облик». И т. д.

Все эти примеры свидетельствуют, что на некоем надъязыковом, или, правильнее, метаязыковом уровне мифологические образы выступают в качестве своего рода «кодов», посредством которых описывается устройство мифологической модели мира (напомню, что природа информационных связей и преобразований иначе как в кодовой форме вообще не существует¹). А образуемые «кодами» формальные структуры и призваны в процессе их деформализации объяснить, на какую эмпирически наблюдаемую реальность похожа динамика мифологической модели мира.

Объяснение же в данном случае лежит на поверхности, поскольку алгоритм «удвоение→деление» представляет собой идеальную форму выражения структуры самовоспроизводительного, или матричного принципа². Ведь самовоспроизводство — это не что иное, как вызревание дочерней системы на матричной и её последующее отделение от матрицы.

5. В НАЧАЛЕ БЫЛО СЛОВО

Вхождение в «круг» — это сигнал, оповещающий, что навязанный нам «просвещенческим проектом модерна» взгляд на себя как на творцов и хозяев собственной культуры окончательно себя изжил. *В свете эмпирических данных мы оказались похожи на запрограммированных культурой и «играющих в нее» детей.* К тому же играющих не по собственному произволу и хотению, в чем до сих пор убеждено подавляющее большинство «ушибленных прогрессизмом» представителей научного сообщества, а по заданным самой культурой (её структурой, динамикой и функциями) правилам. А надежды на духовное повзросление приходится в этой ситуации связывать исключительно с дальнейшим изучением символического языка.

Начинаться такое изучение должно, разумеется, с обновления предпосылочной базы. Что, напоминая ещё раз, уже и осознано: «Сегодня задачей любого мыслящего человека является демистификация моделей и анализ их истоков. Мы должны пройти к самым основаниям тех утверждений, на которых они базируются и к которым мы привыкаем из-за идеологической обработки в школе и в средствах массовой информации»³.

В общетеоретическом плане речь идет, как видим, о явлении, которое по традиции, восходящей к научному наследию В. И. Вернадского, принято называть *сменой мировоззренческой парадигмы*. Напомним, что говорил об этой смене сам Вернадский: Материализм — это философское течение, «которое было живым в конце XVIII, середине XIX века и которое в тех проявлениях, в каких оно выражается в науке,

¹ Дубровский Д. И. Расшифровка кодов (методологические аспекты проблемы) // Вопросы философии. 1979. № 12. С. 87.

² Кольцов Н. К. Избранные труды. М.: «Наука», 2006. С. 164.

³ Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука. М.: Изд-во «Эксмо», 2002. С. 118–256.

является историческим пережитком...»¹. «То, что казалось логически и научно неизбежным, в конце концов оказалось иллюзией, и явление предстает нам в таких формах, которые никем не ожидалось»²; «Мы подходим к очень ответственному времени, к коренному изменению нашего научного мировоззрения»³; «Ясно, что жизнь неотделима от космоса, и её изучение должно отразиться, может быть, очень сильно, на его научном облике»⁴. «Идея вечности и безначальности жизни — помимо её космических представлений — давно проникает научное мировоззрение отдельных натуралистов... Но сейчас эта идея получает в науке особое значение, так как наступает момент истории мысли, когда она выдвигается вперёд как важная и глубокая основа слагающегося нового научного мировоззрения будущего»⁵.

Данным направлением научной мысли открывается возможность экспериментальной проверки представления, согласно которому окружающий нас и включающий нас в себя мир является живой самовоспроизводящейся структурой в общей иерархии структурных уровней живой материи. Но такой — пока ещё крайне непривычный — образ мира влечёт за собой необходимость пересмотра и другого главного вопроса человеческого бытия — вопроса о месте человека в мире. Вопрос звучит так: каково это место? Таково ли, что человек в мире — исчезающая малая подробность, которой допустимо пренебречь? Или же, напротив, мир целиком и полностью структурирован «человеческим фактором» — мыслями, словами и поступками каждого отдельного человека?

Вот как, напомню, отвечает на этот вопрос создатель ОТС Л. фон Берталанфи:

«Если реальность представляет собой иерархию организованных целостностей, то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, в котором случайные события выступают в качестве последней и единственной “истины”. Мир символов, ценностей, социальных и культурных сущностей в этом случае представляется гораздо более “реальным”, а его встроенность в космический порядок окажется подходящим мостом между... наукой и гуманитарным мироощущением, технологией и историей, естественными и социальными науками или сторонами любой иной сформулированной по аналогичному принципу антитезы»⁶.

С этим предвосхищением перекликаются те соображения Вернадского, которые касаются роли человеческого фактора в новой картине мира: «Ход развития человеческой мысли вполне аналогичен естественным процессам, то есть совершается не по законам человеческой логики, а по своим неведомым и непредвидимым нами путям»⁷. «Может быть, мысль, основа личности, бессмертна»⁸. И сходное направление мыслей видим у некоторых других специалистов. В частности, у А. А. Любищева читаем: «Теперь намечается синтез: Вселенная не хаос, а Космос; эволюция основана не на борьбе хаотически возникающих изменений, а на... наличии подобного сознанию творческого начала»⁹.

Аналогично у В. В. Налимова (математика, историка культуры, специалиста в области изучения языка и мышления): «Происхождение или эволюция Вселенной в

¹ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М.: «Сов. Россия», 1989. С. 112–113.

² Вернадский В. И. Биосфера. М.: «Мысль», 1967. С. 236–237.

³ Вернадский В. И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР, VII с., № 3, 1931. С. 417.

⁴ Там же.

⁵ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. С. 112–113.

⁶ Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования. М.: «Наука». 1973. С. 36.

⁷ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М.: «Наука», 1988. С. 221.

⁸ Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М.: «Наука», 1981. 349 с. С. 78.

⁹ Любищев А. А. Проблемы формы, систематики и эволюции организмов: сб. ст. М.: «Наука», 1982. С. 196.

значительной мере может зависеть от её совместимости с интеллектом. Парадоксально, что в то время как физики считают невозможным обсуждение динамики Вселенной без обращения к человеческому сознанию, непосредственно причастному к ней, философы-материалисты всё ещё утверждают, что сознание — это всего лишь “механический придаток” машины”. И далее: «Нельзя сказать что-либо серьёзное о сознании, не постулировав изначальное существование непроявленной семантики. Это, пожалуй, и есть главный вывод наших многолетних размышлений над проблемой сознания»¹.

«Бессмертная мысль», воплощённая в «подобном сознанию творческом начале» с его «непроявленной семантикой» — чем, спрашивается, не реинкарнация — но уже на строго научном уровне — формулы «Вначале было Слово»? Не она ли, эта реинкарнация, угадывается в так называемой «предструктуре понимания, превосходящей своим содержанием идею строгости самых точных наук» (М. Хайдеггер)? Не о ней ли говорится как о «дорефлексивной инфраструктуре неявных допущений» (А. У. Гоулднер, А. П. Огурцов), как о «предрассудках, выполняющих функцию предрассуждений» (Х.-Г. Гадамер), как о «нераспакованном семантическом континууме» (В. В. Налимов)? Не скрыта ли в её метаязыковых тайниках надежда на реабилитацию понятий «совести», «справедливости» и прочих категорий того же рода, скомпрометированных и обесцененных материалистической наукой? И не стоим ли мы на пороге слома «ловушки псевдовыбора между верой и знанием» — ловушки, созданной именно материалистическим восприятием мира?

К тем же по сути вопросам подводит постулированное квантовой теорией неразрывное единство наблюдаемой и наблюдающей реальностей. И на них же заостряет внимание «антропный принцип в космологии», согласно которому фундаментальные параметры Вселенной оказываются почему-то именно такими, какие необходимы для изначального существования в ней разумной жизни.

6. МЕТАЯЗЫК МИФОВ

Из предложенной трактовки алгоритма «удвоение–деление» вытекают, как минимум, два необычных по своим мировоззренческим следствиям выводы:

1 — Традиционное противопоставление обществоведения естествознанию теряет смысл, поскольку структура мифологической модели мира оказывается выстроенной в соответствии со структурой важнейшего естественнонаучного принципа;

2 — Введением понятия «управляющей матрицы» в круг современных научных представлений об исторической динамике надорганизменных систем снимается традиционное противопоставление друг другу религии и науки, поскольку само понятие «управляющей матрицы» оказывается здесь ничем иным как научным эквивалентом религиозного представления о Боге (оно удовлетворяет различению Творца и его творения).

Всё это означает, что перед нами — мифологический метаязык с многообещающим смысловым наполнением. Думать так приходится потому, что структура матричного принципа не исчерпывается последовательностью процессов «удвоения» и «деления»², и точно так же содержание мифологической системы представлений далеко не

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 299.

² Зеленин А. В. Н. К. Кольцов и современные представления о передаче и реализации генетической информации // Кольцов Н. К. Избранные труды. М.: «Наука», 2006. С. 168–170.

исчерпывается классами текстов, описывающих последовательность фазовых изменений мифологической модели мира.

Разумеется, в полной мере программа изучения мифологического метаязыка сможет быть реализована лишь при условии совершенствования методики исчисления мифологических повторяемостей. Ведь главный объём имеющихся в нашем распоряжении нужных текстов — это не готовый к исчислению материал, а его всевозможные «исторические обломки». Поэтому, чтобы применить к разновременным повторяемостям типологический подход, нужно в рамках *подпрограммы* «инвариант и его трансформация» провести огромную подготовительную работу по выявлению универсальных правил трансформации инварианта.

Сложность такой работы хотя и велика, но вполне представима и преодолима. А «игра», судя по всему, стоит свеч, потому что только на путях последовательного и масштабного решения поставленной задачи обретёт окончательную убедительность хайдеггеровский прогноз: **«Онтологические предпосылки историографического познания принципиально превосходят идею строгости самых точных наук»¹**.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: «Наука», 2006. С. 153.

Часть VII. ЭВОЛЮЦИЯ В КОНТЕКСТЕ НОВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

1. ПРОБЛЕМЫ СИСТЕМОЛОГИИ

Тот факт, что способность к самовоспроизводству оказывается фундаментальным свойством не только клеточного и видового уровней организации живой материи, но и её надорганизменного — социокультурного уровня, ставит нас перед необходимостью заново переосмыслить исходные позиции, с которых концепция структурных уровней в своё время стартовала.

В первую очередь нужно вспомнить об условиях и обстоятельствах возникновения Общей теории систем. «Мною, — писал её создатель Людвиг фон Берталанфи, — была предложена в 30-е годы программа теории открытых систем, основанная скорее на том тривиальном факте, что организм представляет собой открытую систему, нежели на какой-либо развёрнутой биологической теории, существовавшей в то время. На этой базе возникла необходимость распространить традиционную физическую теорию на биофизику... Впоследствии оказалось возможным дальнейшее обобщение. Выяснилось, что ко многим явлениям биологии, а также явлениям бихевиоральных и социальных наук применимы определённые математические понятия и модели, которые неприложимы к объектам, исследуемым в физике и химии, и в этом смысле превосходят физику как образец “точной науки”. Стало также очевидным структурное подобие, изоморфизм таких моделей, построенных для различных областей; при этом в центре внимания оказались проблемы порядка, организации, целостности, телеологии и т. д., которые демонстративно исключались из рассмотрения в механистической науке. Такова в общих чертах исходная идея “общей теории систем”»¹.

Особо оговаривалась непосредственная предпосылка самой идеи «изоморфизмов» — фундаментальное для Общей теории систем понятие *иерархического порядка*. «Сейчас мы видим вселенную как огромную иерархию, включающую элементарные частицы, атомные ядра, атомы, молекулы, высокомолекулярные соединения, изобилие структур между молекулами и клетками, клетки организма и надындивидуальные организации. Такая иерархия проявляется как в “структурах”, так и в “функциях” ... **Структура (т. е. порядок частей) и функция (т. е. порядок процессов) могут быть одним и тем же: в физическом мире вещество превращается в движение энергии, а в биологическом мире структуры являются выражением определённых процессов...** (выделено мною — С. Г.). Общая теория иерархического порядка, очевидно, будет важнейшей составной частью общей теории систем. Принципы иерархического порядка могут быть сформулированы в вербальном порядке; уже существуют некоторые полуматематические идеи на этот счёт, связанные с матричной теорией, и соответствующие формулировки в терминах математической логики. Большое значение, видимо, будет иметь исчисление иерархии. Проблема иерархического порядка тесно связана с вопросами эволюции, араморфоза и меры организации; последнюю, видимо, невозможно адекватно выразить ни в энергетических терминах (энтропия), ни в терминах теории информации (биты). **В конечном счёте динамика и иерархический порядок могут представлять собой одно и то же**»² (выделено мною — С. Г.).

¹ Берталанфи фон Л. Общая теория систем — обзор проблем и результатов // Системные исследования: Ежегодник. М.: «Наука», 1969. С. 36—37.

² Там же. С. 49—50.

При содействии Л. фон Берталанфи в США было организовано «Общество исследований в Общей теории систем», в функции которого входило: «1 — исследование изоморфизмов понятий, законов и моделей в различных областях науки для их переноса из одной дисциплины в другую; 2 — способствование построению адекватных теоретических моделей для тех областей науки, в которых они отсутствуют; 3 — минимизация дублирования теоретических исследований в различных научных областях; 4 — содействие выявлению единства науки путём установления связей между специалистами различных наук»¹.

Но не случайными оказались и постоянно звучавшие в высказываниях Берталанфи отсылки в перспективу («...будет иметь...», «...может представлять...»). Хотя мода на системную терминологию и вошла в научный обиход, в целом ОТС в истории научной мысли оказалась не столько революцией, сколько её ранним предвестием, «первым звонком», довольно быстро заглушенным инерционными тенденциями.

