

А.А. ПЕЛИПЕНКО

ГЛОБАЛЬНЫЙ КРИЗИС И СУДЬБЫ ЗАПАДА

Москва
Издательство «Знание»
2014

УДК 930.85
ББК 71.0

*Издается при поддержке Фонда
«Президентский центр Б.Н.Ельцина»*

Пелипенко А.А. **Глобальный кризис и судьбы Запада.** — М.: Издательство «Знание», 2014. — 224 с.

ISBN 978-5-7646-0118-2

Книга представляет собой комплексное исследование современной кризисной ситуации на Западе. В центре внимания — гуманитарные аспекты исторического генезиса западного мышления и становления западной культурно-цивилизационной системы. В контексте критики с ложившейся после Второй мировой войны системы западного мышления, обосновывается необходимость решительного отказа от идеологии политкорректности и ряда квазигуманистических мифологем левого либерализма, взятых на вооружении «бюрократическим интернационалом». При этом некоторая полемическая заострённость высказываний продиктована исключительно духом алармизма и тревогой за судьбы современного Запада, будущее которого сегодня как никогда проблематично. Содержание книги можно рассматривать как набросок научно-теоретической платформы для нового «Римского клуба», необходимость в котором ощущается всё более остро.

УДК 930.85
ББК 71.0

ISBN 978-5-7646-0118-2

© Пелипенко А.А., 2014.
© Издательство «Знание», 2014.

ОТ АВТОРА

Положение дел в современном экспертном сообществе внушает немалую тревогу. С одной стороны, налицо усиливающиеся проявления общемирового системного кризиса, причём, не только в финансово-экономической сфере, но и по всей совокупности культурно-цивилизационных параметров. С другой стороны, экспертное сообщество явно не справляется с задачами осмысления масштаба и характера кризиса и, соответственно, с выработкой эффективных стратегий его преодоления. Это связано, на наш взгляд, со следующими причинами:

– **отсутствие адекватной теоретической основы и ограничение сферы анализа преимущественно исследованием краткосрочных политико-экономических (экологических, демографических и др.) конъюнктур в русле технократических в широком понимании подходов.** Причиной тому упадок интереса к теоретическому знанию вообще, что, в свою очередь, вызвано «смертью метафизики» и прагматизацией мышления,

– **психологическая инерция.** Интеллектуалы, сформированные преимущественно западной системой мышления, психологически не готовы выйти за рамки её базовых принципов и моделировать реальность за их пределами. За этим стоит стремление Западной цивилизации, как впрочем, и всякой иной, бесконечно продлевать своё существование, избегая коренных самоизменений. Оставаясь пока ещё лидирующей цивилизацией, Запад, универсализуя свои культурно-цивилизационные принципы и ценности, не готов пойти на сознательные системные изменения, как того требуют задачи исторического самосохранения.

– **проблема дискурса.** Современный экспертный дискурс отражает мировоззрение, сложившееся на Западе после II Мировой войны с его принципами либерализма, демократии, своего рода гуманистического фундаментализма, правами абстрактно понимаемого человека, индивидуализма, неприятием насилия и т.п. Эти принципы формируют рамку, за которую аналитическая мысль боится и не желает выходить, становясь на путь искажения картины действительности, игнорируя её «неправильные» аспекты. Такой подход, всё более обнаруживая свою неадекватность, становится серьёзным препятствием для выработки глобальной антикризисной повестки.

Не выходя за пределы указанной рамки, невозможно построить и новые, отвечающие вызовам времени модели гармонизации индивидуального и социального начал, притом, что существующие обнаруживают свою истощенность.

Нельзя далее подчиняться диктату фарисейской политкорректности, табуирующей название вещей своими именами и заставляющую принимать неимоверно искажённую, идеологически ангажированную картину действительности. Слепота, граничащая с безумием в кризисную эпоху смертельно опасна. Нельзя более не замечать разрыва между присущей мышлению постмодерна эклектикой прагматико-релятивистских подходов и примитивной метафизичностью «общечеловеческих ценностей». Игнорирование этого разрыва порождает широкий спектр принципиально неразрешимых проблем: например, между провозглашаемыми принципами мультикультурализма и политическим мышлением, основанным на эволюционизме XIX в. В условиях, когда такого рода проблемы не только не решаются, но и ввиду внешних и внутренних запретов просто не могут быть поставлены, приходится прибегать к явному лицемерию, двойным и тройным стандартам и двоемыслию на грани когнитивного диссонанса.

Возможно ли понять проблемы Запада, глядя из России? Диалог российских и западных аналитиков чаще всего нацелен на обсуждение положения дел в России и её отношений с Западом. При этом Россия в глазах Запада выступает не субъектом, а скорее, «этно-культурным» объектом. Но Россия не только объект, но и субъект, и если западные аналитики могут обсуждать проблемы России, то и российские, на равных правах способны обсуждать проблемы Запада. Тем более, что проблемы эти касаются всего мира, и России в частности. Не говоря уже о том, что взгляд извне во многих случаях оказывается более трезвым, чем изнутри. Уникальность ситуации в том, что впервые в истории наблюдается системный кризис не социоцентрической, а антропоцентрической цивилизации. Это затрудняет постановку «диагноза» изнутри самого западного мышления и потому, взгляд из России может оказаться весьма полезен.

Всё это выдвигает задачу выработки **нового аналитического дискурса**, способного адекватно и корректно формулировать глобальные проблемы и намечать пути к адекватному их решению. Построение такого дискурса неизбежно связано с нарушениями установленных «правил игры», с помощью которых существующая культурная система контролирует умы, не допуская направления мысли в опасное для себя русло. Сознательно нарушая эти правила, я не ищу скандала и не занимаюсь рекламным эпата-

жем. Задача – преодолеть интеллектуальную инерцию и прекраснотушие и привнести в экспертное сообщество дух алармизма и подлинного понимания масштабов и характера наступающего кризиса. И если в открытом обществе провозглашается принцип свободного обсуждения любых, даже самых острых тем, то сейчас самое время воплотить это принцип на деле. В ином случае, Запад просто теряет моральное право претендовать на роль образца для незападных обществ.

КОНТУРЫ ПРОБЛЕМЫ

В беседах с политкорректными господами, я часто задаю один, критериальный вопрос: считаете ли вы, что ценности либерального гуманизма, которые вы так неистово защищаете, являются финальной точкой культурной эволюции человечества или они, как и все иные ценности в истории, преходящи и рано или поздно, должны уступить место другим? Те из моих собеседников, кто имеет мужество не увилить от прямого и честного ответа признаются, что очень хотели бы выбрать первое, но с точки зрения здравого смысла вынуждены признать второе. И даже когда это признание обставляется разнообразными «но...» — это вселяет некоторую надежду, что дух алармизма, который витает сегодня в западном обществе, сыграет всё же свою отрезвляющую роль: ведь спасти можно только того, кто сам осознал необходимость спасения.

Когда говорят, что фаустовский дух покидает или уже покинул Европу, то за этой полупоэтической, полуфилософской метафорой просматривается очень тревожный и трагический смысл: белая раса¹ уходит с арены истории. Видимо, «белый мавр» выполнил свою историческую миссию, и 500-летнему господству цивилизации белого человека приходит конец. Мысль эта носится в воздухе и уже высказывается, но большинство последних носителей фаустовского духа предпочитают уповать то на тактические успехи, то на «вечные ценности», то на спасительную способность Запада адаптироваться

¹ Надеюсь, употребление слово «раса» само по себе не преступление.

к любого рода вызовам. Но историческое время продолжает уплотняться, новые тревожные тенденции проявляются все очевиднее, и все труднее становится, заглядывая в будущее, отмахнуться от трудных вопросов. Как будет выглядеть мир после очередной переоценки «вечных» ценностей? Что из наследия великой западной цивилизации будет востребовано «новыми варварами», и как сложатся отношения между уходящими людьми Слова и идущими им на смену людьми Цифры?² До каких оснований разрушится бурно меняющийся, но ставший тем не менее привычным современный мир? Какой частью своего ресурса пожертвует антропосистема³ (АС), переходя в иное эволюционное качество?

В поисках ответов нередко говорят о постчеловеке, о конце эпохи цивилизации вообще, о фундаментальном перерождении не только социальной, но и биологической природы человека, об отказе от основополагающих оснований социальноисторического бытия, сложившихся в последние пять тысяч лет. Мысль идет и дальше — обсуждается вопрос: завершится ли вместе с человеческой историей эволюционный цикл на Земле, или он будет продолжен в некой «постчеловеческой» стадии? Однако, если вернувшись в человеческое измерение, сделать скидку на обычные преувеличения, вызванные хроноцентрической позицией, то главный вопрос можно, по-видимому, сформулировать так: каковы глубина и масштаб кризиса, в который входит человечество? Кризиса, который уже давно определен как системный и глобальный. От ответа на этот априори абстрактный вопрос зависит, однако, выбор совершенно конкретных жизненных стратегий. Так, от глубины системных деструкций — как ментальных, так и культурно-исторических — зависит то, каким образом будет осуществляться уход белой цивилизации с арены истории: по типовому сценарию нарастания общей энтропии системы, медленной «тепловой смерти», старения и деградации — или, если теперешнюю ситуацию считать беспрецедентной, в соответствии с таинственными законами межсистемных процессов, допускающими разнообразные нестандартные эволюционные повороты? Фантасты с легкостью рассуждают о внесистемных решениях: массовое клонирование, технологическое воплощение идеи «кольца

² Имеется в виду не арифметика, а ориентированность сознания не на вербальный, а на цифровой код.

³ АС — понятие более широкое, чем культура, ибо включает в себя и ту часть природы, которая непосредственно вовлечена в человеческую деятельность.

времени»⁴ и т. п. Но можно ли представить себе внесистемные решения, оставаясь в пространстве научной доказательности? Или, быть может, действительно близок час, когда можно будет сказать: «тем хуже для науки»?

Вопрос о масштабах кризиса имеет еще одну, весьма драматическую сторону. Обычно в кризисные эпохи культурные системы легко жертвовали колоссальным материалом: артефактами, текстами, знаниями и их носителями — этносами, не говоря уже об отдельных людях, и вполне обходились традиционными, т. е. возникшими до современных информационных технологий, простейшими способами передачи опыта. Теперь же, когда память цифровых носителей информации почти безгранична и, несомненно, будет расширяться и далее, а технологии ее распространения универсальны, состарившаяся система может позволить себе отправить в небытие несравненно больше. Кому, к примеру, нужны какие-то вымирающие народы, если все, что о них нужно знать, и даже больше, будет записано на цифровом носителе, а образчики их ДНК «на всякий случай» собраны в колбочки? Ведь живой, непосредственный, чувственный контакт с реальностью новому информационному сознанию не нужен, ибо само это сознание — продукт более высокого уровня взаимодействия человека с созданной им искусственной средой. В этом один из показателей не только глубины изменений, но и их *системности*. Иначе и быть не может: вся человеческая история — путь удаления от естества, и большие шаги на этом пути отмечаются системными изменениями не только в сознании, но и в психофизиологии, какие бы идеологические возражения не выдвигали против этого противники когнитивной эволюции⁵.

В молодости сознанию индивида, увлеченному метафизикой, смерть кажется чем-то далеким и ненастоящим. К старости пресыщенность жизнью, усталость из-за ее неисправимости и разочарование в метафизике примиряют сознание с подлинностью и непреложностью смерти. Но оно никак не хочет примириться с тем, что ему на смену приходит «расчеловеченное» поколение. Его пугает не смерть, а небытие, невозможность воспроизвести себя в *другом*.

⁴ Речь идет о гипотетической технической возможности перенаправлять вектор времени и бесконечно возвращаться в прошлое и проживать в нем потенциально бесконечное количество параллельных жизней.

⁵ Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998. С. 196.

Так повторяется из поколения в поколение в человеческом микромире, и так бесчисленное множество раз повторяется в макромире — в масштабе истории. Каждая уходящая традиция обвиняет своих наследников в «неправильной» инакости и в конечном счете — предательстве природы человека, эталон которой соотносит, разумеется, исключительно с собой. Отсюда и трагически-трогательные aberrации исторического зрения, видящего в *ином* лишь отражение себя, свою недоразвитую или испорченную копию.

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

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

Обыкновенный человек, как правило, не любит конфликтов и перемен и, не понимая, как устроен мир за пределами его социально-бытового кругозора, полагает, что законы и правила его «малого бытия» могут и должны быть перенесены и на макроуровни. Опыт истории бесчисленное множество раз нагляднейшим образом доказывал несостоятельность и абсурдность такого подхода. Но бесконечные попытки измерять исторический уровень человеческой меркой и навязывать истории трижды условные и преходящие моральные нормы и вообще подходить к ней с этическими критериями — заблуждение, свойственное не только обыденному сознанию. Сколько бы опыт ни вторил, что модели межчелове-

ских отношений никак не могут быть экстраполированы на масштабные культурно-исторические процессы, морализаторский взгляд на историческое бытие продолжает искажать адекватный образ действительности: миф (в леви-брюлевском смысле) по-прежнему господствует над опытом. За такие экстраполяции всегда приходится платить. Иногда очень дорого. И не одними только ритуальными плачами о смерти Бога и причитаниями «куда он смотрел?!» Законы большого системного мира действуют принципиально иначе, нежели законы малого, а их граница, пролегая между миром *человека* и миром *культуры*, указывает на диалектическую ситуацию *двойной субъектности*: устремляясь к разным целям, субъектность человека и субъектность самой культуры взаимно обуславливают друг друга и полемизируют меж собой в своем историческом генезисе. Когда же выясняется, что законы макроуровня, т. е. прежде всего жизни и смерти культурных систем, совершенно не соотносятся с человеческим (слишком человеческим!) измерением, «мыслящему тростнику» (Б. Паскаль) только и остается, что роптать или от обиды объявлять эти законы несуществующими, находя «утешение» в разных версиях фатализма.

Так что же остается науке в условиях закономерного кризиса онтологии, когда реальность едва просвечивает сквозь обманчивые обертки знаков (Ж. Бодрийар), не говоря уже о кризисе методологии, выработавшем у нынешнего поколения ученых устойчивый невротический ужас перед построением широких объяснительных теорий? Уйти в себя? Закопаться в мелочах, чтобы не видеть ужаса общей картины, подобно одному из последних римлян, который наслаждался созерцанием фонтана в своем садике, чтобы не думать о гибели империи? Или продолжать академические дисциплинарные игры, отмахиваясь от мысли, что все это канет в лету, будет отброшено и забыто? Да, открытые Просвещением *petits bonheurs*⁶ сослужили добрую службу постмодернистам. Но, играя в детство, старость не обманешь. И не скроешься от проклятых вопросов: кто мы, откуда, куда идем? Быть может, это ложная надежда, но хочется думать, что чем глубже мы продвинемся в поисках ответов на эти сакраментальные вопросы, тем больше вероятность того, что наши ответы будут востребованы теми, кто придет после нас, и мы тем самым избежим небытия.

На пути решения означенных вопросов яснее всего обнаружи-

⁶ Маленькие радости (*фр.*).

вается исчерпанность узко дисциплинарных подходов. Но дело даже не только в самой их узости. Связывая содержание знания с понятийным, терминологическим и методологическим инструментарием, сознание рано или поздно забывает о служебном, подчиненном характере этой связи, и дискурс окукливается, замыкаясь на себя и превращаясь в самодовлеющую игру. Происходит это, как правило, незаметно для самих играющих. Здесь нет ничего удивительного: всякая сфера познания, как и всякая подсистема культуры вообще, обособляясь, отпочковываясь, «отслаиваясь» от синкретического целого, вырабатывает и воспроизводит в себе характеристики исходной целостности и, достигая определенной стадии зрелости, с неизбежностью инвертирует предмет и средства познания. Так произошло с философией, окончательно утратившей живую связь с реальностью и почившей в нарциссистском самосозерцании пресыщенного и разочарованного в себе самом интеллекта, комментирующей комментарии к комментариям и ловящей отблески многократно отраженных друг в друге отражений. Того, что философия — не более чем частная сфера культуры, подчиняющаяся законам самоорганизации общекультурного целого, а не трансцендентному культуре «абсолютному наблюдателю», не замечают разве что сами философы, давно, впрочем, махнувшие рукой на свои «прямые обязанности» — объяснение мира как целого и разработка методологии частных наук. Поэтому их уныло-кокетливые предсказания, что в XXI веке философии не будет скорее всего оправданы.

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

Жанр кратких и по необходимости эклектичных рассуждений, которые представлены в этой книге можно, разумеется, в самом широком смысле назвать и философскими. Но в более строгом понимании они соотносятся дискурсом *системной теории культуры*.

С тех пор как метафизические абсолюты умерли, а всякого рода отвлеченные умозрительные спекуляции резко упали в цене, знание стало более утилитарным и прагматичным, а философия из надменной и амбициозной царицы наук превратилась в скромную и сервильную академическую дисциплину. Но прагматизация знания не означает отказа от теоретичности как таковой, и современная культурология – главный претендент на то, чтобы стать теоретической базой нового прагматического (в хорошем смысле) знания, нуждающегося в системном оформлении. Впрочем, сказать, что на сегодняшний день эти претензии оправдываются, было бы преувеличением.

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

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

Сегодня традиционный подход, идущий от Вико, Гердера и других, предполагающий наличие во всех культурах универсального набора категорий, уступает место другому, основанному на признании ментальной дистанции между современной и изучаемой культурами. В рамках этого подхода, используемого главным образом философами- феноменологами, не изучается разнообразное напол-

нение одних и тех же якобы универсальных категорий, а всякий раз реконструируется аутентичный для изучаемой культуры контекст. Такое смещение познавательных установок вполне закономерно и продуктивно. Надо лишь помнить о том, что, погружаясь в контекст изучаемой культуры, избавиться полностью от языковых и ментальных детерминаций культуры современной невозможно, а потому компромиссы с первым из указанных подходов в той или иной мере неизбежны. Что, впрочем, возможно, и к лучшему.

Традиционный научно-философский дискурс обретается в рамках четко очерченных предметных и методологических границ. Этот подход со времен Просвещения был осознан европейским разумом как единственно возможный, и все сферы действительности были типологизированы и каталогизированы, чтобы максимально облегчить объективистски настроенному интеллекту реализацию его эссенциалистского пристрастия — почти маниакального стремления любой ценой докопаться до сути, до последних единиц анализа. Тогда, в эпоху Нового времени до гносеологических тупиков было еще далеко. Теперь же актуальна задача противоположная: сломать стенки дисциплинарных коридоров, в коих живая и «неправильная» реальность подгоняется под методологически «правильные» эпистемы, и высвободить упершуюся в глухую стену мысль, пока она окончательно не задохнулась. Это и пытаются сделать культурология.

Культуролог ставит вопрос не так, как философ. Он спрашивает, не *что есть мир, человек, вещь, история и т. д.*, а *каким образом смогли возникнуть, развиться и проявиться те или иные представления о человеке, мире, вещи, истории и т. д.* Не в чем и насколько правы Кант, Аристотель или Гуссерль, а каким образом их идеи могли возникнуть, распространяться, интерпретироваться и работать в том или ином культурно-историческом контексте. Метафизический аспект, с его разнокалиберными абсолютами и абсолютиками, в культурологии исчезает вместе с абстрактными философскими вопрошаниями и абстрактным «философским» человеком, которого данная теория культуры решительно отвергает. Она утверждает, что самого человека и человеческую историю не просто следует каким-то образом соединять: их недопустимо рассматривать порознь. Потому и принцип историзма формулируется по-новому. Следует рассматривать не человека в истории, но *человека-в-истории, где генезис ментальности, эволюция типов человека как субъекта истории и сами жизненные циклы культурных систем суть аспекты еди-*

ного процесса. Таким образом, исследовательский контекст археологии культуры складывается из глубочайшим образом взаимосвязанных сфер: человеческой ментальности, законов структурообразования в культурных системах и их эволюционных проекций в истории.

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

Обостренный интерес современности к далекому прошлому, к проблеме антропогенеза и биологических начал в человеке и культуре — косвенное свидетельство близкого перехода от пугающе огромного пласта прошлого вкупе с настоящим к уже близкому будущему. Перехода, за непредсказуемостью которого открывается нечто чрезвычайно важное, к постижению чего культура не допускала предшествующие поколения. Что принесет разоблачение трюков культуры-манипулятора — чувство победы, или, как всегда, холод экзистенциального отчуждения, вселенскую боль и протрацию? А может, под самый конец — и то, и другое?

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

пути скорбного познания уже некуда сворачивать, неизбежно возникает вопрос: где тот общий знаменатель, под который подводится все, чему суждено уйти: идеи, ценности, установки, институты, формы и принципы жизнеустройства?

Ответ, с которым связаны главные положения этой книги — Логос, понимаемый не в узко богословском смысле христианской или даже экуменической традиции. Логос — колоссальный культурообразующий пласт смыслов и феноменов, вкуче являющих *сущностную сердцевину человеческой истории* и, соответственно, всемирного культурно-цивилизационного процесса (как бы ни возражали постмодернисты и локалисты-цивилизационщики против такого определения). А если представить этот процесс не в виде эволюции, движущейся в русле примитивной схемы «вызов-и-ответ»⁷ а хотя бы частично и условно допустить некую *имманентную закономерность* в *автоморфной* смене одних культурно-цивилизационных паттернов другими, то значение Логоса возрастет еще более. В нижеследующих рассуждениях термин *логос* употребляется двояко: с большой буквы и с маленькой. Логос с маленькой буквы — это логос в наиболее широком для данного контекста понимании, Логос же с большой буквы — это результат его «возгонки» до божественного Абсолюта и той самой полускрытой автономии самой культуры, статус которой он обрел в теистической традиции, прежде всего — в христианской.

Что имеется в виду под сущностной сердцевиной (и серединой) истории? По-видимому, нет нужды лишней раз доказывать, что историческое время — это не вектор, направленный в дурную бесконечность, на который монотонно, в линейном режиме, «называются» количественные приращения тех или иных культурно-цивилизационных параметров. Не стоит вспоминать и о пресловутой спирали развития. Подчеркну лишь, что исторический процесс все же имеет внутреннюю композицию. И ее можно охватить взглядом если не на всем протяжении истории (будущего мы не знаем),

⁷ Автор адапционистской модели «вызов и ответ» А. Тойнби в поздние годы пришел к пониманию ее ушербности и сам же блестяще ее дезавуировал. «По мере роста все меньше и меньше возникает вызовов, идущих из внешней среды, и все больше появляется вызовов, рожденных внутри действующей системы или личности. Рост означает, что растущая личность или цивилизация стремится создать свое собственное окружение, породить своего собственного возмутителя спокойствия и создать собственное поле действия» (Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. С. 250).

то, во всяком случае, на известном нам отрезке. Утверждаю пока чисто аксиоматически: если брать за целое известное нам пространство исторического бытия, то Логос как исторически обусловленная доминанта для группы локальных культурных систем оказывается его (пространства) композиционным центром, а становление и утверждение логоцентрических культурно-цивилизационных принципов – центральной организующей фазой всего исторического процесса. Поэтому понять суть логоцентризма, раскрыть с помощью культурологической герменевтики его глубинные основания – это сделать шаг от знания к пониманию, от описания к постижению, то есть сорвать еще один покров с тайны человеческого бытия-в-культуре. Счастья это, как всегда, не принесет, но, быть может, мы станем немного лучше вооружены перед лицом неотвратимо наступающего будущего.

При обращении к самому понятию Логоса/логоса следует избегать двух крайностей. Первая – безразмерно широкое его понимание как универсального начала, имманентного человеку вообще и объемлющего и язык, и мышление, и всю культуру в целом. Другое дело, что Логос (с большой буквы) однажды стал полусознанным псевдонимом самой культуры, но произошло это в определенных исторических обстоятельствах, которым свойственно меняться во времени. Если же отказаться от принципа историзма и в угоду метафизике расширить понимание логоса до полной беспредельности, усматривая его присутствие везде вплоть до архаики, то в такой «размазанной» форме это понятие полностью теряет гносеологический и эвристический смысл. Не устраивает также и второе, исторически зауженное понимание логоса, в античную эпоху вычленявшегося из мифа и связанного с теистическим мировоззрением средиземноморских народов, в особенности европейских⁸.

Понимание логоса/Логоса, исключительно важное для темы этой книги, связано с универсально распространенным феноменом запаздывания концепта по отношению к феномену: за неимением адекватного и специализированного концепта для того или иного нового феномена приходится использовать ближайший, хоть сколько-нибудь подходящий. Как правило, образование – рано или

⁸ Культурология не задается вопросом об универсальности или философской эвристичности Гераклитова понимания логоса как единства противоречий, стоящего *над ними*. Она ставит вопрос о том, почему такое понимание могло появиться именно на европейской (греческой) почве и именно в это время.

поздно — специализированных культурных форм происходит в виде «отслаивания» более узких и семантически конкретных смысловых блоков от более синкретической основы — того самого ближайшего и по необходимости используемого концепта. Так произошло и с концептом логоса. Было бы очень хорошо, если бы для того, что в нашем контексте понимается под логосом, нашлось другое, более точное понятие. Но его пока нет.

Не менее, если не более значимым, чем понятие Логоса, является понятие *логоцентризма*. Он нечто большее, чем одна из многих культурных парадигм и уж тем более нечто неизмеримо большее, чем объект постмодернистской философской критики. Это модальность культурного бытия, где вербальный код выступает системообразующим и доминантным по отношению ко всем остальным кодовым системам культуры и всему разнообразию доминантно-субдоминантных отношений в разных локальных традициях. Латентная нацеленность на логос и логоцентризм начинаются с самого генезиса языка, впервые обнаруживают свои едва заметные косвенные признаки в верхнем палеолите и достигают самоадекватных и доминантных форм в осевую эпоху.

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

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

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

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

Ещё одно важнейшее понятие, к которому придётся постоянно обращаться — *ментальность*. *Последняя понимается как свернутый в устойчиво воспроизводимых когнитивных структурах геном культурной системы, его психическая квинтэссенция*. При этом ментальность содержит не только набор социально-поведенческих программ и ценностных ориентаций. В нее включены как результаты смыслообразования, так и *сами его способы* и технологии. Такое понимание ментальности приближает к ответу на вопрос, каким образом в исторически меняющейся сфере ментальности транс-

формируются (развиваясь? эволюционируя?) способы и операционные технологии построения смысловых конструкций. Здесь можно выделить четыре уровня анализа:

Когнитивные техники смыслообразования.

Структуры ментальности.

Социокультурные практики.

Порождаемые этими практиками наличные культурные феномены.

Эти же четыре уровня образуют иерархию онтологических «этажей» любой разворачивающейся в историческом времени и пространстве культурной системы.

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

Первый фактор – устойчивые aberrации, связанные с понятием *эволюционизма*. Когда о нем заходит речь, непременно, как черт из табакерки, выскакивает образ классического эволюционизма XIX в. с его линейной схемой исторического развития, где все народы проходят одни и те же стадии. Эта вздорная догма, оправдывающая как явный, так и скрытый европоцентризм и безнадежно дискредитировавшая понятие прогресса, накрепко прилипла к самому понятию социокультурной эволюции. Неоэволюционистские доказательства того, что никакой общей схемы нет, а есть лишь общее направление, представленное разными ветвями развития, почему-то воспринимаются с трудом. Более того, отрицание общей эволюционной схемы приравнивается к отрицанию самого существования общеисторического процесса или каких-либо общих детерминирующих факторов. Наша позиция, примыкая к современному неоэволюционизму, солидаризуется именно с его подходом. При этом важно отметить, что признание наличия магистрального вектора эволюции никоим образом не предполагает иерархического выстраивания локальных культурно-цивилизационных систем по шкале неких абсолютных критериев: Иными словами, одни культурные системы включены в непрямую эстафету магистрального эволюционирования, остальные рано или поздно заходят в тупик. Но пока последние сохраняют жизнеспособность, свои имманентные задачи они решают столь же эффективно и с точки зрения вписанного в эти системы челове-

ского субъекта ни в коей мере не ущербны. Таким же образом положение дел рисуется культурологу, стремящемуся к максимально отстраненной позиции. Пока же спешу отмежеваться не только от «классического» эволюционизма, в котором марксистский формационный подход мирно уживается с либерально-прогрессистским, но и от любого рода креационизма/провиденциализма, а также, от локализма, релятивизма и радикального индетерминизма.

Второй призрак — проклятие «абстрактной антропологии» — глубоко ложное и по природе своей мифологическое представление о неизменности метафизически понимаемой человеческой природы, бесконечно воспроизводящей самое себя, несмотря ни на какие изменения историко-культурного контекста. Инициатором этих изменений выступает ни кто иной, как все тот же абстрактный «философский» человек с его абстрактными же волей, свободой и неизменно растущими потребностями. Нельзя сказать, что исторические изменения ментальности вовсе отрицаются. Они признаются, но в конкретном анализе почти не учитываются, отодвигаясь на периферию рассмотрения, в область чего-то второстепенного, наносного, лишь поверхностно затрагивающего (искажающего) универсальную сущность человека. А эта «метафизическая» сущность всякий раз конструируется из бессознательной универсализации культурно-антропологической конституции самого исследователя или, самое большее, его антропологических представлений и исторического кругозора. Иными словами, человек Аристотеля — это, грубо говоря, прежде всего сам Аристотель, человек Канта — сам Кант и т. д. Отсюда — бесконечные экстраполяции ментальных структур, техник и способов мышления на самые разные ситуации исторического и доисторического прошлого. В результате создается картина истории культуры, которую нельзя даже назвать чудовищно искаженной. Это просто некая воображаемая «философская» история, которая — при всей своей самостоятельной эвристической ценности — ничего общего не имеет с историей действительной⁹. Здесь абстрактному человеку приписываются некие универсальные устремления, абсолютные трансисторические цели, ведутся бесконечные рассуждения о внеисторически понимаемой свободе и т. д. и т. п.

⁹ Ответ на каверзный вопрос: «А можем ли мы вообще знать, какова есть действительная история?» — тема отдельного разговора. Но пока осмелюсь утверждать, что окончательная не проясненность ответа на этот вопрос не отменяет права отвергать заведомо несостоятельные умозрительные построения.

После Второй мировой войны абстрактно-гуманистическо-метафизическая антропология получила дополнительные подпорки. По понятным причинам говорить о непреодолимых культурно-антропологических различиях между представителями разных обществ, равно как и об исторически детерминированных типах их ментальности стало неприличным. Маститые авторы ничтоже сумняшеся провозгласили очевидную глупость: люди во все времена мыслят примерно одинаково. А те, кто осмеливался даже весьма робко возражать, награждались ярлыками расистов, нацистов, колониалистов и т. п. Иными словами, провозглашается, что меняется лишь содержание мышления, его «лексика», но никак не сами ментальные и уж тем более не психофизиологические структуры. Таким образом, по сути, отрицается когнитивная эволюция человека в истории. Привкус этой идеологической установки проник и в весьма, казалось бы, удаленные от идеологии сферы. Так, даже в критике К. Леви-Стросом концепции первобытного мышления Л. Леви-Брюля просматривается акцент на отрицание принципиальных когнитивных различий между первобытным и современным человеком, что представляет собой явную, хотя, возможно, и невольную идеологическую натяжку. Словом, я стою на позициях признания когнитивной эволюции и структурного изменения ментальных конфигураций в истории. Такое изменение подтверждается огромным массивом научных данных и является, как говорится, «медицинским фактом». А если кому-то угодно делать из этого факта расистские и т. п. выводы, то это дело их собственной ответственности.