Причина — та, что в своей заявленной форме системное видение реальности вступало в непримиримое противоречие с традиционными установками классической науки. С точки зрения Общей теории систем, единая концепция мира должна была основываться «не на лапласовской надежде свести в конце концов все уровни реальности к уровню физики, но скорее на изоморфизме законов в различных областях»². Уже здесь просматривалась чуждая современному научному мышлению «идея объекта, сравнимого или, более того, превосходящего по совершенству исследователя»³. Да и сама программа системных исследований прямо ориентировала на сознательный выход из рамок классической методологии. «Поскольку, — утверждал Берталанфи, — фундаментальный признак живого — организация, традиционные способы исследования отдельных частей и процессов не могут дать полного описания живых явлений. Такие исследования не содержат информации о координации частей и процессов. Поэтому главной задачей биологии должно стать открытие законов, действующих в живых системах на всех уровнях организации»⁴.

Более того: создатель ОТС прямо предсказал неизбежность ревизии предпосылочных оснований господствующей научной парадигмы. «Если мир представляет собой иерархию организованных целостностей, — писал он, — то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, где случайные события выступают в качестве последней и единственной “истины”. Мир символов, ценностей, социальных и культурных сущностей представляется в этом случае гораздо более “реальным”, а его встроенность в космический порядок оказывается подходящим “мостом” между “двумя культурами” ... — наукой и гуманитарным мироощущением, технологией и историей, естественными и социальными науками или сторонами любой другой сформулированной по аналогичному принципу антитезы»⁵.

На тот же скрытый потенциал ОТС указал, хотя и косвенно, У. Р. Эшби — кибернетик, введший в научный обиход понятие «самоорганизации», а впоследствии раскритиковавший его как недостаточно научное⁶. Знаменательно, что Общую теорию систем Эшби высоко оценил именно за её парадигматическую новизну — за способность

¹ Там же. С. 38—40.

² Тахтаджян А. Л. Тектология: история и проблемы // Системные исследования: Ежегодник 1971. М.: «Наука», 1972. С. 232—233.

³ Лефевр В. А. Системы, сравнимые с исследователем по совершенству // Системные исследования: Ежегодник. М.: «Наука», 1969. С. 109.

⁴ Берталанфи фон Л. История и статус общей теории систем // Системные исследования: Ежегодник. М.: «Наука», 1973. С. 23—24.

⁵ Там же. С. 36.

⁶ Эшби У. Р. Принципы самоорганизации // Принципы самоорганизации: Перевод с англ. Под редакцией и с предисловием А. Я. Лернера. М.: «Мир», 1966. С. 329—332.

сказать о происхождении жизни на Земле «нечто такое, что решительно противоречит всем высказываниям по этому вопросу с момента возникновения теории эволюции»¹.

И всё же, повторюсь, общая теоретическая и методологическая почва для адекватного восприятия системных предвосхищений оказалась мало подготовленной. Да и сам Л. Берталанфи был недостаточно последователен в отстаивании парадигматической новизны собственной теории. Если принять его «постулат... об иерархической субординации частей, простирающейся к надорганизменным уровням, то напрашивается вывод, что истоки биологической организации надо искать, двигаясь по иерархии не от простого к сложному “снизу — вверх”, а наоборот — “сверху — вниз”, то есть в конечном счёте вне организма... Но сам Берталанфи не сделал такого вывода, а объявил признаком живого некую “первичную активность организма”, не объяснив этого понятия, а сведя его к другим столь же неопределённым понятиям (“свобода выбора”, “эквивинальность” и т. д.)»².

Такая непоследовательность неизбежно заводила Общую теорию систем в тупик эклектического совмещения синергетической и системной методологий — тупик, до сих пор выдаваемый за «дальнейшее развитие системного подхода». В действительности обе методологии принципиально несовместимы. Дело в том, что синергетическая методология, при всех своих претензиях на качественную новизну, никогда не выходила за рамки традиционной идеи прогрессирующего *усложнения* мира³. И не могла выйти, поскольку была *простой модернизацией языка* эволюционной парадигмы. В этом смысле она несла на себе все недостатки последней, что и отметил У. Р. Эшби: «Так как ни об одной системе нельзя строго утверждать, что она является самоорганизующейся, и так как выражение “самоорганизующаяся” ведёт к укоренению весьма путаного и противоречивого представления о данной проблеме, это выражение, вероятно, вообще не следовало бы употреблять»⁴.

Системная же методология ориентировала на радикальное переосмысление эмпирических данных эволюционизма с целью включения их в качественно иную парадигму *изначально сложного* мира. Но поскольку общий уровень коллективного научного сознания к такому переосмыслению оказался не готов, то и само переосмысление приняло форму адаптации собственно-системных идей к традиционно-эволюционистским. Эта-то адаптация и обернулась, в конечном счёте, выхолащиванием сути системных исследований. «Потолком» их достижений явилась, как известно, разработка частных программ и рекомендаций по управлению социально-экономическими и инженерно-техническими процессами⁵. И хотя интерес к проблеме иерархического порядка в отечественной системологии никогда не ослабевал⁶, сама проблема стала трактоваться, по преимуществу, как методологически спорная — не способная «привести к позитивным результатам»⁷.

¹ Там же. С. 331—332, 335.

² Пресман А. С. Идеи В. И. Вернадского в современной биологии. М.: «Знание», 1976. С. 6.

³ Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: «Мир», 1985. С. 14—16, 361; см. также: Пригожин И. Конец определённости. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск, 1999. С. 31.

⁴ Эшби У. Р. Принципы самоорганизации. С. 329—332.

⁵ Месарович М., Мако Д., Такахага И. Теория иерархических многоуровневых систем: Пер. с англ. / Под ред. И. Ф. Шахнова, предисловие чл.-корр. АН СССР Г. С. Поспелова. М.: «Мир», 1973.

⁶ Кремянский В. И. Структурные уровни живой материи. М.: «Наука», 1969.

⁷ Садовский В. Н. Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исследования. Методологические исследования: Ежегодник 1979. М.: «Наука», 1980. С. 43.

2. УРОВНИ ИЕРАРХИИ

К счастью для отечественной науки, Общая теория систем оказалась в ней не единственной «стартовой площадкой», стимулировавшей изучение проблемы сложных иерархических систем. Примерно в то же самое время, когда Берталанди только приступал к созданию своей теории, сходные идеи, но осмысляемые с иных позиций и на несколько иной фактологической базе, прозвучали в работах В. И. Вернадского — в его трудах, посвящённых исследованию структуры живого вещества.

Отправной точкой для Вернадского явилась необходимость критического пересмотра традиционных научных представлений о начале жизни на Земле — необходимость, вызванная несовпадением эмпирических данных с господствовавшими в науке того времени теоретическими представлениями. Общий ход мыслей Вернадского выглядел примерно так:

«Научно вопрос о начале жизни на земле сводится... к вопросу о начале в ней биосферы. И только в этой форме он должен сейчас изучаться. Вне биосферы мы жизнь научно не знаем и проявлений её научно не видим»¹. «...Должен считаться незыблемым “принцип Реди” («всё живое происходит от живого» — С. Г.) — то великое эмпирическое обобщение, которое было установлено в XVII в. и которое неизменно подтверждается научным опытом и наблюдением»². «Необходимо считаться с особенностью геохимических функций живых организмов и механизма биосферы, вызывающих сложность жизни, существование неразрывного комплекса организмов, распадающихся на многочисленные морфологически различные формы ... **Должен был одновременно появиться сложный комплекс живых форм, развернувшийся затем в современную живую природу**»³ (выделено мною — С. Г.). «Среди миллионов видов нет ни одного, который мог бы исполнять один все геохимические функции жизни, которые существуют в биосфере изначала. Следовательно, изначала морфологический состав живой природы в биосфере должен был быть сложным»⁴. «Вывод о необходимости одновременной чрезвычайно разнообразной геохимической функции в биосфере представителей жизни — является основным условием, определяющим характер её появления»⁵.

«Можно только удивляться могуществу консервативных традиций в биологии, — писал один из популяризаторов наследия Вернадского, — благодаря которому эти идеи... долго заслонялись господствующей концепцией “монополии организма”»⁶. Впрочем, удивляться как раз и не стоило, потому что новые идеи носили не столько биологический, сколько общенаучный теоретико-познавательный характер, выходящий далеко за сферу компетенции собственно биологии. А в самой теоретико-познавательной области новые идеи тоже вступали в противоречие с господствовавшими установками, — к чему Вернадский постоянно, хотя и осторожно, привлекал научное внимание. «Мы не можем дать сейчас ясных и точных научных и философских определений ни в одной области изучения природы. Все основные понятия естествознания, как, например, понятие пространства, времени, вещества, химического элемента, движения и т. д., всегда

¹ В. И. Вернадский. Об условиях появления жизни на земле // Известия АН СССР. Отделение математических и естественных наук. 1931. С. 634.

² Там же.

³ Там же. С. 638—639.

⁴ Там же. С. 645.

⁵ Там же. С. 647—648.

⁶ Завадский К. М. Основные формы организации живого и их подразделения // Философские проблемы современной биологии. М.-Л.: «Наука», 1966. С. 31.

неизбежно... заключают элемент иррационального, не поддаются точному и ясному логическому выражению... Мы... не в состоянии схватить в логических формах выражений всё бесконечное разнообразие природы или какой бы то ни было её части... наше понятие не охватывает того реально изучаемого объекта, для которого оно нами создано. При углублении в это понятие мы неизбежно сталкиваемся с несовершенством нашего логического аппарата, нашего слова, и на всяком шагу будем встречаться с противоречиями между ним и реальной действительностью»¹.

Здесь Вернадский, предвосхищая, как всегда, методологическую проблематику, говорит *своими словами* о затрудняющей всякое понимание полисемической природе понятий и о проистекающей отсюда бессознательной зависимости мышления (в том числе научного) от языковой семантики. Чем и объясняется типичная для его собственного мышления установка на примат эмпирики над философией: «Правильным является... стремление, всё более и более преобладающее в научных исканиях... подходить к изучению её (жизни – С. Г.) явлений чисто эмпирически, считаться с невозможностью дать ей “объяснение”, т. е. дать ей место в нашем абстрактном космосе, научно построенном из моделей-гипотез»².

Классическим образцом эмпирического подхода к проблеме явилось разделение Вернадским двух, считавшихся взаимосвязанными, вопросов: о начале жизни на Земле и о происхождении видов. «Эволюционный процесс идёт в определённой жизненной среде, состав и масса которой неизменны в геологическом времени так же, как неизменна та энергия, которая эту жизненную среду поддерживает. Выйти за пределы этой жизненной среды нельзя путём изучения происхождения видов. А проблема начала жизни связана с проблемой создания самой жизненной среды, в пределах которой идёт жизненный процесс, то есть эта проблема выходит за пределы среды. Жизненная среда — монолит жизни, живая природа — явным образом не представляет случайное, незакономерное явление. Она явным образом имеет определённую структуру, представляет форму организованности, неизменно существующую в геологическом времени и неизменно связанную с организованностью биосферы»³.

Отсюда прямо вытекала постановка вопроса о конкретном способе этой организованности — об иерархии структурных уровней биосферы. Сам Вернадский указывал на уровни одноклеточных и многоклеточных организмов, видовых популяций и биогеоценозов, не говоря уже о самом биосферном уровне. К вариациям на эту же тему свелись и все последующие исчисления иерархии. Так, Н. В. Тимофеев-Ресовский выделял четыре основных уровня: молекулярно-генетический, онтогенетический, популяционный и биогеоценотический (из содержания его работ видно, что молекулярно-генетическим он называл клеточный уровень, а онтогенетическим — организменный)⁴. То же — у А. А. Ляпунова: «Следуя известной концепции Н. В. Тимофеева-Ресовского, мы выделяем четыре основных уровня организации живой природы: клеточный, организменный, популяционный и биогеоценотический»⁵. И почти то же — у В. Н. Беклемишева: «Наиболее сложной из всех систем является живой покров Земли, включающий в свой состав все живые существа нашей планеты. Среди более индивидуальных типов организации мы можем выделить несколько уровней по степени сложности, по конструктивному рангу. Таковы клеточный уровень..., уровень

¹ Вернадский В. И. Живое вещество. М.: «Наука», 1978. С. 181.

² Вернадский В. И. Биосфера. М., 1967. С. 237.

³ Вернадский В. И. Биогеохимические очерки. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 171.

⁴ Тимофеев-Ресовский Н. В. Структурные уровни биологических систем // Системные исследования: Ежегодник. М.: «Наука», 1970. С. 82—83.

⁵ Ляпунов А. А. В чём состоит системный подход к изучению реальных объектов сложной природы? // Системные исследования. М.: «Наука», 1971. С. 12.

многоклеточного животного, уровень кормуса многоклеточных... (кормус – термин, означающий здесь высшее целое, образованное путем объединения особей многоклеточных – С. Г.) <...> Иерархия последовательно включающих друг в друга... организаций — вот структура живого покрова Земли»¹.

Наблюдались, впрочем, и колебания в определении количества уровней. «Недавно нами было предложено выделять пять основных уровней организации живого: 1 — организменный (единица — особь, индивид); 2 — популяционно-видовой (единица — отдельная популяция или группа популяций, то есть вид); 3 — биоценотический (единица — конкретный биоценоз); 4 — формационный (единица — фауна и флора относительно замкнутой биогеографической области, например, тайга, саванна, гилея, тундра); 5 — биосферный (геомериды, или всё живое вещество биосферы). В пределах же каждого из основных уровней организации живого предлагалось различать ступени развития...»². «Позднее Е. М. Лавренко... высказал замечания в пользу объединения двух уровней организации, формационного и биосферного, в единый биостроматический. Это предложение должно быть принято... Таким образом, мы возвращаемся к тем четырём первичным формам организации жизни, которые были предложены В. И. Вернадским. Эти четыре формы организации живого являются членами иерархического ряда, который можно назвать первичным рядом систем (организменная — популяционно-видовая — биоценотическая — биостроматическая)»³.