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

Впрочем, сознание историка тоже, как правило, в той или иной мере «отравлено» мифологией абстрактного человека и духом явных или скрытых европоцентристских экстраполяций. Говорю это не для того, чтобы затеять очередную межцеховую склоку.

Моя цель – высказать важнейший, хотя и предельно простой тезис: *без глубокой и тщательной реконструкции ментальных структур и стратификации культурно-исторических типов человека по признаку кардинальных и неустранимых различий в их ментальной конституции реализация принципа историзма в науках о культуре невозможна.* Для избавления от призрака «философского человека» достаточно всего лишь одной вещи, которую очень легко сформулировать, но почти нереально осуществить: перестать переносить собственные психологические автоматизмы и установки на человека иных эпох и культур. *Видение другого* в кривом зеркале собственной самости и, पुше того, представление его как «недоразвитого» себя со всеми вытекающими из этого заблуждениями – слишком опасное и пагубное дело. Нынешнее кризисное сознание, стихийным образом освобождающееся от «призраков» логоцентризма и присущих ему психологических стереотипов, получает свойственные всякой кризисной эпохе резко повышенные флуктуационные возможности или, проще говоря, выталкивается в ситуационно расширенное пространство свободы, где старые логоцентрические когнитивные нормативы быстро отмирают, а новые еще только формируются. Это оставляет познающее сознание «без присмотра» и жесткого дискурсивного контроля, который постмодернисты окрестили «дискурсами власти». В таких ситуациях требуется немалое мужество, чтобы в очередной раз заглянуть в бездну отчуждения. Но таков долг познающего сознания, и с этих позиций стремление непременно узнать себя в другом, образно говоря, узреть в зрачках представителя совершенно иной культуры своё собственное отражение – непростительный и опасный интеллектуальный инфантилизм.

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

Нельзя сказать, что проблема ухода от модернизации и достижения более высокого уровня историзма не ставилась вовсе. Однако достижения на этом пути — пока всего лишь отдельные бреши в бастионах методологической или даже скорее психологической инерции. При этом, как отмечалось выше, призрак абстрактного «философского человека» помимо антиэволюционистской догмы культурной антропологии¹⁰ опирается, как уже говорилось, еще и на псевдогуманистическую идеологию, табуирующую всякие рассуждения на тему органических различий в человеческой природе. «Отступники» получают отлучение от «респектабельной» (читай, идеологически сервильной) науки. Хотя догмат абстрактного антропологического равенства давно утратил всякую научную опору, а идея культурно-антропологической стратификации носится в воздухе, большинство авторов предпочитает «не связываться» с ней. Но связываться придется — время пришло.

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

Под давлением фактов и здравого смысла иные авторы очень неохотно признают, к примеру, что мол, если не прибегать к явным натяжкам, то приверженность архаического человека экстраутилитарным императивам в ущерб физиологическим нуждам явно не согласуется с необходимостью/императивом выживания. Одна-

¹⁰ Например, «Функции человеческого мозга одни и те же для всего человечества» (*Boas F. The mind of primitive man. Rev. New York: Macmillan, 1952. P. 135*). Примечательно, что это убеждение сочетается у Ф. Боаса с таким культурным релятивизмом, которому могли бы позавидовать постмодернисты.

ко, выдавливая из себя такие и подобные признания, мало кто из них отваживается отбросить панутилитаристские предрассудки и всерьёз сменить оптику. Убежденность в том, что движущей силой человеческих побуждений, основой жизни и локомотивом истории является универсальное стремление бесконечно улучшать материальные условия существования, просочилась в подсознание и осела в нем как априорная аксиома. При этом, формально признавая наличие «обратного влияния» внеутилитарных факторов на пресловутый «базис» (обычно не более того!), экономисты-утилитаристы никогда не готовы пересматривать свою базисно-надстроечную модель по существу. И дело здесь не в одних лишь «призраках Маркса» по Ж. Деррида. Современный технократический экономизм нередко весьма далеко отстоит от сколь угодно широко понимаемого марксизма. Не случайно, для действующих политиков, экономический рост стал чем-то вроде фетиша.

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

История культуры — и здесь я не делаю никакого открытия — это не история в первую очередь хозяйственно-экономической или производственно-технологической деятельности. Такая деятельность, входя в набор практик, связанных (внутри самой культуры) с программами структурирования, настроек и стабилизации социальных отношений, во внутренней иерархии культурной системы занимает довольно скромное место. Хозяйственно-экономические

практики, хотя и связаны с базовыми программами жизнеобеспечения, никогда тем не менее не были системообразующим фактором образования культурных систем и главным двигателем культурно-исторической динамики. Так их можно трактовать, повторю, разве что применительно к современной постиндустриальной эпохе, да и то с большими оговорками. Не случайно именно сложность хозяйственно-экономической и технологической сферы всегда оказывается первой жертвой деструкции и распада в переломные и кризисные эпохи. Именно этой своей частью культура жертвует наиболее легко и безболезненно для своих системных перестроек. По моему глубокому убеждению, ни хозяйственно-экономические, ни технологические, ни социально-политические факторы сами по себе не являются, повторю, для культурных общностей системообразующими. Таковыми выступают *типы ментальных конституций людей и внутренняя конфигурация самой системы, ее структурный паттерн*.

Следующее заблуждение вытекает из предыдущих базируется на модернизаторской психологизации: усредненный психологический тип новоевропейской личности экстраполируется как в синхронном, так и в диахронном направлениях. Мировоззрение и ценности человека либерального Запада присваиваются и людям прошлых эпох, и представителям современных незападных обществ. Готовность на словах принять *другого* человека целиком с его мировоззрением и ценностями, а на деле — лишь настолько, насколько он культурно релевантен западному человеку, обернулась пошлым лицемерием пресловутой политкорректности и очевидным провалом мультикультуралистского проекта, а не только лишь «политики мультикультурализма». Новейшие экзерсисы на темы поисков и обретения современным человеком новых идентичностей в принципе дела не меняют. Западные ценности, хотя уже и не так громко, продолжают объявляться, или в лучшем случае тихо подразумеваться общечеловеческими. Отсюда и фиктивный закон «возвышения потребностей», и вменяемое всем без исключения стремление к трансгрессии (термин Ю. Козелецкого) — к «преодолению границ», «выходу за пределы» и т. п. Отсюда же и неизбывный технократизм, породнённый с трогательным мифом, согласно которому, все без исключения люди стремятся к свободе в ее, разумеется, либеральном понимании и т. д. и т. п.

Разумеется, не всё так просто грубо. Но даже те существенные и результативные попытки реконструировать аутентичный куль-

турный контекст прошлых эпох, которые предпринимались в XX в. различными авторами и отдельными школами, не привели пока к коренному перелому.

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

Всё сказанное выше важно, поскольку предлагаемые читателю размышления — это всё же не чистая научно-философская публицистика, а также и собственно наука. Ведь вопрос о том, можно ли спасти Запад, а если можно, то как, требует именно научного подхода: объективного и комплексного. Требуется анализ, более глубокий, нежели тот, что применяется в исследованиях краткосрочных экономических или политических конъюнктур. Разработка методологии такого анализа — тема отдельной книги. Теперь же представляется возможным ограничиться по необходимости, фрагментарным опытом в рамках нескольких локальных тем.

ИСТОРИЧЕСКАЯ МЕХАНИКА КРИЗИСА

Истоки кризиса. Глобальный кризис на острие которого находится сегодня Запад, отличается не только тем, что в нём фокусируются явления практически всех сфер жизни. Ситуацию усугубляет ещё и то, что можно назвать глубиной кризиса, т.е. теми обстоятельствами, которые связаны с его историческими предпосылками разного уровня. Психологическое ощущение этой глубины вызывает футурофобию – безотчётную боязнь будущего, стремление бесконечно пребывать в вечно длящемся настоящем с его относительным комфортом и стабильностью. Помимо усталости от динамики, боязнь будущего подогревается ещё и тревожным ожиданием обвала, деструкции, упрощения, глобальной расчистки. Очень уж велик накопленный балласт. Размышляя о кризисе современного мира и, в особенности, Запада, я не стану говорить об экономических показателях, о загрязнении среды, о проблеме ресурсов и тому подобных важных вопросах: о них и так много говорят. Речь пойдёт об иных, более глубоких и, в конечном счёте, более важных и фундаментальных вещах.

Нынешний системный кризис имеет несколько уровней глубины.

Первый, самый фундаментальный залегает глубоко за пределами самого феномена цивилизации. Речь идёт об уровне психо-

физиологической эволюции человека и, в частности, об исторической динамике изменения соотношения режимов межполушарной церебральной асимметрии (МФА). Тема эта в последние годы стала модной, и существует опасность её профанации. К тому же у культуроцентристов, убеждённых, что культурное рождается исключительно из культурного, подобные темы вызывают брезгливую усмешку. Но обойти эту тему нельзя, ибо изменение режимов МФА подобно незримому подводному течению подспудно определяло и продолжает определять конфигурацию ментальных конституций исторического субъекта и взаимодействия культурных систем.

Не стоит, разумеется, напрямую связывать особенности национальных культур от лево- или правополушарного доминирования. Неучтённые многослойные опосредующие факторы историко-культурного характера делают такие суждения недопустимо упрощёнными с привкусом вульгарности. Но сам факт обусловленности глобальных исторических процессов сменой когнитивных типов, проистекающих в значительной степени под влиянием лево- или правополушарного доминирования, сомнению не подлежит. Неизбежно огрубляя и схематизируя, можно сказать, что начало человеческой истории отмечено унаследованным от природы правополушарным доминированием, а развитие линейно-дискретного и, в частности, вербального мышления, которое привело в своём развитии и к самому появлению цивилизаций, связано с пробуждением и усилением активности левого полушария. Причём, сам этот процесс, связывающий психофизиологию и культуру сопровождался жестокими фрустрациями и попытками заблокировать изменения. Исходя из макродинамики изменений психофизиологических структур, историю (включая и предысторию) можно разделить на следующие периоды.

Ранний культурогенез — от олдувая до неолита — период становления и развития мифоритуальной системы на фоне безраздельного господства правополушарной гемисферы со слабым, но чрезвычайно болезненным и неуклонно усиливающимся включением левополушарной активности.

Эпоха ранних цивилизаций — взрывное развитие левополушарной когнитивности, приведшее к системному кризису и распаду мифоритуальной системы. Период с конца II тыс. до н. э. по VII в. — революционный переход в левополушарному доминированию, выразившемуся в смене мифоритуальной системы

логоцентрической...¹ При этом фазы логоцентрического синтеза выстроились в своего рода дугу по принципу убывания компромисса с исходной мифоритуальной основой и, соответственно, выраженностью левополушарного доминирования. Принцип логоцентризма нарастает по мере движения от одного, цивилизационного центра к другому. Прогрессия здесь такова: Индия — Китай — Иран — Иудея — Греция. Далее христианская и исламская цивилизации, в которых принцип логоцентризма достигает наиболее зрелых форм выражения. Подробнее об этом будет сказано далее.

Формируется и новый тип доминирующей ментальной конституции, основанной на левополушарном доминировании и её субъект-носитель — логоцентрик. Исходя из этого, типологию цивилизаций Осевого времени и последующего периода возникновения и утверждения мировых религий можно выстроить в зависимости от параметров компромисса нисходящей мифоритуальной и восходящей логоцентрической линий. Но левополушарная «экспансия» на этом не завершилась. Окончательный революционный скачок был совершён в Западной Европе в эпоху Ренессанса и Реформации. В новоевропейской цивилизации принцип левополушарного доминирования достиг своего апогея. Здесь нужно оговориться, что логоцентризм и принцип левополушарного мышления связаны тесной, но не абсолютной корреляцией. Логоцентрической парадигма культуры возможна и на основе сложной амальгамы право- и левополушарных доминант. Не случайно, самой последовательно логоцентрической цивилизацией является исламская. Более того, предельное развитие левополушарных когнитивных техник приводит к кризису логоцентризма и выталкивает культурное сознание за его пределы. «Неправильные» логоцентрики — западные европейцы создали цивилизацию, базирующуюся на резко выраженном левополушарном доминировании. Пиком её господства стали XVIII — XIX вв. Век XX, и особенно вторая его половина обнаружила исчерпанность левополушарных когнитивных стратегий, вернее кризис их безраздельного доминирования. Кризис этот охватил и западную философию, и науку, и искусство, и религию, и политику и, в той или иной форме, все иные сферы культуры.

Закономерным образом, конец XX — нач. XXI в. являет начало

¹ Соотнесение этой концепции, которая в терминах автора называется Дуалистической революцией с ковариантной историософской теорией Осевого времени К.Ясперса — отдельная и обширная тема.

своеобразного «правополушарного реванша», который протекает в русле имманентных законов нейрофизиологической эволюции. Феминные и инфантильные черты мышления «людей Цифры» – носителей ризоматического клипового сознания – всего лишь одно из наиболее явных проявлений названного правополушарного реванша. Таким образом, самым глубинным основанием системного кризиса современности выступает смена когнитивных доминант и, соответственно, доминирующих типов ментальности самого человека как исторического субъекта. Таким образом, под оболочкой цивилизационного кризиса кроется кризис антропологический.

Антропологическая подоплёка определяет многообразные формы проявления **второго** уровня вовлечённой в кризис социокультурной реальности. Обобщая, здесь можно говорить о кризисе *макрокультурной системы логоцентризма*, представленной на своей финишной прямой цивилизацией Запада. Здесь не обойтись без предельно краткого исторического комментария.

Выходя из общей традиции средневекового логоцентрического монотеизма, и католическая Европа, и христианский Восток (прежде всего, православно-византийский его ареал), и мир ислама, имели единую общемировоззренческую основу. Заключалась она в наличии системообразующей бинарной конструкции, включающей в себя два взаимно противопоставленных космологических полюса с множеством изофункциональных семантических значений и их коррелятов: Добро/Зло, творец/творение, Бог/Дьявол, небесное/земное, Должное/Сущее и др. При этом снятие названной оппозиционности на высшей ступени синтеза осуществлялось в логоцентрическом духовном Абсолюте – своеобразном автопортрете самой культуры. Позиционировав себя как духовный Абсолют, культура совершила решающий отрыв от природных оснований, замкнулась на себя и посредством монистического абсолютизма, заново сконструировала для человека образ *всеобъемлющего единства*, утраченного в результате кризиса древней мифоритуальной системы.

Одним из важнейших аспектов названной дихотомии полюсов был дуализм пессимизма мироотречения и оптимизма эсхатологии. Между образом погрязшего во зле и грехе мира и образом эсхатологического рая образовалось мощнейшее «силовое поле», инициирующее культурогенетические процессы. Но направленность их в разных ареалах существенным образом различалась. В исламе оба полюса остались на прежних местах и в XX в.; заметные трансфор-

мации наметились лишь в последнее время. Поэтому в глобальном мировоззренческом измерении, мир ислама продолжает жить по средневековым часам и в режиме следования средневековым логоцентрическим ценностям. Восточное христианство постигла иная историческая участь. В постсредневековую эпоху полюс мироотречения сохранил свои позиции, тогда как полюс эсхатологии, претерпев серию последовательных деструкций и семантических преобразований, разрушился. Финалом эсхатологической традиции в XX в. выступила идеология коммунизма, распространившаяся далеко за пределы восточно-христианского ареала. В результате, после падения Византии, а затем и Российской Империи в СССР культурно-исторический процесс приобрёл противоречивые «кентаврические» черты. С одной стороны, культурное сознание сохранило средневековую основу, с другой же, под влиянием Запада, впитало искус модернизации. Вследствие этого, произошёл «сбой исторических часов», вызвавший не только калейдоскопическое смешение восточных и западных культурных элементов, институтов и традиций, но и глубокий и, похоже, неизбывный общественный раскол. Раскол этот, став болезненной формой культурной идентичности, приобрёл в постсоветской России предельно острую проявленность. Эсхатологическая надежда окончательно умерла, а мир погряз во зле и исправлению не подлежит. Такая формула миропонимания делает жизнь бесцельной и бессмысленной со всеми вытекающими отсюда последствиями, полный набор которых и являет сегодняшняя Россия.

Что же касается католической Европы, то она пошла по пути глобального преобразования системы: трансформировались оба полюса. На протяжении всего Средневековья между исходными полюсам культурного космоса, в силу реализации заложенной в раннем христианстве потенции антропологического максимализма, развивалась третья, пограничная медиативная зона – зона антропная, связанная с собственно человеческим миром и его имманентными проявлениями. Постепенно антропная зона разрассталась за счёт территории макрополюсов: божественного и дьявольского (со всеми их коррелятами) и, в конце концов, к XV в. началась глобальная трансформация всей культурной системы. Ренессанс, оправдав человеческое тело, нанёс смертельный удар по мироотречению, а Реформация и Просвещение завершили процесс преобразования средневековой культурной системы в нечто совер-

шенно иное. Европейский Модерн не только полностью оправдал все проявления человеческой природы, но и постепенно «перекачал» в человека все атрибуты божественного Абсолюта (как, впрочем, и противоположного полюса – дьявольского), подточив, тем самым, основы религиозной эсхатологии. В XIX в. нишу прежней христианской эсхатологии заняла мифологема социальной утопии и идеалов общественного блага. Традиционная же религиозность заняла в новой конфигурации второстепенную, подчинённую роль. Отсюда и секуляризация по М. Хайдеггеру – радикальное падение значения традиционного религиозного сознания и теологии в XX в. Причём для понимания культурной динамики XX в., следует не упускать из виду, что это «перекачивание», которое в эпоху раннего Нового времени протекало в режиме маятниковой смены мировоззренческих доминант от возвеличивания человека до его самоуничтожения, к веку XX достигло в процессе ускорения чередования фаз полного взаимопогашения. В XX в., и особенно во второй его половине, мировоззренческие доминанты, связанные с антропологическим максимализмом и минимализмом смикшировались и перестали создавать продуктивные противоречия. А со смертью традиционной метафизики, эта проблема вовсе потеряла фундаментальный смысл, спустившись до публицистического уровня.

Таким образом, присушие логоцентрической парадигматике онтологизм, линейно-каузальные дискурсы, метафизика, презумпция Истины, жёсткий дуализм в сочетании со стремлением к монизму, логицизм и проч., претерпев в проекте Модернити глубокую и необратимую эрозию, уступают место постлогоцентрическому типу сознания, которое имеет смысл определить как *Новую естественность*. (К определению этого типа ментальности ещё будет повод не раз вернуться). Этот тип ментальности переключается «через голову» логоцентризма с мифоритуальным сознанием доосевой эпохи, хотя разумеется, повторяет его характеристики не напрямую, а на следующем витке спирали развития. Это преимущественно правополушарный тип когнитивности, мыслящий целостно, симультанно, ситуативно. Новая естественность – качество культурного сознания, которое идёт на смену логоцентрическому. Ментальность и культурные ориентации «людей Цифры», отмечены всеохватным релятивизмом, в том числе, и моральным, ситуативностью, прагматизмом, расфокусированностью ценностей и т.д. Новая естественность – четвёртый по историческому счёту после *индивида, логоцентрика и*

*личности*² тип культурного субъекта – порождение вышеназванного правополушарного реванша. Вообще, тема стратификации человеческих типов по принципу ментальной конституции – одна из ключевых тем этой книги. Подробнее об этих типах будет сказано в своём месте.

Во всяком обществе каждый из означенных субъектов живёт в своём историческом времени, в своей системе приоритетов и ценностей и реализует свои культурные программы. И никаких общих ценностей и цивилизационных стратегий у них не может быть в принципе. Наследники «Ветхого Адама» – архаического индивида – носители обыденного сознания живут, как травинки в поле, стихийно обывая бытие. Неугомонные логоцентрики средневекового типа, взыскав божественной истины, испытывают нестерпимый зуд борьбы с Мировым Злом. Личности новоевропейского типа, даже не впадая в постмодернизм, погружены в глубокую депрессию. Носители «цифрового» сознания Новой естественности весело и эклектично играют с дискурсами цивилизаций.

Третий уровень кризиса обусловлен уже внутренними обстоятельствами Западной культурно-цивилизационной системы. На фоне исчерпания стратегической перспективы развития и связанных с ней идентичностей, наблюдается неспособность западного мира к системным самоизменениям. Это вполне естественно: всякая культурная система заботится прежде всего не о макродинамике развития, а о собственном выживании и стабилизации. Но поскольку Запад пока ещё продолжает в современном мире лидировать, то проблема становится мировой.

Отказавшись от европоцентризма и провозгласив равенство и равноправие цивилизаций, Запад загнал себя в ловушку. Не будучи готовой понять и принять даже такую простую вещь, что мир как целое *никогда не будет жить по её законам*, Западная цивилизация, не желая меняться, заходит в исторический тупик. В конце XXв, когда эпоха идеалов окончательно сменилась эпохой интересов, и господствующим мировоззрением стал релятивизм, крушение «общечеловеческих (читай либеральных) ценностей» – вопрос времени. И времени недолгого: нож истории уже занесён над священными коровами либерального гуманизма, и силы их защитников идут на убыль. Примечательно, что логоцентрические цивилизации вместе с волей к насилию,

² Термины: *индивид* и *личность* употребляются в значении более узком и специальном, чем это обычно принято. Термин *логоцентрик* вводится впервые.

утрачивают также и волю к самой жизни. И причины этого никак не объяснить краткосрочными политико-экономическими конъюнктурами. Фундаментальность причин наблюдаемой ещё с 1920-х гг. депопуляции белой расы и несводимость её к одним лишь внешним историческим факторам, подтверждается ещё и тем, что она протекает в Европе и в России поверх существеннейших цивилизационных различий и имеет, казалось бы, совершенно разные объяснения.

Историческая динамика выталкивает Запад за пределы логоцентризма и, решая задачи самосохранения, она всё более увеличивает разрыв между своими базовыми принципами и ценностями с одной стороны, и прагматической беспочвенностью, с другой. Пока спасает инерция, но эрозия уже вплотную подступает к сердцевине системы

Кризисы в истории. Кризисы составляют неизменный фон человеческой истории. Бескризисное развитие — утопический идеал, подобный мифологеме вечной жизни. Структурные кризисы время от времени охватывают самые разные стороны исторического бытия народов: от религии и экономики до искусства и общественных отношений. Рисунок структурного кризиса всегда своеобразен и складывается из широкого набора факторов. Типология вариантов выхода столь же разнообразна. Она простирается от лёгкой косметической коррекции до глубокой расчистки и сброса культурного материала и структурного преобразования охваченной кризисом сферы.

Системные кризисы обнаруживают себя в ситуациях глобальных межсистемных переходов. Так эволюционный прорыв к антропогенезу не был результатом каких-то спонтанных или, тем более, провиденциалистских причин, а явился единственно возможным выходом на общий системный кризис биосистемы. Грубо говоря, эволюция млекопитающих зашла в тупик ввиду неразрешимого противоречия между центробежными силами адаптации, радиации и экспансивного освоения экологических ниш, с одной стороны, и центростремительными устремлениями к сохранению, единства таксона. Когда внутрисистемный потенциал погашения такого рода противоречий исчерпывается, с необходимостью происходит эволюционный скачок и рождение нового системного качества. И, разумеется, чем масштабнее межсистемные переходы, тем реже они случаются. Так, системные кризисы в истории гораздо более редки, чем структурные. Здесь к своему завершению приходят не отдельные подсистемы культуры, а вся система в целом. При этом, однако, фо-

кус кризиса может быть рассредоточен во времени и пространстве. К примеру, системный кризис мифоритуальной системы, разразившийся в конце II – I тыс. до н.э. и охвативший весь Классический Восток, растянулся едва ли не на тысячу лет, на протяжении которой проявлялся одновременно в нескольких центрах. Но, в результате, на смену древнему мифоритуальному миру пришла в ходе Осевой революции принципиально новая и притом глобальная макрокультурная система – логоцентрическая.

Кризис античной культурной системы (и цивилизации) по своим масштабам тоже соответствовал системному. Завершаясь Великим переселением народов, он подвёл черту под историческим путём грандиозной античной цивилизации и увёл с исторической арены античного человека, расчистив поле для утверждения культуры логоцентрического монизма.

Но при всей масштабности этих кризисов, они, определяя дальнейших ход всей человеческой истории и косвенно отражаясь на судьбе всех народов, всё же не затрагивали все общества непосредственно и сразу. В мире оставались локусы и ареалы (Китай, Мезоамерика, т.н. «чёрная Африка» и др.), где жизнь шла своим чередом: в своих особых темпомирах и по своей собственной исторической колее. Это и неудивительно: ведь никакого глобального культурно-цивилизационного сообщества в те времена не было и быть не могло. Потому, о глобальном системном кризисе в истории, если оставить за скобками антропогенез, можно говорить лишь в двух случаях.

Первый – эпоха неолита. Тогда немногочисленное человечество, совершив резких технологический прорыв, связанный с так называемой верхнепалеолитической культурной революцией, поставило себя на грань самоуничтожения. Резко усовершенствовав охотничью автоматику (ловчие ямы, колья, дротики, копья и нек. др. приспособления), человек не только уничтожил значительную часть фауны, но и катастрофически выбил самого себя во внутривидовой борьбе. В средних широтах численность населения сократилась в 8–10 раз. Над человечеством нависла реальная угроза самоистребления. В 60-70-е годы прошлого века, выход из верхнепалеолитического системного кризиса объяснялся просто. Считалось, что переход к производящему хозяйству неолита сразу и навсегда решил и пищевые и демографические проблемы первобытного общества. Однако более внимательный взгляд на проблему показал, что это точка зрения поверхностна и по сути неверна: переход к ранним

формам земледелия и скотоводства не улучшил, а ухудшил общие условия жизни, включая и структуру питания, и продолжительность жизни и темпы рождаемости, и ряд других параметров. Феномен неолита – отдельная и чрезвычайно сложная тема, анализ которой увёл бы нас в сторону от основного вопроса. Однако тема эта примечательна тем, что показывает органическую ущербность тех подходов, которые по сей день практикуются в объяснении кризисных и переходных процессов.

Ущербность эта, как уже отмечалось, во многом связана с панэкономическим взглядом на бытие, когда экономические показатели оцениваются вне общего культурно-исторического, а главное, вне ценностных установок соответствующего человеческого типа. Потому причины кризисов и упадков тех или иных цивилизаций, первым делом, ищут в области экономики, производства и технологий. И немало удивляются, обнаруживая, что кризисы, упадок и разрушение нередко наступают общества в эпохи их экономико-технологического и военного расцвета. Не случайно, А.Тойнби многократно указывал на наличие обратной зависимости между военным и социальным прогрессом. И не только военным, но и общетехнологическим: «Если проследить развитие сельскохозяйственной техники на общем фоне эллинистической истории, то мы обнаружим, что и здесь рост технических достижений сопровождался упадком цивилизации»³.

Вторая эпоха системного кризиса – современная.

Кризис и самоорганизация культурных систем. Здесь мы подходим к проблеме анализа системного кризиса в контексте глобальной самоорганизации исторического процесса и законов жизни социокультурных систем. На сегодняшний день существует, по меньшей мере, несколько достаточно авторитетных направлений, притязающих на построение широких объяснительных моделей глобального развития. Это и Общая теория систем (ОТС), и школа Большой (Универсальной) истории – Big History, и не выходящая из моды синергетика, и отчасти коэволюционная теория и эволюционная эпистемология, а также отдельные авторские разработки.⁴ Не вдаваясь

³ Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс. 1991. С. 231

⁴ См. Jantsch E. *The Self-organizing Universe: Scientific and Human Implication of the Emerging Paradigm of Evolution*. N.Y. Pergamon Press. 1980; Chaisson E.J. *Epic of Evolution. Seven Ages of the Cosmos*. N.Y. Columbia Univ.Press. 2006; Панов А. Кризис планетарного цикла Универсальной истории. *Философские науки* 3-4: 42-49, 31-50. 2005; Brown C.S. *Dig History: From the Big bang to the Present*. N.Y. The New Press.

в проблему подробного соотнесения наших представлений с этими и иными концепциями, что потребовало бы отдельного подробного разговора, попробуем вкратце охарактеризовать некоторые особенности жизни социокультурных систем в их имманентной динамике.

Поскольку кризис Запада, как часть глобального кризиса — прежде всего кризис **культурной системы**, то для понимания его природы необходимо вкратце рассмотреть самоорганизационные режимы культурных систем.

В самом общем виде, можно сказать, что **культурная система — это общность социально организованных субъектных групп и их жизненной среды: цивилизационного уклада, структуры отношений, артефактуального ресурса и набором семиотических кодов**. Отбрасывая оговорки⁵, придерживаюсь позиции, что цивилизация представляет собой предметно и социально воплощённое бытие культуры. Иными словами, культура — целое, цивилизация — часть. Компоненты культурной системы: традиции, ценности и пр. можно перечислять долго. Всё это — хоть и важные, но частности, потому что цементирующая систему связь — это не традиции, ценности или институты — они суть внешние производные феномены, построенные на основе сложных смысловых конструкторов. Основой же всеобщей органической связи внутри системы выступает **единство принципов смыслообразования**, которое, в свою очередь, определяется **когнитивными технологиями оперирования бинарными оппозициями⁶ и ментальными структурами, формирующимися на их основе**. Именно с кризисом форм и способов смыслообразования мы сейчас и сталкиваемся.

Неповторимый «стиль» смыслообразования, неся в себе код структурной конфигурации системы, представляет собой по сути главную её тайну, раскрыв которую, пылливый человеческий ум, открывает ящик Пандоры. Здесь и заключается интрига, развитие которой отмеряет историческую длительность жизни системы. До

2007 и др.

⁵ Единственная оговорка, о которой стоит лишний раз напомнить — это контекстуальное принятие более узкого употребления понятий *культура* и *цивилизация*, связанное с традиционно принятой разделительной гранью между историей и доисторией. С последней, в таком случае, связывают бытие доцивилизационных архаических культур, а историю собственно цивилизаций начинают с развития урбанизационных процессов и возникновения письменности и государственности.

⁶ Дуальные коды в ментальности человека и соответственно, в культуре *универсальны*. Объектом критики могут быть лишь конкретные бинаристские методологии, которые, как и всякие другие, рано или поздно обнаруживают свою ограниченность.

тех пор, пока культуре удаётся направлять познавательную и практическую деятельность человека «вширь», сознание его вязнет в различных срезах и уровнях фактичности. Но движение мысли вглубь, вопреки прямым или косвенным табуациям культуры, приводит к «расшифровыванию» её структурно-смыслового кода и ставит человека перед бездной, ибо в этом случае его жизненный мир лишается ключевых координат. Это мы и наблюдаем в современности.

Что представляет собой культурная система морфологически? Она имеет ядро и периферию, состоящую из подсистем. Образно это можно представить в виде сложных накладывающихся друг на друга многоугольных фигур. Область их пересечения — ядро системы, т.е. такой хронотоп (единство исторического времени и места), где локализуются все подсистемы. То, что выходит за пределы ядра — это «растрёпанная» периферия подсистем. Причём фигуры подсистем — не плоские выкройки, а объёмные тела. Каждое из них имеет сложную, неправильную форму. Почему неправильную? Потому, что форма эта определяется пучком неравномерно направленных из центра векторов смыслообразования, «растягивающих» вширь внешнюю границу системы. (Напомню, речь идёт не более чем о модели или даже образе). Эта неправильная с точки зрения геометрической схематизации форма, будучи сколь угодно сложной и даже причудливой, никогда не является случайной.

Неповторимый генотип всякой культурной системы направляет векторы смыслообразования в разные сферы — своего рода, проекционные экраны, представляющие собой подлежащие осмыслению области реальности. В каждой культурной системе есть направления, которые активно осмысляются и практически осваиваются, а другие — наоборот, табуированы к осмыслению, либо осмысляются значительно медленнее. Причём нетрудно установить, какие из смыслообразующих векторов являются, так сказать, обратно зависимыми, когда продвижение смыслообразования в одном направлении обусловлено его торможением в другом. Так, развитие индивидуалистических и консюмеристских тенденций в подсистемах не может сочетаться с равнозначным разворачиванием трансцендентно-спиритуалистического направления, т.е. утилитаризм и прагматизация ценностей обычно сочетается с упадком традиционной религиозности (как бы она это не оспаривала). Именно это, кстати, мы и наблюдаем в нынешнем кризисе.

Подсистемы культуры отчасти сродни функциональным ор-

ганам живого организма: каждая выполняет особые, лишь ей присущие функции. Но слишком увлекаться этой метафорой не стоит: подсистемы культуры несравненно более автономны по отношению к целому, их собственная субъектность слишком велика.

Двуединая природа системы «культура – человек» отличает её от всех предшествующих ей систем. Поэтому, отмечая многообразные аналогии между виталистическими аспектами жизни культурных систем и процессами в системах докультурных (от физических до органических), нельзя упускать из виду фактор симбиотических отношений культуры и человека. В бинарной системе *человек-культура* не только всегда присутствуют два несводимых друг к другу измерения, но и то, что между ментальными и социокультурными структурами всегда существует некий «люфт». Это пространство зазора между двумя императивами: культурным (внешним) и ментальным (внутренним). «Нырять» в этот зазор, человек выходит за те пределы, которые отмерены ему системой.

Если на ранних этапах развития социокультурных систем, общий тренд был направлен на кристаллизацию их системных ядер, и пиком на этом пути стала эпоха зрелого логоцентризма – Средневековья, то теперь набирает силу и темп обратная тенденция – диффузия и размывание границ, взаимопроникновение локальных систем путём «нахлестывания» и наложения подсистем друг на друга, что находит отражение в современных глобальных процессах. В эпоху, когда границы культурной системы с той или иной мерой погрешности совпадали с границами государств и расселения народов, речь могла идти о диффузиях на границах подсистем. В ситуации же информационного общества уместнее говорить о тотальной дисперсии. Не следует, впрочем, забывать, что информационные и глобализационные процессы охватывают далеко не все общества: здесь содержится привычная опасность принять часть за целое.

Как формируются культурные системы? Изначально она возникает как конгломерат относительно разрозненных инновативных точек, диссистемного по отношению к материнской системе материала. Вообще, принцип формирования системы от разрозненного конгломерата точек-центров – элементарных структурных единиц – к их последующей интеграции путём развития между ними сети связей, носит, как представляется, универсальный характер, повторяясь на всех структурных уровнях культуригенеза.

По такому принципу структурировались, в частности, и ран-

ние общества Древнего Востока, когда конгломерат изначально разрозненных протогородских центров постепенно интегрировался в системно организованную общность. Причём системы эти были чрезвычайно рыхлы, уязвимы для внешних воздействий и оттого неустойчивы, что лишний раз говорит о том, что сам факт возникновения чего-либо в культуре не гарантирует благополучного развития. К примеру, ранние городские центры Месопотамии были расположены близко друг к другу, что оказалось, в каком-то смысле, решающим фактором, обусловившим успешную их интеграцию. А вот в долине Инда протогородские центры были более разбросаны, что и привело, в конечном счёте, к их поглощению сельской периферией. Таким образом, культурогенез рождает не только устойчивые системы, но также и тупиковые ветви и «черновые» модели.

Вышеозначенный принцип, в отличие от привычного моноцентрического, можно назвать *конгломеративным*. Его действие наблюдается и в отдельных подсистемах, когда точечные инновации в тех или иных областях в какой-то момент оказываются взаимосвязанными и скачковым образом качественно меняют всю подсистему. Это касается технологий, религиозных верований, принципов социальной организации и т.д. и т.п. Но скачок происходит лишь тогда, когда его направленность не противоречит направлению развития всей системы. В ином случае, вектор инновационного смыслообразования, который и вызывает к жизни эти самые изначально точечные инновации, замедляется или вовсе останавливается. Так было, например, в Китае, где к XIV сложились, казалось бы, все предпосылки для промышленной революции, но она там в силу системных причин так и не произошла.

Алгоритм действия принципа конгломеративного структурирования, которой может отчасти пролить свет на механизмы перехода от современного (кризисного) состояния к будущему системному качеству, можно, в самом общем виде, представить следующим образом. Первоначально одновременно возникает бессистемная совокупность точек – носителей инновационного качества; одна отдельно взятая точка (о чём бы не шла речь) никогда не выживает. Чтобы эти точки начали оформляться как структурные узлы будущей системы, они должны иметь возможность совершать между собой информационный обмен – комбинировать и передавать друг другу компоненты и качества, недостающие каждой из них, чтобы стать *локальным структурным центром*. Здесь возникает развилка. Один

из путей развития может вести к сохранению конгломеративности, когда каждый из островков «архипелага» достигает максимальной самостоятельности вплоть до взаимоизоляции. Другой же путь ведёт к системной интеграции с асимметричным распределением общесистемных функций между точками-элементами. В этом случае, между ними с неизбежностью развиваются взаимозависимости и перекрёстные влияния. Примеров тому – не счесть. Можно вспомнить уже само формирование первичных социальных отношений, связанное с разделением функций между отдельными индивидуумами, когда утрата первобытного «универсализма» и первые шаги специализации культурных практик способствуют формированию структуры социальных связей более сложного уровня.

Можно ли представить в общем виде алгоритм жизненного цикла культурной системы? Ранний этап формирования системы протекает в лоне материнской системы (для раннего культуругенеза – в природе). Возьмём за точку отсчёта состояние, когда система уже имеет оформленное ядро и развитую подсистемную периферию. т.е. наиболее монолитное состояние, которое для постсоциальных обществ характеризуется незыблемостью базовых ценностей, ясностью духовных ориентиров и ценностных приоритетов вообще. В этой фазе система наиболее стабильна, поскольку подсистемы накрепко связаны с ядром системы. Далее внутренняя (т.е. не обусловленная внешними вызовами) динамика системы проявляется во взаимосвязанном комплексе изменений. Это, прежде всего, универсальная тенденция к расширению (разворачиванию) и автономизации подсистем. Строительным материалом здесь служит инновационный материал, который постоянно возникает и накапливается на периферии подсистем.

Кроме того, человек способен спонтанно создавать диссистемные смыслы, которые не только «вписываются» в легитимные направления расширения подсистем, но и оказываются для них избыточными, бесполезными и, в конечном, счёте, деструктивными и опасными. Диссистемный смысловой материал, накапливаясь на периферии системы, играет двоякую роль. С одной стороны, он служит резервом смысловой комбинаторики, запасных форм и моделей, выступая хранилищем спасительных альтернатив в ситуациях кризисов или иных вызовов, на которые приходится отвечать системе. С другой же стороны, этот смысловой материал, будучи изначально диссистемным, уже сам по себе создаёт вызов системе. Тип ответной реакции является одной из важнейших характеристик системы: жёсткое по-

давление всяких нелегитимных смыслов и соответствующих социокультурных феноменов, как правило, делает её более монолитной в тактическом плане, но более ригидной и уязвимой в стратегической исторической перспективе. Напротив, ориентирование на избирательную рецепцию диссистемного материала позволяет системе более гибко реагировать как на внутренние, так и на внешние вызовы. Собственно говоря, развитие и судьбы диссистемных элементов внутри системы — один из главных показателей её внутренней динамики. Первоначально эти элементы вообще не замечаются и существуют латентно; для их описания в культуре нет адекватных языковых средств. Затем, по мере их умножения и усиления, появляются замешённые имена. Содержание всего «неправильного» и нелегитимного понимается исключительно в подчинённой связи с уже легитимированными в культуре смысловыми блоками и феноменами.

Но, даже при минимально благоприятных условиях, диссистемные элементы продолжают своё развитие. В этом случае, они рано или поздно обретают собственные формы и имена, т.е. вынуждают культуру вписать их в систему и придать им легитимность. При этом ценностная окрашенность семантики, в которой эта легитимность обретается, принципиального значения не имеет. Главное, что языки культуры удостоверяют сам факт существования диссистемного материала. Это, в свою очередь, означает, что культура начинает терять контроль за своей диссистемной периферией. С этого момента для системы кончается фаза устойчивого существования, и начинается фаза перехода, в ходе которого диссистемные элементы организуются в антисистему. Поэтому, размытый термин «развитие» уже не может быть применен к системе как к целому. Ведь не всё же равно, к примеру, что развивается, сам человек или раковая опухоль в его организме.

Когда диссистемные элементы, на фоне каких угодно порицаний и проклятий, получают легитимный статус, они, неудержимо расширяя своё «жизненное пространство», начинают интегрироваться и оформляться в антисистему. Это сигнал о том, что историческое время материнской системы сочтено. Она может долго сопротивляться, искать и находить временные (и даже долговременные) способы локализации или нейтрализации проявлений антисистемности, но всё это лишь временные оттяжки ухода с исторической сцены. Рано или поздно происходит необратимая эрозия сакральной (не в узко религиозном смысле) сердцевины культуры,

профанизация её базовых оснований. Впрочем, «раковая болезнь», вызванная вызреванием альтернативной системы, может и не оказаться главной причиной гибели культуры. В случае, когда система особенно устойчива, вышеописанный процесс не успевает дойти до последних стадий и служит лишь катализатором, ускоряющим процесс старения.

Распад системы, будь то в революционной форме или в виде ползучей деструкции и отмирания подсистем — кульминационная фаза исторического перехода. Дальше начинается устойчивая фаза жизни новообразованной системы на обломках предыдущей, когда эти самые обломки используются как строительный материал в принципиально новом конструктивном контексте. Разумеется, в чистом виде этот алгоритм почти нигде не представлен: и генезис диссистемных элементов, и способы ухода разрушающихся систем с исторической сцены всегда определяются специфической констелляцией множества частных факторов и обстоятельств. Тем не менее, возьму на себя смелость утверждать, что действует этот алгоритм универсально, а в ряде случаев (как, например, переход от поздней античности к раннему Средневековью) проявляется с почти схематической ясностью.

Разумеется, всё не так просто, и речь идёт лишь об общей тенденции. В ином случае, историческая последовательность межсистемных переходов представляла бы собой неуклонное поступательное движение. В реальной истории описанный механизм действует в сочетании с другими, совместно определяющими сложный рисунок межсистемного перехода, который, конечно же, не может быть в точности предугадан заранее.

Всё сказанное, при кажущейся абстрактности, имеет прямое отношение к пониманию природы современного системного кризиса и, в частности, кризиса культурно-цивилизационной системы Запада. Есть, впрочем, одно существенное обстоятельство, которое отличает кризис Запада от всех прежних кризисов в истории. Впервые в закатную эпоху вступает общество, основанное не на социоцентрических, а на антропоцентрических принципах. И хотя общая диалектика системы и антисистемы в процессе исторической динамики остаётся прежней, многие параметры коренным образом меняются. Некоторые из них и будут рассмотрены далее.

ГРАНИ ДИСКУРСА

Анализ кризисных проблем Запада не будет понятен без прояснения некоторых терминологических и методологических вопросов.

Первый связан с пониманием **культуры как субъекта**. Основной тезис таков: культура есть субъект, преследующий свои собственные цели. И хотя идея, что субъектность всей системы не может быть ниже субъектности отдельных её носителей вполне логична, тезис этот воспринимается с трудом. Казалось бы, чего проще для рационалистически мыслящих интеллектуалов, зачастую пестующих в своей ментальности едва ли не средневековые формы религиозности со всеми присущими им суевериями, признать существование субъектности где-то ещё, кроме человеческой головы? Но нет! Гипноз механистического антропоцентризма — внушённого опять же ни чем иным, как культурой, этого не позволяет. Что, впрочем, не удивительно: культура не любит обнаруживать свою субъектность. Похоже, не имея возможности «заткнуть рот» тем, кто эту субъектность осознает, культура не без успеха делает так, что их не слушают и не слышат. Поэтому её субъектность остаётся скрытой даже тогда, когда она, откровенно манипулируя сознанием, направляет человеческие устремления в нужное ей (именно ей, а не человеку!) русло и легко переламинает человеческую субъективность, которая, не желая с этим мириться, ищет объяснения в себе самой.

Раскритикованный ещё Аристотелем¹ элементаризм в понима-

¹ «Итак, очевидно, что государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшийся в изолированном

нии соотношения общества как целого и составляющих его индивидов, будучи потеснённым из «высокой науки», спустился на бытовой уровень и стал достоянием обывателей и манипулирующих ими политиков². И те, и другие плохо понимают реалии, которые нельзя «пощупать». Это неудивительно. Но когда всё тот же ошеломляющий своей наивностью элементаризм в форме социологического номинализма обнаруживается в суждениях А. Смита, Д. Юма, К. Поппера, Ф.А. Хайека, Р. Будона и даже М. Вебера³, поневоле начинаешь задумываться о глубинных причинах этой слепоты.

Между тем, само по себе понимание культуры как субъекта отнюдь не является чем-то новым. И хотя тезис этот не столь часто артикулировался со всей определённой, в несобственной, замещённой форме он присутствует во множестве текстов.

В первую очередь, это обнаруживается у авторов (главным образом, немецких), рассуждавших о самостоятельной роли языка и «духе народа», из которых выводится «психология масс». Речь идёт не только о В. Вундте с его «психологией народов», но и о более ранних лингвистических исследованиях А. Гумбольдта М. Лацаруса и Х. Штейнтала. А Фробениус, Шубарт и в немалой степени Шпенглер видели в культуре органическую силу, живущую по собственным законам, не зависящим от человеческой воли⁴. Если в адрес Фробениуса или Шубарта легко выдвинуть упреки в мистицизме и отходе от принципов научности, то в адрес представителей социоло-

состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому» *Аристотель*. Политика // Соч.: В 4т. Т.4. М., 1983. С.379.

² Манифест социологического номинализма: «Не существует ни классов, ни общества как такового. Существуют лишь индивиды» (Д. Антисери и Л. Инфантино. Предисловие к сборнику работ Ф.А. фон Хайека) перекочевал в арсенал средств политической риторики. М. Тэтчер: «Общества как такового не существует».

³ «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических, может быть, напротив, целесообразно или даже неизбежно рассматривать социальные образования («государство», «ассоциацию», «акционерное общество», «учреждение») совершенно так же, как отдельных индивидов (например, как носителей прав и обязанностей или субъектов, совершающих релевантные в правовом отношении действия). Для понимающей социологии, интерпретирующей поведение людей, эти образования – просто процессы и связи специфического поведения отдельных людей, так как только они являют собой понятных для нас носителей осмысленных действий» (*Вебер М* Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990. С. 614.

⁴ А Понимание цивилизации как живого организма восходит ещё к Н.Я. Данилевскому, а об уподоблении общества живому организму, хотя и в метафорическом смысле, говорил О. Конт.

гии это сделать трудно. То полуинтуитивно, то вполне ясно социология артикулирует надчеловеческую сущность культуры, хотя само слово «культура» она может использовать как подчинённое по отношению к социологической терминологии или вовсе без него обходиться. Но Г. Спенсер и многие другие социологи-органицисты⁵ придавали тому, что мы называем культурой, статус субъекта — надындивидуального агента принуждения, определяемого через смысловой комплекс, который связан с понятиями *общества, собственно культуры (цивилизации) и организма*. Сходную позицию находим и у Э. Дюркгейма (и не только в его концепции «разделяемых представлений» или «образцов поведения», но и в общей трактовке культуры как надындивидуальной сущности и принудительной силы). Вообще, социологическая мысль, призванная исследовать сущность социального, пожалуй, чаще всего наталкивалась на субъектный характер культуры, что более или менее явно проявляется у целого ряда авторов⁶. Эта идея в разнообразных регистрах варьируется также у немецких социологов, близких к баденской школе неокантианства. Впрочем, то же можно сказать и о социологах-теоретиках других направлений, в особенности о тех, кто работает в парадигме трансцендентального (или критического) реализма (Р. Бхаскар, М. Арчер, У. Аутвейт и др.). Что касается культурологического подхода к проблеме, то тут нельзя, разумеется, не вспомнить М.Ю. Лотмана с его концепцией семиосферы, а также его статьи: «Культура как коллективный интеллект и проблема искусственного разума», «Культура как субъект и сама-себе объект» и др.⁷

Итак, если отвести понятийно-терминологические различия и второстепенные методологические противоречия: например, условно приравнять культурные системы к локальным цивилизациям, а общество или социум в трудах социологов соотносить с внешним контуром культурной системы, то можно сказать, что субъектность культуры раскрывается в широком кругу исследований — от цивилизационных до современных социологических и политологических, в том числе и самых что ни на есть прикладных.

⁵ Имеются в виду представители «органической школы» или «органического направления» 70-х гг. XIX в. — П.Ф. Лилиенфельд, А.Э. Шеффле, А. Фулье, В.А. Эспинас, Р. Вормс.

⁶ См. напр. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова, М.: Канон, 1998.

⁷ Лотман М.Ю. Семиосфера. Искусство — СПб. СПб., 2004.

Все эти концепции тяготеют к пониманию социального (социокультурного) не как механически размноженной человеческой субъектности, а как автономной субъектности, системно организованной на надчеловеческом уровне и преследующей собственные цели. Но эти концепции в большинстве своём вязнут в трясине стихийного отторжения и психологической инерции антропоцентризма. Их либо не слышат, либо понимают искажённо, либо, понимая правильно, сознательно игнорируют. Видимо, это и не позволяет до сих пор ясно раскрыть диалектику человеческой и надчеловеческой (в наших понятиях, культурной) субъектности и четко расставить акценты в этом вопросе.

Размышляя о причинах столь устойчивых предубеждений, не следует забывать, что рационалистический антропоцентризм присущ исключительно Западнему сознанию и никакому другому. Архаический человек видел и чувствовал субъектность реалий внешнего мира (а не «одушевлял» их из-за своей непросвещённости), переживая взаимодействие с ними как межсубъектное. Позже, в эпоху великой ментальной трансформации осевой эпохи, «анимистический» в широком понимании тип отношения к миру не исчез, как может показаться на первый взгляд, а лишь существенно трансформировался. Субъектность переместилась в область концептуального мышления: в античную эпоху она в известном смысле отделилась от стихийного, дорефлексивного бытия и противопоставила себя последнему. Так был запущен механизм, благодаря которому фигуры мышления, будь то родовые понятия, разные гносеологические конструкции, категории и проч., ранее служившие человеку инструментом опосредования его витальных интенций, стали приобретать **бытийственный статус**, а затем онтологизироваться как **субъекты, реально аккмулирующие энергию коллективной мысли и переживания**.

Бессознательно пребывая внутри этой межсубъектной связи, человеческое сознание неизменно «анимизирует» и придаёт статус субъекта различного рода понятийным конструктам. Если интерсубъективный характер мировосприятия в мифоритуальную эпоху можно, хотя и не без натяжек, вывести из глубинных нейродинамических оснований всякого сознания как такового, то для эпохи торжества рационализма (то есть левополушарных когнитивных техник) этих объяснений явно недостаточно. А ведь, к примеру, моральные категории — добродетели и пороки — субъективировались в европейской культуре в антропных образах вплоть до XVIII в.

Победа номинализма в споре об универсалиях на исходе Средневековья обусловила триумф иллюзорного господства мышления над бытием и доктринальное «выдавливание» субъектности из внешнего по отношению к мышлению мира в эпоху новоевропейского Модерна. Уже в Античности субъектность «сползла» с уровня антропной образности богов к безличным стихиям досократической натурфилософии, а от них — к освобождённой, как казалось, от мифологизма понятийности. А постсредневековое мышление, выдворяя субъектность (прежде всего, божественную) из внешнего человеку мира, «заразилось» её атрибутами, что впоследствии и выговорилось Гегелем: «Мышление мыслит само». Действительно, мышление в его отношениях с окружающим миром превратилось из инструмента в самодовлеющую сферу, инополагающую себя бытию и упоённую иллюзией господства над ним. Таким образом, понятия, концепции и прочие фигуры мышления, будучи «де-юре» атрибутами осознающего свою субъектность мышления, «де-факто» заняли место древних духов и демонов, воздействующих на человеческую жизнь. Как первобытный человек устанавливал прагматические отношения с множеством наполнявших мир духов и демонов, так и современный мыслитель устанавливает связи с субъектоподобными мыслительными конструкциями: эпистемами, концепциями, понятиями и т.д., принимая *их* правила игры и втягиваясь в *их* индуктивное смысловое поле⁸. Подобно древним демонам, мыслительные абстракции-субъекты подпитываются энергией переживающего их сознания⁹.

В XIX в. на арену вышел концепт культуры, в одной из своих смысловых модальностей сменивший выдохшийся концепт божественного Абсолюта. Апофеозом этой тенденции стала позднейшая протестантская доктрина, согласно которой Бог есть сущность, переживаемая в душе человека и лишь в ней реально существующая. Можно сказать, что культура стала мыслиться инобытием Бога, спроецированным в мир и по большей части лишённым трансцендентности. Но речь идёт, подчеркну, о концепте культуры, а не о самой культуре, ибо культура как непосредственно данная реаль-

⁸ То, что Культура/культура является полем не в метафорическом, а в буквальном понимании, заявлено в предыдущей главе.

⁹ Ещё Л. Уайт как-то обронил: «Место духов заняли виды бытия, сущности (essences), принципы и т.д.». Но развития эта мысль не получила. См. Уайт Л.А. Наука о культуре // Антология исследований культуры. Т — 1. СПб., 1997. С. 143.

ность и образует тот мир, в котором с её концептом можно проделывать разные интеллектуальные манипуляции. И тут очень важно отметить: уже будучи концептуализированной, культура виртуозно скрывала свою субъектность под маской антропоцентризма. Но об этой, уже чисто новоевропейской проблеме будет сказано позже.

Второй вопрос связан с эпистемой **сложности**.

Немного найдется терминов, имеющих столь широкое хождение как в естественных, так и в общественных науках как *сложность*. Понимание его во многих случаях размыто и полуинтуитивно. Обилие определений, стремящихся установить *качественную* природу сложности взамен привычных *количественных* определений, ясности не вносит. Применение таких определений к материалу почти всегда скатывается к установлению опять же количественных характеристик. Исключение составляет, пожалуй, синергетика. Но, о ней следует говорить «особой строкой»: там само понятие сложности имеет специфическое содержание, трудно переносимое в другие области знания. В поисках синтетических и междисциплинарных подходов рождаются такие эпистемологические фигуры, как разделение терминов *сложность* и *сложностность* или даже «парадигма сложности». Последний термин даже при самом широком понимании сложности, представляется методологически сомнительным. Синтеза же пока не просматривается: типичные определения остаются довольно невнятными и нередко подобны следующему. «Сложные системы — это системы, которые состоят из множества взаимодействующих частей, обладающих способностью порождать новые качества на уровне макроскопического коллективного поведения, проявлением которого является спонтанное формирование различимых темпоральных, пространственных или функциональных структур». В моделировании таких структур «можно выделить следующие главные концепции и инструменты: самоорганизации, нелинейная динамика, синергетика, теория турбулентности, динамические системы, катастрофы, нестабильности, стохастические процессы, генетические алгоритмы и компьютерный интеллект»¹⁰. Очевидно, что дать окончательное синтетическое и пригодное для всех наук определение сложности не удастся. Но в региональном масштабе всё же разобраться необходимо. Ведь недифференцированное и эклектическое употребление термина создаёт не просто

¹⁰ *Castelliani B., Yafferty F. Sociology and Complexity. A new field inquiry. Springer. 2009. P.6.*

неточную, но сильно искажённую картину. В гуманитарных и общественных науках, не имеющих опоры на математический аппарат, такие искажения менее распознаваемы и потому, особенно вредны.

Необходимость дифференциации эпистемы сложности диктуется ещё и тем, что с феноменом сложности связаны разнообразные проявления глобальной эволюционной динамики, имеющие прямое отношение к широчайшему спектру культурогенетических и эволюционных процессов, не говоря уже о его действии за пределами культуры. Остаётся добавить, что первичный уровень сложности обнаруживается в любых структурных образованиях как автономно-устойчивых целостностях. Над структурным уровнем располагается уровень системный, на котором характеристики сложности изменяются не только количественно, но и качественно.

Итак, для регионального дискурса системной теории культуры, а возможно и не только для него, возникает необходимость бинарно дифференцировать эпистему сложности по **трём основаниям**:

- **сложность синкретическая и комплексная,**
- **сложность системная и сложность специализации,**
- **сложность самих элементов структуры/системы и сложность связей/отношений.**

Сложность синкретическая и комплексная¹¹. Более внимательное и методологически углублённое, по сравнению с эпохой торжествующего позитивизма, исследование ранних историко-культурных форм привело к пересмотру представлений о линейно-количественном нарастании параметров сложности. Ранние формы уже не выглядят тем *простым*, от которого берёт начало восхождение к *сложному*. Непредвзятая исследовательская мысль всё чаще замечает, что здесь имеет место иная форма сложности, не связанная с количественным увеличением структурных компонентов и их наблюдаемых взаимодействий. Уступая в сложности более поздним формам по одному набору параметров, ранние формы оказываются не менее (а то и более) сложными по другому. Таким образом, наряду с простыми состояниями, (впрочем, простота, как и сложность всегда относительна), выделяется иная форма сложности, которую уместно назвать **синкретической**.

Нарастающая популярность термина *синкрезис*, как это, к сожалению часто случается, приводит к неоправданному расширению

¹¹ Термин этот на первый взгляд может показаться чуть ли не прямой тавтологией, особенно если вспомнить английский перевод слова *сложность*. Однако более подходящего термина найти не могу.

его употребления. Под синкрезисом и синкретичностью понимают то, что во многих случаях корректнее было бы назвать комплексом, синтезом, агрегатом, смешением, диффузией и т.п. — т.е. условно целостные состояния, достигнутые путём *вторичного соединения* уже дискретизованных и проявленных по отдельности элементов. Синкретизм же в строгом понимании — это всегда целостность внутренне нераздельная. Здесь аналитическая выучка научного интеллекта ставит эффектную подножку: умозрительное дифференцирование и препарирование изучаемого объекта создаёт иллюзию его разделённого и механически составного состояния в действительности. Это неудивительно: ведь рационалистический интеллект не представляет себе иной сложности, кроме как составленной из уже определённых в своей дискретности «простых» компонентов. Но сложность неразделённого — сложность скрытая, имплицитная от приученного к аналитическому видению сознания ускользает. Выработка новых подходов к пониманию эволюционных процессов в Культуре требует если не решения (сходу эту проблему не решить), то хотя бы постановки проблемы методологии и эпистемологии описания синкретической сложности или, точнее сказать, сложности.

Прежде всего, следует преодолеть одну из наиболее закоренелых аберраций аналитического сознания: бессознательной убеждённости в том, что синкретические формы/состояния распадаются сразу на дискретные элементы, которые содержатся в них как бы уже в готовом виде. В действительности же распад синкрезиса всегда представляет собой поэтапное расслоение. Так все бесконечно усложняющиеся в ходе своего исторического ветвления подсистемы культур восходят к *палеосинкрезису* конца среднего — начала верхнего палеолита. Каждое взятое в конкретной исторической точке состояние предстаёт синкретической основой для дальнейшего дифференцирующего расслоения-усложнения. Движение это, разумеется, нельзя представлять одномерно, в виде прямого вектора линейной поступательной кумуляции: имеет место и вторичное упрощение форм, и их деградация, и сбросы-расчистки в эпохи кризисного переусложнения, и имитация синкрезиса в разнообразных моделях архаизации¹². Чередование фаз дискретизации и комплексного усложнения с одной стороны, и вторично-синкретического упрощения, с другой, в целом подчинено волно-

¹² *Хачатурян В.М.* «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009.

вым ритмам глобальных процессов интеграции и дезинтеграции. Последние, в свою очередь, опосредуются особенными обстоятельствами эволюции локальных культурных систем (ЛКС). Тем не менее, общеэволюционная тенденция состоит в движении от целостных форм к дискретизованным и, соответственно, от синкретической сложности к комплексной.

Расслаивая синкретизис материнского целого, эмансипирующиеся формы в своём имманентном развитии направлены **к моделированию и воспроизводству в своём материале максимальной полноты исходного целого**. Её достижение означает переход к замыканию на себя, когда структура (подсистема) за счёт высокой внутренней дискретизованности способна самостоятельно наращивать комплексную сложность. Разнообразно комбинируя при этом структурные элементы, она минимизирует связи с материнским целым, вытесняя их на свою периферию. Так ведут себя подсистемы культуры, отпочковывающиеся от синкретической мифоритуальной основы: язык, магия, производство, изобразительный комплекс, повседневный быт и т.д. На ранних этапах истории культур, замыкания подсистем на себя не происходит: центристремительная сила синкретизиса ещё слишком велика. Но позднее, когда расслаивалась уже не полеосинкретическая матрица первобытности, а вторично синтезированный в осевую эпоху образ духовного Абсолюта, продукты этого расслоения — суть подсистемы культуры большого общества: религия, наука, философия, искусство, сфера технологий и нек. др. моделировали каждая свой собственный мир. Мир автономный и по-своему самодостаточный.