3. КРИТЕРИЙ ВЫДЕЛЕНИЯ УРОВНЕЙ

Нужно сказать, что с идеями В. И. Вернадского происходит примерно то же самое, что и с идеями Л. фон Берталанфи: они постоянно подвергаются «втискиванию» в прокрустово ложе чуждых им представлений. Причина ясна: общий для этих идей взгляд на мир как на *изначально сложный* хотя и не считается уже методологически ошибочным, но, тем не менее, остаётся глубоко чуждым традиционному научному сознанию. Его прежнее категорическое неприятие (как «идеалистического», «виталистического» и т. д.) перешло сегодня в скрыто-инерционную фазу, где идея *изначальной сложности* мира сосуществует с господствующей идеей его *эволюционного усложнения* на правах научной экзотики, терпимой лишь по необходимости (по невозможности «запретить»). И это можно понять: своей непривычностью идея *изначальной сложности* уже на уровне бессознательного рефлекса раздражает ту, преобладающую в плане влияния, часть научного сообщества, которая представляет собой рутинную самовоспроизводящуюся «систему правил игры в науку» с её главным правилом: не задумываться над предпосылками собственного мышления. С другой стороны, идея *изначально сложной действительности*, до сих пор не имеющая опоры в адекватной себе картине мира, и вправду с большим трудом воспринимается той стороной современного научного сознания, которое не приучено доверять одной лишь эмпирике.

Типичный пример противоречивого восприятия идей В. И. Вернадского находим у автора, который только что (см. выше) демонстрировал, как своё научное достижение,

¹ Беклемишев В. Н. Об общих принципах организации жизни // Бюллетень московского общества испытателей природы. Отдел биологический. Т. LXIX, вып. 2 (март-апрель). М.: Изд-во Московского университета, 1964. С. 27.

² Завадский К. М. Основные формы организации живого и их подразделения // Философские проблемы современной биологии. М.—Л.: «Наука», 1966. С. 42.

³ Там же. С. 42—43.

возвращение к предложенным В. И. Вернадским четырём формам организации живого. В той же работе, чуть ниже, он пишет уже о недопустимости стремления «уточнять» принадлежность систем к тому или иному уровню из-за возникающих при этом затруднений: *«затруднения ни в коей мере не должны сбивать исследователей на старые позиции исканий единых иерархических рядов»*¹ (курсив мой — С. Г.).

Причина выдвигаемого требования вроде бы серьёзна: нельзя уточнять принадлежность систем к тому или иному уровню «в большей мере, чем это позволяют сами объекты»². Но, спрашивается: откуда взялась претензия на знание «меры»? И зачем вообще тогда нужна идея иерархического строения реальности? Ведь главный стимул поиска иерархических рядов, предельно чётко сформулированный в Общей теории систем, заключается в *обнаружении изоморфизмов как инструмента «минимизации дублирования теоретических исследований в различных научных областях» и «содействия выявлению единства науки путём установления связей между специалистами различных наук»*³.

Главное же: в чём тогда смысл «возвращения» к идеям Вернадского? Ведь для самого Вернадского вопрос о критерии выделения уровней — далеко не последний: «Мы уже много знаем о многообразии явлений и уровней жизни, но *всё ещё не понимаем* (курсив мой — С. Г.) её сущности, не можем найти “чего-то” общего, присущего всему многообразию живого, то есть установить критерий живого»⁴.

Позиция, выражаемая формулой «всё ещё не понимаем», диаметрально противоположна позиции, выражаемой формулой «ни в коей мере не должны искать...». Вторая позиция подразумевает, что *всё главное уже нашли*, в то время как первая — что *всё ещё не нашли, но хотим найти*. И, по большому счёту, именно первая позиция является адекватной самой сущности науки. Вот что, например, писал об уровнях иерархии создатель теории функциональных систем П. К. Анохин: «Мне не раз приходилось слышать замечания, что система с результатом — это “специальный случай” системы. Но тогда очень важно было бы узнать, что является у “системы без результата” тем фактором, который обеспечивает переход, выражаясь языком Эшби, “от неорганизованного к организованному”, то есть от хаоса взаимодействий к системе?»⁵ «Главное качество биологической системы и состоит в том, что она непрерывно и активно производит перебор степеней свободы множества компонентов, часто даже в микроинтервалах времени, чтобы включить те из них, которые приближают организм к получению полезного результата»⁶. А в этом случае и сама «иерархия систем превращается в *иерархию результатов* каждой из подсистем предыдущего уровня»⁷.

Но иерархия результатов потому только и «иерархия», что подразумевает наличие некоего, пронизывающего её, «инвариантного ядра». А что конкретно должен представлять собой *инвариантный результат* применительно к уровням биологической иерархии? Вернадский, как мы видели, прямого ответа не даёт. Хотя и указывает в одном из своих биогеохимических очерков на способность организмов к размножению как на «одно из самых основных — если не самое основное — всегда присущих живому свойств»⁸. «Уже К. Линней ясно видел, что это свойство должно считаться основным для живого. Той непроходимой гранью, которая отделяет его от мёртвой, косной материи.

¹ Там же. С. 45.

² Там же.

³ Берталанфи фон Л. Общая теория систем — обзор проблем и результатов. С. 38—40.

⁴ Пресман А. С. Идеи В. И. Вернадского в современной биологии. С. 4.

⁵ Анохин П. К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем. М. «Наука», 1971. С. 26.

⁶ Там же. С. 27.

⁷ Там же. С. 39.

⁸ Вернадский В. И. Биогеохимические очерки. С. 62.

Мысль о значении этого явления в понимании жизни ярко была выражена более 2000 лет назад гениальной интуицией великого грека Платона. Многовековой упорной работой натуралистов-систематиков, точных наблюдателей природы, собран здесь огромный запас фактов, но редка область биологии, куда бы так медленно проникала синтезирующая мысль; где бы так мало явное значение явления отвечало уделяемому ему вниманию»¹.

Очевидно, что Вернадский говорит здесь о самовоспроизводстве как о критерии выделения, по меньшей мере, двух уровней организации живой материи: клеточного и организменного. Распространять данный критерий на надорганизменные уровни, начала и концы которых недоступны непосредственному наблюдению, он, как эмпирик, не имеет прямых оснований. Но имеет основания косвенные, на которых и заостряет внимание.

Одно из таких косвенных оснований — это сама концепция происхождения жизни как изначально сложного комплекса организмов: единственным научно-оправданным объяснением этой концепции могло бы явиться допущение о существовании в прошлой истории биосферы её «матричного обеспечения». Второе косвенное основание связано с теми свойствами живого вещества, которые, «коренным образом изменяя традиционные научные представления о пространстве, времени, энергии и материи», вынуждают ставить вопрос о «космической сущности феномена жизни»². Наконец, третье косвенное основание связано с той, во многом ещё непонятной, спецификой биосферы, которая определяется ролью в ней человеческого фактора.

Это третье основание заслуживает самостоятельного рассмотрения.

4. ЖИВАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

В 1925 году в «Revue generale des sciences» была опубликована на французском языке статья В. И. Вернадского, к основным идеям которой он впоследствии неоднократно возвращался в других своих работах. На русском языке статья была напечатана, с небольшими изменениями, в 1940 году в сборнике биогеохимических очерков. Суть статьи сводилась к следующему.

«В биосфере существует великая геологическая, быть может космическая, сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе, представлениях научных или имеющих научную основу. Эта сила, по-видимому, не есть проявление энергии или новая особенная её форма. Она не может быть во всяком случае просто и ясно выражена в форме известных нам видов энергии. Однако действие этой силы на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно и должно, следовательно, иметь отражение... в бытии самой планеты. Эта сила есть разум человека, устремлённая и организованная воля его, как существа общественного. Проявление этой силы в окружающей среде явилось после мириада веков выражением единства совокупности организмов — монолита жизни — «живого вещества», — одной лишь частью которого является человечество. Но в последние века человеческое общество всё более выделяется по своему влиянию на среду, окружающую живое вещество. Это общество становится в биосфере, то есть в верхней оболочке нашей планеты, единственным в своём роде агентом, могущество которого растёт с ходом времени со всё увеличивающейся быстротой. Оно одно изменяет новым образом и с

¹ Там же. С. 62—63.

² Там же. С. 180—197.

возрастающей быстротой структуру самых основ биосферы. Оно становится всё более независимым от других форм жизни и эволюционирует к новому жизненному проявлению»¹.

В других работах этого же периода Вернадский констатирует факт резкого несоответствия научной (физической) картины мира тому научному (живому, по Вернадскому) труду, который кладётся в её основу. «Невольно зарождается сомнение, не позволяющее натуралистам мириться с приматом математических, астрономических и физико-химических наук, вытекающим из современного научного построения мироздания». И там же: «Ясно, что жизнь не отделима от космоса, и её изучение должно отразиться — может быть, очень сильно — на его научном облике»².

Как бы предвидя долгий процесс перевода традиционного научного образа мышления на «неклассические рельсы», Вернадский придаёт этим своим соображениям, да и вообще всему своему научному творчеству этого периода такую форму, которая, максимально полно используя резервы господствующей парадигмы, в то же время исподволь ориентирует исследовательскую мысль на осознание примата явлений жизни, причём в первую очередь новейших её явлений, связанных с существованием человека. А всё, что выглядело преждевременным в текущих научных исследованиях, нашло своё выражение в прогнозе: «То, что вчера казалось научно невозможным, завтра может оказаться научно необходимым». «Мы подходим к очень ответственному времени, к коренному изменению нашего научного мировоззрения». «Если подтвердится, что жизнь есть не планетное, а космическое явление — последствия этого для биологических и гуманитарных концепций будут чрезвычайны»³.

Данный прогноз очень долго ассоциировался с гипотезой Г. Рихтера, Г. Гельмгольца и С. Аррениуса о рассеянных в космосе мельчайших зародышах жизни (Вернадский, кстати, тоже не отвергал идею «панспермии»). На самом же деле речь здесь идёт о том, что окружающая нас и включающая нас в себя действительность — это не мёртвое пространство-время физиков, дополненное «вкраплениями» в него эволюционно возникших биологических образований, а некое *неразрывное, аналогичное квантовому, единство наблюдаемой и наблюдающей частей реальности, то есть живая организация*.

5. МАТРИЧНЫЙ ПРИНЦИП И ЭВОЛЮЦИЯ

В свете парадигмы «изначально сложного мира» специфика всякой живой организации заключается в том, что протекающие в ней процессы, внешне похожие на усложнение, на самом деле являются *процессами перевода скрытых форм сложности в явные*. И уже только поэтому концепция «живой действительности» предполагает осмысление эволюционно-исторической проблематики с точки зрения её потенциального соответствия структуре матричного принципа.

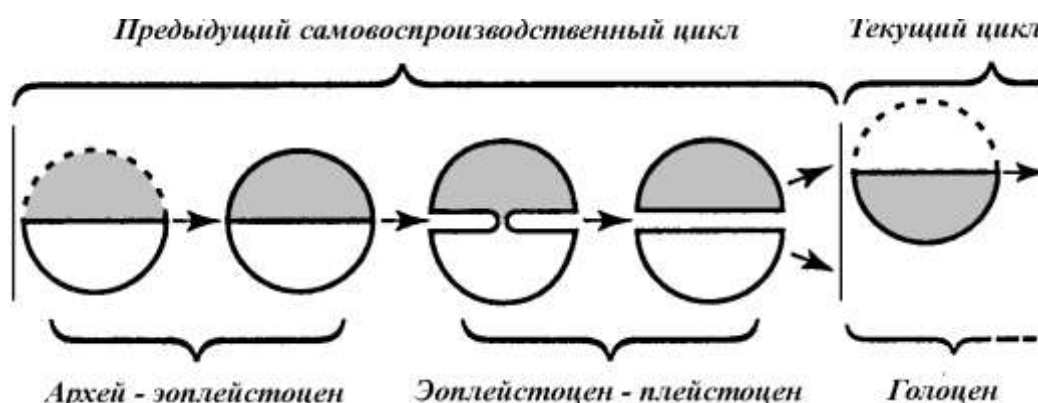
На практике такое осмысление означает, что явление, которое мы привыкли называть «эволюционно-историческим процессом», нужно образно совместить со структурой матричного принципа и затем посмотреть, *что именно* представляет собой результат совмещения. Этот результат и должен явиться наглядным объяснением сути концепции «живой действительности».

Общее представление о способе совмещения даёт схема:

¹ Там же. С. 47.

² Вернадский В. И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР, 1931. VII серия, № 3. С.411, 436.

³ Там же. С. 417, 437.



Из схемы видно, что явление, называемое «эволюционно-историческим процессом», при его наложении на структуру матричного принципа начинает выглядеть как производное двух самостоятельных, но органически вытекающих один из другого самовоспроизводительных циклов (на схеме это «производное» затонировано). Видно, что в предыдущем самовоспроизводительном цикле затонированная часть схемы выполняла дочернюю функцию, а в текущем выполняет матричную (перемена функции обозначена перевёртыванием затонированного полукружия). Видно также, что незатонированная составляющая предыдущего цикла — это гипотетическая матрица. Наконец, видно, что с точки зрения своего соответствия структуре матричного принципа «эволюционно-исторический процесс» может быть интерпретирован следующим образом:

1 — этап, связанный с прогрессирующим развитием биологических форм, является на самом деле этапом вызревания дочерней системы на гипотетической матричной. Геологически читаемая продолжительность этого этапа — от архея вплоть до начала плейстоцена (плейстоцен — это эпоха великих оледенений).

2 — этап, связанный с промежуточным положением между биологической и социокультурной линиями эволюции, является на самом деле этапом отделения дочерней системы от гипотетической матричной и, соответственно, этапом превращения бывшей дочерней системы в новую матричную систему. Геологически читаемая продолжительность этого этапа совпадает с длительностью эпохи плейстоцена (в конце которой, как считается, на земле появился палеолитический человек современного вида).