Таким же образом развивается и социогенез как специализирующая адаптация. От «универсального» человека первобытности и ранней архаики «отслаиваются» его модусы — воплощения специализированных социокультурных практик: шаманских, военных, земледельческих и проч. Каждый из них, в свою очередь, оказывается синкретической основой для следующего этапа расслоения — наращивания комплексной сложности социальных функций. При этом ЛКС как целое, в силу своей специфики, способна стимулировать расслоение синкретизиса по одним направлениям и блокировать по другим. Так, расслоение ментальной/социокультурной матрицы китайского чиновника, включавшей в себя полувыделившиеся практики советника, жреца, хозяйственного руководителя, каллиграфа, поэта, художника, учёного книжника, политика и военачальника,

было заблокировано системным качеством культуры: даже профессионального жречества в Китае не появилось. Данный пример, как и многие подобные, показывают, что высокий уровень сложности социальных структур и отношений может вполне быть достигнут и под оболочкой не распавшихся до конца синкретических форм, т.е. в русле наращивания синкретической, а не комплексной сложности. Вообще, уровень и характер динамики/блокировки распада сложно-синкретических форм — одна из важнейших характеристик ЛКС, поскольку он отражает направление эволюционного развития: либо усложнение в матрице синкретизиса, либо наращивание комбинаторной сложности перманентно дискретизирующихся форм.

Следует помнить, что во всеохватном ритмическом чередовании состояний интегрированности и дифференцированности, последние воплощают глобальный эволюционный тренд, «отвечающий» за адаптацию и специализацию форм, т.е. главным образом, за горизонтальное движение эволюции. Процессы дифференцирования и дискретизации компонентов структуры/системы увеличивает их количество, что в свою очередь, повышает число и плотность внутренних комбинаторных взаимодействий. Время в такой системе течёт быстрее, расширяется амплитуда флуктуаций и нарастают параметры *комплексной сложности*. Однако по мере закрепления за отдельными компонентами всё более специализированных функций, соразмерно убывает их изначальная синкретическая полифункциональность, когда одна и та же структурная или смысловая единица в зависимости от контекста могла, оставаясь сама собой, т.е. не теряя своей целостности, выполнять широкий набор функций. Простейший пример — лексические единицы древних языков или графем, которые могли в зависимости от ситуации употребления, нести при неизменности формы, широкий набор означаемых, иногда противоположных по своему содержанию. Амбивалентность значений — своего рода атавизм архаического синкретизма, где под контуром общей семантемы, одно из противоположных значений актуализуется путём контекстуальной аранжировки (акцентуации) смысла.

Напомню в этой связи, пример с амбивалентным значением мифемы *крови* и её изофункциональных коррелятов, прежде всего, охры. В зависимости от ритуально-магического контекста, все репрезентирующие кровь знаковые формы могли употребляться как в значении *жизни*, так и в значении *смерти*. Ключевой же, думается, была, прежде всего, идея самого *перехода* между мирами. При-

мечательно, что будучи не в силах преодолеть центростремительную блокировку десинкретизации особенно важных и энергетически мощных смысловых комплексов, архаическое сознание прибегает к их внутреннему удвоению: сопологанию амбивалентных качеств под общей синкретической оболочкой. Пример: двухголовые фигурки женских божеств неба и некоторых иных существ в неолите и т.п. Важна не только семантическая множественность сопологаемых значений, главные из которых определяются контекстуально. Не менее важна их подвижность, поливалентность, текучесть. Симметричное выделение архаическим сознанием парных значений из пучка смысловых возможностей редко доходит до высоких степеней определенности. Проще говоря, не столь важно, какова форма сообщения, сколь то, что под ней ситуационно понимается. Последнее же задаётся общим контекстом, тогда как само сообщение (вербальное или изобразительное) служит скорее указателем, уточняющим общее смысловое направление. Элементы бинарных оппозиций могут с той же лёгкостью заменяться изофункциональными коррелятами из исходного смыслового пучка, сколь легко психическая матрица меняет свои эмпирические оболочки¹³. При этом содержание корреляций может быть навязано принудительно и не вытекать из каких-либо «объективных связей». Ведь, как уже отмечалось, древняя ментальность нацелена на контакт прежде всего с запредельным миром, а не с эмпирической реальностью. Не случайно, этнографическая литература переполнена изумлёнными комментариями исследователей по поводу «иррациональной» ассоциативности аборигенов, связывающей между собой, казалось бы совершенно разнородные вещи и их семантику¹⁴.

Если архаическая мысль устремлена не столько к эмпирическим вещам, сколько к их потусторонним коррелятам, то чем ближе к палеосинкретизису, тем более размыты и текучи выделяемые соположения. Такое оперирование смысловыми элементами отражает одну из наиболее ранних стадий расслоения синкретизиса, где целое и его компоненты связаны таким образом, что ни о выделенности, ни о не-выделенности в привычном понимании говорить не при-

¹³ Напомню в этой связи о симметрии образов, стадияльно предшествующей в сознании симметрии знаков по П. Рикёру (К1 Гл4).

¹⁴ Такого рода беспорядочная ассоциативность наблюдается и у современных людей, если их сознание «сбить» с навязанных культурой рутинных путей ассоциирования и смыслообразования

ходится. Вообще, отсутствие понятийно-терминологического аппарата для описания синкретических состояний и феноменов — ахиллесова пята рационалистической науки. Проблема эта пока даже по-настоящему не осознана. Плата — почти полная неспособность видеть громадный пласт культурной реальности, живущей и развивающейся в режиме синкретической, а не комплексной сложности, которую только и способна распознать аналитическая оптика. Проиллюстрировать названную проблему можно на примере структурных трансформаций древних мифосемантических комплексов. Если мы обратимся к мифосемантике верхнего палеолита — неолита, то легко обнаружим, что далеко не всегда ряд мифологических образов, явно связанных общим синкретическим происхождением можно свести к воплощениям общего прообраза или даже его ипостасям. Связь, которая устанавливается между ними в архаическом сознании отмечена, соответственно, синкретическим типом сложности.

Так, широко распространённый в древности образ быка-луны, будучи сущностно связан с силами низа¹⁵, вовсе не обязан вследствие этого выступать ипостасью некоего «главного» и изначально единого эхтонического божества: такого в архаике могло не быть вообще. Его (божества) целостный образ — скорее всего, логическая аберрация современного сознания с его генерализующими и монистическими устремлениями. Точнее впрочем, будет сказать, что «общее» божество низа было представлено в архаическом сознании смутным полупроявленным образом, выраженном в незамкнутом множестве семантических проекций, которые некорректно называть на более поздний лад ипостасями. Образы-воплощения божественного хозяина нижнего мира могут не только взаимно заменять друг друга, но и бороться и соперничать меж собой. Бык-луна, к примеру, мог выступать и как божество низа, и как его антагонист, и как его (или приносимая ему) жертва. Так же, олень и позднее, конь, будучи по своей мистической сущности, существами эхтоническими, оказываются в определённых мифоритуальных обстоятельствах жертвами некоего существа, представляющего воплощение иных качеств хозяина подземного мира. В частности, распространённым изобразительным мотивом выступает сюжет терзания оленя хищником: чаще львом или леопардом, которые сами являют образы божеств низа, но в других его контекстуальных функциях.

¹⁵ Исследователи мифов обычно связывают это со значениями земли, земных вод, подземного мира, преисподней.

Эти и множество других подобных примеров показывают, как под оболочкой мистической «единосущности» разворачиваются сложно-синкретические смысловые диспозиции, где контекстуальная подвижность очень медленно уступает место откristаллизованным в традиции формам. Так специализирующая кристаллизация значений в традиции придала мифосемантике образов коня и собаки свойства психопомпов, выделенных ритуально-магическим опытом из общего комплекса функций существ, которые репрезентируют стихии низа. Вопрос о том, что здесь первично: глубинная психо-энергетическая природа этих существ или исторически складывающиеся в силу разнообразных частных обстоятельств мифоритуальные конвенции, остаётся открытым. Представляется, что ответ кроется в особенностях взаимоотношений первого и второго в ходе ритуально-магических действий. Собственно, привязывание семантических эквивалентов к выхватываемым из целостных гештальтных перцептов формам-состояниям и закрепление этого привязывания в культурной норме (языковой, поведенческой и т.п.) — и есть путь расслоения синкретизиса, заменяющего синкретическую сложность на комплексную.

Можно сказать, что синкретическая сложность продуцируется смысловой многозначностью, которую нельзя назвать в строгом понимании ни чисто потенциальной, ни налично актуальной, поскольку составляющие интенционально-смыслового пучка находятся лишь на пути из имплицитного состояния в эксплицитное. Любые актуализованные значения (формы) связываются здесь с потенциальными или полупроявленными смысловыми возможностями. Связь осуществляется незримой синтагматикой *контекстуальных медиаторов*, не сводимых лишь к интенционно-артикуляционным нюансам вербализации. Реконструировать их, пользуясь аналитической методологией, практически невозможно. Интенциональные пучки — субстраты структур синкретической сложности обнаруживают себя в виде мерцающих смыслов, уже участвующих в ментальных процессах, но не получивших определённого и дискретного оформления.

Состоянию синкретической сложности соответствует преимущественно *флуктуационный* тип изменений в системе. Облако контекстуально-ситуационных отклонений от базового (центрального) смысла (или формы)-якоря, разнообразно смещаясь, удерживается его центростремительным интенциональным притяжением.

А устойчивое усиление однородных флуктуаций «на флангах» может сместить положение самого центра (якоря), но не отпустить флуктуирующие формы в «свободное плавание». Для этого нужна мутация – структурное перерождение изменяющейся формы, когда она, обретая свой собственный центр, отслаивается от первоначальной материнской структуры (системы). Но это – уже тип изменений в поле не синкретической, а комплексной сложности. Разумеется, кристально чётких границ здесь, как и во многих других случаях, искать не следует. Сохраняя множество связей с материнской структурой, отпадающая форма принадлежит в разных своих определениях и функциях к полю как синкретической, так и комплексной сложности.

Процесс расслоения синкретиза и нарастания комплексной сложности инициирует сквозной тренд к усилению *конфликта структур* в эволюционных процессах. Чем больше в системе автономных, свободных от синкретической связанности структур, тем выше плотность как внутренних, так и внешних структурных противоречий и конфликтов. Этот тип взаимодействий создаёт особое поле изменений, часть из которых инициирует эволюционные ароморфозы, что ставит общую эволюционную динамику в прямую зависимость от режима и темпов расслоения синкретических форм. Нетрудно заметить, что в архаических культурах, где господствует синкретизм, пространство внутрикультурных противоречий мало и расширяется очень медленно, главным образом, за счёт внешних вызовов и воздействий. Внутренние же конфликты не вызревают, не достигают ясности дискретных диспозиций, снятие которых рождает продуктивный синтез и качественно новые формы. Результатом «увязших в синкретизме» структурных противоречий остаётся лишь увеличение синкретической сложности, которая может тысячелетиями не переходить в комплексную.

Сложность системная и сложность специализации. Как это ни странно, но даже серьёзные авторы нередко присоединяются к обывательскому изумлению перед сложными технологиями древних народов. Будучи убеждены, что достигнутый уровень сложности в какой-то одной области непременно должен присутствовать и в других, они не находят рациональных объяснений тому, что в истории это сплошь и рядом оказывается не так. И тогда проблема, в лучшем случае относится в разряд неразрешимых, а в худшем – обрастает всевозможными экзотическими фантазиями вроде инопланетных

учителей, что, впрочем, к серьёзным авторам отношения не имеет. Разрыв между системной и специализирующей сложностью нетрудно проиллюстрировать и на бытовых примерах. Так, конспиролог с примитивно-манихейской картиной мира может быть при этом высоко и сложно специализирован в своей профессиональной области, например, в инженерно-технической и т.п.

Различение вертикального и горизонтального типов эволюционирования позволяет дифференцировать эпистему сложности и таким образом: вертикальному типу соответствует **сложность системная**, тогда как горизонтальному — **сложность специализации**. Здесь требуется пояснить, что эволюция в нашей системе представлений понимается как не имеющая никаких конечных целей, но имеющая лишь двойную направленность: *горизонтальную* и *вертикальную*. Горизонтальная эволюция — путь вписания эволюционирующих форм в системную среду: *адаптация* и *специализация*. Вертикальная эволюция — скачковый прорыв на стадиально следующий уровень системной сложности, не только не совпадающий по своей направленности с задачами адаптации форм, но и, как правило, им противоположный — «перпендикулярный».

Контраст уровней сложности между структурой как целым и её срецилизированной периферией может быть огромен, что нетрудно проиллюстрировать примерами из биологии; весьма примитивные по своей системной организации виды могут иметь сложнейшие специализированные органы. То же — и в эволюции культурной. К примеру, гунны имели сложную технологию изготовления луков, стреляя из которых наскоку, пробивали доспехи своих врагов. Но системная сложность их культуры оставалась при этом низкой. То же можно сказать и про любую древнюю культуру, удивляющую нас своими, казалось бы, невозможными техническими достижениями. И, не только разумеется, техническими. Так называемые примитивные народы имеют сложнейшую систему родства, языка и т.д. и т.п. Примеры можно множить бесконечно. Даже среднепалолитическая технология изготовления каменных артефактов для современного человека по-своему настолько сложна, что делает почти невозможной её имитацию.

Специализация — адаптационный ответ на внешние вызовы среды. Внутренних стимулов она не имеет: имманентное свойство всякой структуры/системы — сохранение максимально целостного, недифференцированного и потому, неспециализированного состоя-

ния, которому можно дать несколько парадоксальное определение *абстрактного универсализма*, т.е. не универсальности проявлений, а универсализма возможностей. Определение формы как ответа организма (структуры) на импульсы среды не учитывает генетической основы морфогенеза; чтобы отвечать на импульсы надо уже иметь какую-то форму=онтологию. Первичное неразвёрнутое состояние системы характеризуется максимальной фрактальностью: отдельные её элементы в своей абстрактной универсальности выступают наиболее репрезентативными сколками целого. В филогении культур этому состоянию соответствуют ранние предысторические формы: максимум палеокультурного синкретизма, своего рода, отправная точка его расслоения соответствует эпохе среднего палеолита *палеокультура*¹⁶. Завершение видовой эволюции человека коренным образом поменяло диалектику морфофизиологических и культурных адаптаций: верхнепалеолитический культурный взрыв инициировал динамичное расслоение палеосинкретизиса, и критерием этого расслоения явилось нарастание сложности функциональной специализации, что хорошо иллюстрируется расширением номенклатуры верхнепалеолитического инвентаря. Абстрактная постбиологическая универсальность человека, его фрактальная соотнесённость с культурным целым пошла на убыль, стимулируя переживания экзистенциальной отчуждённости, а центр партиципационной привязанности сместился в сферу специализации социокультурных функций и соответствующих практик.

Вообще, усложнение, во всех пониманиях этого термина сопутствует смещению центра партиципаций, практически всегда. Переживание нераздельной сопричастности чему-либо включает механизм смыслогенеза¹⁷, и, стало быть, усложняющей дифференциации идеального образа адресата партиципации. Переживая «себя как себя и себя как другое» (Гегель), человек «прикидывает» на себя онтологию *иного*, открывается ему и делает тем самым первый шаг в сторону адаптивных специализирующих изменений. При этом режим ПМ, санкционирующий и обеспечивающий эти изменения уже отличается от природного: специализируется не морфофизиология организма, а ментальные техники.

¹⁶ Разумеется, в нижнем палеолите культурные формы были ещё более синкретичны, но культуригенез в ту эпоху ещё обретался в оболочке биоэволюции, и об имманентной диалектике его разворачивания ещё говорить не приходится. Поэтому *протокультура* нижнего палеолита выводится здесь за скобки.

¹⁷ См. *Пелипенко А.А.* Культура и смысл. М., 2012.

Адаптирующие специализации социокультурных функций всегда внутренне дифференцируют и тем самым усложняют систему, создавая в ней внутренние противоречия. Последние могут быть как продуктивными, т.е. способствующими развитию и повышению общей жизнеспособности системы, так контрпродуктивными – разрушающими целостность системной конфигурации. В таких случаях, система начинает бороться с опасным уровнем усложнения в подсистемах, даже если это грозит ей большими издержками и ограничивает её адаптивность в большой исторической перспективе. Примеров тому в истории более чем достаточно. Для идеократических государств и, в особенности, имперского типа, борьба с разлагающим системообразующим ядром усложнением подсистем – неизбывная проблема. Здесь культура борется сама с собой, мучительно ища паллиативы. Впрочем, древние общества не сталкивались с этой проблемой во всей её остроте: центростремительные синкретические связи и притяжение системного ядра ещё сами по себе достаточно сильны, чтобы заботиться искусственной нивелировкой периферийной сложности.

Почему адаптирующие специализации отдельных культурных практик не распространяют достигнутый уровень сложности на всю систему? Ответ в том, что любая культурная система:

- обладает структурно-конфигуративным генокодом, воспроизводящим её целостные характеристики,
- стремится минимизировать и, в идеале, заблокировать свои конфигуративные изменения, т.е. оставаться на «генетически» предопределённом уровне системной сложности, поскольку этот параметр является корневым основанием её онтологии и формулой её «чтойности»,
- устремлена к локализации адаптирующего/специализирующего усложнения в своих автономизирующихся подсистемах, что, собственно говоря, и стимулирует эту автономизацию,
- уравнивает центробежное усложнение локальных специализаций в подсистемах усилением центростремительной нуклеации¹⁸, что в свою очередь, нередко требует вторичного упрощения системного целого. Чем выше и уже специализация подсистемных

¹⁸ Нуклеация вовсе не обязательно принимает формы политической централизации. Системный центр ЛКС – явление более комплексное и многоплановое чем просто центр политической (государственной) власти, хотя последний часто выступает мифо-идеологической репрезентацией первого.

форм, тем больше система стремится их обособить, замкнуть их в локальных адаптирующих функциях.

Экстраполяция достигнутого в какой-либо подсистеме уровня сложности на области других социокультурных практик возможно при наличии трёх условий: экзистенциальной, а не просто утилитарно-бытовой необходимости такой экстраполяции, специальной на то культурной санкцией и ментально-языковой возможностью транспонирования специализированного опыта из одной сферы культуры в другую. Интрига однако в том, что, чем выше сложность специализаций в какой-либо локальной области, тем сложнее безущербно конвертировать её в материал и язык другой области,

В результате всего этого, между системной сложностью целого и специализирующей сложностью отдельных культурных локусов (подсистем, форм, отдельных практик) обнаруживается не просто ситуационный и устранимый разрыв, а фундаментальное и закономерное противоречие. Проще всего, это противоречие можно было объяснить как отставание сложности системного целого от сложности его адаптирующей к среде периферии, представленное суммой специализирующихся и автономизирующихся вследствие этого подсистем. Но здесь следует иметь в виду, что системная сложность и сложность специализаций несопоставимы количественно, хотя некоторая корреляция между ними, разумеется, есть. Любая форма может модифицироваться в адаптирующих специализациях лишь в пределах, установленных системным целым¹⁹. Та же логика действует и в культурогенезе. Как биологический организм выступает системным контуром для усложняющихся в адапциогенезе функциональных органов, так и в культуре, содержание, и количественный уровень сложности специализированных практик умеряется, сдерживается, ограничивается контуром системной конфигурации ЛКС. Масштаб разрыва для разных ЛКС в истории весьма разнообразен и зависит от множества внешних и внутренних факторов. Типологизация культур по этому признаку ещё ждёт своих исследователей. Универсальной формулы снятия противоречия между разнокачественными состояниями системной и специализирующей сложности не существует в принципе. Разнокачественность здесь основывается хотя бы на том, что, целое, как известно, не

¹⁹ Не случайно, биоэволюционная концепция, предполагающая автономное действие естественного отбора на отдельные функциональные органы, оказалась несостоятельной.

равно сумме частей, т.е. количество сложности системы не выводится из количества сложности разного уровня подсистем, и поэтому, количество сложности специализаций не переходит в качество сложности системы. Здесь мы сталкиваемся с продуктивным диалектическим противоречием, имманентным самому объекту эволюционирования, а потому, принципиально не снимаемым. Впрочем, каждой отдельно взятой системе от этого не легче. Историческая жизнь ЛКС предстаёт, в этом смысле, ареной постоянной борьбы и балансирования между центробежной динамикой специализирующего усложнения и центростремительным устремлением к стабилизации системных оснований.

В бесконечной череде исторических примеров фундаментальное значение приобретает *неолитическая революция*, в результате которой преодоление первобытной блокировки расширения культурного ресурса привело к взрывному развитию адаптирующих специализаций. При этом стабилизирующие силы нуклеации на любом этапе последующего развития ищут возможности для сдерживания инновативного разнообразия специализаций. Формы компромисса в ЛКС всегда своеобразны. Так, в Древнем Египте неолитический поворот к расширению ресурса дал «отмашку» в виде глубоко архаического по своим основаниям заупокойного культа, для которого изымалось до трёх четвертей всех ресурсов общества. Это вовсе не означает, что ресурс этот пропал зря, но всего лишь то, что культура санкционировала технологические и иные специализации, главным образом, в контексте этого культа – системообразующего центра древнеегипетской культуры. Только плоский утилитаризм может считать, что ресурс «замурованный в гробницы» истрачен впустую. Отнюдь. Заупокойный культ, как ритуально магическая форма медиации с запредельным миром имела не иллюзорный, а действительный эффект, поскольку выступала действенным решением фундаментальной экзистенциальной проблемы для каждого члена египетского общества от фараона и жреца до земледельца и раба. Вне «кормления богов» и живой экзистенциальной связи с загробным двойником, жизнь египтянина утрачивала не только осознаваемый смысл, но и самые свои психо-энергетические основания.

В этой связи представляется актуальным дифференцировать значение термина *эффективность* хотя бы в его применении к понятию *ресурса*. Утилитаристы модернизаторски экстраполируют современное понимание эффективности на общества прошлых эпох и,

в том числе даже на архаику. Они не учитывают, что в древних и, тем более, архаических обществах, утилитарная эффективность концентрации, распределения и использования любого рода ресурсов не просто не отделялась от эффективности ритуально-магической, но была инкорпорирована в последнюю и была, особенно в догосударственных обществах ей подчинена. И уж, во всяком случае, не осознавалась как нечто ей противостоящее. А современное понимание эффективности было древнему сознанию незнакомо.

При нахождении оптимального соотношения противоположных сил нуклеации радиации, ЛКС оказывается и максимально стабильной и, в то же время, максимально гибкой в своём адаптациогенезе, а потому – наиболее жизнеспособной. Вопрос о том, может ли способность к гармонизации названных типов сложности передаваться от одних ЛКС к другим, требует отдельного рассмотрения.

Эволюционная динамика сложности системной имеет иную природу, нежели динамика сложности специализаций. Связано это тем, что усложняющие конфигуративные трансформации не обусловлены напрямую адаптациогенезом и не решают его задач. Нарращивание системной сложности имеет мутационную основу и осуществляется скачком. Сущность этого скачка медиационная парадигма объясняет тем, что ход плавного адаптационного горизонтального эволюционирования в границах ветвления одного паттерна ИМ переходит к «разработке» другого паттерна, чья потенциальность способна в большей степени проявить содержание эволюционного мейстрима.

Формы-носители нового уровня системной сложности всегда минимально специализированны, и это неудивительно. Высоко специализированную форму «вытолкнуть» из узкой эволюционной ниши невозможно: в ситуации критического давления средовых факторов узко и высоко специализированные формы просто гибнут, что регулярно и происходит с «отличниками» адаптивной (горизонтальной) эволюции. А вот её минимально специализированные маргиналы при определённом стечении обстоятельств оказываются в авангарде магистральной (вертикальной) эволюции. «Классический» пример – приматы, чья неспециализированность послужила пропуском в вертикально-эволюционный прорыв, приведший в итоге к появлению человека²⁰.

²⁰ Там же.

В горизонтальной эволюции функциональные изменения, как правило, предшествуют структурным (эффект Болдуина). В вертикальной – наоборот. Поэтому рост системной сложности всегда опережает функциональную специализацию вертикально эволюционирующих форм. Носители нового системного качества с её возросшим уровнем сложности живут как бы опережая своё время, что создаёт для них множество проблем. Этим, объясняется часто наблюдаемый в культурах эффект, когда те или иные инновации, порождённые новым уровнем системной сложности, оказываются в неадекватной себе среде неэффективными и невостребованными. В этом смысле, примечательна та устремлённость, с которой культурное сознание совершенствует и внедряет системные инновации, несмотря на их очевидную неэффективность на ранних этапах. Так, первые образцы огнестрельного оружия во всём уступали луку, но это не стало причиной отказа от их совершенствования. Объяснение этому и множеству подобных примеров в том, что внутренняя мотивация к наращиванию системной сложности как таковой оказывается сильнее не только принципа эффективности, но даже и принципа удовольствия. Реализация, опредмечивание нового уровня системной сложности самоценна и не требует специальных обоснований, поскольку корни её трансцендентны для каждой конкретной эволюционной ситуации. Устремлённость к скачковому наращиванию системной сложности обусловлена перманентным давлением эволюционного мейнстрима и потому, априорна, императивная и бессознательна. Вектор её не только не совпадает с горизонтальным адаптациогенезом, но и полемизирует с ним, что порождает в культурах мучительные коллизии между вертикальными «революциями духа» и горизонтальными стратегиями приспособления и приспособленчества. При этом носители нового качества системной сложности всегда, так или иначе, принуждены решать также и задачи адаптации, но для них выживание – не столько самоцель, сколько необходимое условие реализации нового уровня системной сложности. Когда пионерами нового уровня системно-сложностных форм выступают носители архаического сознания, то в его мифологическом мире причины, понуждающие жить и действовать не в соответствии с понятными принципами приспособления, могут корениться только в непостижимой и неодолимой воле высших запредельных сил. С каждым шагом исторической эволюции, эти причины выкристаллизовываются из смутных мистических интуиций и рефлексировются, устремляясь к оформлению в

религиозно-мировоззренческих доктринах. Фундаментальный прорыв, осмысления системно-сложностных ароморфозов сопряжён с феноменом Осевого времени и формированием концепта будущего в оптике эсхатологической перспективы. Отсюда же проистекает и психологическая установка *служения* как фундаментального способа культурной самореализации. Содержание служения, разумеется, может не иметь никакого отношения к увеличению системной сложности (часто, как раз наоборот), но сама психологема принесения в жертву индивидуальных (групповых) приспособительных интересов или самого выживания ради «торжества идеи», порождена психическим режимом вертикального эволюционирования. Этот тренд или, скромно говоря, сквозная тенденция — неуклонное наращивание уровней системной сложности (именно системной, а не сложности специализаций) можно, по-видимому, связать с почти одиозным понятием *прогресса*, которое в дискурсе эмпирических исследований оказалось безнадежно дискредитировано.

Какова корреляция между системной и специализирующей сложностью? Можно ли бесконечно увеличивать сложность специализаций при сохранении общей сложности системы? Корреляция, разумеется, есть: её просто не может не быть. Эта тема, однако, требует отдельного рассмотрения. Напрашивается аналогия с компьютером. Сложность программ не может бесконечно увеличиваться в оболочке неизменной сложности всей операционной системы. Рано или поздно, наступает момент, когда системная сложность операционной системы должна выйти на следующий уровень, причём, не только для организации работы программ с уже достигнутым уровнем специализации, но и как бы «на вырост» — с учётом наращивания специализирующей сложности в будущем. Именно так обстоит дело и в эволюции Культуры, где роль операционной системы выполняет ментальная конституция. Поэтому сквозной тренд наращивания системной сложности в Культуре — это, прежде всего тренд скачкового наращивания ментальных слоёв, каждый из которых, представляет собой относительно автономную «операционную систему» со своими «служебными» и разнообразно специализированными программами. В отличие от компьютера, ментальная сфера не форматируется, подобно жёсткому диску. Ментальные слои исторически «устанавливаются» один поверх другого и образуют многомерную амальгаму внутренних связей, и потому, отношения системной и специализирующей сложности в культурах прослеживаются

далеко не так просто, как в компьютере. «Операционные системы» ментальности не просто соседствуют друг с другом под одной оболочкой, они соперничают и борются между собой, что порождает в культурах острейшие внутренние противоречия. Так, рождённая «на вырост» вертикальным ароморфозом новая система, как правило, оказывается плохо «притёртой» к условиям материнской системы и потому, неспециализированный универсализм на ранних этапах коэволюции материнской и новообразованной систем неизменно проигрывает высоко специализированному «примитиву». По мере развития собственных специализаций новой системы, ситуация выравнивается, и рано или поздно, приводит к полярной смене позиций и закату материнской системы. При этом если сложность специализаций может при соответствующих исторических обстоятельствах инволюционно деградировать, то рост сложности системной нутрии каждой отдельной ЛКС нередуцируем²¹, а в большой исторической перспективе — необратим и, в этом смысле может служить примером проявления закона необратимости эволюции Долло в социокультурной сфере.

Сложность элементов и сложность связей. Общая сложность всякой структуры/системы складывается из сложности самих входящих в неё элементов и сложности установленных между ними связей. Это различие обычно нивелируется обобщённым взглядом, приблизительно устанавливающим «общий уровень» сложности. Но различие, тем не менее, есть и существенное. Как и в предыдущем случае, разрыв между уровнями сложности не может превышать некой критической величины; в ином случае структура просто разрушается. Но в допустимом диапазоне, соотношения сложности элементов и сложности связей могут достаточно широко варьироваться. При этом в эволюционной перспективе, крайние позиции скорее альтернативны, чем стадияльно-иерархичны или, иными словами, ни сложность элементов, ни сложность связей, сами по себе не могут быть мерилем эволюционной «продвинутости» вообще.

Игнорирование названного различия чревато абберациями, в силу которых, очевидная сложность связей неправомерно вменяется самим структурным элементам. В истории сплошь и рядом наблю-

²¹ К примеру, утрата аборигенами Австралии таких усложняющих специализаций как лук и стрелы, или гипотетическое возвратное движение в социальной организации от меньшей к большей эгалитарности, вполне могло осуществляться в рамках неизменного уровня системной сложности.

даются структуры, в которых сложность связей превышает и порой весьма существенно сложность самих элементов.

«Возьмем, например, классическую греческую межполисную систему. Уровень сложности многих *греческих полисов был достаточно низким даже в сопоставлении со сложным вождеством* (курсив мой – А.П.). Однако они были частями значительно более обширной и несравненно более сложной общности, образованной многочисленными экономическими, политическими и культурными связями и общими политикокультурными нормами. Экономические связи, конечно, играли какую-то роль в рамках данной системы. Но прочие связи были отнюдь не менее важны. Возьмем в качестве примера норму, согласно которой межполисные войны приостанавливались во время Олимпийских игр, что делало возможным безопасное движение людей, а значит, и огромного количества энергии, вещества и информации в пределах территории, значительно превосходящей территорию среднего сложного вождества. Существование межполисной коммуникативной сети делало возможным, например, для индивида, родившегося в одном полисе, получить образование в другом полисе, а основать свою школу в третьем. Существование подобной системы долгое время резко уменьшало деструктивность межполисных войн. Она была той основой, на базе которой оказывалось возможным предпринимать значимые межполисные коллективные действия (что оказалось жизненно важным, скажем, в эпоху греко-персидских войн). В результате полис с уровнем сложности, недотягивавшим до такового у сложного вождества, выступал в качестве части системы, чья сложность оказывалась вполне сопоставимой с государством (и не только ранним)²².