3 — этап, связанный с возрастанием в нём роли антропогенного фактора (начиная с конца плейстоцена и по сегодняшний день), является на самом деле началом нового самовоспроизводительного цикла. Геологически читаемая продолжительность этого этапа совпадает с длительностью текущей эпохи голоцена — от неолита до современной технической цивилизации (где последняя поддаётся интерпретации в категориях матричного принципа: как «вторая природа», стремящаяся достигнуть уровня сложности «первой»). А память о матрице предыдущего цикла пережиточно сохраняется на этом этапе в мифорелигиозных представлениях об «ином мире» — мире «первопредков», «демиургов», «людей древнего народа» и т.п.

Разумеется, всё сказанное нужно воспринимать в свете соображений В. И. Вернадского о «биологическом (неравномерном) времени».

6. МАТРИЧНЫЙ ПРИНЦИП И БИОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Интерпретация всех трёх этапов остаётся пока чисто гипотетической (в её пользу говорит лишь то, что функцию порубежья между биологической и социокультурной линиями эволюции выполняет именно кризисная эпоха великих оледенений). Но очевидно, что она могла бы считаться доказанной, если бы удалось подтвердить правильность её основной посылки: то, что мы принимаем за «эволюцию», является на самом деле эпифеноменом (чисто внешним восприятием) более фундаментального — самовоспроизводственного процесса.

Существо задачи можно пояснить на примере с биогенетическим законом: «онтогенез — краткое повторение филогенеза». С точки зрения изоморфизма законов, общих как для видового, так и для биосферного уровней организации живого, этот закон в высшей степени непоследователен. То есть, выдвигая на первый план сходство явлений, он как бы затушёвывает их различие, состоящее в том, что начало онтогенеза осуществляется в условиях внутриутробной фазы развития (или — иначе говоря — фазы вызревания дочерней системы на матричной), а начало филогенеза обходится, как принято считать, без таковой. Последовательная же интерпретация биогенетического закона должна предполагать наличие «внутриутробной» фазы не только в онтогенезе, но и в филогенезе. А это значит, что необходимо допустить существование в эволюционном прошлом нашей биосферы самого условия и причины эволюции — управляющей матрицы.

Проверка гипотезы возможна на основе концепции В. И. Вернадского о неравномерном (биологическом) времени, — поскольку за исходное при изучении этой неравномерности Вернадский предлагал взять существование поколений¹, то есть всё тот же матричный принцип.

Взятый за исходное, матричный принцип подразумевает наличие в самовоспроизводственном цикле фазы, в которой скорость созревания дочерней системы во много раз превышает скорость течения времени в матричной. Например, в многоклеточной самовоспроизводящейся системе интерфаза клеток плода по сравнению с интерфазой клеток материнского организма очень коротка, особенно на начальной стадии «дробления». То же самое должно наблюдаться (в силу постулированного для иерархических структур изоморфизма) и на биосферном уровне: внутреннее время дочерней системы должно течь во много раз быстрее, чем внутреннее время гипотетической матричной — с тем, однако, чтобы постепенно замедляться. То есть время дочерней системы (с которой в данном случае отождествляется наша биосфера) должно характеризоваться его постепенным замедлением.

Характеризуется ли оно таким замедлением на самом деле? Да, если свидетельства такого замедления усматривать в некоторых загадках геологического времени, имеющих отношение к хронологии докембрия и кембрия. «При сравнении геохронологических дат фанерозоя и рифея вырисовывается малопонятная картина. Оказалось, что геологические свиты, осадочные формации и крупные геологические циклы формировались в рифее в 5—8 раз медленнее, чем в фанерозое...», хотя «общий тип строения осадочных толщ рифея поразительно сходен с более поздними. При изучении разрезов мы видим те же особенности строения осадочных толщ, одинаковую слоистость пород, одинаковые текстурные признаки. Очевидно, что мы имеем дело с особым явлением — загадкой радиоактивных часов земли, для которой пока нет удовлетворительного объяснения. Мы можем лишь утверждать, что миллионы лет докембрия и миллионы лет фанерозоя,

¹ Там же. С. 434, 435.

определённые изотопными методами, — разные величины. Цифры «абсолютного возраста» докембрия, имеющие огромное значение для корреляции разрезов, не могут быть использованы для решения общих вопросов геологической истории, установления ранга стратиграфических подразделений докембрия и других выкладок»¹.

Понимать это следует так: измерение геологического времени миллионами лет, ставшее возможным благодаря лабораторному использованию изотопных методов, создаёт впечатление замедленности хода времени на древнейших стадиях геологической истории земли по сравнению с позднейшими её стадиями. Но сопоставление лабораторных данных с данными визуального наблюдения заставляет думать, что измерение геологического времени миллионами лет не даёт истинного представления о длительности эволюционного процесса, потому что сама частота «тикания» геологических часов в истории биосферы обнаруживает свойство неравномерности (что и названо «загадкой радиоактивных часов земли»). Если же в своём начале геологическое время «тикает» с особенно высокой частотой, постепенно снижая её (а только так и можно интерпретировать «загадку радиоактивных часов земли»), то данный факт приходится принимать за доказательство того, что внутрибиосферное время, в древности ускоренное, затем постепенно замедляется.

7. БИОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И МИФЫ

Можно предложить «проверку проверки»: если замедление времени в биосфере действительно служит косвенным свидетельством существования в прошлом (до плейстоцена включительно) гипотетической матричной системы, то среди текстов, описывающих мифологическую модель мира «изнутри» (с позиции внутреннего наблюдателя), должен существовать и такой их класс, в котором было бы зафиксировано наличие двух пространственно-временных планов, соответствующих матричному и дочернему, с соответствующей замедленностью времени в матричном.

Обращаясь к самим текстам, мы видим, что, действительно, представление о двуплановости мифологического пространства является принципиальной его характеристикой (имеется в виду дополнительный к основному план «иного мира», принимающий в фольклорно-мифологических текстах форму «верхнего», «нижнего», «подводного» и т. п. — в зависимости от средств его достижения.). Мы видим, далее, что один план всегда принадлежит некой «курирующей силе» (мифическим «первопредкам», «людям древнего народа»), а другой — непосредственным носителям данной мифологической традиции, занимающим подчиненное по отношению к этой курирующей силе место. Мы видим также, что важнейший мифологический мотив — это описание способов перемещения из одного пространственно-временного плана в другой (иллюстрацией к таким описаниям может служить — помимо самих фольклорно-мифологических текстов — весь международный материал по изучению обряда инициации, а также по изучению комплекса шаманских представлений), и что *внутреннее время одного из планов, действительно, замедлено по сравнению с временем другого (международный сюжет: герой проникает в иной мир и проводит там некое время, а по возвращении узнает, что дома за несколько часов или дней его отсутствия прошло много лет)*. Наконец, мы видим, что способ организации обоих планов как единой модели всегда обусловлен ролью объектов, выполняющих в фольклорно-мифологических текстах функцию «пуповины» («мировое дерево» и его аллоформы), и

¹ Келлер Б. М. Загадки верхнего докембрия // ж. «Природа». 1979, № 1. С.73—75.

что прекращением функционирования этих объектов знаменуется обычно распад двуплановой модели (смена её исторической «одноплановой» моделью).

Похоже, что подобного рода перекрестные проверки могли бы быть сколь угодно усложняемы и детализуемы.

8. МАТРИЧНЫЙ ПРИНЦИП И «ВТОРАЯ ПРИРОДА»

Интерпретация последнего этапа эволюционно-исторического процесса (текущего цикла, связанного с возрастанием в нём роли антропогенного фактора) вызовет, по-видимому, наименьшее количество возражений, так как перед традиционно настроенными исследователями уже встаёт в полный рост загадка сущности «техносферы». Суть загадки — в том, что внутри эволюционного процесса явственно вычленяется особая линия эволюции: создание и усложнение рукотворного мира вещей, Второй Природы, противостоящей структурно и функционально Первой. Состыковать обе линии — в этом и заключается сегодня важнейшая мировоззренческая проблема, от решения которой зависит понимание нами самих себя и своего места в мире.

Решение этой проблемы осуществляется в рамках огромного множества научно-технических направлений. А начало им всем положила в своё время книга, выпущенная Институтом экотехники — международной исследовательской организацией, занимавшейся углублённым изучением биосферы планеты и разработкой экологически рациональных методов ведения хозяйства. Авторы книги, руководители института председатель Марк Нельсон и исполнительный секретарь главного проекта «Космические биосферы» Джон Аллен поставили перед собой задачу разработать теоретические основы «биосферики» — комплексной научной дисциплины, изучающей условия жизни и деятельности живых организмов. Начали они с чёткого разграничения собственно биосферы (в их терминологии — «Биосферы-1») и искусственных сред, способных обеспечить нормальную жизнедеятельность человека на земле и в космосе (в их терминологии — «Биосферы-2»). Отталкиваясь во многом от предвосхищений К. Э. Циолковского, опираясь на труды В. И. Вернадского, широко используя результаты исследований западных учёных, авторы попытались раскрыть механизм взаимодействия «Биосферы-1» и «Биосферы-2». С этой целью они проанализировали структуру, функции и тенденции развития «Биосферы-2» в её соотносимости с основными этапами прошлой эволюции «Биосферы-1», особо отмечая наличие антагонистического фактора между биосферами (скорость роста технических нововведений намного превышает темпы приспособления живой природы к изменениям, вызываемым деятельностью человека). И хотя основная часть книги посвящена сугубо прикладным вопросам, связанным с экологией техники и техникой экологии (всё это вместе взятое авторы и называют «экотехникой»), затрагивается и чисто теоретический, мировоззренческий аспект проблемы, особенно в подведении главной мысли о необходимости сохранения «Биосферы-1» и одновременно неизбежности разрастания компонентов «Биосферы-2» до масштабов, соответствующих масштабу самой Природы¹.

Нельзя не заметить, что в целом весь этот круг идей (восходящих к софокловскому «чтобы узнать вещь, нужно её сделать»²) придаёт метафорическому противопоставлению «первой» и «второй» природы новый, более строгий и глубокий смысл: эволюция «второй природы» предстаёт перед нами как процесс, ориентированный на достижение

¹ Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1987. №3. Рецензия на книгу Дж. Аллена и М. Нельсона «Космические биосферы». С. 32—36.

² Спасибо М. Е. Устинову, обратившему моё внимание на высказывание Софокла.

ею степени сложности «первой». То есть, она предстаёт перед нами как выражение структуры матричного принципа.

9. «ВТОРАЯ ПРИРОДА» И МИФЫ

В деталях этой структуры, как и следовало ожидать, узнаются ключевые мифологические архетипы. Вот лишь несколько наиболее очевидных соответствий:

1 — «Вторая природа» — это опредмеченное лицо культуры, это рукотворный мир необходимых человеку вещей. Человек вне «второй природы» не может быть назван человеком в полном смысле этого слова; им он становится лишь как *обладатель вещи*, лишь как неразрывное единство «человек + орудие», «человек + одежда», «человек + жилище», где «орудие», «одежда» и «жилище» важны не только сами по себе, но и как частные примеры замещения ими некоего подсознательного человеческого идеала — *универсального средства достижения целей*. Но точно таким же обладателем универсального средства достижения целей является и мифический персонаж, существо двойной природы: «человек + одежда (звериная, растительная, предметная)», «человек + жилище (домовина, храм, очаг и др.)», «человек + орудие (самый широкий круг предметов вплоть до классической фольклорной реминисценции универсального средства — волшебной палочки)». Можно сказать, что мифологическая концепция вещи как бы игнорирует её «суетную» сторону (технологическую, экономическую, бытовую и т. д.), акцентируя внимание исключительно на сущностной стороне. То есть вещи мифических персонажей — это не те продукты общественного производства и потребления, необходимость постоянного обновления которых, тяготеющая над человеком, делает его «белкой в историческом колесе», а кодовые обозначения чего-то такого, что способно пролить свет на скрытый потенциал самой человеческой природы.

2 — В целевом аспекте «вторая природа» может быть понята сегодня не с точки зрения своего функционального назначения, а с точки зрения отражённого в её названии идеала («природа»), — это хорошо видно из самой сущности таких научных направлений, как бионика, теория искусственного интеллекта и др. То есть в целевом своём аспекте «вторая природа» наделена очевидной тенденцией к достижению уровня сложности «первой». И если в начале такой тенденции «вещь» выглядит как всего лишь хайдеггеровский «путь творца к самому себе», то в конце «пути» логично ожидать её превращения в *подобие творца*.

Но ведь и персонаж мифа — это воплощение его неразрывного единства не только с «чудесным предметом», но и с персонифицированным эквивалентом «чудесного предмета» — с «чудесным помощником» (что, кстати, подтверждается и на производном от мифов материале волшебной сказки: «Рассмотрение помощника неотделимо от рассмотрения волшебных предметов. Они действуют совершенно одинаково»¹). А образ «чудесного помощника» слишком уж явственно отсылает к той, пронизывающей всю мифологическую систему представлений, концепции «двойничества» («близнечества», «заместительства» и др.), вне которой и сама эта система попросту «не работает».

3 — побудительной причиной созидания и совершенствования людьми «второй природы» является их стремление освободить себя от наиболее обременительных сторон собственной трудовой деятельности (весь научно-технический прогресс, по сути, сводится к сотворению всё более и более совершенных «чудесных помощников», забирающих на себя львиную долю рутинного труда). — Но ведь и в мифах мы видим

¹ Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. М.: «Лабиринт», 1998. С. 254.