Политогенез – частный случай, показывающий эволюционную альтернативность разных типов структурообразования. В соответствии с фрактальной природой культурной (и не только) реальности, общность принципов структурообразования распространяется на все уровни самоорганизации от макро – историческое формирование ЛКС до микро – образование локальных групп и сообществ, а также любого рода *культурных текстов*.

В русле нашей темы, было бы наиболее интересно выделить три типа структурной самоорганизации: *моноцентрический, полицентрический и сетевой*. Под центром здесь понимается не просто локаль-

²² *Коротаев А.В.* Социальная эволюция. Факторы, закономерности. Тенденции. М. 2003. С. 53-54.

ная концентрация политических (властных), административных, управленческих, религиозных или каких-либо иных социально-организационных функций. Центр — это, не пространственный топос, а средоточие базовых интенций и устойчивых смысловых конструкторов, образующих исторический генокод для данной ЛКС. Иное дело, что в своём эмпирическом воплощении центр стремится закрепиться в оптимальных социальных, институциональных и семантических формах (включая разнообразные виды символизации), смысловых диспозициях, а также в наиболее подходящих точках пространства. Центр отличается от других элементов структуры способностью не только аккумулировать интенциональные потоки и выполнять транслируемые ими функции, но и, качественно трансформируя эти потоки, направлять их вовне и оказывать, тем самым индуцирующее и регулирующие воздействие на элементы структуры. Характер (но не содержание) этих воздействий определяется, главным образом, двумя факторами: структурной сложностью центра и его интенционально-энергетическим потенциалом.

В каждой ЛКС присутствуют все три типа, но доминирует какой-то один. Между названными типами не существует стадийной иерархии; каждый из них по-своему оптимален для соответствующей системы. Не бывает между ними и плавных количественных переходов; один тип не вырастает из другого. Условием перехода между структурными типами выступает глубокая деконструкция целого: кардинальное упрощение (дробление, «развинчивание») структурных элементов, упрощение сложившихся между ними связей и затем, реализация нового «принципа сборки».

Моноцентрический тип структурообразования подразумевает способность единого центра, расширяя поле своих организующих функций, сохранять синкретический тип сложности (см. выше). Дифференцирующая специализация центра неизбежно приводит к его дезинтеграции, размыванию и утрате доминантного положения. Не случайно, в социоцентрических обществах авторитарного (с монархической формой правления или его аналогами), и в особенности, имперского типов, самонастройка культуры блокирует дифференциацию функций репрезентирующих центр персон или институтов. Так, собственноручное занятие письмом в ряде традиций считалось «не царским делом», а имперские столицы никогда не выделяли и не выносили за свои пределы специализированные структуры, жертвуя при этом любыми рациональными резонами. Последние подталкивают

столицу-мегаполис к разгрузке, вынесению структур, самостоятельно выполняющих определённые наборы функций вовне, и общества, не боящиеся усиления полицентризма, на это идут. Но моноцентристская установка сохраняет синкретическую сложность центра любой ценой. Обычно это кончается неконтролируемым распадом «перегретого» центра и децентрализацией всей системы. Нарастание синкретической сложности единого центра не переходит плавно в полицентризм: десинкретизация моно-центра всегда деструктивна. Отсюда – стремление моноцентрических ЛКС бесконечно удерживать синкретичность/сакральность своих репрезентируемых центром базовых оснований ядерных смыслов и ценностей. Отсюда – болезненная неприязнь к любого рода рефлексиям и рационализациям – вернейшим признакам расслоения интуитивно схватываемой синкретичности. Неизбывное противоречие между адаптацией и самосохранением состоит в рассогласовании типов сложности центра и периферии. Инертный центр, удерживает меру синкретизма, полученную при рождении системы в результате вертикального ароморфоза, и потому, структурный принцип здесь господствует над функциональным. Сдерживаемая ригидной структурой полифункциональность, развивается преимущественно под её синкретической оболочкой. На периферии же торжествует эффект Болдуина: функциональные изменения опережают структурные. Здесь, на территории доминирования адаптивно-специализирующего (горизонтального) эволюционирования развитие новых функций стимулирует усложнение структурных связей, которое, в конечном счёте, усложняет и сами элементы. Так фронт усложнения в направлении от функции к структуре движется от периферии к центру. Не случайно для социоцентрических обществ²³, особенно в эпоху глобального кризиса I тыс. до н.э. новаторские социологические и близкие им мировоззрения зарождались, как правило, на периферии. Неудивительно, в этой связи, что центр, как элемент системы нередко оказывается менее сложен, чем периферия²⁴.

²³ Если говорить о политогенезе, то здесь моноцентрический тип системы вовсе не обязательно предполагает жёсткую монополитийность. Напротив, большинство древних моноцентрических обществ были скорее мультиполитийны.

²⁴ К примеру, Т.Д.Скрынникова предполагает, что центр Монгольской империи представлял собой не государство, а суперсложное вождество, тогда как государственные структуры концентрировались на периферии этого мультиполитийного образования. *Скрынникова Т.Д.* Монгольское кочевое общество периода империи // *Альтернативные пути к цивилизации* / Ред. Н. Н. Крадин, А.В. Коротаев, Д.М.Бондаренко, В. А. Лынша. М.: Логос. 2000.С. 344-355.

Особое значение приобретает здесь отношение системного центра к материалу избыточного разнообразия, который неизменно накапливается на периферии системы²⁵, увеличивая тем самым если не актуальный, то по меньшей мере, потенциальный уровень сложности.

Если центр настолько ригиден, что стремится любой ценой подавить избыточное разнообразие, то тем самым он блокирует потенциал развития системной сложности. Такая блокировка адресована как самим элементам, так и их связям. В этом случае, система уподобляется организму с узко специализированными функциональными органами, который оказывается совершенно нежизнеспособен в случае неожиданных изменений среды. Иное дело, что локальная разблокировка может проходить явочным порядком, т.е. без санкции центра. Таким образом, например, происходила рецепция западного культурного материала в СССР особенно в его последний период. Когда волна усложнения (во всех значениях) докатилась до центра, система умерла. Если же центр более гибок и, сохраняя свой уровень системной сложности, готов усложнить внутрисистемные связи за счёт включения в них материала периферийного разнообразия, то общий диапазон адаптационных возможностей системы повышается. Нередко тенденция к усложнению связей, вопреки природе структурных элементов и «воле» центра, захватывает и диссистемный материал, что инициирует развитие новой, альтернативной системы внутри системы материнской. Такое развитие, однако, далеко не всегда завершается полным вызреванием первой. Альтернативная система может «застрять» на любом уровне развития, что порождает, если речь идёт об обществе, феномен раскола. Примерами последнего в современном мире могут служить по С. Хантингтону, Россия и Турция. Латентный же раскол, вызванный разрывом между уровнем сложности системообразующих элементов и сложностью связей, включающих в себя также и диссистемный материал, наблюдается во многих общества, и не только моноцентрических.

В структурах полицентрического типа структурная сложность центров, как правило, уступает сложности связей. Полицентричность здесь образуется за счёт десинкретизации и дезинтеграции центра и дифференцированного распределения его функций по нескольким и более «филиалам». При этом каждый из них, сохраняя «реликтовую» синкретическую универсальность, способен

²⁵ Сама возможность такого накопления обусловлена адаптивно-специализирующей доминантой развития периферийных зон системы.

при определённых обстоятельствах воспроизвести общесистемное целое. Такими обстоятельствами, если говорить об исторических судьбах ЛКС, могли быть перемещения из одного субцентра в другой сакральных персон, символов, институтов, изменение торговых или паломнических путей, военное и политическое соперничество, внешние вторжения и др. Функциональная взаимозаменяемость центров, отражая диффузность глубинного культурно-генетического субстрата ЛКС, присуща структурам/системам, в которых несущим каркасом выступают именно внутренние связи с присущим им уровнем и характером сложности. Такие структуры гибки, подвижны, открыты к рецепции инородного материала. Так, в полицентричной Западной Европе Тёмных веков одной из ключевых форм культурно-смысловых связей, сохраняющих относительную сложность, была античная традиция образования, через которую, главным образом, и начала осуществляться рецепция античного культурного гумуса. При этом сложность связей устойчиво опережала сложность структурных элементов культуры, по меньшей мере, до эпохи городской революции наступления зрелого Средневековья.

Как и всякий другой тип структурообразования, полицентризм имеет и свои слабые стороны. Резкое упрощение или разрыв стандартных межэлементных связей делает структуру/систему аморфной, рыхлой, неустойчивой. В предельном случае, она превращается в агрегат или конгломерат дезинтегрированных или слабо и неустойчиво связанных меж собой элементов. Таковую картину можно наблюдать, например, при распаде вождеств, как простых, так и сложных, а также любого рода временно интегрированных полицентричных сообществ, объединённых некими общими культурными кодами: от локальных групп кочевых скотоводов до вольных городов средневековья и от этнокультурных анклавов в мегаполисах до фирм и корпораций в современной мире рынка и бизнеса.

В сетевом типе структурообразования, не столько элементы образуют меж собой связи, а скорее сами элементы представляют собой сгустки связей. Здесь «перекачивание» уровня сложности из элементов в их связи достигает максимума. Сетевые структуры с дрейфующими центрами или вовсе без таковых наиболее гибки, подвижны, лабильны. Сложность в таких структурах/системах не кристаллизуется в дискурсе Должного и его сверхценных культурных формах и символах. Такое структурообразование становится

возможным за счёт использования синкретической сложности элементов: ситуационно принимая на себя те или иные функции, элементы сохраняют свою синкретическую неспециализированность. Т.е. специализация, разумеется, есть и нередко весьма узкая и глубокая. Но она обратима, и это в корне отличает сетевые структуры от центральных, где переход синкретической сложности в комплексную выступает генеральной тенденцией. Тенденция эта побеждает и становится необратимой, когда дифференцирующее комплексное усложнение проникает внутрь самих элементов структуры, меняя тем самым их онтологию.

Чтобы эти рассуждения не выглядели абстрактно, поясню их на примере. Чем проще организована ментальная сфера индивидуума как единичного элемента социальной структуры, тем легче культуре удаётся его специализировать, «заточить» под выполнение определённых функций. Изначальным «чистым листом» здесь выступает «однослойная», цельно-синкретичная и абстрактно-универсальная ментальность архаика. Надстраивание над этим слоем второго структурного слоя ментальности в Осевую эпоху, кардинально усложнило онтологию всей ментальной сферы. Открылись одновременно и новые горизонты самореализации индивидуума в культуре и, в то же время, развернулся новый набор специализаций, основанных на парадигме *служения*. Эта парадигма явилась синкретической психологемой, определяющей идентичность постосевого человека. В её сложностной оболочке развивалось пространство паллиативов между свободными альтернативами самореализации и жёстким детерминизмом специализаций. На одном полюсе был, условно говоря, Конфуций, понимающий, что «благородный муж не подобен вещи», но служащий идее «исправления имён» и возврата к правильному порядку вещей древних династий. На другом полюсе — рядовой солдат бесконечной войны с Мировым Злом (Хаосом, Врагом и т.п.), служащий соответствующей инстанции, репрезентирующей Должное и Благо: царю, родине, городу, богу и т.п. Причём, служение осуществляется не по собственному выбору, а в соответствии с навязанной культурой специализацией.

При таком положении дел, комплексная (дифференцированная) сложность ментальности индивидуума как элемента социокультурной структуры/системы опережает, особенно в центральных образованиях, усложнение системы связей. Увеличение разрыва порождает напряжение в системе, ответом на который выступает

её кардинальная трансформация. Ментальность как структурный элемент системы претерпевает вторичное упрощение и своего рода «неосинкретизацию», а «точки роста» перемещаются в систему межэлементных связей. Исторически такое состояние наблюдается, например, в Европе на стыке поздней античности и Тёмных веков. Но поскольку рост числа и усложнение общесистемных и функциональных связей не может коррелировать с онтологией элементов, и она тоже усложняется. Ментальная структура становится трёхслойной²⁶. Этот шаг к «новому универсализму» порождает ментальный и социокультурный тип новоевропейской личности и инициирует полемику между парадигмой служения и становящимся принципом свободной самореализации. Социологическим планом этой полемики явился контрапункт свободной творческой личности и «одномерного» массового человека.

Глобальный культурно-антропологический кризис современности обнаружил исчерпанность эволюционного развития в прежних диспозициях сложности элементов и связей, и тенденция к отказу от центрических структур в пользу сетевых определённо устремлена к новому универсализму. Уже явился новый культурно-антропологический тип, не идентифицирующий себя «намертво» с теми или иными социокультурными функциями или парадигмой служения, а легко дрейфующий по этим функциям, как бы пропускающий их сквозь себя. Такой тип неосинкретической сложности ментальности имеет огромный потенциал «валентности» — способности и осваивать и комбинировать функциональные специализации, не «прирастая» к ним и не сливаясь с ними, утрачивая индивидуальность. Дрейф в сложностном пространстве системных связей в значительной степени снимает напряжение между принципом свободы и принципом специализации, или, по меньшей мере, находит между иными своеобразный компромисс, возможный, напомню, лишь при условии неосинкретического характера ментальной сложности. Сегментирование ментальности и дифференцирование её функций делает актуальной выделение и усиление центра²⁷, как инструмента вторичной интеграции обособившихся форм и связей. Это происходило в истории неоднократно, но сейчас, похоже, главные тенденции направлены в противоположную сторону.

²⁶ См. подробнее *Пелипенко А.А.* Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М. УРСС. 2010.

²⁷ Эти процессы, как правило, сопровождаются сакрализацией стремлению психологически привязаться к метафизически понимаемому онтологизму.

Дифференцирование эпистемы сложности даже по любому одному из приведённых выше оснований опровергает расхожий тезис о том, что одним из сквозных трендов социокультурной эволюции является наращивание интеллектуальной мощи. Земледельцы далеко не всегда «интеллектуальнее» охотников и собирателей: просто между этими двумя типами интеллекта по сумме их системно-сложностных характеристик существуют качественные различия. Их игнорирование в принудительном обобщении размывает и обесмысливается критерий интеллектуального развития вообще. Впрочем, без уточнения того, о каком типе сложности идёт речь, «подвисают» и многие другие, кажущиеся самоочевидными критерии. Определение некоего обобщённого уровня сложности, который «на глазок» складывается из разнородных и несоизмеримых меж собой явлений, проблематично даже для факторного анализа с его «ползучим эмпиризмом». Приведённые выше заметки, не претендуют, однако, на роль методологического руководства по «окончательному» решению проблемы сложности. Это всего лишь начало большой и, простите за каламбур, сложной работы по выработке новой эпистемологии для изучения культур.

Одной из важнейших дихотомий в нашем дискурсе является *социальное и индивидуальное*.

Проблему дихотомии социального и индивидуального, равно как и тему дуализма жизненного и системного миров в современной социальной философии никак нельзя назвать новой. Воздержусь от критического обзора существующих на этот счёт точек зрения. Отмечу лишь некоторые аспекты вопроса, непосредственно связанные с нашей темой.

Термины *социальное* и *социальность* уже неоднократно появлялись в наших рассуждениях. До сих пор их значение в целом совпадало с общепринятым и не требовало дополнительных пояснений. Теперь они потребуются. Первое пояснение — чисто терминологическое. Речь идёт о соотношении социального и культурного. Понимание социального как подсистемы культуры принимается далеко не всеми; многие трактуют это соотношение прямо противоположным образом. В пользу заявленной мною позиции выскажу простое соображение: культурогенез порождает вторично формируемую социальность, то есть конвертирует природную социальность в сверхприродную (культурную) и наряду с общественными отношениями включает в себя также и сферу психического/ментального. Поэтому

социогенез рассматривается как процесс внутренний и в определённом смысле подчинённый культурогенезу.

Второе пояснение более существенно. Будучи выражением субъектности культуры, *социальное* понимается не само по себе, а в диалектической оппозиции к *индивидуальному* как сфере субъектности человеческой. Это имманентное самой культуре противоречие принципиально *не снимаемо* и выступает одним из главных источников неизбывной, травматичной и всепроникающей раздвоенности бытия, побуждающей человека вырваться из поля культуры. В пространстве человеческого бытия индивидуальное и социальное *никогда* не составляли единого целого; их различие присутствует ещё в животном мире.

Но там соположность/противоборство эгоистических и альтруистических мотивов поведения, никогда не взламывало до конца оболочку видового кода, который своей императивностью достаточно надёжно их связывал. А культурогенез осуществлял ресоциализацию в условиях ослабления действия этого кода. Историю «расслоения» социального и индивидуального в раннем культурогенезе можно начать с ослабления популяционных инстинктов у предков человека. С этого времени медленно формировавшаяся человеческая самость устремилась к высвобождению из предустановленных культурой социально-поведенческих матриц. В раннем культурогенезе, когда культура не обрела ещё сложную структурированных системных форм, устремлённость эта обнаруживала себя не более чем слабой и почти не проявленной тенденцией. Но для человеческой самости открывались уже иные горизонты. Развитие мультисубъектности внутри самой культурной системы, открывало перед индивидуумом возможность *санкционированного выхода за пределы* тех или иных социально-поведенческих императивов, разумеется, при условии замены их другими. Оставлять человека на «нейтральной полосе» в поле перманентного выбора и минимальной связанности с социально-поведенческими кластерами культуры не любит.

Иными словами, в развитых культурах отдельные подсистемы ведут собственную игру с индивидуальным сознанием. При этом они соперничают друг с другом, борются за обладание экзистенциальной энергией человека (группы), за возможность подчинить себе его самость и эксплуатировать его энергию. Мятущийся человек, с одной стороны, переживает дополнительные коллизии, с другой

же — обретает возможность относительно свободного самоопределения. Поэтому освобождающе-связывающие санкции разных подсистем культуры оказывались противоречивыми. Все это лишний раз опровергает монотеистическую метафору культуры и заставляет под несколько иным углом зрения взглянуть на отмеченный ещё Фрейдом феномен культурной репрессивности.

Между социальным и индивидуальным проходит трещина, так что суть у человека двойственная: он и общественное существо, и носитель автономной ментальной сферы. С позиции человека, накрепко привязанного к своей культурной системе, эта трещина видится как досадное обстоятельство, подлежащее устранению: в сфере трансцендентного, куда культура помещает главный магнит партиципационного притяжения, индивидуальное и социальное либо пребывают в вечной гармонии, либо вообще не разделены. Такого рода утопические грёзы, доктринально оформившись в эсхатологии религий спасения, наполнили и по сей день наполняют многочисленные дискурсы, так или иначе связанные с презумпцией Должного.

Стремление к снятию названного дуализма является мощнейшим побуждающим стимулом разнообразных социокультурных практик и одним из главных двигателей социогенеза. При этом семантические слои, опосредующие «снижение» исходной оппозиции, видятся аутентичному субъекту культуры как последние основания, которым придаётся сакральный или даже метафизический статус. И лишь когда культурная система в ходе своего неизбежного старения открывает перед человеческой рефлексией более глубокий уровень своих базовых оснований, эти семантические слои «выталкиваются на поверхность» и, «внезапно» оказываясь условными и относительными, теряют сакральный ореол.

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

Рефлексия, начавшая свой путь от заданных конкретными историко-культурными обстоятельствами правовых отношений,

двигалась в сторону философских обобщений, как правило, «вязла» на уровне этики и, не будучи в силах преодолеть навязанную культурой псевдометафизичность и сакрализованность этических представлений, была не способна прорваться дальше. Так, проблема допустимости смертной казни обсуждается в большинстве случаев исключительно с позиций абстрактной «общечеловеческой» этики, не учитывающей не только несовместимость внутренних «правил игры» разных культурных систем²⁸, но и самое главное — *условный, не субстанциональный характер самой сферы этического*. Например, свирепость уголовных законов в европейских странах Нового времени, обычно оценивается с позиций абстрактного гуманизма, сформировавшегося в послевоенном мире в обстановке «смягчения нравов». Не говоря уже о том, что фоном для этого смягчения служит триумф индивидуализма, не достижимый в таких формах и масштабах никогда и нигде, кроме Запада²⁹. А ведь ни гуманизм, ни антигуманизм, ни мораль как таковая сути дела не объясняют. Дело в том, что за всеми рефлексиями на этические и правовые темы стоят всего лишь два фактора или две ценности: *ценность человеческой жизни и ценность социального порядка*. Когда социальный порядок неустойчив, человеческая жизнь падает в цене. И тогда становится возможным повесить голодного ребенка за украденную булку, расстрелять участников забастовок и стачек и т.д.³⁰ И всё это происходит совершенно независимо от характера и статуса морально-этических представлений в обществе или отдельных его слоях, ибо это — жизненно важный инструмент самоорганизации и самокоррекции культурной системы в целом. А морально-нравственные, правовые и др. дискурсы с соответствующими им институтами суть опосредующие обёртки, «спускающие» исходную оппозицию до её ситуативного преодоления.

Когда же социальный порядок устойчив, и ценностные акценты смещаются в сторону индивидуального, отдельная че-

²⁸ Одним из немногих, кто всерьёз озаботился этой проблемой, был М. Фуко.

²⁹ Тезис о триумфе индивидуализма не следует понимать односторонне. Если культура в каких-то сферах уступает индивидуальному началу, то в других — уравнивает эти уступки соразмерными по значению манипуляциями и репрессиями.

³⁰ Например, английское законодательство начала XIX в. включало 222 преступления, наказуемые смертной казнью, в числе которых были такие как кража носового платка, убийство кролика, соучастие в уголовном преступлении, которое карается смертной казнью, карманная кража (более одного шиллинга), святотатство, стрельба в таможенного чиновника и мн. др. См. *Montagu Basil. Opinions of different authors upon the punishment of death. London. 1809.* Французское законодательство тех времён составлено в аналогичном духе.

ловеческая жизнь становится более ценной и значимой. Соответствующие представления, конечно же, оформляются как морально-этические нормы, которые притязают на статус абсолютных и применимых ко всем временам и народам. Но когда дело касается малейших или даже мнимых угроз социальному порядку, направленных в некие «болевы точки», система, приводя в действие бессознательные социальные инстинкты, реагирует быстро и жёстко. В этих случаях господствующая в обществе мораль мгновенно падает в цене. Так, никакой гуманизм современной либеральной культуры (не говоря уже о других) не в силах помешать расстреливать на месте мародёров в ситуациях точечного разрушения социального порядка, связанного, к примеру, со стихийными бедствиями и т.п. При этом императивность поведенческих программ, запускаемых культурой во имя своего сохранения, исключает всякий плюрализм: репрессивные меры в таких случаях, как правило, не принято ни обсуждать, ни, тем более, оспаривать, хотя в «секторе стабильности» любые процессуальные нарушения прав обвиняемого вызывают бурную реакцию неприятия и отторжения.

Наряду с морально-этическим, историко-политический дискурс является не менее значимой формой опосредования дуализма индивидуального и социального и, соответственно, камуфлирующей его обёрткой. Абстрактная проблематизация справедливого общественного устройства «для всех» вполне достойна того, кто в этом обществе выступает в роли «каждого» – всё того же абстрактного «философского» человека. Авторы социальных проектов и прожекторов, архитекторы политических систем и институтов только после Второй Мировой войны стали снижать метафизические претензии, которые (под стать претензиям моралистов) густой пеленой застилали историческую ограниченность и ситуативность всех этих конструкций. А между тем, «перетягивание каната» между индивидуальным и социальным составляет скрытое содержание становления любых социальных систем и институтов. По Дюркгейму, ни один социальный институт не возникает, не имея под собой глубинного, хотя и не всегда очевидного смысла. Этот неявный смысл, как представляется, «залегает» именно в соотношении индивидуального и социального.

Социальное часто понимается как продолжение индивидуального, а не как его диалектическая антитеза и сфера проявления

субъектности культуры. Надындивидуальные силы, создающие социальные и политические институты и превращающие людей в агентов их функционирования, видятся или как инструмент божественного провидения, или как слепой фатум («невидимая рука рынка»). Но в любом случае они воспринимаются как нечто, сопричастное собственно человеческому измерению бытия и не имеющее иных целей, помимо человеческих. Конечно, нет недостатка в догадках насчет того, что системно организованные социальные институты живут какой-то своей тайной жизнью (законы Паркинсона — чем не социальная синергетика!). Но вот что примечательно: какая-то сила упорно мешает этим идеям быть по-настоящему услышанными и понятыми. Видимо, неспроста. Именно нежелание примириться с надчеловеческой природой социального измерения оказывается причиной бесчисленных коллизий и трагедий исторического существования человека-в-культуре. Пытаясь понять суть социальных процессов, структур и отношений, рефлексия, как правило, видит лишь внешнюю сторону явлений. А причина их возникновения лежит в надчеловеческом измерении и может быть осмыслена лишь в контексте самоорганизационных процессов всей культурной системы. Мог ли, к примеру, первобытный человек понимать действительные причины тех многочисленных табу, которые, казалось бы, он же сам для себя и придумал и которые опутывали его по рукам и ногам? Возможно, и мы не догадываемся о подноготной нынешних социальных процессов, но наш уровень постижения, по крайней мере, более адекватен. И чем длиннее историческая дистанция, тем выше уровень адекватности.

В каком-то смысле сизифов труд социального обустройства почти всегда сводится к тому, чтобы заставить социальные институты работать в точном соответствии с предписанными функциями. Но институты, предательски уклоняясь от этого соответствия, постоянно решали какие-то свои, плохо различимые с человеческой позиции задачи. Сводя дистанцию между социальным и индивидуальным к чисто количественным факторам, обыденное (и не только) сознание вменяет истории человеческие качества и ждёт от неё человеческого поведения, то есть соответствия заведомо условным этическим и даже эстетическим нормам. Отсюда — не только приводящий к жестоким разочарованиям и детским обидам панэтический взгляд на историю, но и желание выстроить объективистские научно-философские представления в соответствии с некими эсте-

тическими критериями, неприятие эклектики, стремление оформить идеи в виде «красивой» композиции, панлогизм и т.д., вплоть до сентенций типа «природа не терпит пустоты» и т.п.

Момент, когда количество переходит в качество, и в социальных структурах начинает незримо работать закон больших чисел, почти никогда как таковой не фиксируется человеческим сознанием. Оно продолжает видеть пространство своего существования гомогенным. С этой аберрацией связан не только неизбежный трагизм человеческого бытия. По той же причине надчеловеческие силы всегда трактовались как нечто непостижимое, иррациональное, будь то божественное провидение или слепой фатум. То, что с человеческой позиции видится как игра случая, воля судьбы и т.п. есть проявление самоорганизационных законов культурной системы. Например, в развитии каждой из них есть особые временные точки, когда значение обычных, казалось бы, действий и феноменов резко возрастает. Будто незримая рука переносит обычных людей с их привычными занятиями на некую шахматную доску, где разворачивается партия истории. Незаметно для себя эти люди, причём вовсе не обязательно яркие и талантливые (пешки тоже нужны), оказываются в том месте и в то время, где и когда их активность или отказ от таковой приобретают историческое значение. Их в заслуги в том нет никакой. И напротив, никакие человеческие достоинства, никакие таланты сами по себе не гарантируют «справедливого суда истории». Примеров тому не счесть. Напомню читателю рассказ Марка Твена. Некто, попав в на Тот Свет, попросил показать ему величайшего полководца всех времён. Ему показали старичка-сапожника и объявили, что он и есть величайший полководец — только ему самому и другим людям узнать об этом было не суждено.

И всё же в каждой культурной системе *относительная* гармония социального и индивидуального тем или иным образом достигается. Любая культурная система располагает своими специфическими, а стало быть, ограниченными возможностями. Когда эти возможности исчерпываются, система вступает в закатную фазу и умирает. В этом смысле гармонизация социального и индивидуального есть также и сценарий ухода той или иной ЛКС с исторической сцены.

В «перетягивании каната» между социальным и индивидуальным современная ситуация имеет принципиальные особенности. Казалось бы, всё довольно просто: вторая половина прошлого века настолько явственно сместила ценностные доминанты в сторону

индивидуального, что это, в конце концов, отозвалось бессилием и деградацией многих ключевых структур и институтов демократических обществ, в которых все эти процессы и протекают. Разумеется, можно найти лежащие на поверхности причины и упадка воли к социальному насилию, и ослабленному рефлексу самозащиты общества, и сбитым ориентирам самоидентификации, и вырождению политических идеологий, и мельчанию самих политиков и мн. др. Но закат золотого века демократии имеет и более глубокие причины. Достижение индивидуалистической тенденцией своего крайнего выражения в Западной цивилизации принципиально изменило соотношение оппозиции *элемент — структурная связь* в соответствующей культурной системе. Если, грубо говоря, элементом социокультурной системы являлся отдельный субъект, а структурной связью — система социальных отношений, то в силу небывалого усложнения ментальной структуры отдельного субъекта она впервые сама стала приобретать свойства *относительно автономной системы*. Иными словами, сфера ментальности стала «отпочковываться» от социальной системы, выделяться из ее лона, как некогда социальная система выделилась из природы. Эта тенденция в корне изменила глубинные диспозиции, определявшие весь жизненный уклад. Обратной стороной процесса конституирования человеческой ментальности как системы в системе, является нарастание внутренних противоречий в самой ментальной сфере. Отдельный человек более не является неделимой единицей даже в социологическом анализе. Его внутренняя противоречивость уже перестала переживаться как досадная и болезненная патология, как это было ещё в Новое время. Для современного сознания это уже норма.

Культура-манипулятор. Преследуя свои цели, культура сознательно совершает с «приписанными» к ней субъектами то, что нельзя назвать иначе, как манипуляцией: внушая ложные, «декоративные» или отвлекающие мотивы, культура понуждает их действовать в собственных интересах. Конкретные приёмы манипуляций весьма разнообразны, хотя в целом весьма сходны у большинства ЛКС. Это и избирательность исторической памяти или отсутствие таковой вовсе, и хроноцентризм, и широкий спектр мировоззренческих aberrаций: мир видится не в своих объективных характеристиках (впрочем, кто знает, каковы они!), а в «подсовываемых» культурой мифологемах. Человек неизменно принимает за самое важное и фундаментальное то, что непосредственно включается в круг его

непосредственных переживаний, тогда как для культуры это как раз самое поверхностное и преходящее. А тот, кто, выныривая из этой бушующей на поверхности жизни пены фактичности, способен пребывать на высоких уровнях отчуждения и разгадывать уловки культуры, почти всегда убеждается в справедливости библейской мудрости: познание приумножает скорбь.

Разнообразие конкретных задач, которые культура решает в своих манипуляциях человеком, бесконечно. И все они осуществляются в русле следования принципу самоограничения: генеральная цель культурных манипуляций – превращение человека в узко специализированное по своим социальным функциям существо. Последовательно и жестко отсекая человеку возможности самореализации и навязывая ему узкий набор глубоко специализированных функций, культура реализует принцип самоограничения ради продвижения горизонтального вектора эволюции. Отсекание не предусмотренных культурой альтернатив самореализации превращает потенциальную личность в «человеческий материал», служащий развитию и умножению всё более специализирующихся и обособляющихся подсистем культуры. Подстроенная под узкий набор социальных функций, человеческая ментальность оказывается в позиции сверхзависимости от манипулирующих ею подсистем культуры. И оттого уязвимой при возникновении в этих подсистемах любых сбоев и проблем. Но культуре нет дела до человеческого измерения. Для горизонтального эволюционирования ей нужны не антагонисты и создатели диссистемных смыслов, а послушные винтики с правильной резьбой. Впрочем, и здесь есть своя диалектика. Чем выше степень специализации и сложного многообразия подсистем, тем ниже общая энергия адаптационного эволюционирования, тем слабее её концентрация на каждом отдельном участке. Соответственно, становится все заметнее давление сил эволюционирования магистрального. Именно они «отвоёвывают» у репрессивно-нивелирующих сил культуры своей «человеческий материал» – индивидуумов, сохраняющих способность к альтернативному и диссистемному смыслообразованию. Поэтому чем сложнее и разветвлённее конфигурация культурной системы, тем больше в ней разнообразных «неправильных» – «изгоев», «отщепенцев», «маргиналов» и других потенциальных носителей культурных альтернатив. Иначе и быть не может: ведь перекрестные взаимодействия смысловых полей всё более разнообразных подсистем

не могут не привести к «нелегитимной» комбинаторике смыслов. Ядерный сектор диссистемного человеческого материала — это потенциальные носители системного качества более высокого эволюционного уровня, это исполнители магистральной эволюции. В архаических и древних культурах количество таких людей было крайне мало. Репрессивная культура перемалывала их, не замечая. Осевая эпоха сделала таких людей не просто заметными, но, более того, героями основателями новых жизнеустроительных учений: религиозных, этических, социально-политических. И хотя личная судьба большинства личностей-одиночек драматична, принцип личностной самодостаточности в послеосевых обществах никогда полностью не подавлялся.

Разумеется, никакая личность, даже сколь угодно духовно независимая, не способна целиком вырваться из оболочки своей культуры. Но и достигнутых пределов вариативности смыслообразования оказалось достаточно, чтобы создать динамический магистрально-эволюционный противовес силам стабилизирующей унификации. В количественном отношении разительное (но не подавляющее) доминирование неизменно остается, конечно, за одномерными людьми-функциями, чья одномерность усиливается по мере усложнения общей конфигурации культуры. Однако даже 5–7% «неправильных» — это уже не пренебрежимо малая величина. Это полноценный диалектический противовес, благодаря которому давление вертикального эволюционного вектора на инертные структуры культуры становится перманентным. И это давление ускоряет общую динамику развития и сжимает во времени жизненный цикл культурной системы. Полная свобода от манипуляций со стороны культуры недостижима в принципе. Но количественно-качественный их характер может существенно варьироваться. И это не просто флуктуационная или даже мутационная вариативность в русле некоего единого мейнстрима. Это поле внутренней борьбы культуры с самой собой, пространство одного из её главных противоречий.

Наблюдая за тем, как культура, начиная с раннего детства человека, с неумолимой последовательностью шаг за шагом сужает для него пространство свободного смыслообразования, трудно отделаться от мысли, что воздействия простираются значительно дальше, чем по «классическим» каналом передачи информации. Создаётся впечатление, что помимо «классического» воздействия на ментальность, которое из-за переплетения разных дискурсов вполне может

давать сбои, культура незримо нажимает на какие-то «вмонтированные» в неё (ментальность) кнопки и тем самым напрямую внушает ей свои установки. Это наводит на мысль о том, что культура представляет собой полевое образование. Однако развитие этой темы увело бы нас слишком далеко в сторону.

Ещё один важный дискурсивный ракурс связан с различием принципов оперирования *бинарными оппозициями* в разных культурных системах. Вообще, есть все основания считать, что существенные различия между формами культурного сознания как в синхронном, так и в диахронном срезе, коренятся именно в техниках оперирования бинарными оппозициями. В этой огромной теме выделим сейчас лишь один аспект, связанный с двумя принципами смыслообразования — **инверсией и медиацией**.

Исходя из того, что общеупотребительное значение этих терминов достаточно хорошо известно, можно было предположить, что их смысл вполне понятен из общего контекста. Однако традиция справедливо требует, чтобы всякое корректное обсуждение начиналось с определения терминов. Тем более, если речь идёт о ключевых категориях. Поэтому, прежде всего, следует кратко остановиться на том, что понимается под *инверсией и медиацией* с точки зрения культурологического подхода. Исходный постулат таков: мир культуры по своей природе дуалистичен и бинарная структурность выступает основой изоморфизма ментальности и реальности: как эмпирической, так и исторической. Инверсия и медиация — суть два различных принципа оперирования бинарными оппозициями в процессе образования смыслов. **Инверсия**. В общем контексте инверсия означает непосредственную и динамичную перекодировку симметрично позиционированных элементов в рамках некоей бинарной структуры. При доминанте инверсионного принципа смыслообразования сознание, как впрочем, и подсознание, *стремится к полной и абсолютной партиципации к одному из полюсов заданной оппозиции, при максимальном отчуждении от противоположного*. При этом семантика полюсов тяготеет к максимально о-пределённости и герметизации. Почему? Потому, что акт партиципации по самой своей когнитивно-экзистенциальной природе есть акт ситуативной архаизации психики, «ныряющей» в континуум всеобщей эмпатической связи. А этот архаизирующий режим предполагает в идеале отсутствие самой возможности различения знака и означаемого, семантики и аксиологии, структуры и функции. Именно поэтому семантика по-

люсов жёстко увязывается со своими, закреплёнными в традиции знаковыми формами. Соответственно «иррадиация» смысловых элементов – неоформленных интенций, семантем, потенциальных смысловых возможностей в срединное межполярное пространство весьма затруднена. Поэтому, занимающему позицию оси симметрии переживающему сознанию крайне сложно строить переходные синтетические смыслы. Культура, ориентированная на инверсионный принцип, допускает всё же развитие новых смысловых полей, но силится при этом жёстко их контролировать, не выпускать за пределы предустановленных ядром системы границ. «Инверсионизм», таким образом, выступает основой (как правило, бессознательной) едва ли не всякого культурного консерватизма и инертности. Но сколь бы радикально не была бы выражена в культуре инверсионная парадигма, в ней всегда, рано или поздно, появляются нелегитимные смыслы и феномены, взрывающие её ядро. Такая ситуация неизбежна, поскольку традиционные смысловые поля культуры «разбухают» ввиду необходимости включать в себя всё новые и новые новообразования, не получающие должной легитимации и означения. В силу действия защитного механизма – репрессивных табуаций – эти избыточные новообразования выталкиваются в нелегитимную сферу, т.е. в межполярное пространство. Но и там они не могут накапливаться бесконечно. При этом возникают и другие проблемы. Например, синкретизм, размытость и неопределённость знаковых форм, отстающих от авангарда смыслообразовательных процессов. К тому же логика смыслообразования по-своему хитра и лукава. Чем больше нагружается некий положительно отмеченный смысловой полюс тем более культурное сознание само того не желая (ещё как не желая!) порождает *симметричные отрицательные смыслы на полюсе противоположном*. Чем больше мы готовимся, тем коварнее становится враг, чем больше мы знаем и говорим о Боге, тем рельефнее и конкретнее выступает образ Дьявола и т.д. В середине нет ничего, или почти ничего, кроме самого переживающего сознания, пребывающего в своеобразном состоянии экзистенциальной прострации. Не имея возможности синтезироваться в срединном медиационном поле, смысловые элементы, как в гальванической ванне разлетаются к полюсам. Однако полюса не могут «разбухать» бесконечно. По достижению некой критической точки происходит инверсия, т.е. *перекодировка* полюсов относительно сохраняющего свою симметрично-осевую, позицию переживаю-

шего сознания. Иначе говоря, иррадиация смыслов в срединное пространство достигает, в конце концов, критического предела. В этот момент оболочки легитимизованных культурой дискурсов лопаются и семантическая ригидность полюсов сменяется хаосом смешения и взаимопроникновения. Вот тогда и происходит *инверсия в собственном смысле*, т.е. *перекодировка полюсов относительно переживающего сознания*. Важно отметить, что само переживающее сознание в автомодели культуры инверсионного типа занимает едва заметное место. Выполняя кардинальную симметризирующую роль, оно, ускользая от рефлексии, почти не образует вокруг себя автономной смысловой зоны. Последнее обстоятельство имеет огромное культурно-антропологическое значение, ибо определяет *статус человека в культурном космосе*. Переживающее сознание если и осознаёт себя, то лишь по поводу причастности к сакральному полюсу культуры. Эти сакральные величины не только переживаются как абсолютно объективные, но и понимаются как нечто бесконечно более высокое и важное, чем само сознание. Условия для развития самостояния сознания здесь весьма скромные. Инверсионный скачок может осуществляться в двух направлениях, или как бы по двум осям симметрии: *семантической и аксиологической*. Древние культуры не знали таких глобальных инверсий, как послеосевые. Культуры доосевые, не оторвавшиеся ещё до такой степени от природных оснований, не могла ещё обновлять и испытывать себя на прочность такими способами. Только Осевая эпоха породила такие внутрикультурные противоречия, решать которые были призваны как локальные, так и глобальные инверсионные перекодировки. Итак, *семантическая инверсия* вызывается тем, что спонтанно разросшийся и усложнившийся конгломерат значений перестаёт адекватно выражаться традиционно закреплёнными за ним семиотическими кодами. Обстоятельства, приводящие к этой ситуации могут быть весьма многообразны. Это и простое «разбухание» содержательной сферы, за счёт нерелективного поглощения дополнительных смыслов при сохранении константных семиотических форм. Практически это часто выражается в разворачивании поля несобственных, дополнительных и ассоциативных значений сверх некоей меры, сохраняющей необходимый уровень контекстуальной связи знака и означаемого. Пример — лексическая бедность языка, невосприимчивого к новым значениям. Это и критическая профанизация знаковых форм, первоначально выражающих сакральное, как

следствие неизбежной рутинизации употребления. Это, наконец, и результат ситуативной расчистки ментальной сферы – «раскультивирования», возникающей в преддверии периодически происходящей деструкции той или иной подсистемы культуры или, тем более, всей системы. Внутренним моментом этого процесса выступает ситуативная *партиципация к хаосу*, (превращённая и болезненная форма партиципации), когда культурное сознание откатывается к своим архаическим основаниям, где все значения относительны, а смыслы – амбивалентны и обратимы.

В результате семантической инверсии базовый смысловой субстрат, *сохраняя свою аксиологическую окраску* обретает иные семантические формы. Причём, формы эти часто берутся из арсенала противоположного полюса. Родственные и близлежащие формы не годятся. Так, семантическим инвертом образа священного монарха может быть только вор, злодей, душегуб и самозванец. При инверсии полюса оппозиции как бы накладываются друг на друга. Сам момент инверсионной перекодировки с неизбежной в этом случае обратимостью значений вызывает у переживающего сознания ощущение пребывания в неупорядоченном пространстве, что, в свою очередь и вызывает партиципацию к хаосу. Но это не безысходный хаос неосвоенного. Этот хаос чреват новым порядком, который обретается между заново разведёнными полюсами, воспроизводящими по сути прежние ценности, но выраженные в новой семантике и\или в новых языковых формах. Партиципация к хаосу играет, к тому же, роль временного освобождения от культуры и обычно сопровождается всплеском докультурных форм психической активности – аффективными состояниями, неосознанной эйфорией и спонтанностью психических реакций. При *аксиологической* же инверсии, напротив, семантически статичные формы меняют *ценностную* окрашенность на противоположную. Великие учения одномоментно признаются ложными, институализованные благодетели оборачиваются злодеями, мать инвертируется в мачеху или наоборот, отец-деспот превращается в гаранта прав и защитника порядка и т.д. Часто оба вида инверсии сочетаются, но если рассматривать их по отдельности, то надо сказать, что сознание, как правило, легче идёт на аксиологическую инверсию. Её последствия несколько менее болезненны отчасти потому, что ценностная отмеченность *изначально асимметрична* и ориентация сознания между полюсами связана не с конструированием некоего нового объекта, а всего лишь в симметричной смене

предиката (отношения) в поле привычных и освоенных семантических констант.

Ярчайшим примером полномасштабной социо-культурной инверсии может служить Октябрьская революция в России в 1917г. И пролетариат, и буржуазия не входили в традиционный средневековый космос, до последнего оберегающий свои макросемантические полюса от проникновения инновационных смысловых элементов. Когда же нелегитимная промежуточная сфера разбухла от накопившихся инноваций, полюса, наконец, взорвались, и после недолгого периода хаоса выстроилась новая структура. Последняя воспроизвела прежний имперско-манихейский³¹ базис — место православного монарха занял обожещаемый вождь, идею всемирной православной империи сменила идея мировой революции и т.д., новая структура ассимилировала то, что раньше «болталось» в межеумочной середине. Пролетариат как избранный класс, в своей функции проводника в эсхатологический рай, занял место избранного народа. А буржуазия соответственно, заняла место средневекового дьявола, отчаянно устаревшего в безбожную индустриальную эпоху. Так, структура культурной системы, не изменив своей корневой сущности, модернизировалась и обеспечила себе исторический ресурс ещё на 70 лет.

Медиация. В отличие от парадигмы инверсионной, моделирующей смыслы в закрытой системе, парадигма медиативная предполагает принцип *открытости*. Это означает, что переживающее сознание выступает уже не просто осью симметричного полагания дуальных оппозиций, между которыми осуществляется выбор, а как **пространство синтетического** становления *новых промежуточных смыслов*. Инверсионный тип сознания стремится максимально блокировать развитие инновационного смыслового поля. Инверсионное смыслообразование — это всегда компромисс с синкретизмом, поскольку в результате инверсионных перекодировок новые смыслы вовлекаются во всякий раз заново восстанавливающиеся синкретические блоки как бы «де факто» (полуосознанно): нормативное закрепление новообразованных блоков в адекватных знаковых формах всегда запаздывает. Медиация же осуществляет динамичное взаимодействие смысловых полюсов в переживающем сознании, которое при этом разворачивается во всё более самостоя-

³¹ Термин *манихейство* здесь используется в расширительном смысле, близком к тому, что использовал в своих работах 40-х гг. Ж. ле Гофф.

тельную сферу. Активизирующееся сознание, «вытягивая» за собой и самого субъекта, постепенно обретает законное место в культуре. А это, в свою очередь – формирует важнейшие предпосылки для утверждения доктрины антропологического максимализма. В процессе медиации переживающее сознание преодолевает отчуждение от обоих полюсов оппозиции, и их ценностной статус хотя бы ситуативно обнаруживает при этом свою относительность. При медиации сознание партиципируется к *становящемуся смыслу*, а это исключительно важно, ибо здесь достигается состояние процессуальной длительности переживания единения с *нечто*. Это *нечто* переживается в акте партиципации как неоформленный сгусток смысловых возможностей, и потому находится в некой *неопределенной точке* между полюсами.

Поэтому, процесс переживания ещё не определившего в процессе медиационного синтеза смысла – есть ни что иное как ситуационное преодоление фатального и травматичного дуализма бытия человека в культуре. Переживание медиации протекает не отстранённо, не рефлексивно, а экзистенциально, поскольку процесс становления нового синтетического смысла есть в то же время и акт *эволюции самого сознания*, синтезирующего в своём опыте онтологические характеристики полюсов. Когда же синтез новообразованного смысла завершается, складывается новая ситуация. После акта целостной экзистенциальной партиципации к этому новому смыслу, срабатывает механизм рефлексии и вновь вступает в силу универсальный закон расчленения. Новая смысловая форма семиотизируется как целостность, которая претерпевает дальнейшее расчленение по законам соответствующей языковой системы. Так выстраивается *генетическая прогрессия* медиативных форм. Чем глобальнее первоначальные оппозиции, тем больше между ними образуется опосредующих медиативных форм.

Для примера, можно вспомнить наблюдения этнологов на материале мышления современных первобытных народов. Когда архаическое сознание, сталкиваясь с некой глобальной оппозицией (типа: земля\небо), которая не может быть снята непосредственно, «спускает» её посредством прогрессии изофункциональных (не в логическом, а, разумеется, в коннотативном понимании) оппозиций до такой степени имманентности и эмпирической конкретности, когда эта оппозиция может быть снята. Что же касается партиципации к процессу синтетического становления медиативных смыслов, то

здесь характерным примером может выступать творческий процесс в искусстве, когда художественное сознание стремится максимально продлить саму процессуальность творческого акта, ощущая, что фиксация ставшей и конечной формы означает разрыв экзистенциального единства с миром и вдохновляющей причастности к бесконечности семантического космоса. Ставшая форма закрывает канал трансцендирования и рождает первичный импульс отчуждения. В этом смысле, «мысль изреченная есть ложь» — глубочайшая философская сентенция. В этом же ряду лежат и мотивации, нацеленные на партиципацию к процессу, при менее существенной значимости результата. По сути, синтезирование и переживание медиативных форм выступает наиболее продуктивной формой инновационного процесса в культуре.

Разумеется, ни в коем случае не следует упускать из виду, что ни инверсионная, ни медиативная парадигма никогда не бывает выражена в абсолютном виде. Можно говорить лишь об их соотношениях в рамках той или иной культурной традиции по принципу *доминанта — компонента*. Соотношение инверсионного и медиативного принципов смыслообразования — существеннейший параметр анализа всякой послеосевой культурной системы.

Однако в различных подсистемах культуры это соотношение может сильно варьироваться, создавая ловушки для исследовательской мысли, привыкшей оперировать обобщёнными моделями. Здесь, как впрочем и везде, обобщённые теоретические модели не терпят механистического применения. Так, приложение теоретической модели к конкретному материалу: социально-историческому, религиозному, художественному, литературному и др. требует, прежде всего, определения специфики соотношения доминанты и компоненты. Это, разумеется, требует отдельной и подчас очень сложной работы, но в ином случае, исследовательская мысль, пренебрегающая корректным анализом промежуточных структурных звеньев опосредования, попадает в старую ловушку, известную ещё со времён классической философии, когда схема напрямую проецируется в сферу частных эмпирических феноменов. А когда такого рода проецирование обнаруживает свою несостоятельность, то делаются ехидные выводы о несовершенстве или полной негодности самой схемы. Дело однако в том, что между общей схемой и конкретной эмпирической ситуацией предполагается, по меньшей мере, несколько уровней опосредования,

на каждом из которых исходная смысловая диспозиция определённым образом трансформируется, приобретая специфически изменённую конфигурацию. Поэтому, для корректного анализа требуется специальная работа по *генетизации смысловых структур*, своеобразная «археология» смысла, позволяющая установить его содержательные изменения.

ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И МОНИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ

Понимание проблем Запада невозможно без хотя бы краткой исторической ретроспективы и ряда культурологических корректив к хорошо известным построениям исторической науки. Здесь ключевыми концепциями будут: *Дуалистическая революция, становление логоцентризма и монистического синтеза, а также историческая типология человеческих субъектов* (о ней подробнее — в следующей главе)

Дуалистическая революция. Уже упоминавшаяся выше концепция Дуалистической революции (ДР) и проблема становления логоцентризма требуют соотнесения с ясперсовской концепцией Осевого времени. Уже одно то, что этот термин прочно вошёл в научный и, к сожалению, околонучный обиход и используется уже вне прямых соотнесений с Ясперсом и его экзистенциальной философией, говорит о том, что в его концепции поймано нечто очень важное, ключевое, без чего современное понимание истории невозможно. Квинтэссенция концепции Ясперса — идея духовного прорыва совершенного одновременно в нескольких культурных ареалах в период между 800—200 гг. до н.э. Очаги прорыва не имели между собой прямой связи, а его результаты преобразили весь жизненный уклад и ход истории, вызвав, согласно Ясперсу, к жизни человека современного типа. Идея второго осевого времени — но-

воевропейского Модерна – изрядно подпортила теорию Ясперса поверхностным хроноцентризмом, и о ней сейчас мало кто вспоминает.

Определяя позицию по отношению к ясперсовской ковариантной модели истории, необходимо остановиться на следующих моментах.

Концепция Ясперса, независимо от её методологии, способов обоснования и формы изложения, открыла и предварительно описала фундаментальный революционный переход в ментальном, историко-культурном и цивилизационном измерениях человеческой истории. Уже поэтому она заслуживает дальнейшей разработки. Однако невозможно осуществлять такого рода разработку на основании только идей самого Ясперса: его методология устарела, а содержание обрывочно и фрагментарно. Не говоря уже о том, что сам собой напрашивающийся вопрос о *причинах* Осевого времени так и остался без ответа¹. Стоит вспомнить о той нетипичной для немецкой научно-философской традиции «импрессионистичности», с которой Ясперс подходит к описанию важнейших историко-культурных реалий. Так, желание подвести Восток и Запад к некоему «общему знаменателю» приводит к безосновательному сближению западных и восточных духовных и культурных феноменов². Двигаться в русле пост-ясперсовской эклектики, расширительно используя понятия и термины ковариантной теории, представляется столь же бесплодным.

Есть смысл предпринять попытку объяснить комплекс явлений, которые Ясперс связывал с понятием Осевого времени, опираясь при этом на иную, нежели у него и его последователей, методологию и иную теоретическую парадигму. Отдавая дань уважения Ясперсу как первопроходцу темы³, необходимо оговориться, что альтернативная

¹ На этот сакраментальный вопрос не ответили ни вдохновлённый идеями Ясперса А. Вебер, ни Э. Шилз и Ш.Н. Айзенштадт, которые затрагивали в своих работах главным образом историко-социологические аспекты Осевого времени.

² Впрочем, непонимание Востока присуще в немецкой мысли не одному лишь Ясперсу. Первым в этом ряду стоит Шопенгауэр, да и М. Вебер грешил грубыми натяжками, стремясь во что бы то ни стало сблизить конфуцианскую доктрину сыновней почтительности с её протестантским «аналогом». Впрочем, относительно Шопенгауэра существуют и другие мнения.

³ Это, впрочем, не совсем так. На особенную значимость периода, в широком смысле укладываемого в рамки I тыс. до н.э., указывал до Ясперса целый ряд авторов. Но только у Ясперса идея Осевого времени обрела концептуальную ясность и удачное терминологическое выражение.

парадигма представляет собой нечто вполне самостоятельное, а потому нет необходимости методологически и терминологически ее соотносить с положениями и терминами Ясперса. Итак, несколько расширяя хронологические рамки Осевого времени, буду говорить не о нём, а об эпохе *Дуалистической революции*. Уникальность этой эпохи, как ни уникальны все эпохи в истории Культуры, заключается в том, что впервые и пока единожды полностью осуществился **переход от одной глобальной культурной системы – мифоритуальной к другой – логоцентрической**.

Таким образом, эволюция Культуры в своём поступательном движении прошла ещё одну важнейшую развилку: мифоритуальная система и соответствующий ей историко-антропологический тип – родовой индивид, в обществах Древнего Востока уже *постродовой*, вступила в фазу периферийного существования и инерционного доразвития/стагнации (эволюционная динамика всех без исключения пройденных и оставленных позади фронта развития системных форм включает в себя противоречивое сочетание горизонтального адаптационного доразвития и стагнации). С ДР связан огромный комплекс ментальных и цивилизационных преобразований, кардинальным образом изменивших общемировой культурный ландшафт. Черты новой системы проявляются прежде всего в двух ключевых аспектах: ментальность и жизненный мир субъекта, с одной стороны, и системный мир культуры, с другой.

В человеческом измерении, самым фундаментальным изменением, предопределившим все остальные, стало изменение характера доминирования МФА. Левополушарные когнитивные техники, медленно, но верно усиливавшиеся на протяжении генезиса МРС, завоевали, наконец, доминирующие позиции. Это доминирование не просто внесло в сознание диктатуру рационального начала, но и породило в эпоху ДР новый тип культурно-антропологического субъекта – **логоцентрика**. В связи с этим фронт исторической динамики переместился в общества, ставшие на путь логоцентрического синтеза (см. ниже).

Ментальность индивида – субъекта мифоритуальной системы (МРС) – была однослойной, что и обуславливало её относительную цельность, подверженность суггестии, эмпатичность и высокий уровень эмпатической погружённости в бытие. Базовые техники смыслообразования строились на текучих и релятивных связях между элементами бинарных оппозиций, каждый из них «обволакивался»

облаком коннотативных значений и мерцающих смысловых возможностей. При этом дистанция между базовыми (в пирсовском понимании) и коннотативными значениями была невелика, а по мере удаления от строго иерархизированных смыслов мифоритуального ядра стиралась вовсе. Иными словами, базовые значения были чрезвычайно релятивными, неустойчивыми и определялись главным образом ситуационно. Иное дело, что ситуации, их продуцировавшие закреплялись в традиции и воспроизводились многократно, что и придавало базовым значениям относительную устойчивость. Без этой устойчивости было бы, например, невозможно возникновение письменности.

Универсальный дуальный принцип смыслообразования в МРС был отчасти завуалирован перманентным дрейфом сознания по семантическим рядам и рассредоточением его (сознания) устремлённости по коннотациям и коррелятам всякой ситуационно проявляющейся дуальной оппозиции. В силу причин, вызвавших общий кризис МРС, ментальность субъекта претерпела глубокую структурную трансформацию и преобразовалась из *однослойной в двухслойную*. Суть в том, что наряду с режимом сопричастности к чувственно переживаемым вещам, человеческая экзистенция «открыла для себя» адресатов умозрительных, ноуменальных, сверхчувственных, трансцендентных и устремилась к ним. Появлению этого «внутреннего человека» (по Платону) сопутствовало развитие новых технологий смыслообразования: теперь дуальные оппозиции стали полагаться с гораздо большей семантической ясностью, конкретностью и надситуативной определённой. Плюралистическая вариативность семантических полей оказалась резко ограниченной, так что доступными они стали через определённые смысловые каналы. Здесь наблюдается типологический аналог ограничения спонтанного и семантически произвольного детского ассоциирования набором ограничивающих и направляющих культурных правил, адресованных как к языку, так и к мышлению. Механизмом такого ограничения выступила *доктринальность* — надындивидуальная когнитивная схема, присущая мировоззрениям эпохи ДР. Генерализация дуальных оппозиций и сжатие коннотативных полей сделали возможным концентрацию и направление энергии эмпатической сопричастности за пределы чувственного мира⁴.

⁴ Древняя мифологическая образность тоже вписывалась в эту сферу.

В результате дуализм как универсальный принцип смыслообразования приобрёл отчётливо эксплицированный и окончательно оформленный вид. На смену текучей плюралистичности древнего мифа пришла дисциплина строго иерархизированных цепей дуальных оппозиций с твёрдо закреплёнными за ними значениями. В технологиях смыслообразования стали отчётливо различаться *инверсионные* и *медиационные* механизмы. Дуализм как всеобщий принцип смыслообразования обрёл самоадекватные формы, что и даёт основания называть этот межсистемный переход Дуалистической революцией. Ответом на распад нерелеферируемого, но лишь переживаемого мифологическим сознанием палеосинкретизиса стало конституирование и концептуализация *вторичного ментального и макрокультурного синтеза* — **духовного Абсолюта**, заново интегрирующего мир распавшихся и хаотизированных смыслов. Синтез этот совершился на формировавшемся *втором уровне ментальности*. Поскольку наиболее зрелые формы духовного Абсолюта соотносятся с концептом широко понимаемого логоса/Логоса, весь новообразованный ментальный сектор можно назвать *логоцентрическим*.

Духовный Абсолют, ставший универсальным смыслообразующим контуром, подчинил себе первый (мифологический) уровень, вытеснив его на периферию ментального пространства и соответствовавших ей рутинных культурных практик. Первейшей эманацией духовного Абсолюта в «дольный» мир стало Должное: неизъяснимый и неизреченный, всепроникающий и всеохватный закон бытия, мистический идеал идеалов, замыкавший собой все культурно-смысловые иерархии и выносимый за их пределы. Свообразным «имплантантом» общекультурного Должного в ментальности человека оказалась *совесть* — рупор логоцентрического сектора во внутреннем диалоге. Возникновение феномена совести — результат утверждения *панэтизма* как системообразующего принципа. Человек, выброшенный из спасительного лона мифоритуальной традиции в мир хаотичных и непонятных ему сил, просто не мог не испытать сильнейшего обострения этической рефлексии, сосредоточившись на вопросе «откуда зло?». В результате развивавшийся дуалистический онтологизм на структурно-технологическом уровне смыслообразования соединился с семантическими результатами этической рефлексии и образовал фундаментальную для всей логоцентрической системы структуру: глобальную оппозицию полюсов, маркированных значениями этических противоположностей — До-

бра и Зла, Бога и Дьявола, материи и духа, творца и творения и их изофункциональных коррелятов. Между полюсами этой макроопозиции и развернулось пространство нового логоцентрического смыслообразования.

Формирование новых структур ментальности не привело, однако, к их полной обособленности от мифологического фундамента.

Меж тем и другим расположилась богатейшая гамма паллиаций и компромиссов с мифоритуальной системой. Здесь же ограничусь кратким перечислением основных направлений формирования логоцентрических ментальных структур. Это, прежде всего, перемещение этического аспекта с периферии в центр системы, где до того господствовала надэтическая космология. Из-за неактуальности последней (старость и смерть древних богов-демиургов) акцент смещается на культурного героя-мироустроителя, спасающего испорченный, погрязший во зле мир. В связи с этим, одним из чрезвычайно значимых ментальных новообразований оказалась триадическая мифологема *рай перевозанный – рай потерянный – рай обретенный* со множеством её мифологических или частично рационализированных коррелятов, имевших также и временную проекцию. Появилась концепция эсхатологического будущего, отделённого от бывшего золотого века профанным и подлежащим преобразованию в настоящем времени.

Логоцентрик – человек с двуслойной ментальностью – в отличие от «ветхого Адама» мифоритуальной эпохи, уже не только способен видеть противоречия благодаря способности к внутреннему диалогу. Преодоление этих противоречий, которые в его сознании возводились к вселенскому противостоянию этических полюсов, стало главным, хотя и не всегда явным, содержанием культурных практик и формулой гармонизации с миром. Поэтому главное событие в жизни логоцентрика – нравственный выбор и вытекающая из него установка на *служение*. Приобретая способность и потребность партиципироваться к сверхчувственным сущностям, логоцентрик достиг следующего уровня когнитивной сложности и смог терпеть такие формы отчуждения, которые были недоступны человеку мифоритуальной эпохи. Достаточно вспомнить, до каких пределов аскетизма, мироотречения и отрицания естественного телесного начала доходил логоцентрик в погоне за партиципацией к духовному Абсолюту. Разорвавший пуповину родовых привязанностей и партиципационных зависимостей эмпирического уров-

ня, экзистенциально он устремился к решению глобальных задач. Вооружённый эсхатологическим мировоззрением, он создал развитые институты и формы большого городского общества, высокую письменную культуру и интеллектуальные дискурсы, как никогда прежде далёкие от первичных практик жизнеобеспечения. Логоцентрическая культура – это прежде всего мир текстов.