точно такие же, выражаемые от имени «богов», побудительные мотивы, сопровождающие их демиургическую деятельность. Вот как, в частности, звучат они в одном ассииро-вавилонском тексте, где «боги», изнурённые непосильным трудом, обращаются к Энки (к Великому Премудрому Разуму) с просьбой создать «нечто, что богов заменит», и тот создаёт, «по образу себе подобному», род человеческий:

*«Бремя богов на него возложим,
Труд богов поручим человеку,
Пусть несёт человек иго божье»¹.*

«Мир людей как божьих творений» предстаёт перед нами в этих строках как вершина возможностей, потенциально скрытых в сущности «второй природы». Но эти же строки содержат в себе скрытое объяснение и той специфики «божьих творений», которую правильнее всего было бы назвать спецификой «выпущенного на волю джинна». На человека возлагаются функции их создателей; поэтому соотношение «творцы — творения» оборачивается в мифах не подчинённостью вторых первым («богов младшего поколения» — «богам старшего поколения», «людей нового народа» — «людям древнего народа» и т. п.), а претензией вторых на равенство с первыми. Отсюда — так наз. «богоборческие» мотивы. И отсюда же — как частный аспект проявления этих мотивов — ситуация, вынуждающая, например, персонажей одного центральноамериканского мифа сетовать: «Разве они по своей природе не простые создания нашего творения? Разве они тоже должны стать божествами? ... Разве они должны стать равными нам, своим творцам...?»²

Всё это до некоторой степени объясняет внутреннюю логику причин, делающих неизбежным переход от «удвоения» к «делению». Ведь мир людей, наделённых функциями их создателей — это не только вершина возможностей, потенциально скрытых в сущности «второй природы», но и вершина того изначально заложенного в отношениях между «первой» и «второй» природами антагонизма, разнообразные проявления которого (в первую очередь экологические) окружают нас на каждом шагу уже сегодня. А в этом антагонизме — ключ к происхождению самого, может быть, загадочного мифологического мотива — мотива «конфликта между людьми и вещами»³, созвучного по своему смысловому контексту мотиву «конфликта между богами старшего и младшего поколений». И в этом же антагонизме — ключ к происхождению мотива «гибели богов»⁴: общий контекст, в который встроен мотив «гибели» — это контекст завершающей фазы космогенеза, фазы окончательного распада мира, соподчиняющего «творцов» и их «творения».

Распадение мифологической модели мира влечёт за собой и распадение двойственной природы мифологических существ, её «уполовинивание». Лишённые *сверхвозможностей*, основанных на соподчинённости с собственными творениями, *сверхлюди* прекращают существование как естественно завершивший свой полный жизненный цикл биоценоз; из *сверхлюдей* они превращаются в *обычных людей*. А как *обычные люди* они берут шефство над созданным ими биоценозом нового жизненного цикла, социализируя его структуру закодированной в метаязыковой семантике памятью.

¹ Я открою тебе сокровенное слово (литература Вавилонии и Ассирии), сост. В. К. Афанасьева и И. М. Дьяконов. М. 1981. С. 56.

² Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана / Издание подготовил Р. В. Кинжалов. Отв. ред. Ю. В. Кнорозов. М.-Л., «Наука», 1959. С. 82–83.

³ Там же. С. 17–18.

⁴ Младшая Эдда. Издание подготовили О. А. Смирницкая и М. М. Стеблин-Каменский. Ленинград: «Наука», 1970. С. 51–55.

Часть VIII. НАУЧНАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ СМЫСЛА ЖИЗНИ

1. «РАСКОЛДОВАНИЕ» ИЛИ «ЗАКОЛДОВАНИЕ»?

«Попытки государственной власти выдвинуть объединяющую общество идею, основанную на ... принципах либерализма и единого мирового прогресса, провалились»¹. А «попытка отвергнуть мифологическую традицию, “расколдовать мир”, рационально объяснить его, в итоге такого «расколдовывания» привела к тому, что человек утерял смысл своего бытия в этом мире. Еще в начале XX века Карл Ясперс отмечал, что современный человек в настоящее время утратил ориентиры в полагании смысла своей жизни, который до сих пор ему давала религия»².

Сомнения в совместимости науки с поиском смысла жизни или даже прямое отрицание такой совместимости — это прямое следствие долгого доминирования в общественном сознании мировоззрения, основанного на научно-материалистических предпосылках. Но поскольку сама материалистическая наука — это не «вся наука вообще», а всего лишь «прогрессистско-просвещенческий проект модерна», то и не удивительно, что наряду с ним в науке наблюдаются также альтернативные тенденции, направленные на реабилитацию смысложизненных ориентиров и тесно связанных с ними нравственных ценностей. А наиболее полным воплощением всего того, что им противостоит, можно считать вышеупомянутую концепцию «расколдования мира».

Впервые термин «расколдование мира» ввёл в научный обиход немецкий социолог, экономист и историк культуры М. Вебер (1864-1920), на воззрения которого оказали огромное влияние труды Ч. Дарвина и К. Маркса. Изучая социокультурную составляющую экономического поведения, он пришёл к выводу, что возрастающая интеллектуализация и рационализация способов человеческого существования находятся в прямой связи с отказом от метафизического проникновения в смыслы бытия. «...Нет никаких таинственных, не поддающихся учёту сил, которые здесь (в мире — *С. Г.*) действуют, ... напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путём расчёта. Последнее в свою очередь означает, что *мир расколдован*. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь всё делается с помощью технических средств и расчёта. Вот это и есть интеллектуализация»³.

То есть, по мысли Вебера, сама наука есть «расколдование мира» и внесение ясности в головы людей; именно в «расколдовании мира» заключается, с его точки зрения, главный закон развития человеческого сознания, растущей роли его рационального начала. Это одновременно и процесс расколдовывания сознания, процесс автономизации индивида, находящий свою кульминацию в материальной успешности, технической мощи и культурной просвещённости современного западного общества⁴. Это и процесс размежевания «субъекта» и «объекта»: торжество «субъекта» над «объектом»

¹ Л.В. Титков Л. В. Традиция и ее аксиологические установки в контексте новой исторической парадигмы (эл. ресурс) // <https://stsl.ru/news/all/traditsiya-i-ee-aksiologicheskie-ustanovki-v-kontekste-novoy-istoricheskoy-paradigmy>

² Там же.

³ Вебер М. Наука как призвание и профессия // Он же. Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990. С. 713–714.

⁴ Там же.

как торжество сознательно-волевого начала над косной, «спящей» субстанцией. Это и понимание критической рефлексии как разрушения ею «объекта» путём его расщепления на «нужную субъекту» (рациональное знание) и «ненужную» (иррациональные предрассудки) части. В конечном же счёте это процесс прогрессивного развития, т. е. такого развития, при котором — если последовательно избавляться от предрассудков, а точнее от всего, что зачисляется «прогрессистами» в категорию «предрассудков» — сегодня уже лучше, чем было вчера, а завтра будет лучше, чем сегодня.

Введённый Вебером термин оказался настолько отвечающим самой сути «прогрессистского» стиля мышления, что фактически превратился в своего рода международный «пароль единомышленников» — интерпретаторов истории «по-прогрессистски». Духом этого «пароля» овеяна трактовка всей новейшей истории, будь то линия «рациональной метафизики» (Декарт — Спиноза — Лейбниц) или чисто материалистического рационализма (Просвещение — К. Маркс и Ф. Энгельс — Г. Маркузе, Т. Адорно и М. Хоркхаймер). Без использования этого «пароля» сегодня не обходится ни одна претендующая на интеллектуализм социологическая публикация. Тут и «расколдование мира как завершение религиозной эволюции», и «связь расколдования мира с демократизацией общества», и «тоталитаризм как препятствие к расколдованию», и «расколдование как инструментальная рационализация всего сущего» и т. д., и т. п.

Хотя сам же М. Вебер указал и на *цену* «расколдования»: «Человек культуры, включённый в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, ... улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неоконченное, и поэтому для него смерть — событие, лишённое смысла»¹. «Кто сегодня... ещё верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может — хоть в малейшей степени — объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого “смысла”, если он существует?»² «Зачем наука занимается тем, что в действительности никогда не кончается и не может закончиться? ... Какова... внутренняя позиция самого человека науки по отношению к своей профессии, если он вообще стремится стать учёным... что осмысленное надеется осуществить учёный своими творениями, которым заранее предопределено устареть; какой смысл усматривает он в том, чтобы включиться в это специализированное и уходящее в бесконечность производство?»³. И окончательный вывод: «Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, что будто вообще существует нечто такое, как смысл мира»⁴.

Между тем в свете всего того, что мы знаем сегодня о «неклассической» науке, становится ясно, что веберовское «расколдование мира», закрепившее в массовом сознании иллюзию его «объективного» восприятия, явилось на самом деле «заколдованием мира» — катастрофическим сужением общего мировоззренческого кругозора за счёт отказа от научной рефлексии над списанными в «предрассудки» и в прочий «опиум для народа» смысловыми пластами древних форм символического языка. И в этом плане намного большего доверия заслуживает здесь не М. Вебер с его «расколдованием», а Пушкин, охарактеризовавший «прогрессистско-просвещенческую» философию энциклопедистов XVIII века как «принесшую миру так много хорошего, но несравненно больше дурного...»⁵.

¹ Там же.

² Там же. С. 717–718.

³ Там же. С. 712–713.

⁴ Там же. С. 717–718.

⁵ Башилов Б. Пушкин и масонство (главы из книги) // А. С. Пушкин: путь к православию. М.: «Отчий дом», 1996. С. 286.

И не один Пушкин так оценивал эпоху Просвещения. «В своём знаменитом докладе (1935) о кризисе европейского человечества Э. Гуссерль развивал тезис о том, что этот кризис возник не из сущности самого рационализма, доминирующего в западной мысли, а из той его дефектной формы развития, которая сложилась ещё со времён так называемого Просвещения. Эта дефектность нашла своё проявление в извращении рационализма “натурализмом”, “объективизмом”, “психофизиологизмом” — исключением из рассмотрения всего субъективного и духовного, не редуцируемого к механистическим, в том числе и физиологическим проявлениям» (цит. по В. В. Налимову¹).

Все остальные формы смысловой неполноты (символического «зла») — это частные следствия из неполноты мировоззренческой, будь то неполнота некой абстрактной, без обязанностей и ответственности и оттого разрушительной свободы, или неполнота игнорирующего справедливость и становящегося поэтому бессовестным и подлым юридического права, или неполнота «невидимой руки рынка», способной якобы всё устроить наилучшим образом без государственного контроля. Или же это неполнота правды, о которой лучше всех сказал прозванный «отцом лжи» Талейран: «Говорите правду, но не всю». А общая совокупность всех таких форм смысловой неполноты лишней раз подтверждает справедливость (и даже протонаучность) евангельской формулы «Весь мир лежит во зле» (1-е Ин. 5:19).

2. ЛОВУШКА ПСЕВДОВЫБОРА

Как видим, высказывания Вебера имеют отношение не к «науке вообще», а лишь к её материалистической форме, до сих пор принимаемой огромным количеством представителей научного сообщества за «науку вообще». Что же касается науки, осознающей значение и роль собственных предпосылок, то для её представителей, наоборот, проблема смысловой полноты/неполноты оказывается наполненной первостепенным по своей важности содержанием. Вот что, например, читаем у В. В. Налимова: «Мы ищем смыслы смысла. И находим, как во времена Платона, то друзей, то врагов»². «Драма, совершающаяся в вечности, сейчас предстаёт перед нами как некий гигантский эксперимент, направленный на распаковку изначально существующих смыслов Мира»³. «Кажется, что в человеческой деятельности всё в конечном счёте устремлено в одном направлении: человека прежде всего беспокоят смыслы Мира — самые глубокие его смыслы»⁴. «Смысл Мира — проявление всего *потенциально* заложенного в нём. Роль человека — участие в этом космогоническом процессе»⁵.

С другой стороны, представления о смысле жизни, как и тесно связанные с ними представления об этических ценностях, до сих пор продолжают многими представителями академической науки считаться принадлежащими исключительно к сфере компетенции религии. И об этом тоже нужно сказать несколько слов.

Летом 2007 года десять академиков РАН отправили президенту РФ В.В. Путину Открытое письмо, перепечатанное тогда же многими СМИ⁶. Как писали комментаторы,

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. С. 27–28.

² Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 210.

³ Там же. С. 325.

⁴ Там же. С. 330.

⁵ Там же. С. 326.

⁶ «Новая газета», приложение «Кентавр», 22.07. 2007.

письмо чётко демонстрирует состояние умов корифеев российской науки и шире — целого класса учёных-технарей с особым взглядом на жизнь, на мировоззрение, на общественные процессы¹. На первый взгляд оно кажется требованием обуздать «клерикализацию» общества, но, в сущности, является выражением страха перед попытками поколебать монополию материалистического объяснения природы и общества².

С комментаторами можно согласиться, — сохранение своей монополии на объяснение природы и общества беспокоит академиков намного больше, чем качество самого объяснения. Для тех, кто хорошо знаком с историей пауки, достаточно очевидно, что материалистическое мировоззрение вовсе не преодолевает и не опровергает, как принято считать, религию, а просто игнорирует, под предлогом «предрасудочности» и «мракобесности», её реальную проблематику.

Но не менее очевидно и то, что собственно-религиозная проблематика не относится к числу широко обсуждаемых. Более того: сегодняшняя, несколько эйфорическая атмосфера возрождения православных ценностей невольно способствует созданию впечатления, что этой проблематики как бы и вовсе не существует. А между тем очень многое в этой проблематике заслуживает самого пристального внимания к себе. Достаточно указать на утрату церковью надёжной мировоззренческой почвы под ногами, к чему и сводится главная проблема современной церкви (нельзя же всерьёз продолжать считать такой почвой «букву» вторичной, по современной научной классификации, ветхозаветной мифологии³). Потому-то современная церковь и вынуждена эклектически совмещать в своём учении две несовместимые друг с другом тенденции: ту, которая выражена в словах «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6), и ту, которая затрудняет практическое следование этим словам — заставляет слепо верить в букву Писаний (выше мы уже касались этой темы).