Эпоха ДР ознаменовалась рождением ещё одного историко-антропологического типа субъекта – *личности*. Сущность её двойственна. С одной стороны, личность (не в обыденно психологическом её понимании) несёт в себе многие черты логоцентрика. С другой же, появляются у него и черты принципиально новые: культурное самостояние, способность разрешать противоречия посредством творческого смыслового синтеза, самоактуализация, хотя бы и упакованная в оболочку программы служения и, что чрезвычайно важно, *трехслойная структура ментальности*.

Последнюю нельзя считать случайной мутацией в русле развития логоцентрического мышления. Этого требовал масштаб кризиса при межсистемном переходе. Творцами новых систем мировоззрения (прежде всего сотериологических религий и натурфилософских вероучений) стали первые личности, ещё не вполне осознавшие себя в качестве таковых. Если изначально творческая активность личности была направлена на решение задач бурно развивавшейся логоцентрической системы, то в тенденции она стремилась создать адекватную ей собственную ЛКС. И такая система закономерным образом возникла в Западной Европе в эпоху Ренессанса и Реформации. Но это – позднее.

Культура в эпоху ДР совершила решающий отрыв от природных оснований. Появление логоцентрического уровня ментальности ознаменовало окончательно оформление Культуры как автономной, самодостаточной и *замкнутой на себе системы*. Если ранее она в той или иной степени ещё служила опосредующей сферой между человеком и природой, и культурные практики подпитывались мощными витальными энергиями, то теперь культура оказалась в силах *черпать энергию из самой себя*. Источником её, вместо первичного социоприродного синкретического универсума, стал новообразованный духовный Абсолют, выступавший магнитом, полюсом притяжения, генератором каузальных связей и различных смыслообразовательных направлений, в совокупности определявших «генеральную линию» развития логоцентрической системы.

Логоцентрическая парадигма – это, без преувеличения, «композиционный центр» мировой истории: к ней было направлено все предшествующее развитие, и её базовые основания сохранили, и по сей день продолжают сохранять свою конструктивную роль. Говоря о логоцентрической культуре, имею в виду прежде всего её авангард – городскую письменную культуру большого общества, тогда как количественно преобладающая её часть – сельский общинный (или кочевой) мир – оставался, по крайней мере «наполовину» погружённым в природу. Перерабатывание или выстраивание форм взаимодействия с этой дологоцентрической периферией стало одним из главных мотивов внутренней эволюции системы. С этим связан и особый комплекс принципиально новых имманентных задач культуры – задач следующего уровня сложности. И то, что с берега человеческого видится как трансцендентные духовные устремления, *для самой культуры* есть средство достижения вторичных самоорганизационных (по отношению к человеку и уже теперь – к природе) целей, продиктованных достижением большей когнитивной сложности и внутренней дифференцированности системы, большей плотности фронта развития, а также наращиванием субъектности. Теперь фронт главного продуктивного противоречия – в силу универсальной логики уплотнения фронта эволюции – проходил не между природой и культурой, как в мифоритуальной системе, а внутри самой культуры, между её ментально-структурными уровнями: нисходящим мифоритуальным и восходящим логоцентрическим.

Замыкание культуры на себе выражается в развитии незнакомых дотоле феноменов в и практик, связанных с новыми формами культурной рефлексии. Один из наиболее заметных феноменов – *авто модель культуры*, её, так сказать, «официальный автопортрет» – в згляд на самоё себя с позиции ею же самой сконструированного Должного. Логос – опять же в широком его понимании – стал теперь своего рода псевдонимом самой Культуры как надприродного начала, утверждающего себя через отрицание этой природности.

Дуалистическая революция протекала в две фазы. Первой предшествовало состояние максимальной атомизации и дезорганизации смыслового пространства МРС. Единственным способом преодолеть это деструктивное состояние была *глобализация бинарных оппозиций*, что и составило основное содержание первой фазы. Но этим преодолением было достигнуто лишь *промежуточное* упорядочение

смыслового пространства культуры, ибо, преодолев общую хаотизацию, «мировой дуализм» расколол это пространство, создал внутри него ситуацию напряжённой раздвоенности. И хотя в некоторых культурных традициях это раздвоенно-расколотое состояние так и зафиксировалось, в целом останавливаться на этом было нельзя. И тогда наступила вторая фаза ДР: полюса генеральной оппозиции оказались синтезированы в *Абсолюте* — едином и универсальном источнике всего сущего, совпадающим с Логосом и «прячущейся» за ним субъектностью культуры. Достижение второй фазы Дуалистической революции ознаменовало окончательное формирование логоцентрической системы — принципиально новой конфигурации культуры, обусловившей как появление новых исторических типов человека, так и достижение следующего уровня субъектности самой культурой. Освоение новых уровней когнитивной сложности и внутрисистемного дифференцирования (как в ментальном, так и в социокультурном плане) потребовало принципиально новых способов системной интеграции, способных не только упорядочить смысловое пространство, но и собрать в новой композиции освоенные цивилизацией ареалы. Единственным эффективным интегратором в сложившихся условиях могла стать приемлемая для той или иной этнокультурной общности формула *спасения* — способ бегства и избавления от испорченности мира. Поэтому новые цивилизационные образования стали формироваться на основе мировоззренческих парадигм, принимавших вид эсхатологических вероучений, наиболее развитые формы которых воплотились в мировых религиях спасения.

Вторая фаза ДР — это утверждение *принципа монизма*, в форме которого и протекал логоцентрический синтез и концептуализация духовного Абсолюта.

Новые ЛКС выстраивались в последовательную цепь, соответствующую *фазам логоцентрического синтеза*, каждая из которых представляла локальный *модельный центр* культурно-цивилизационного региона. Они различались спецификой, степенью и выраженностью логоцентрической парадигмы. Модельный центр — это такая ЛКС, в которой специфический «стиль» перехода к логоцентризму достигал наибольшей чистоты и принимал наиболее целостные, завершённые и исторически устойчивые культурно-цивилизационные формы. Вокруг модельных центров группировалась периферия — общества со смешанным и перекрёстным влиянием разных логоцентрических

парадигм, как всегда, в паллиативном смешении с древними мифоритуальными (часто архаическими) традициями. Эти общества имели ослабленные системные качества и оттого были менее исторически устойчивыми.

Как же прочерчивается дуга фаз логоцентрического синтеза? Прежде, чем ответить на этот вопрос, необходимо в общем виде обозначить основные критерии, по которым имеет смысл сопоставлять эти самые фазы и соответствующие им модельные центры. Это прежде всего степень и выраженность технологий смыслообразования, специфика монистического синтеза, режимы и содержание трансформаций мифологических представлений и, соответственно, картины мира и места в ней человека относительно логоцентрического Абсолюта.

Первой вступила в стадиальную фазу логоцентрического синтеза **Индия**. Впрочем, синтеза, в полном смысле слова Индия так и не достигла; сделан был лишь первый шаг в его направлении. Мифоритуальный синкрезис настолько прочно удерживал свои позиции на культурной почве, что суждение о том, что Индия «отвергла Осевое время», имеет под собой некоторые основания, хотя в целом оно неверно. Структурирование бинарных оппозиций по вышеописанной модели имело место, но в минимальном, едва наметившемся выражении. Доминирующим когнитивным режимом оставался *текущий дрейф по семантическим рядам*. Оппозитарность в индийском мышлении снималась не на высоком уровне синтеза, как в зрелом логоцентризме, и даже не на локальных уровнях полагания, как в Китае. Она снималась, не успев даже по-настоящему эксплицироваться. Потому смыслообразование предстаёт главным образом как бесконечно варьируемая тема *становления*. Продуктивная бесконечность становления обусловлена тем, что сознание, ещё сохранившее восприимчивость к трансцендентному, априорно убеждено: все разрозненные и противоположные феномены *там*, за гранью эмпирического мира, пребывают в вечном единстве⁵. Поэтому оно сравнительно легко воспринимало разъединённость и «нестыковку» аспектов и феноменов «здешнего» мира. Дуальность представля-

⁵ Употребление здесь термина *трансцендентное* по необходимости расширительное. Его более узкое употребление в русле европейской философской традиции было бы здесь грубой натяжкой. Ибо для дальневосточных культур соотношение смысловых топосов имманентного и трансцендентного при отсутствии самих этих терминов выглядит совершенно иначе.

лась иллюзией, а «состыковка» противоположностей осуществлялась бессознательно, посредством древних когнитивных схем. Мистический синтез свёлся к *концептуализации и артикулированию синкретического единства, до того переживавшегося интуитивно и спонтанно*. Древний синкретизм не фиксировался сознанием оттого, что оно просто не могло выйти за его рамки. Новообразованный Абсолют, будучи по сути своей *объектом сознания*, навязывал ему такое своё содержание, которое этим сознанием не охватывалось и не рефлексировалось. Это противоречие фундаментально и присуще не только индийской, но и всем логоцентрическим системам. Здесь мы сталкиваемся с важнейшей новой дуализацией, порождённой ДР – разведением *когнитивной техники и семантического содержания мышления*. Это уже чисто внутрикультурное противоречие стало, начиная с эпохи ДР, одним из системообразующих для логоцентрической ментальности. Отношение между элементами оппозиций в индийском мышлении в общем случае не развивалось даже до сколько-нибудь выраженной дополнительности (комплементарности). Дуализм лишь начинал выкристаллизовываться из архаического плюрализма, а сам плюрализм переживался как аспект запредельного единства. Феномены внешнего мира не разносущностны; они лишь разные «стороны», какими одна и та же сущность «поворачивается» к сознанию. Оно к тому же на прежний архаический манер легко их «превращает» в феномены семантически смежные, а то и вовсе в противоположные. Субстанциально-модальные отношения тоже текучи и вариативны; они не заключены в жёсткие иерархические цепи.

Органичность и естественность синтеза «спускаемых» с метафизических высот оппозиций обусловлена, помимо всего прочего, доминированием образного, магико-мифологического начала над логическим, понятийно-спекулятивным. Индийская философия, разумеется, оперирует сложнейшими спекулятивными построениями, но эту спекулятивность пока можно оставить в стороне. Архаический принцип «одушевления» внеположенных сознанию реалий, распространённый на метафизический уровень способствовал сохранению синкретизма и влиял на процессы смыслообразования вообще. Образ как синкретическое представление разделит смысловое пространство со Словом, установив с ним условное равновесие. Мифологическая по генезису образность ближе к первоначальному единству, поэтому синтез диффузно-расплывчатых мифопострое-

ний совершался относительно легко и естественно. Спекулятивные же конструкции Слова строились из дискретных и мелко раздробленных структурно-смысловых единиц. Они более механистичны, и их путь к синтезу дольше и труднее. И этот путь оказался в целом не свойственным индийскому мышлению. Оно не нашло ни сил, ни желания далеко отрываться от синкретических корней. А главное, диапазон между трансцендентным Абсолютом и относительным, актуально переживаемым под оболочкой не вполне распавшегося синкрезиса единством оказался вполне широким для того, чтобы развернуть внутренне целостную и самодостаточную ЛКС и, соответственно, цивилизацию.

Равновесие между полюсами было достигнуто благодаря прорыву, совершённом буддизмом и родственными ему духовными учениями. Начав с отрицания древней традиции, логоцентризм после долгих борений растворился в ней и внутренне её преобразовал. Не развившись до самоадекватных форм, он так и застыл в состоянии вечного становления, и апофатика осталась предпочтительнее катафатики (громоподобное молчание Будды). Тем не менее, прорыв в новое качество произошёл со всей очевидностью. Фокусом и самим пространством синтеза и снятия вечно становящихся противоположностей теперь стал *человек*. Собственно, человек (кто же ещё?) всегда есть субъект культуротворческого процесса. Но чтобы это осознать, необходим долгий исторический путь. К тому же уровень этого осознания имеет немало градаций. И на каждой ступени сознание может остановиться и конституировать достигнутое состояние как одно из оснований ЛКС. Лёгкость выстраивания логического ряда, где человек из пассивной частицы древнего синкретического космоса поднимается до богочеловека, затем человекобога и, в конце концов, оказывается самодостаточным «царём природы» и творцом «собственной жизни и судьбы», вводит в искушение представить этот ряд как ценностно окрашенную иерархию (вот на что опирается неискоренимый европоцентризм), но мы этого делать не будем.

Буддизм *персонифицировал* беспредельное и тем уравнивал этическое с космическим, не достигнув тем не менее иерархического доминирования первого над вторым. Буддизм сформировался в самой ранней фазе логоцентрического синтеза. Возможно, поэтому его связь с древней космологией более прочная, нежели у других его (синтеза) версий. Среди всех великих учителей эпохи ДР Будда, при

всей его исторической конкретности, фигура наиболее мифологическая, и «космологичность» присуща ему более, чем другим. Такова, видимо, причина того, что усиление этического аспекта тут не достигло панэтизма зрелых фаз логоцентризма. Неослабевающая сила древних синкретических связей препятствовала категориальному обособлению морального от космологического. Лишь частично ослабевший синкретизм в чём-то ещё обеспечивал иммунитет к осознанию противоречий, а там где этот иммунитет разрушался, синкретизм стимулировал волю к их разрешению.

Благодаря обновлению трансцендентного полюса культуры даже самые «недемократичные» школы буддизма (хинаяна), не оставлявшие обычному человеку никакой, по сути, надежды на спасение, оказались вполне приспособленными к долговременному историческому бытованию. Пожалуй, можно даже говорить о такой закономерности: чем более трансцендентна цель исходной доктрины, и чем более проблематична её практическая реализация, тем легче сознание идёт на компромиссы, и тем более оно изобретательно по части её (доктрины) приспособления к ментально-культурному ландшафту (практики ИСС, нацеливающие на приближение к идеалу — это узкий путь; культура просто не может себе позволить отпустить на этот путь слишком многих). Вот почему буддизм так легко «растворился» в этом самом ландшафте, а его национально-региональные варианты столь отличны друг от друга.

На самом высоком уровне обобщения индийскую и китайскую культурные системы условно можно рассматривать в единстве, поскольку их объединяет и отделяет от остальных сохранение палеосинкретических по генезису системных оснований. И все же модельный центр, сложившийся на **китайской** почве, отчётливо манифестирует **вторую** стадию логоцентрического синтеза. По мере глобализации оппозиций, то есть подведения «тьмы вещей» под общий онтологический знаменатель, сам бинарный код и, соответственно, принцип дуализма проявлялись и артикулировались все яснее. Специфика китайской стадии в том, что дуализм уже вырвался на просторы сознания, но ещё не разорвал в полной мере оболочку древнего синкретизма. Это ключевое обстоятельство и определило характер монистического синтеза, а также способы оперирования бинарными оппозициями. Элементы оппозиций уже с достаточной ясностью разведены до жёсткого антагонизма в некоторых секторах сознания (как, например, в рационалистических

рассуждениях Конфуция о *цзюнь цзы* и *сяо жэне*). При этом все же основным типом их соотношения выступала *комплементарность*. В общекультурном аспекте комплементарны и сами парадигмы *даосизма* и *конфуцианства*.

Все более отчетливая экспликация принципа дуальности, равно как и глобализация оппозиций, стимулировали абстрактное мышление, что привело к возобладанию понятийно-умозрительного над образно-мифологическим. Постепенность и органичность этого процесса обеспечивались сохранением синкретической оболочки смыслового космоса. Бинарные оппозиции, возникавшие в результате распада древних синкретических связей, либо имманентно снимались на каждом уровне полагания, либо комплементарно «гасились» по мере их возведения к более высоким и абстрактным коррелятам. Китайский синкрезис распадался, можно сказать, на атомарном уровне, и между двумя поясами партиципации — к «земному» и к «небесному» — не было неразрешимого конфликта, заводившего в цивилизационный тупик (как в греко-римском мире). Это кстати, не единственной пример того, как торможение динамики продлевает жизнь. Понятийно-умозрительное переплетается с образным уже на уровне попарно сгруппированных коррелятов категорий *ян* и *инь*, (И-Цзин): *со светом и тьмой соседствуют Солнце и Луна, мужское и женское, небо и земля, активность и пассивность* и т.п.

Рационалистическому сознанию это покажется эклектикой. А для сознания, ещё не расставшегося с мифом (хотя никакое сознание с ним не растает до конца) вполне органично. При этом категория Великого Предела наименее содержательна (концептуализация коррелятов палеосинкретического единства для древнего сознания вообще крайне затруднительна) и почти что инструментальна. Едва ли не основная её смыслообразовательная функция — диалектически совмещать противоположности. *Ян*, достигая предела, превращается в *инь*, и наоборот. Благодаря такой вот «комплементаризации» бинарных структур, «изнутри давящих» на синкрезис, сохраняется его «внешний контур».

Античный логоцентризм в своём динамичном становлении «проскочил» и оставил позади натурфилософскую стадию, где между мифологической образностью и атропоцентрическим в тенденции спекулятивизмом располагался уровень *стихий*, на котором чувственное и умопостигаемое сочетались наиболее органично. В Китае внешний распад синкрезиса затормозился как раз на этом

уровне. Стихия была понята как субстанция мира — и в космическом, и в социальном аспектах. Стихия и стихийность в китайском сознании имеют значимость более чем натурфилософскую. Прозвучавшая сквозь многослойные семантические опосредования, этот смысловой комплекс по своим смыслообразовательным возможностям почти универсален: единичное восходит к всеобщему, а некогда противопоставленные друг другу семантемы приходят к продуктивному и содержательному комплементарному единению.

В отличие от зрелой логоцентрической модели, где человек как медиационный элемент структуры располагается над полюсами исходной оппозиции, объединяя в себе их содержание и тем самым выполняя функцию синтеза, у китайцев он помещается *между* полюсами. Так, даосизм отводит человеку срединное место между землей и небом. Осуществляя в этой позиции продуктивную медиацию, человек никоим образом не снимает в себе (в гегелевском смысле) содержание фланкирующих элементов, не инкорпорирует их в себя и онтологически не возвышается над ними. Можно ли такую модель назвать антропоцентрической? Если это и антропоцентризм, то совсем иного рода, нежели тот, что возник в античности как тенденция и затем сполна проявился в европейском Модерне. Распылённый по довольно обширному семантическому комплексу, «недосфокусированный» на человека монистический Абсолют так и остался безличным Должным, так до конца и не эмансипировавшись от древнего космического Единства. Таким образом, торможение распада синкретизиса и, соответственно, развития зрелых форм логоцентризма способствовали формированию не только специфической модели смыслообразования, но и подходящего ей культурно-антропологического типа — человека, ставшего «местом» пересечения и сопряжения неизменно актуальных для него первоначал бытия. Расщепление космоса на природный и культурный тоже затормозилось на ранней стадии. И человек в этом «недораздвоенном» космосе глубоко укоренился, так что отчуждение, с каким приходится иметь дело человеку зрелой логоцентрической культуры, ему были неведомо. Китайская модель культурной динамики — это спираль, где циклическая компонента существенно преобладает над поступательной. Мир предстаёт сознанию как извечный круговорот стихий — ничего похожего на линейную прогрессию фаз синтеза, где каждая последующая ступень отрицает предшествующую. Ничто не исчерпывается и не снимается, не остается

«позади» сознания в ходе пополнения культурного тезауруса. Благодаря нераспавшимся синкретическим связям и атактистически-интуитивному восприятию целого *через* часть, а не *в каждой отдельной* части (как в античности), китайское сознание не только из этой первичной целостности не выломалось, но даже «облюбовало» там себе срединно-медиационную позицию. И это позволяет ему всякий раз «отслаивать» от метафизически неизменных, но неисчерпаемых в своём содержании феноменов всё новые и новые смыслы. Не став на путь последовательного логоцентризма и сохранив связь с древней синкретической целостностью, китайское сознание сохранило также способность к «веерному» смыслообразованию. Если инду-су экзистенциальная близость с древним синкретическим Единым даёт иллюзию возможности «дотянуться» мыслью до Абсолюта, то китайское сознание, равно удаленное как от древнего синкрезиса, так и от перспективного синтеза, гораздо меньше занято решением метафизических вопросов. Китайская мудрость всецело практична. Не следует, впрочем, забывать, что практичность и полезность понимались китайцами далеко не в современном утилитарном смысле — иначе остается только недоумевать, почему они, неоднократно имея, казалось бы, все предпосылки для технологического прорыва, так его и не совершили. Благодаря отказу от абстрактных спекуляций и артикуляции трансцендентного китайцы сохранили способность переживать опыт трансцендентного напрямую. А где она была уже утрачена, там вырабатывались специальные психотехнические методики, как правило, связанные с изменёнными состояниями сознания — ИСС (ряд направлений в даосизме и чань-буддизме). Баланс между даосизмом и примыкающими к нему субкультурными традициями, с одной стороны, и конфуцианством, с другой, обеспечил китайскому сознанию исключительно стабильную срединную позицию, генетически закрепившуюся в ментальности. На этой позиции базируется и регионально-цивилизационный модельный центр. Достаточное удаление от древнего синкрезиса позволило осуществиться продуктивному смыслообразованию в широкой номенклатуре бинарных структур. С другой стороны, сохранившаяся оболочка синкрезиса «не пускала» сознание в погоню за горизонтом убегающего Абсолюта и оберегало его от втягивания в «динамический коридор» логоцентризма с такими его атрибутами, как неизбежный в перспективе антропологический максимализм, прогрессии и т.д. Из-за этой гармоничной равноудалённости от «двух

магнитов» китайское сознание и стало ментальным субстратом второго в стадильном ряду модельного центра.

Третьим и четвёртым «сегментами» протянувшейся от дальнего Востока к Средиземноморью дуги логоцентрического синтеза стали культуры **Ирана** и **Иудеи**, сходные тем, что в силу исторических обстоятельств они так и не оформились в полноценные модельные центры. Не имея возможности сейчас говорить о них подробно, упомяну лишь о самом главном.

Иран в логоцентрическом синтезе занимает переходное, межфазовое положение. Оторвавшись от доминирования древнего мифоритуального синкрезиса (как Индия и Китай), Иран остановился на стадии *дуалистической раздвоенности*. Дуалистический принцип, с одной стороны, получил достаточно сильную выраженность, но, с другой стороны, так и не преобразовался в доктринальный монизм (хотя тенденции такого рода были, разумеется, довольно сильными). По-видимому, контрпродуктивность, проигрышность доктринального дуализма по отношению к монизму и стала главной причиной того, что Иран при всей исторической значимости своей культурной традиции так и не стал модельным центром.

Здесь уместно сделать небольшое отступление, дабы кое-что сказать о сущности империй эпохи кризиса МРС. Империи I тыс. до н.э. держались не на «голом насилии», а на стремлении сохранить распадающийся мифоритуальный космический порядок в условиях ослабления и эрозии локальных (этно-племенных и др.) и родовых мифоритуальных традиций и соответствующих форм идентичности. Отсюда и сформировалась потребность в сакрализации и концентрации власти и в развитии государственных институтов. Имперскость Осевой эпохи — это попытка ответа на кризисные вызовы средствами смысловой плюралистичности мифологического мышления: собиранием (удержанием и расширением) социокультурной целостности путем «ползучей» подмены отмирающих органов мифоритуального организма «протезами» государственных институтов. Имперскость, рождённая логоцентрическим синтезом, носила уже принципиально иной характер — идеократический, хотя он и упаковывался в квазимифологическую оболочку (Рим). Персы — самый молодой из народов Древнего Востока. Став на путь ДР, они поднялись над опытом своих исторических предшественников. Но преодолеть до конца мифоритуальную инерцию им не удалось: предпосылки логоцентрического синтеза были налицо, но сам он так и не совершился. Оттого

империя, выстроенная на всё тех же мифоритуальных основаниях, оказалась слабой и непрочной, хотя культ Митры значительно позднее всерьёз соперничал на римской почве с христианством.

У Иудеи – при огромном ее культурном влиянии на соседние народы – имела свои причины не стать самостоятельным модельным центром. Они не сводимы к внешним обстоятельствам вроде утраты политической самостоятельности и т.п. Ключевая причина в том, что выработанная на иудейской культурной почве монистическая доктрина приобрела вид этнически ориентированного монотеизма. Эта, если так можно сказать, паллиативность и стала причиной «ограниченности», незавершённости системного качества иудейского логоцентризма. Но Иудея перебросила мост между Передним Востоком и Средиземноморьем. Концентрированный в Ветхом Завете опыт древневосточных культур (прежде всего вавилонской) стал пространством, смысловым топосом сопряжения древнего мифологизма и становящегося логоцентризма. Причём потенциал этого смыслового поля оказался столь велик, что исчерпание его обошлось лишь в современную эпоху.

В Средиземноморском ареале логоцентрический синтез достиг своих зрелых форм, и первой из них стала **античность**. Говорят, что античный логос вычленился из мифа, имея в виду возникновение философии. С этим можно согласиться. Но расширительную трактовку этого положения вряд ли можно принять: нарративные формы манифестации интеллекта, которые и составляют отличительный признак логоса, в основном сложились гораздо раньше. В античности они лишь решительно сбросили оболочку мифологической образности и достигли самоадекватности. Поэтому именно античность дала зрелые формы логоцентрического синтеза, общие характеристики которого были кратко перечислены выше.

Восток, видевший целое через часть, так и не утратил связи с беспредельным (первичным синкретическим единством). У греков *мера* была не просто категорией, пусть даже сколь угодно значимой. Она стала культуротворческим формообразовательным принципом, по которому всякий феномен определяется как завершённый и в известном смысле *онтологически самодостаточный сколок космоса*, запечатлевавший его сущностные характеристики. Иначе говоря, целое просматривалось в *каждой его части*. Такая ментальная установка открыла античному человеку возможность переосмыслить атомизованно-раздробленный образ мира и заново собрать и упоряд-

дочить его в логосе. Главным противоречием выступала дихотомия чувственно-эмпирического и умозрительного (сверхчувственного) партиципационного опыта (см. выше о двуслойной ментальности). Логика развития требовала, чтобы сверхчувственный уровень экзистенциальной сопричастности (трансцендентно устремлённое умозрение) занял в структуре ментальности центральное, главенствующее положение. Тенденция эта в Античности прослеживалась со всей определённой ясностью. Однако в своём развитии она натолкнулась на непреодолимый барьер структурной конфигурации культурной системы, что служит нагляднейшим примером того, как общеэволюционный мейнстрим, взламывая системные конфигурации ЛКС, инициируют межсистемные переходы.

Дело в том, что ментальное и, соответственно, культурное пространство *всегда конечно*; оно не может растягиваться беспредельно, вмещая всё новые и новые смысловые конструкторы и программы. Наследуя древнему миру, античность ориентировалась по преимуществу на ближний (непосредственный) круг партиципационных отношений, представленный чувственным опытом. Но, в отличие от Востока, она совершила прорыв к логосу, то есть начала формировать второй пояс партиципационных отношений, устанавливаемых посредством логического умозрения. Этот качественно новый способ смыслообразования всё более расширялся. Но когда в поздней античности первый и второй пояса почти выравнялись количественно (если так можно сказать), и, казалось, вот-вот произойдёт перелом, и пояса поменяются местами, сработал фактор границы. Оказалось, что логоцентрический пояс не может наращиваться беспредельно, ибо ментальное и культурное пространство *уже занято* прежним архаическим слоем. Чтобы поменять соотношение поясов, необходимо было освободить пространство, отказавшись от большей части смыслового, предметного и, как это ни прискорбно, человеческого материала культуры, связанного с первым поясом. Но это роковым образом и, главное, без промедления сказалось на культурно-цивилизационных устоях и их носителях — людях. Античный чувственный космос рассыпался, а логоцентрическая компонента партиципационных отношений перешла к другим народам, где заняла уже по-настоящему господствующее положение.

Иными словами, для античности, в целом, и для греков, в частности, дуализм чувственного и логического, поначалу продуктивный, с некоторого времени всё более превращался в фактор стагна-

ции. Именно невозможность ради полного торжества логоса/Логоса до конца отринуть экзистенциальные ориентации, связанные с чувственным опытом или, по крайней мере, вытеснить его на периферию культуры, стала той границей, какую античность перейти не могла, не погибнув. И она погибла. Более того, вирус стагнации она распространила и за свои пределы. Византия, где античное наследие, бытовало в предельно «законсервированном» виде и парадоксальным образом сосуществовало с логоцентрическим монотеизмом, заражению стагнацией подверглась в полной мере.

В античности отчуждающаяся от природы культура осознала себя в виде гармонизирующего принципа *антропной телесности*. Человек в его телесной модальности оказался в фокусе культурного смыслообразования. Отсюда — не только феномен античного искусства, единственный раз в истории оказавшегося главным выразителем общекультурных смыслов, но и полисная демократия, и вся система античного жизнеустройства с его относительно слабым теоцентризмом и вполне закономерными попытками создания «потребительской цивилизации» с зачатками товарной экономики. Античную цивилизацию, создавшую такси со счётчиками пройденного расстояния и высокоточные медицинские инструменты, индустрию развлечений (Римский цирк) и модели гражданского общества с некоторой натяжкой можно считать если не первым удавшимся опытом потребительской цивилизации, то, по крайней мере, ее черновином. В отличие от Востока, где возвращение в мир «осиротевшей» души достигалось посредством культивирования духовных практик, часто переходивших в стратегию ИСС, античность порвала с традиционным социальным укладом и сформировала вокруг гражданина полиса специфический «пояс укоренённости» — устойчивый круг неотчуждаемых социальных атрибутов. Конструктивную основу этого пояса образовали полисная демократия, частная собственность, гражданские права и отсутствие долгового рабства⁶. Через эти институты античный человек природнялся к бытию. Они скрепляли социальный космос и в качестве медиатора обеспечивали условия для перехода от умирающего мифа к становящемуся Логосу.

Но глобального расчленения культурного космоса по внутренним полюсам античность выдержать не смогла. Античный космос ещё не позволял индивиду отпасть от него слишком далеко и явно,

⁶ Опыт отказа от долгового рабства имел место и на Востоке, но всё же в совершенно ином общекультурном контексте.

хотя и создавал для этого предпосылки. Для решающего шага нужна была структурная трансформация всей культурной системы. И хотя Античность упорно, почти отчаянно пробивалась к окончательному логоцентрическому синтезу в обретении духовного Абсолюта (неоплатонизм и др.), совершить этот синтез предстояло уже носителям иной *ментальной конституции*.

Культурной системой, в которой такая конфигурация сформировалась и, соответственно, следующим (шестым по счёту) модельным центром стало **Христианство**⁷. Можно сказать, что в Средиземноморском ареале ДР имела не только внутренние фазы, но и два исторических этапа, связанные с античной и христианской цивилизациями. Позволю себе опустить верный, но поверхностный и ставший уже тривиальным тезис о том, что христианство как синтез Востока и Запада базируется на трёх основаниях: иудейском мессианском монотеизме, греческой философии и римской социальности. На историко-эмпирическом уровне это, по-видимому, так. Но нас интересуют более глубокие основания.