В свою очередь, повторюсь, материалистическое мировоззрение не преодолевает и не опровергает религию, а просто игнорирует её реальную проблематику. А именно: оно не различает в истории религии двух её сторон: той ищущей, открытой будущему, которая исходит из идеи примата Духа над буквой, и той инерционной, бездумной, которая, как и сам материализм, плодит «рабов слов»⁴. Но тем самым материализм противопоставляет себя не столько религиозному, сколько более широкому научному миропониманию, строящемуся на отвергнутых им (под предлогом их «идеалистичности») факторах. То есть материализм представляет собой тенденциозно суженный и заведомо ограниченный вариант научного миропонимания. А его альтернатива угадывается в сигналах о близости и неотвратимости выхода на принципиально новую мировоззренческую парадигму мышления. И эти сигналы снова и снова возвращают нас к древнейшему, но по-прежнему не теряющему актуальности вопросу: каково место человека в мире? Таково ли, что человек в нём — независимый от своего «объективного» окружения и свободно действующий в этом окружении «субъект»? Или же, напротив, он — слепое орудие породивших его каких-то высших сил, инструмент достижения изначально скрытого от него «промысла»? Или, может быть, он — не то и не другое, а что-то третье, пока что слабо представимое?

Современная система представлений о мире, поделившая свои объяснительные функции между *знанием без веры* (научно-материалистическим мировоззрением) и *верой без знания* (верой в букву Священных Писаний), даёт на этот вопрос хотя и

¹ Тукмаков Д. Письмо академиков // Завтра. № 31 (715), авг. 2007.

² Кураев А. «Физику» против «лириков» // Литературная газета. 1-7 авг. 2007. №31.

³ Якобсон В. А. От редактора // Мифологии древнего мира. М.: Наука, 1977. С. 3.

⁴ Горюнков С. В. В рабстве у слов: К проблеме качества гуманитарных экспертиз // Он же. На пороге новой мировоззренческой парадигмы. СПб: «Алетейя», 2020. С 9–47.

противоположные, но равно-неудовлетворительные своей неполнотой, ответы. Неполнота заключается в том, что и религия с её культом «буквы священных писаний», и материалистическая наука с её недооценкой подлинной роли ментально-языковой реальности равно враждебны Большой Традиции. Первая враждебна ей как «бездуховной языческой», вторая — как «предрассудочной мифорелигиозной». То есть и догматическая религия, и материалистическая наука предлагают людям типичный манипулятивный псевдовыбор: для нужд контроля слишком соблазнительна *вера без знания*, превращающая людей в бездумно-послушную, пусть и благонамеренную, толпу конформистов, а для нужд конкуренции — *знание без веры*, превращающее их в криминальное сообщество энергично-бессовестных «профессионалов». И уж подавно соблазнительна, с точки зрения повседневно-обывательского «умения жить», свобода выбора между *верой без знания*, освящающей моральное право на невежество, и *знанием без веры*, обосновывающим моральное право на любую выгодную подлость.

Между тем характер современного информационного общества обнаруживает явную несовместимость с рассчитанным на массовое невежество псевдовыбором. Современная ищущая мысль уже не хочет выбирать между «морковками» *знания без веры* и *веры без знания*. И перед этим неудобным для привычных управленческих технологий фактом стоит сегодня не только научно-академическая, но и православно-богословская мысль.

3. «СЧАСТЬЕ» КАК ЦЕЛЬ И СМЫСЛ ЖИЗНИ

На сегодняшний день наиболее распространёнными формами консервации «ловушки псевдовыбора» могут считаться попытки сведения смысла жизни к поиску тех или иных способов обретения личного и/или общечеловеческого счастья. Все такие попытки облачаются обычно в целевые жизненные программы, от индивидуальных установок до религиозных учений и глобальных социально-политических экспериментов. Необходимо поэтому рассмотреть и этот аспект проблемы «смысла жизни».

Прежде всего нужно обратить внимание на огромный разброс представлений о счастье, как личном, так и общественном. Что касается первых, то здесь имеют место «счастье как семейное благополучие», «счастье как материальная успешность», «счастье как возможность заниматься любимым делом», «счастье как право на сугубо-личную жизнь», и, наоборот, «счастье как служение другим». (Обывательские и даже антисоциальные трактовки «счастья как доступа к неограниченному потреблению материальных благ» и «счастья как “свободы вообще”, то есть как безнаказанной вседозволенности», здесь не рассматриваются). — Очевидно, что чисто субъективно все такие формы «счастья» могут считаться вполне оправданными. Но очевидно и то, что они не имеют никакого отношения к тому пониманию смысла жизни, которое способно объяснить нам *конечную цель исторического существования человечества во всей его противоречивой целостности*.

На первый взгляд может показаться, что такое понимание смысла жизни совместимо со взглядом на счастье как на общественное, а не личное. И формами такого понимания смысла жизни история буквально переполнена. Здесь и «счастье как принадлежность к истинной религии», и «счастье как причастность к построению светлого будущего», и «счастье быть гражданином свободного, правового и демократического государства», и т. д. и т. п. — Но и тут возникает вопрос: способны ли эти формы понимания счастья приблизить нас к пониманию смысла исторического существования человечества?

Если говорить о людях с религиозным складом ума, то они по определению ориентированы не на поиск того, чего не знают, но хотели бы узнать, а на изначальное согласие с предметом своей веры. Сам же предмет веры представлен, как уже было сказано, «убивающей буквой» священных текстов, без опоры на которую невозможен и сам религиозный склад ума.

Что же касается светских коллективных установок на построение той или иной «идеальной» формы социально-политической организации (коммунистической, демократической и т. д.), то все они — не более чем продукты «прогрессистского» склада ума («от худшего к лучшему»), заводящего поиски счастья в тупик «просветительского проекта модерна». Лучше других об этом сказал А. С. Панарин: «Засилье великих учений воспитало поколения невротиков, то и дело подталкивающих национальную историю к заветной счастливой развязке, а в результате получающих неслыханные исторические срывы и трагедии»¹. А почему стремление к общественному счастью иллюзорно, объяснимо в свете рассмотренного выше феномена «бремени культуры». Что на интуитивном уровне понимал ещё А. С. Пушкин: «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». В научной же форме ту же мысль попытался объяснить В. В. Налимов: «Христос говорил: “Не думайте, что Я пришёл принести мир на землю: не мир пришёл Я принести, но меч” (Мф. 10, 34). И это естественно для культуры, направленной на поиски смыслов. Мир смыслов ... должен быть погружён в трагизм»².

«В старой России была поговорка: “Чтобы узнать человека, надо съесть с ним пуд соли”. Здесь использовалась метаболическая мера времени: за то время, когда будет съеден пуд соли, уже почти неизбежно произойдёт хотя бы одно трагическое событие, через которое откроется личность в своей сокровенности»³. «Но жизнь должна порождать не только напряжённость, но и преодолевающие её идеалы, иначе трагизм просто сломит человека»⁴. А идеалы и есть, как уже сказано выше, те «самые глубокие смыслы Мира», которые беспокоят человека прежде всего⁵. Ведь идеалы как высшие ценности и Бог — это, в сущности, одно и то же⁶.

4. РЕАБИЛИТАЦИЯ БОЛЬШОЙ ТРАДИЦИИ

Двадцатый век нанёс мощнейший удар по главной несущей конструкции «прогрессистского» склада ума — по критическому отношению к носительнице самых глубоких смыслов Мира: к Большой Традиции».

В «прогрессистской» трактовке истории самый главный «предрассудок», *первоисточник и первопричина всех остальных «предрассудков»* — это закабаляющая (заколдовывающая) человека мифорелигиозная традиция. И вот с ней-то и произошла непредвиденная «прогрессизмом» научная метаморфоза. Если в XVIII–XIX вв. литература была демифологизирована, а в науке преобладало позитивистское представление о мифах как о плодах незрелой мысли, неумелых, ложных обобщениях и пережитках неразвитого сознания, то «с конца XIX века началась “ремифологизация”. Ее пионерами были в теории Ф. Ницше, а в плане практики — Р. Вагнер. Этнология XX века, начиная с Б. Малиновского, Ф. Боаса, Дж. Фрезера и учеников последнего — так

¹ Панарин А. С. Народ без элиты. М.: «Алгоритм», 2006. 352 с. С. 279.

² Налимов. Спонтанность сознания. С. 269.

³ Там же. С. 266.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 330.

⁶ Панарин. Народ без элиты. С. 87.

называемой “Кембриджской школы”, показала фундаментальную роль мифа и ритуала в жизни архаического общества и генезисе социальных институтов. Восходящая к Ницше “философия жизни” (особенно... роль Анри Бергсона) проложила путь к восприятию мифа не как полузабытого эпизода предыстории культуры, а как вечной вневременной живой сущности культуры. Глубокое понимание мифа как важнейшей “символической” формы человеческой деятельности с её особой спецификой проявил неокантианец марбургской школы Эрнст Кассирер. В отличие от представителя французской социологической школы Л. Леви-Брюля, подчеркивавшего иррациональный характер мифов, Кассирер выявил и их рациональные элементы¹.

Все последующие изыскания в этой области знания окончательно подтвердили правильность взгляда на мифологическую традицию как на фундамент и почву мировой культуры. Накопленный к сегодняшнему дню эмпирический материал заставляет видеть в мифах уже не отдельные фантастические представления и повествования, но универсальное мировоззрение в его наиболее ранних формах, давшее начало абсолютно всем позднейшим проявлениям языкового мышления: религии, философии, науке, искусству, литературе, праву и др. Мифы в этой новой ситуации стали уже восприниматься не как сумма ошибок и заблуждений в общем процессе становления общества, а как предпосылочный информационный фонд человеческой культуры — как первичный арсенал её изобразительных средств и мировоззренческих установок. (См. у А. Ф. Лосева: «Мифом сознательно или бессознательно руководится всякая мысль»²; «Миф является как бы идеальной структурой жизни, смысловым скелетом действия»³).

Проще говоря, мифы оказались вдруг «нашим всем» — той самой «сокровищницей смыслов» (thesaurós), игнорирование которой равнозначно отказу от самой культуры. Так что вовсе не случайно христианство, первым подвергшее «мифологические» («языческие») предрассудки радикальной критике⁴, само оказалось впоследствии в роли жертвы, собственными руками проделавшей роковую «подготовительную работу» по ускорению прихода враждебного ему Просвещения⁵. И не случайно «преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само начинает разоблачать себя в качестве предрассудка»⁶.

Но поэтому же и сама «прогрессистская» концепция «расколдования мира» начинает сегодня обнаруживать свою диаметрально-противоположную собственному наименованию сущность. А именно: она начинает осознаваться как концепция самого настоящего заколдования мира путём его обесмысливания на основе урезания (сужения) предпосылочной системы существующих представлений о действительности.

Не удивительно, что уже в XIX и особенно в XX веке набирают силу тенденции, работающие на настоящее, а не на «прогрессистское», расколдование сознания и мира. То есть усиливаются встречные «прогрессизму» движения мысли. Осознание неразрывности «субъекта» и «объекта» (гегелевский «принцип тождества») находит своё дальнейшее развитие в проблематике феноменологии (гуссерлевское выдвигание на первый план смысловой связи сознания и мира) и герменевтики (человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится). Протест против редуцированного чувства истории (Л. П. Карсавин) получает мощное выражение в трудах А. Ф. Лосева и М. Хайдеггера, в призыве заниматься «телом», а не «головой» или «ногами» истории (М.

¹ Мелетинский Е. М. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Бессознательное. Сборник. — Новочеркасск, 1994. С. 159–160.

² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Мысль», 1993. С. 674.

³ Там же. С. 729.

⁴ Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного. М.: «Искусство», 1991. С. С. 93–94.

⁵ Там же.

⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 328.

Мерло-Понти). Просвещенческое понимание рефлексии как чисто негативистского сомнения, как нигилистического отрицания, как разрушения подвергаемого рефлексии предмета сменяется пониманием рефлексии как способа выявления структур этого предмета¹. Вызревает убеждение, что «“практическая разумность”, объединяющая в себе и познавательную, и нравственную стороны отношения человека к миру, должна вывести человечество из тупика, в который его завело инструменталистски ориентированное мышление»².

Переосмысливается подлинная природа «прогрессистского» стиля мышления: она начинает пониматься уже не как преобладание сознательно-волевого начала над косным спящим, а как возникающая на почве суженного видения мира самоуверенная и ограниченная агрессивность, стремящаяся всех переделать «под себя». В «культурной просвещённости» современного западного общества начинают обнаруживать себя черты самовлюблённого евроцентризма, а в культе его материальной успешности и технической мощи — естественные и закономерные следствия самоизбавленности от «этических тормозов». За что и приходится платить чудовищным духовным упадком и деградацией.

Начинает вызывать отторжение и мысль о несовместимости науки с поиском «смысла существования». Так, уже младший современник Вебера К. Ясперс «с тревогой говорит об утрате современным человеком смысложизненных ориентиров... и видит необходимость создания нового типа философии — философии экзистенциализма» (*цит. по П. П. Гайденко*³). А Хайдеггер ставит задачу ещё прямее: расшифровать изначальный смысл мира — вот задача экзистенциально-феноменологической герменевтики⁴.

В конце XX века нигилизм в отношении смысла жизни начинает уже чётко осознаваться как всего лишь «прогрессистская установка»: «Либералы преследуют малейшие поползновения к поиску смысла Истории и с подозрением относятся ко всем видам исторического воодушевления. Их излюбленным социальным типом стал обыватель, целиком погружённый в повседневность и не помышляющий о высших исторических смыслах»⁵.

На ту же задачу возвращения в науку представления о смысле жизни оказалась нацеленной в конечном счёте и реабилитация идей, долго считавшихся производными от религиозных предрассудков. Как писал Л. фон Берталанфи, «в центре внимания оказались проблемы... которые демонстративно исключались из рассмотрения в механистической науке»⁶. А, значит, стала вполне реальной перспективой и научная реабилитация представления о «смысле жизни».

Об этом догадывался уже и сам создатель Общей теории систем Л. фон Берталанфи. Если действительность, писал он, не то, чем она представлялась классической науке, «то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, где случайные события выступают в качестве последней и единственной “истины”. Мир символов, ценностей, социальных и культурных сущностей представляется в этом случае гораздо более “реальным”, а его встроенность в космический порядок окажется подходящим “мостом” между “двумя культурами” ... — наукой и гуманитарным

¹ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: «Наука», 1985. С. 25–27.

² Современная западная философия. Словарь. М.: «Политиздат», 1991. С. 69.

³ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: «Республика», 1997. С. 294.

⁴ Там же. С. 362.

⁵ Панарин А. С. Народ без элиты. М.: «Алгоритм», 2006. С. 220.

⁶ Берталанфи Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. М.: «Наука», 1969. С. 36–37.

мироощущением, технологией и историей, естественными и социальными науками или сторонами любой другой сформулированной по аналогичному принципу антитезы»¹.

5. СМЫСЛОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Решающий вклад в научную реабилитацию понятия «смысл жизни» вносит критический пересмотр огромного количества научных положений, обретших, казалось бы, в рамках «прогрессистско-просвещенческого проекта модерна» статус «аксиоматических». И не последнюю роль здесь играет требование «идеалистов» мыслить мир идей как нечто абсолютно реальное. Именно об этом давно уже говорят современные специалисты: В. В. Налимов², Д. А. Леонтьев³ и др. И всё это снова и снова возвращает нас к идее смены мировоззренческой парадигмы. А главное препятствие для такой смены — бездумная, продолжающая господствовать в научных умах, инерция авторитетного некогда утверждения классиков исторического материализма, согласно которому «ни мысли, ни язык не образуют сами по себе особого царства, ... они — только проявления действительной жизни»⁴.

Паразитирование на этой инерции давно уже превратило её в подобие религиозного догмата. Плоды же паразитирования можно описать примерно так: представим себе людей, которые, услышав по радиоприёмнику (увидев по телевизору, найдя в интернете) некую интересную для них информацию и захотев получить о ней дополнительные сведения, начинают с этой целью разбирать на детали устройство радиоприёмника (телевизора, компьютера) и изучать эти детали под микроскопом, подвергать их химическому анализу и т. п. — В роли таких людей и выступает подавляющее большинство современных учёных, считающих, что именно мозгом порождается семантическая информация. В то время как на самом деле «тайны мозга» — это тайны той смысловой реальности, которую мозг не порождает, а лишь принимает и перерабатывает.

Смысловая реальность — это относительно новый термин для описания явлений, известных под названиями «духовная культура», «надстроечные образования», «формы сознания», «идеологические концепции», «ментально-языковые структуры» и т. д. Все эти явления начинают сегодня пониматься уже не как второстепенная и несущественная «надстройка над базисом», а как обладающий собственной онтологичностью и собственными законами функционирования особый вид реальности. Одним из первых это понял вышецитированный создатель Общей теории систем Л. фон Берталанфи⁵. И о том же сегодня всё чаще начинают говорить психологи: «Необходимо прежде всего попытаться содержательно понять специфическую природу и онтологию смысловой реальности как реальности особого рода»; «За понятием смысла скрывается... сложная и многогранная смысловая реальность...»⁶.

¹ Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования. М.: «Наука». 1973. С. 36.

² Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 292.

³ Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: «Смысл», 2019. С. 112.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд. М.: «Политиздат», 1955. Т. 3. С. 449.

⁵ Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем. С. 36.

⁶ Леонтьев Д. А. Психология смысла... С. 104.

6. КОРРЕКЦИЯ БИОГЕНЕТИЧЕСКОГО ЗАКОНА

В свою очередь, сложность и многогранность смысловой реальности, в её взаимодействии с реальностью физической, отсылает нас к уже обсуждавшейся ранее идее изоморфизма законов, действующих на разных уровнях организации живой материи и, в частности, к формуле «онтогенез — краткое повторение филогенеза».

«Подобно тому как история развития человеческого зародыша во чреве матери представляет собой лишь сокращённое повторение развёртывавшейся на протяжении миллионов лет истории физического развития наших животных предков начиная с червя, точно так же и духовное развитие ребёнка представляет собой лишь ещё более сокращённое повторение умственного развития тех же предков, — по крайней мере более поздних»¹.

Данное высказывание Ф. Энгельса — это вошедшая в золотой фонд эволюционно-исторической аксиоматики интерпретация биогенетического закона Геккеля–Мюллера. Влияние данного закона на массовое научное сознание живо до сих пор, о чём свидетельствует авторитет работ Л. С. Выготского, Ж. Пиаже, других исследователей, а также содержание современных школьных учебников по биологии. Но с точки зрения принципа изоморфизма — структурного и функционального подобия разных уровней иерархического порядка — биогенетический закон в его классической трактовке крайне (как уже говорилось выше) непоследователен. А именно: выдвигая на первый план сходство явлений, он игнорирует их принципиальное различие, состоящее в том, что начало онтогенеза осуществляется в условиях внутриутробной фазы развития, или — иначе говоря — фазы вызревания дочерней системы на матричной, а начало филогенеза обходится, как принято считать, без таковой. В этом плане биогенетический закон как доказательство правильности эволюционно-исторической парадигмы оказывается чистой фикцией, потому что последовательная его интерпретация предполагает наличие «внутриутробной фазы» не только в онтогенезе, но и в филогенезе.

Между тем принцип изоморфизма законов, общих для всех уровней живой реальности (а именно на его предвосхищении и построен закон Геккеля–Мюллера), не только вполне оправдывает такое дополнение биогенетического закона, но и позволяет принципиально по-новому объяснить огромный пласт культурно-исторических смыслов, зачисляемых обычно, по «прогрессистско-просвещенческой» традиции, в предрассудки и заблуждения неразвитого сознания.

Зададимся, например, вопросом: что означает распространённая в мифологической памяти абсолютно всех народов Земли концепция «инога мира», населённого мифическими первопредками-демиургами, «людьми древнего народа», «богами» вторичных и третичных религий? — Разве не очевидно, что речь здесь идёт именно о существовании в историческом прошлом нашей биосферы её «матричного» (родительского по отношению к ней) варианта и «матричного» (родительского по отношению к нынешнему человечеству) биоценоза?

Или: почему во многих раннеисторических культурных традициях время считалось делящимся на так называемое «мифологическое» и последующее «историческое»? — Не потому ли, что именно такое деление функционально соответствует, условно говоря, «внутриутробной» и последующей «внеутробной» стадиям развития человечества?

Или: почему так называемое «мировое древо», разнообразные модификации которого выполняют в мифах функцию «точки соприкосновения и канала связи» между

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд. М.: «Политиздат», 1955. Т. 20. С. 494–495.

ныне существующим и *иным* мирами, к моменту завершения мифологического времени прекращает своё существование? — Не потому ли, что речь в данном случае идёт — опять же условно говоря — о явлении, функционально тождественном «пуповине»?

Или: когда оборвалась эта символическая «пуповина»? — Не скрыт ли ответ на этот вопрос в научной традиции связывать с концом плейстоцена какой-то катаклизм планетарного характера (имеется в виду термин «дилувий», от лат. «потоп», «наводнение»)? Не отвечают ли на этот же вопрос археологические данные о различии между культурами палеолита и неолита, хронологически совпадающие с данными о различии между плейстоценом и голоценом? И не к памяти ли о «пуповине» восходит универсальный мифопоэтический символ, известный в науке о мифах под названием «Омфал» — «Пуп Земли»?

Или: чем объяснить, что собственно-исторический этап развития человечества начинается с неизвестно откуда появившегося и сложнейшего по своей смысловой организации мифологического обеспечения культуры, разворачивающегося затем в то, что принято называть самой культурой? — Нет ли здесь прямой аналогии с новорожденным ребёнком, который с момента своего появления на свет оказывается вовлечён в родительское смысловое поле, по-настоящему ему ещё непонятное, но доступное начальному освоению через более или менее понятные агуканья, прибаутки и сказки?

Или: как понять, что на «прогрессистско-просвещенческом» этапе своего исторического развития люди начинают вдруг отказываться от памяти о своих «филогенетических родителях», клеймя эту память как «предрассудки и заблуждения неразвитого сознания»? — Не имеет ли здесь место прямая аналогия с подростковым бунтарством против надоевшей родительской опеки, по хорошо известному в педагогике сценарию «Я Сам»?

7. «ФИЛОГЕНЕТИЧЕСКИЕ РОДИТЕЛИ»

Всё вышесказанное вынуждает ввести в научный оборот термин «филогенетические родители». И тогда становится окончательно ясно, что на смену господствующим в современной культурологии трудовой и игровой теориям происхождения культуры должна прийти *мифологическая теория культурогенеза*. (Под таким названием на сайте Московского гуманитарного университета автором был в своё время опубликован цикл статей, легших затем в основу отдельной монографии «Мета-коды культуры»). А в контексте новой теории культурогенеза высвечивается ещё одна функция «филогенетических родителей»: *опекание* ими «дочернего» биоценоза, т. е. его социализация средствами заложенных в мифологической семантике правил ориентации и поведения в окружающем мире.

В реальной истории культуры *опекающая* роль «филогенетических родителей» отразилась в факте существования института «священной власти царей-жрецов» — явления, подробно описанного в классическом труде Д. Фрэзера «Золотая ветвь». «Древние цари обычно были и жрецами»; «Божественность, окутывающая царя, была не пустой фразой, а выражением твёрдой веры... Царей почитали не просто как священнослужителей, посредников между человеком и богом, но и как богов, способных оделить своих подданных и поклонников благами, которые, как правило, считаются находящимися вне компетенции смертных...»¹. «Для первобытного сознания царь,

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Издательство политической литературы, 1993. С. 18.

несомненно, был участником космологического действия, а не исторического процесса; его роль в обществе определялась его космологическими функциями <...> Отсюда — вера в божественность царя, в то, что он носитель идеи порядка, закона, справедливости...»¹.

Основная общественная функция «царя-жреца» — осуществление власти не столько в её физических, сколько в духовных проявлениях: в поддержании сакрального отношения к миру и к соответствующему знанию о нём. У Фрезера подробно описана табуированность этой фигуры, отсутствие у неё власти в её современном понимании. И там же показано, на позднейших в хронологическом отношении примерах, что царь-жрец — это обставленная огромным количеством ритуалов жертва, приносимая на благо общества. Описаны также начальные фазы изживания данной формы власти.

В частности, позднейшие, вырожденные формы такой власти описываются в работах, посвящённых исследованию комплексов полюдия. Здесь «чётко выявляются два типа правителя раннего государства: военачальник, иногда насильно захвативший власть и тиранически правящий, опираясь на военную силу, и царь-фетиш, окружённый религиозным ритуалом, связанный по рукам и ногам различными табу, полностью отстранённый от командования войсками и всех текущих политических дел. Иногда в государственной структуре сосуществуют правители обоих типов <...> Но самым распространённым случаем был тип раннефеодального государя, совмещающего в себе предводителя воинов и священного царя»².

Два правителя (или две функции одного из них) указывают на связь института священной власти с дуальной организацией, в которой целый ряд критериев различения дуальных половин пронизан, как уже сказано ранее, «дискриминационной» тенденцией: одной половине приписываются качества и признаки, возвышающие её над другой половиной, признающие за ней, в ущерб другой, некие достоинства и преимущества. Причём отмечается, что такие «приписки» (в числе которых — претензия на повышенную социальную и духовную значимость одной из половин дуальной организации) имеют характер именно идеологических установок, а не соответствия реальности. Они явно отсылают к характеристикам самих близнецов-первопредков, воспроизводивших функции демиургов и их творений, первопредков-прародителей и их потомство. Именно они, эти «приписки», оказываются в дальнейшем концептуальной почвой для последующего формирования социальных общностей по этническим, кастовым, классовым и прочим различительным признакам. И они же помогают понять суть и тенденции дальнейших трансформаций института священной власти.

Исторический материализм, приучивший современную научную мысль к взгляду на происхождение власти как на результат борьбы за материальные ресурсы и привилегию распоряжения ими, давно уже демонстрирует свою полную беспомощность в деле объяснения всего этого эмпирического материала. Сам же этот материал на сегодняшний день весьма далёк от своей систематизированности и осмысленности; он убеждает лишь в несостоятельности традиционных представлений об истории института верховной власти. Например, он свидетельствует о наличии признаков священной власти даже у австралийских аборигенов, социальную организацию которых всегда было принято описывать как простую геронтократию (Д. Рафси). Имеются также данные об институте священной власти у полинезийцев (П. Бак), у мексиканских индейцев («Пополь-Вух»), у китайцев, у славян Балтийского Поморья конца I тысячелетия н. э., у многих других

¹ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире: общий взгляд // Очерки по истории естественно-научных знаний в древности. М.: «Наука», 1982. С. 19.

² Полюдие: всемирно-историческое явление / под общ. ред. Ю. М. Кобищанова. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 637.

народов. И сюда же можно отнести зафиксированную Геродотом «гиперборейскую» традицию, а также аналогичную, зафиксированную Тацитом, позднеантичную.

С институтом священной власти тесно связан и феномен «призвания вождей со стороны», будь то призвание, описанное Прокопием Кесарийским в «Войне с готами», или призвание, описанное Видукиндом Корвейским в «Деяниях саксов», или призвание, описанное Нестором в «Повести временных лет». — Данный институт тоже свидетельствует, что происхождение раннеисторических форм власти было совсем не таким, каким его изображают бихевиористская, психоаналитическая, конфликтологическая и прочие «прогрессиистские» теории.

8. ПЕРСПЕКТИВА ДУХОВНОГО ПОВЗРОСЛЕНИЯ

Подводя итог всему сказанному, приходится признать, что в самое ближайшее время нам предстоит окончательно определиться в своём отношении к собственному — не только отечественному, но и общечеловеческому — прошлому.

Имеется в виду то обстоятельство, что кризис теоретических основ современного историзма оборачивается возвратом к пониманию исторического развития не как «прогресса» или «регресса», а как чего-то подобного платоновскому *воспоминанию*. То есть оказывается, что историческое развитие — это гадамеровское «самоузнавание, воспринимаемое как пример или предостережение». Это завет П. Флоренского: «Вспомнить языческих своих предков — значит исполнить христианский долг по отношению к ним». Это напутствие М. М. Бахтина: «Необходимо новое философское удивление перед всем... Надо вспоминать мир, как вспоминают своё детство...». Это овладение «софийным» — допущенным в наш мир «по божественной (родительской — С. Г.) любви к нам» — языком культуры (С. Булгаков). И, разумеется, это приобщение к метаязыковому содержанию завещанного нам культурного наследия, со всеми скрытыми в нём обещаниями невозможного как возможного. То есть это расставание с интеллектуальным детством: с инфантильным неразличением практического и символического языков и вступление на путь духовного повзреления.

Самым первым и самым необходимым шагом в процессе такого повзреления должно стать *прекращение замалчивания главной методологической проблемы современной истории культуры — проблемы «круга»* («круга понимания», «круга в доказательствах», «логического круга», «порочного круга» и т. д.), не говоря уже о способах её решения. А всё остальное запустится в духовную работу само. Не нужно только ставить знак равенства между словами «всё остальное» и «второстепенное». Ситуация, скорее, обратная: если в господствующей сегодня историко-материалистической парадигме второстепенной («надстроечной») оказалась вся ценностная проблематика, то в новой парадигме она, похоже, станет главной. Достаточно сказать, что в новой парадигме закон сохранения информации неизбежно обернётся научной реабилитацией древнего представления о *неотвратимости воздаяния за деяния*. И понятно, почему: в той ментальной атмосфере, где статус «объективной реальности» признан за одной лишь материей, достаточно уничтожить материальные носители информации, чтобы можно было поверить в бесследное исчезновение и её самой. Соответственно, достаточно монополизировать СМИ, чтобы вообразить себя безраздельным «владыкой умов». А вот если статус «объективной реальности»

признаётся за единством физического и семантического полей¹, то это не может не означать, что мир, действительно, построен по принципу «что посеешь, то и пожнёшь». И если история — это, действительно, перевод на «язык Духа» всего того, что изначально дано человечеству на «языке буквы», то следует ожидать научной реабилитации даже такой экзотической идеи, каковой сегодня представляется идея «посмертного воздаяния за деяния».

Ведь «смерть как небытие» — это чисто материалистический конструкт: логическое следствие из «прогрессистско-просвещенческого проекта модерна», построенного на неполноте смыслового содержания культуры и зачислившего в «предрассудки неразвитого сознания» абсолютно всё, что выглядело с его позиций непонятным и бессмысленным. Именно вера в понимание смерти как небытия послужила тем самым «спусковым механизмом», который легализовал в массовом сознании идеи вседозволенности и безнаказанности.

Но поэтому и надежду на сколько-нибудь сносное будущее способно сегодня внушить не некое «идеальное социально-общественное устройство» (как бы оно не называлось), не соблюдение гражданских прав и свобод и не повышение материального благосостояния, а лишь такое качество духовного повзрелости, при котором станет окончательно ясно: абсолютно *за всё помысленное, сказанное и содеянное неизбежно последует расплата*. Причём в её самых неожиданных и даже крайне неприятных для современного образа мышления формах, включая форму *посмертного воздаяния за деяния*. Не случайно в современной науке наблюдается острый интерес к структурному сходству семиотического и генетического кодов, то есть к проблеме какой-то странной связи между образом жизни личности и биологической наследственностью (см. работы Р. О. Якобсона, Т. В. Гамкрелидзе и др.²). А ведь это сходство означает, что нешуточный когда-то страх посмертного воздаяния за деяния, выглядящий в свете материалистического мировосприятия «предрассудком неразвитого сознания», вполне может оказаться в перспективе *научно оправданным*. И не окажется ли тогда, что смерть — это всего лишь специфическая форма вхождения в ту новую жизнь, качество которой определится качеством только что прожитой жизни?

Разумеется, очень многих перспектива *именно такого повзрелости* скорее огорчит, чем обрадует. Но кто сказал, что это плохо? Ведь именно страха перед неизбежностью расплаты за творимое зло как раз и не хватает сегодня... Катастрофически не хватает...

Но и к одному лишь страху перспектива повзрелости тоже не сводится. В ней, в этой перспективе, выражена, по сути дела, надежда на нарождающееся очеловечивание научного мировоззрения, надежда на то, что ничто в мире не совершается зря и что всё имеет свой конечный смысл и оправдание. Ведь если мир изначально существует в своих изначальных максимально-сложных формах проявления, то и человеческая история должна будет раскрыться нам как нечто гораздо более интересное и важное, чем «самоусложняющийся прогресс». Если культура не сводима к итогам борьбы людей за выживание, то наши мысли, цели и идеалы могут оказаться в конечном счете чем-то намного большим, нежели функция высокоразвитой материи. Если место личности в мире соразмерно самому миру, то придется кардинально пересмотреть наше сегодняшнее понимание «рациональности». Если индивидуальное человеческое бытие — не изолированный отрезок времени между рождением и смертью, а особым образом организованный «квант» в не имеющей начала и конца структуре информационно-энергетических взаимодействий, то фатально обманется каждый, делающий свое «я» в

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: «Парадигма», «Академический проект», 2011. С. 293.

² Гамкрелидзе Т. В. Р. О. Якобсон и проблема изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами // Вопросы языкознания. № 3, 1988. С. 5–8.

этом мире наивысшей жизненной ценностью. И если сами рождение и смерть — суть двери, через которые неуничтожимая информация о нас самих переводится из одних своих потенциальных накопителей в другие, то не исключено, что быть в этой жизни *со-вестливым* — выгодно для самого же себя. То есть, не исключено, что *на абсолютно всё совершаемое в этой жизни имеется счет*, и что поэтому столь обычное сегодня противопоставление друг другу веры и знания, правды и права, идеалов и интересов — всего лишь досадная, исторически преходящая издержка нашего нынешнего «научного» полужнания.

Приложение 1: ЦЕНА КОНТАКТА

(научно-фантастическая шутка)

Удар человека был резок и точен. Боковым зрением Малыш успел заметить, как опередивший его Забияка упал навзничь, конвульсивно подёргивая членами. Его новенький сине-зелёный хитин лопнул в области подвздошья, и сквозь трещину жутковато белели внутренности. В огромных, никогда не закрывавшихся глазах Забияки застыли боль, удивление и немой вопрос: «За что»?

Как бывает обычно в решительную минуту, перед мысленным взором Малыша вихрем пронеслась вся его недолгая, наполненная лишениями и опасностями жизнь. Жалел ли он о ней? Он не думал об этом — слишком мало времени оставляла ему жизнь на праздные раздумья. Но если бы подумал, то наверняка ответил бы отрицательно.

Да, риск был — ежедневный, ежеминутный, смертельный. Но не бессмысленный, потому что какая другая цель могла бы быть исполнена такого же высокого смысла, как цель установления Контакта с Иным Разумом? Да и слишком много жертв принесено было во имя этой цели за все предыдущие тысячелетия, чтобы отступать именно теперь, когда она кажется такой близкой.

Впрочем, близка ли она на самом деле? Снова и снова Малыш мысленно скользил по врезавшимся в память параграфам Программы. Нет, здесь всё правильно, логика Программы безупречна. Сначала их, действительно, не должны будут принимать всерьёз — в силу их более упрощённой, чем у людей, биологической организации. Более того, их настойчивые попытки вступить с людьми в Контакт обязательно должны будут истолковываться нежелательным образом и даже приводить к бесчисленным жертвам. Но, во-первых, упрощённая биологическая организация, нацеленная на ускоренное самовоспроизведение, позволит моментально восполнять потери в живой силе. Во-вторых, постоянная борьба людей с “врагом”, постоянное изобретение людьми всё новых и новых средств и методов этой борьбы должны заставить их рано или поздно начать изучать “врага” научно и, как следствие, интеллектуально эволюционировать. В конце концов, результаты налицо уже сейчас: давно ли люди жили в пещерах и добывали огонь трением, а сегодня они уже строят многоэтажные дома, пользуются газом и электричеством. Конечно, этого мало, они ещё даже не научились самостоятельно летать, они до сих пор пользуются громоздкими и неуклюжими самолётами. Но для начала неплохо и это, — тем более что наука и техника продолжают стремительно развиваться. Значит, всё идёт по Программе, как и задумано.

С высоты занятой Малышом позиции на люстре человек казался не таким уж огромным и страшным. Малыш изучающее вглядывался в него. Вот он, Царь природы, Венец эволюции — как он сам о себе воображает. В плотной фигуре чувствуется напряжение: видно, что он ждёт очередного “нападения”, но не знает, откуда оно последует. Ёжик седых волос обрамляет небольшую бликующую лысину, глаза почти не видны из-под мохнатых бровей, впалые щёки подчёркивают массивность нижней челюсти. Лицо примитива... Как он, в сущности, недалеко ещё ушёл от своих обезьяноподобных предков! Что такому Контакт, что такому Малыш и его товарищи с их идеалом жертвенности во имя грядущего братства мыслящей материи...

Что ж, Программой предусмотрено и это. Он, Малыш, знает своё дело и честно исполнит свой долг — всегда и везде стараться выводить Человека из состояния самодовольной успокоенности. И пусть в глазах людей он лишён высокого статуса Представителя Мирового Разума, пусть люди видят в нём и в его товарищах

обыкновенных назойливых мух (как будто они понимают подлинную сущность Мухи!), — идеалы Программы выше мелкого самолюбия.

Малыш потёр передние лапки друг о друга и спикировал прямо на бликующую лысину.

Приложение 2: КНИГИ СЕРГЕЯ ГОРЮНКОВА, ИЗДАННЫЕ В 1996–2020 ГОДАХ



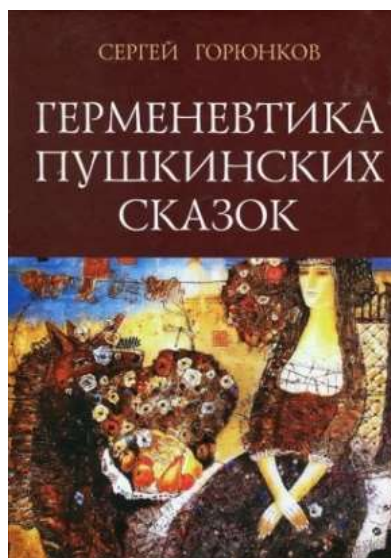
1



2



3



4



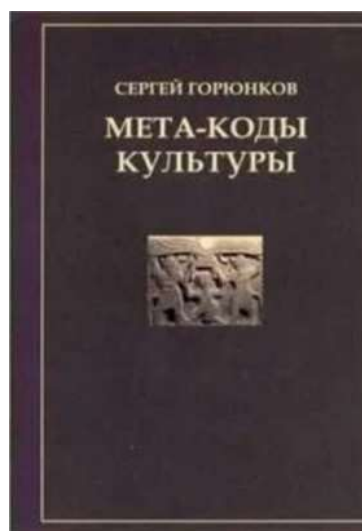
5



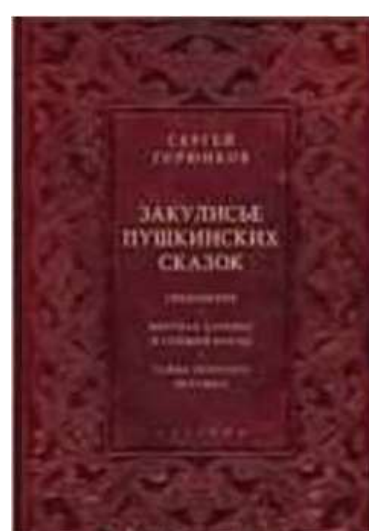
6



7



8



9



10

1. Сергей Горюнков. Глобальный кризис как шанс поумнеть. СПб: Издательский дом «Нравственный мир», 2009. 120 с.
2. Горюнков С. В. Незнакомая Древняя Русь. СПб: «Пролог», 1996. 90 с.
3. Сергей Горюнков. Гвидонерия, или Русская история глазами А. С. Пушкина. СПб: «Алетейя», 2003. 172 с.
4. Сергей Горюнков. Герменевтика пушкинских сказок. СПб: «Алетейя», 2009. 400 с.
5. Сергей Горюнков. Незнакомая Древняя Русь, или Как изучать язык былин. СПб: «Алетейя», 2003. 230 с.
6. Горюнков С. В., Юнацкевич П. И., Чигирев В. А., Матвейчук Е. М. Феномен еврейства как загадка истории культуры (серия учебно-методических пособий «Когнитивное управление: и эмпирический опыт». Выпуск первый). СПб: ГОНО «Институт нравственности», 2007. 158 с.
7. Сергей Горюнков. Мёртвая царевна и спящий народ. Экспериментальный учебник русской истории. СПб, 2006. 308 с.
8. Сергей Горюнков. Мета-коды культуры. СПб: ООО «Контраст», 2014. 304 с.
9. Сергей Горюнков. Закулисье пушкинских сказок. Гвидонерия. Мёртвая царевна и спящий народ. Тайна золотого петушка. СПб: «Алетейя», 2020. 594 с.
10. Сергей Горюнков. На пороге новой мировоззренческой парадигмы. СПб: «Алетейя», 2020. 550 с.

Горюнков Сергей Викторович

СМЕНА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ – СТРАТЕГИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА РОССИИ

Монография

Данные об авторе:

Горюнков Сергей Викторович, академик Академии экосоциальных технологий, директор Научно-исследовательского центра «МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРЕФОРМАТ»

<https://sci.ast.social>

Технический редактор: Ю.А. Афанасьева

Корректор: Л.В. Ведмецкая

Компьютерная верстка: Н.А. Иванова

Художественное оформление: Сергеева Ф.Т.

Издательство Научного консорциума высоких гуманитарных и социальных технологий
196070, Санкт-Петербург, площадь Чернышевского, д. 2

Савенко Иван Васильевич
Директор редакционно-издательского отдела
Научного консорциума высоких гуманитарных и социальных технологий

Отпечатано в типографии Института интегративной медицины
196070, Санкт-Петербург, площадь Чернышевского, д. 2
<https://sci.ast.social/>
9301742@gmail.com