В христианстве, как и в родственных ему по духу мировоззренческих системах, бинарный принцип полной экспликации не только утвердился, но и обрёл своё имманентное снятие в зрелой форме духовного Абсолюта (доктринальное соединение Божественного Логоса с богочеловеческой личностью Спасителя – один из важнейших аспектов этого снятия). Разумеется, как и в любой другой системе, по мере «спускания» доктрины с теоретических высот в социальные низы исходный импульс увязал в ползучих компромиссах с традиционным синкретическим сознанием. Можно было бы привести немало примеров того, как слабо и медленно трансформировалось языческое мироощущение «ветхого Адама». И все же новый субъект – логоцентрик – не только родился, но и в своей неистовой борьбе с Мировым Злом подмял под себя мир индивида и навязал ему, хотя бы поверхностно и номинально, свои нормы и ценности.

Применительно к победившему логоцентризму можно говорить о взрывных и экспансивных экспликации и утверждении бинарных структур. Симметризация ниш и поляризация значений охватила

⁷ Нетрудно заметить, что типологизация модельных центров проводится как бы по разным основаниям: территориальным, цивилизационным и религиозным. Но в дано случае, ярлык, которым обозначается та или иная ЛКС принципиального значения не имеет. В любом случае, речь идёт не о какой-либо частной номинативной характеристике, а о стоящим за ней целостным культурным комплексом

все оставленное распавшимся синкрезисом смысловое пространство. Для зрелого логоцентрика «свои» — это не просто более крупный масштаб социальной группы, и даже не те, для кого «адресат» партиципации — сущность духовно-метафизическая, а не почвенно-родовая. Свои для логоцентрика отделяются от чужих мистической интуицией на основе духовного единения в Должном. При этом чужими могут оказаться даже самые близкие по крови люди (вспомним семейную драму Августина).

В христианстве элементы чётко позиционированных бинарных структур уже в достаточной мере освободились от «шлейфа» коннотаций. Человеческий субъект — это своего рода «ось симметрии» и «место» столкновения и синтеза разведённых до антагонизма значений (антагонистический уровень дуализма был достигнут ещё в Иране, но позиция человека там существенно иная — гораздо менее автономная). Неудивительно, что в христианстве образ монистического синтеза Абсолюта подобает, конечно же, человеку, а не чему-то «поблизости и около»⁸. И, чтобы Логос (теперь уже именно с большой буквы) отождествить с человеком, точнее, с богочеловеком Христом, пригодны любые средства: натяжки, компромиссы с мифом, насилие над здравым смыслом и т.д. Нелегко это далось христианским богословам — их мысль в этом деле (да и не только в этом) так и не выбралась из путаницы, логических неувязок и противоречий. Однако христианство потому и победило своих конкурентов по прорыву к синтезу, что лучше них умело увязывать логическое с мифическим и находить наиболее удачные формулы компромисса с массовым сознанием. Воздержусь от обращения к конкретным историко-культурным обстоятельствам формирования христианской догматики или антропологии, хотя многие из них хороши в качестве иллюстрации к приведенным утверждениям. Литература на эту тему весьма обширна, и погружение в неё уведёт далеко в сторону.

Утратив постприродную безмятежность ветхого Адама и придя от этого в ужас, сознание отчаянно ринулось вперёд (не забывая, разумеется, о вожденной гармонии безвозвратно ушедшего прошлого). Уже у Григория Нисского ясно заявлен принцип поступательности времени: всё может произойти лишь единожды; возвращение к Богу — это движение вперёд, а не назад; обновлённый

⁸ Напомню, что одним из важнейших проявлений распада синкрезиса и семантико-функционального дифференцирования мифологем стало расщепление связки демиург\культурный герой с переносом акцента на последнего.

космос будет лучше бывшего до грехопадения. И хотя прошлое остается образцом, будущее его превзойдет. Отсюда и берет начало идея прогресса, затем развившаяся на европейской почве: от католической формулы *renovatio in melius* (обновление к лучшему) до секулярных доктрин Модерна.

Из смутно рефлектируемых интуиций представления о Едином преобразовались в *дискурс об Абсолюте* – *трансцендентном Должном*, возымевшем какую-то поистине гипнотическую власть над сознанием. Впрочем, это вполне понятно: что может остановить порыв убежать из культуры, особенно в ситуации ослабления связи с природными основаниями и лобовым столкновением с мировым дуализмом? В какие бы казуистические дебри ни заходил рассуждающий разум, охваченный метафизической одержимостью, он никогда не соглашался в чём-либо умалить Божественный Абсолют, и все умопостроения работали вопреки всякой логике (не говоря уже о здравом смысле) на эту безотчетную установку.

Подчинив онтологическое нравственному, христианская мысль так и не смогла непротиворечиво их увязать, хотя на протяжении веков было предложено множество вариантов. Эта неудача стала причиной не только бесконечной путаницы и несуразиц в богословских рассуждениях, но и открытости всей христианской культурной системы. Дело в том, что «неравноправие» онтологического и нравственного можно понимать по-разному, что открывало широкий спектр смысловых возможностей. Реализовывались они прежде всего вследствие переосмысления и трансформации догматических положений. Так, в самой идее спасения души не было по существу ничего нового. Но одно дело, когда оно гарантировано выполнением магических процедур или просто обрядов, и совсем иное – когда к нему ведут покаяние в грехах⁹ и становление на путь добродетели. В том же персонально-этическом ключе космогонический ритуал жертвоприношения трансформировался в метафизику крестной жертвы. Печать эксплицированного дуализма несло на себе и культурно-цивилизационное, то есть собственно историческое измерение христианства. Как относительно единый модельный центр оно просуществовало недолго. Речь идёт о восточнохристианском (Византийско-православном) и западнохристианском (Римско-католическом) культурно-цивилизационных

⁹ Феномен покаяния, впрочем, тоже не является изобретением христианства.

ареалах, ставших автономными друг от друга модельными центрами или субцентрами. Причём их различие задавалось опять же не частными историческими обстоятельствами, а глубинной разницей в техниках смыслообразования и способах оперирования бинарными оппозициями, сложившимися в рамках общехристианского логоцентризма. Раннее христианство несло в себе потенции антропологического как максимализма, так и минимализма. Первой модели смыслообразования и соответствующей ей картине мира присуща триадность, то есть *медиативность*, снимающая дуализм полюсов в срединной зоне антропного синтеза. Второй модели свойственна *инверсионность* — скачкообразные перекодировки оппозиционных значений, слабость медиационных связей и крайняя затруднённость синтеза. Об этом уже говорилось выше в связи с инверсией и медиацией.

Последней, завершающей стадии монистического синтеза соответствует **мир ислама**. Монизм тут представлен в своём предельном выражении. И она основывается, как ни парадоксально, на скрытой в фундаменте культуры и ментальности предельной же разведённости оппозиционных значений. Вообще, не признавать за монизмом дуалистической подоплеки — это полагать, что дом не имеет фундамента.

Без предельного разведения в исламском сознании Должного и Сущего было бы невозможно утверждение резко выраженного мироотречения как отрицания культурой собственного мифоритуального прошлого. Этот неослабевающий мотив присущий сознанию наподобие фона и придававший смыслообразованию определенную специфику, побуждал человека абстрагироваться от дробной множественности конечных форм и явлений. Никакой другой культурной системе, ориентированной на монистический синтез, не удалось столь строго нацелить человека на экзистенциальное единение с Абсолютом\Должным и столь глубоко в него «внедрить» навык такого абстрагирования. Благодаря последнему приглушается восприимчивость к импульсам и сигналам внешнего мира, и таким образом смягчается травматизм мироотречения. Мусульманская душа не терзается «соблазном» вступить в смысловой диалог с каждым отдельным элементом реальности. Абсолютное Божественное бытие представляется столь близким, что тяги к нему не перебороть никаким «призывам» со стороны мира сего. Из-за этой отрешенности Абсолюта от мира создаётся своеобразная диспозиция, возможная только на по-

следней стадии ДР, то есть по завершении монистического синтеза. В мире наличной социо-культурной реальности доминирует инверсионное смыслообразование с его скачками и мгновенными перекодировками. Тут оно, разнонаправленное и спонтанное – под стать характерным для него эмоциональной напряженности и конфликтности. Инверсионные ходы, таким образом, ограничены горизонтальным измерением¹⁰. В направлении же вертикальном, по оси оппозиции имманентное\трансцендентное имеет место всякое абстрагирование и восхождение от конечного к Бесконечному и господствует *медиативный принцип*. Иначе говоря, в мире Сущего господствует инверсия, а его связь с миром Должного осуществляется по принципу медиации. Система эта чрезвычайно жизнеспособна и устойчива. Своей динамикой она обязана инверсии смыслов на локальном уровне, а блокировка укрупнения и вертикальной прогрессии инверсионных смысловых блоков предохраняет ее от внутреннего раскола. Благодаря медиативности смыслообразования в вертикальном направлении монистическая доктрина надёжно защищена от дуалистического взрыва изнутри и снизу.

Мелкая рябь инверсионных конфликтов в эмпирическом мире ничуть не отражается на божественных «вещах», каковые пребывают в метафизической неизменности. Всякая же попытка аналитического ума подобраться к этим самым «вещам» тотчас же вызывает острую невротическую реакцию – культура зорко следит за тем, чтобы Абсолют находился строго за линией интеллектуального горизонта, и сердцевину своей сакральной зоны оберегает от вторжения познающего разума. Но и совсем уж изолировать Абсолют от мира тоже нехорошо – развалится вся система (в исламе дистанция между ними и без того предельно велика). Поэтому культура окутывает Абсолют концентрическими семантическими оболочками, а познающий разум последовательно их снимает и тем самым разворачивает дискурс медиации. Недаром столь всеобъемлющ в исламе принцип сокровения, значимость которого возрастает в направлении от мира к Богу (так, господство абстрактной «архетипальной» геометрики во всех сферах формообразования последовательно нарастает по мере восхождения от профанного к сакральному). Вот и получается, что одной и той же культурной системе присущи тончайшие медиативные дискурсы в богословии, гносеологии, герменевтике,

¹⁰ Здесь метафора вертикального и горизонтального не имеет отношения к эволюционным процессам.

поэзии, а в социально-политической, бытовой, поведенческой и т.п. сферах — шокирующе крутые инверсионные перевороты.

Стиснутость пространства между древним синкрезисом и новообразованным синтезом — это не только экзистенциальная близость к трансцендентному Абсолюту. Это также краткость времени, за какое исламский логоцентризм вошел в пору своей зрелости. Этому немало способствовал отказ от материала предшествующих культурных систем. Например, от обширных (но не всех) компонентов античного наследия. Основные компоненты исламской культурной системы заимствованы не только в готовом виде, но и в изначально *уплотнённом*. По части снятия и уплотнения ислам пошёл дальше иудаизма, так и не создавшего самостоятельного модельного центра, хотя, как уже отмечалось, его значение в качестве субцентра исключительно велико. Оттолкнувшись от готовой основы, исламский логоцентризм взял резкий старт и быстро достиг предельной стадии развития, где Слово пребывает в статусе источника всего сущего. В религиозном сознании Слово не только вытесняет самого «адресата» поклонения. Это частность. Становясь физически осязаемым, Слово\Текст совершает фундаментальный акт: гомогенизирует изначально хаотизированную, гетерогенную природно-культурную среду и в этом очищенном и выровненном пространстве затем создаёт новую гетерогенность — под стать нормативности Слова как единого закона сущего. Есть в этом что-то схожее с действиями архаического человека, расчищавшего площадку для совершения ритуала.

В логоцентрической парадигме, где Слово имеет силу закона в отношении ко всему сущему, фокусы абсолютного и человеческого один относительно другого закономерным образом смешаются. Если в Индии и в Китае, в отличие от христианского ареала, мистический синтез *не дошел* до соединения (совпадения) Абсолюта с человеческой личностью, то в исламе, достигшем предельного логоцентризма, эта точка фокуса *вновь рассеялась*. Порыв к трансцендентному «проскочил» человека и оставил его позади. Слово в исламе бесконечно важнее личности: пророк есть не само Слово, а лишь его посредник. Поэтому для ислама заведомо исключен антропологический максимализм (христианство же открыто ему, как и минимализму). Наряду с другими глубинными диспозициями смыслообразования это существенно сказывается на устройении как самой исламской ментальности, так и ее историческом экспликате — цивилизационной психологии.

Восторжествовавший в ходе Дуалистической революции дуалистическо\монистический дискурс по-прежнему оставался ключевой модальностью смыслообразования и вообще источником центростремительного притяжения. Отсюда веером расходились локальные культурные парадигмы и субдискурсы, определявшие цивилизационный ландшафт истории во всём его, казалось бы, бессистемном разнообразии. Последовательность фаз монистического синтеза и возникших на их основе модельных культурно-цивилизационных центров, демонстрируя поступательность развития самого принципа логоцентрического синтеза, отнюдь не стала шкалой цивилизационного прогресса в его европейском понимании. Таковое понятие здесь просто неуместно. Говоря, что Индия и Китай являют ранние фазы синтеза, Иран и Иудея – некий переход в переходе, а античность и последовавшие за ней христианство и ислам – достижение синтезом своей окончательной зрелости, ни в коей мере нельзя, как уже говорилось, заниматься *качественным сопоставлением* или оценкой модельных центров по абстрактным критериям, вынесенным за скобки исторического процесса. Каждый модельный центр создал совершенно самодостаточную и по своему эффективную и оптимальную систему существования человека в культуре и саму ЛКС. А возникающие при этом сложнейшие коллизии исторического бытия – кризисы и режимы цивилизационного доминирования и политико-экономического господства – вполне возможно и необходимо рассматривать не в русле линейно поступательного прогрессизма. Иными словами, приближенность того или иного модельного центра к завершённым формам логоцентрического синтеза вовсе не гарантирует ему режима цивилизационного доминирования на все времена. Соответственно, нет и никакой внешней шкалы критериев, по которой можно было бы давать безотносительные к историческому контексту качественные оценки той или иной культурной системе. Каждая из них имеет свою внутреннюю шкалу, в соответствии с которой живёт, развивается и достигает своим особым путём уровня сложности, релевантного другим, параллельно развивающимся системам.

Золотой век логоцентрика. Возникновение ислама в VII в. ознаменовало конец ДР. После неё логоцентрическая система вступила в стадию устойчивого существования, продлившуюся до XV в., когда в Западной Европе началась *Революция личности*. Культура, выйдя на уровень развитых ЛКС, интегрированных вокруг региональных мо-

дельных центров, обратилась к решению более сложных задач, нежели те, что стояли перед ней в мифоритуальную эпоху. При этом разные модельные центры допускали разные степени и характер компромиссов с древними мифоритуальными традициями. Теперь культуре не было необходимости заниматься ни самоопределением по отношению к природе, ни конвертацией биопрограмм. Всё это уже было сделано. И практики, связанные с этими двумя задачами, утратив актуальность и «напитанность» сакральностью, рутинизировались и превратились большей частью в автоматизмы. Поэтому логоцентрический авангард культуры, почти маниакально устремлённый к трансцендентному, стал полемизировать со своим древним культурным фундаментом – миром первично опосредованной природности. Между этими сферами протянулся фронт генерального внутрикультурного противоречия в эпоху, которую традиционно называют Средневековьем. И, разумеется, прохождение очередной эволюционной развилки – ДР – вновь усложнило общекультурный контекст, отрезав доосевые общества от эщеэволюционного фронта.

В эпоху зрелого логоцентризма культура решала свои внутренние задачи посредством самомобилизации в прорыве к трансцендентному, образ которого она сама и конструировала. Чтобы эти задачи были хотя бы частично решены, их необходимо было представить как насущно необходимые человеку вопросы, замаскировав при этом их глубинное содержание. Универсальной интенцией человека как культурного существа является, как это ни парадоксально, стремление вырваться из плена культуры и вернуться в непротиворечивое континуальное состояние. Для постмифоритуального человека, вкусившего ужас раскрывшейся перед ним бездны противоречий, главной магистралью бегства из культуры представлялось стремление к духовному Абсолюту – концепту, заменившему собой нерелефлируемый прежде образ синкретического Единого. Поэтому и реализация задач культуры приняла вид борьбы между двумя уровнями ментальности: прежним, ориентированным на сенсуалистический опыт, и новым – трансцендентно ориентированным. Духовный Абсолют в различных его номинациях (Логос, Бог, Творец, Дхарма, Дао), был, как это ни парадоксально, и маской самой культуры, и призрачным образом избавления от неё в виде предательски ускользавшего горизонта окончательной (абсолютной) партиципации. Он принял на себя колоссальную энергию экзистенциальных

переживаний, став фокусом человеческих страданий. Вобрав их в себя и, преобразовав их духовную энергию, логоцентрический Абсолют предстал источником спасения.

Будучи вторичным синтезом мифоритуального Единого, духовный Абсолют логоцентризма в энергетической наполненности значительно ему уступал. Последний напрямую подпитывался vitalными силами природы и имел дело с цельной (а не двуслойной) и потому более энергетически монолитной человеческой ментальностью. Чтобы компенсировать эту потерю, новообразованный логоцентрический Абсолют вынужден был прибегнуть к специальным средствам корректировки направления партиципационной энергии больших масс людей. Отсюда и несвойственные Древнему миру религиозная нетерпимость, ригоризм и духовная репрессивность зрелой логоцентрической эпохи.

Панэтизм — неизменный атрибут логоцентрического сознания — задавался культурой вовсе не для достижения торжества всемирного Добра, равно как и декорация духовного Абсолюта возводилась отнюдь не для «слишком человеческого». То, что в жизненном мире человека предстаёт последними экзистенциальными основаниями, для самой культуры всего лишь конструктивный рабочий элемент. В Средневековье утвердились и новые формы ее манипуляции человеком. Разрушение привязки человека к мифоритуальной традиции и утрата приоритета кровно-родственных связей компенсировались совестью — агентом императивного Должного, имплантированным в человеческую ментальность. Совесть оказалась наиболее тонкой и зрелой формой культурной репрессивности, изнутри обуздывавшей в человеке ветхого Адама. Но при этом зрелые формы логоцентризма, обрекая человека на непрестанную внутреннюю борьбу, обеспечивали его и необходимой формулой разрешения возникающих коллизий.

Формула эта дана в наборе разнообразных доктрин, норм и установок, институционально оформленных либо просто растворённых в смысловом пространстве. Она является, по сути, визитной карточкой той или иной ЛКС логоцентрической эпохи, ибо указывает общую сверхзадачу всех логоцентрических культур — *спасение человека*. Именно в пространстве различий концепций спасения, а главное, форм и путей его достижения разворачивается не только диалог способов смыслообразования, но и диалектика историко-цивилизационного взаимодействия ЛКС после ДР.

Нет нужды доказывать, что именно зрелые формы логоцентризма с их напряжённым антагонизмом космообразующих полюсов породили наибольшую культурно-историческую динамику. Из этого однако не следует, что в удалённых от Средиземноморья ареалах «не было истории». Она была, но протекала в несколько ином, «тлеющем режиме» и по другим историческим часам. Модельные центры несредиземноморских ареалов в силу не преодолённого, «не разорванного» до конца синкретизма не смогли породить внутренней историко-диалектической диспозиции. Ни мировоззренческие различия в раннем буддизме, ни его модификации на разнообразной этно-культурной почве от Тибета до Японии, ни дихотомия даосизма и конфуцианства в Китае, ни какие-либо иные доктринальные или мировоззренческие различия так и не создали в рамках исходной целостности диалектической антитезы доминирующим способом смыслообразования. И хотя такое противопоставление повсеместно и постоянно намечалось в тенденции, экспликация его произошла только в христианско-исламском мире. Поэтому европейский интеллект упорно не видел наполненной событиями истории Востока. Так, едущий по шоссе со скоростью 200 км. в час не замечает движения того, кто едет со скоростью 20 км. в час, да еще и в другом направлении. Этому игнорированию «благоприятствовало» и стойкое предубеждение европейцев, что всё человечество в своём развитии непременно проходит одни и те же стадии и потому должно идти примерно одним и тем же путём. Во всех модельных центрах культура ставила перед собой сходный набор задач, одной из которых было «переформирование» мифоритуального человека и адаптация его в новый культурный контекст. Последнее явилось одной из главных имманентных задач горизонтального направления эволюции логоцентрических обществ. О каких же диалектических антитезах идёт речь?

Христианство как синтез Востока и Запада дало, не один, а *два* модельных центра Византию и Запад. И это его существенная особенность. Исламский вариант синтеза, обладая большей монолитностью, не породил внутренней диалектической борьбы смыслообразовательных и цивилизационных парадигм, за что и «поплатился» угасанием исторической динамики на исходе Средневековья. В христианстве же всеобщий для логоцентрической культуры принцип дуализма несмотря ни на какие синтетические оболочки проявился во всех срезах бытия, в том числе в плане историческом.

Диалог восточно- и западнохристианской культурных систем — едва ли не лабораторно чистый образец исторической диалектики. Их развёрнутое в долгом историческом времени взаимодействие, сочетавшее в себе элементы противоборства и комплементарности, стало содержанием продуктивного развития логоцентрической системы и завершилось прорывом на новый эволюционный уровень.

Основой диалектической оппозиции стало прежде всего различие в доминирующих способах смыслообразования. Если в восточнохристианской системе преобладал способ *инверсионный*, то в западнохристианской, как уже говорилось, — *медиационный*. Соответственно, развились и две альтернативные модели христианской вселенной: двоичная и троичная. В восточном христианстве из-за его антропологического минимализма¹¹ логоцентрический синтез преодолел лежавший в его основании мировой дуализм довольно поверхностно. Отсюда и разнесённость Бога и мира, и бесконечное воспроизводство одних и тех же неизбывных культурных противоречий, и неразработанность срединно-пограничных смысловых зон, и хождение кругами в истории и, в конечном счёте, всё то, что принято считать отличительными культурно-цивилизационными признаками в византийско-православном регионе.

Западная Европа ещё в раннем Средневековье явила признаки «неправильного» логоцентризма. На фоне «правильного» августицианства прорастали признаки иного мировоззрения, делавшего акцент на срединной, медиационной сфере христианского космоса, где всё более широкие и автономные права обретал *человек*. Западные европейцы, оказавшись отчасти «неправильными» логоцентриками, стали тем самым слабым звеном системы, через которое осуществился очередной вертикальный эволюционный прорыв. Комплементарное взаимодействие с восточнохристианской альтернативой выступило не только стимулом, но и необходимым условием вызревания нового качества. Вызревание это отнюдь не гарантировало немедленных цивилизационных преимуществ, как это иногда абберративно представляется в европоцентристской историографии — ведь историю, как известно, пишут победители. На протяжении всего Средневековья Европа по критериям цивилизационного прогресса, оставалась если не задворками, то уж явно не авангардом логоцентрического

¹¹ Альтернативные идеи антропологического максимализма у капподокийцев дальнейшего развития не получили.

мира. Век за веком, шаг за шагом Запад, перерабатывая измельчённое до «атомарного» состояния античное наследие, создавал принципиально новое системное качество и постепенно выравнивал соотношение с неуклонно деградировавшей Византией. Интрига истории в том, что именно предельное измельчение перерабатываемых элементов античной культуры и, соответственно, предельная деградация общекультурного ландшафта в начальной точке — в так называемые Тёмные века — и стали ключевым условием последующего подъёма. А доминировала в Средневековье, напомним, самая последовательная в логоцентризме цивилизация — исламская. И это неудивительно. Средневековый мусульманин был самым последовательным и «правильным» логоцентриком, и средневековая эпоха оказалась золотым веком прежде всего для него. И дело не только в военно-политической экспансии ислама от Северной Африки до Малайзии, хотя и это само по себе говорит о многом. Дело даже не в высоких, по сравнению со средневековой Европой, жизненных стандартах, а в исключительно целостной и внутренне монолитной модели мира, обеспечивавшей ясные и надёжные ценностные и мировоззренческие основания жизни. Впрочем, к рубежу XIII–XIV вв. ислам как культурная система (а не как религия) достиг своего пика. Дальнейшее доразвитие протекало в инерционном режиме. А на арене истории появлялись западные европейцы — «неправильные» логоцентрики, ставшие на путь сверхдинамичного межсистемного перехода.

Объявив христианство в своём, западном понимании осью мировой истории (не меньше!), Европа осознала себя авангардом линейно направленного исторического прогресса.

Таким образом, зрелый средневековый логоцентризм дал новые ответы на вызовы, связанные с извечной борьбой интегративных и дезинтегративных сил. Сложилась новая конфигурация ЛКС, в которых инновативные (центробежные) процессы в развивающихся подсистемах оказались под жёстким контролем ядра культуры — обновлённого, уплотнённого и интегрированного. Теперь это было не доосевое мифоритуальное ядро, а сфера концептуализированного трансцендентного — духовного Абсолюта. Этот Абсолют теперь зорко следил за тем, чтобы партиципационная энергия человека не расплывалась по сторонам, хотя конечно, какая-то часть её неизбежно отводилась на партиципацию к прежним адресатам. Отсюда и стремление логоцентрического ядра ничего не впускать в бытие без свой

сакрализующей санкции, то есть выполнять функцию, аналогичную той, которую выполняло в древности мифоритуальное ядро.

Фазовые различия между модельными центрами логоцентрической эпохи позволяют говорить о неких сходных задачах разных ЛКС в их общем движении к сопоставимому уровню сложности и внутренней дифференцированности. Но не более того. Ни о каком авангарде общеисторического мейнстрима говорить не приходится, а военная экспансия и политическое господство носят хоть и крупномасштабный, но все же региональный характер. Сами по себе они не являются показателем эволюционного уровня: ни гунны, ни монголы авангардом цивилизации не были. Что же касается самих цивилизационных критериев, то в разных модельных центрах они разнятся настолько, что не могут быть сведены к какому-то универсальному набору. Есть лишь общая направленность эволюции, которую представляется возможным представить в виде четырёх векторов: сложность, дифференцированность, уплотнение фронта развития и субъектность. Нарастание этих параметров трансцендентно по отношению к антропосистеме. т.е. задаётся ей извне глобальным макроэволюционным контекстом в той же степени в коей биосистеме и системам абиотическим. Этот общеэволюционный мейнстрим разворачивается в истории нелинейной динамикой культурогенетических и цивилизационных процессов, где каждая самодостаточная ЛКС движется своим путём, увлекая за собой всех, кого сможет. При этом напомним, любым развивающимся структурам/системам приходится решать двойную задачу, связанную с вовлечённостью в два перпендикулярных типа эволюционирования: адаптационное (горизонтальное) и магистральное (вертикальное).

Действием вертикального эволюционного вектора и стало подспудное выталкивание Западной Европы на выход из логоцентрической системы на протяжении всего Средневековья. Вопрос о том, почему именно западные европейцы став «неправильными логоцентриками» вывели логоцентрическую систему на финишную прямую, требует подробного рассмотрения по меньшей мере двух вопросов: культурной системы античности и сравнительного анализа Восточно- и Западнохристианской ЛКС. Однако формат и задачи этой книги не позволяют этого сделать.

ТИПЫ ИСТОРИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА

Теперь мы подошли к исключительно важной теме, отдельные грани которой уже так или иначе высвечивались в наших рассуждениях. Речь идёт о культурно-исторической типологии человека. Важность этой темы связана с огромным ущербом, который мифологема, или точнее, идеологема абстрактного «философского человека» наносит делу науки. Причём, не только академической, но и прикладной.

Рискуя отчасти повторить сказанное выше культурологическая интерпретация «антропологического вопроса» может основываться на различении устойчиво воспроизводящихся *ментальных конституций*. Каждой из них соответствует определенный культурно-исторический тип человека. Различия в ментальных конституциях определяются прежде всего разными способами смыслообразования, которые, в свою очередь определяют и структуру ценностей, и экзистенциальные ориентации, и стратегии поведения в культуре.

Эволюционный вектор ментальных типов, в соответствии с общеэволюционной логикой, устремлен к последовательному нарастанию субъектности, автономности, самостояния. Здесь не обойтись без по необходимости краткого разговора о проблеме *свободы*.

Свобода обретается не где-то рядом с культурой, а исключительно в ней и нигде более. Не существует никакого человека вообще с

его метафизической свободой вообще, а есть человек-в-культуре. Без реконструкции культурного контекста, любой разговор о свободе сводится к комментированию философских абстракций с привкусом казуистики вроде «осознанной необходимости» и т.п.

Идеография культурных контекстов, в которых можно анализировать феномен свободы, почти безгранична. Но нас интересует, скорее всё же не идеография, а номотетика культуры. Поэтому вопрос может быть сформулирован так: каковы самые общие факторы, из комбинаций которых рождается феномен свободы в каждом конкретном случае? Метафизика механистического рационализма видит пространство культуры как инертное, на манер Ньютонова физического пространства. Культура предстаёт таким пустым ящиком, в который набросаны единицы анализа – дискретные и чужие друг другу культурные феномены. Но в действительности, культура представляет собой гетерогенное силовое поле с зонами притяжения разной силы и качества, и каждый культурный феномен рождается на перекрёстках незримых силовых линий культурного пространства, от которого он неотделим и в котором только и может существовать.

Однако без самого общего определения свободы всё же не обойтись. Не притязая на философскую универсальность, можно предложить рабочее для культурологического подхода определение: **свобода для человеческого индивидуума — это пространство альтернатив его самореализации в культуре.** Нетрудно заметить, что любой акт осознанного или неосознанного выбора — есть отказ от некоторой суммы возможных альтернатив. Если я провожу на листе бумаги прямую линию, то тем самым, я отвергаю альтернативы в виде круга, овала и т.д. Так всякий акт деятельности сворачивает поле свободных альтернатив, но зато переводит какой-то один из возможных вариантов действия из потенциального плана в актуальный. Дальнейший выбор альтернатив обретается в новых границах, предопределённых уже состоявшимся выбором и так далее. Так запускается прогрессия контекстуального детерминизма свободы. Механизм этот универсален и действует на всех уровнях сущего, начиная с квантового: переход из чисто квантовых суперпозиций в запутанные, т.е. в сцепленные с окружением и в определённой мере проявленные состояния — это всегда жертва богатства потенциального в пользу конкретности актуального. Но не будем слишком далеко уходить от культуры и рассмотрим вкратце розу ветров озна-

ченных силовых линий, на которых распинается абстрактный образ человеческой свободы.

Любая ЛКС — это арена борьбы **субъектов**. Сама культура как целое уже есть субъект, преследующий свои имманентные цели и решающая всякий раз особенный набор тактических задач. При этом культура в отличие от образа монотеистического божества, противоречива внутри себя, т.е. являет не один, а множество субъектов, подчас жестоко меж собой борющихся. Орудием же этой борьбы выступает никто иной, как человек со своей собственной субъектностью. Субъектность эта проявляется в двух модусах: субъектность человека как центра своего жизненного мира, и субъектность его как агента культурных связей мира системного — мира социальных институтов и общественных норм и конвенций. Последний обычно и понимается источником культурной манипуляции и репрессии. Примечательно, что репрессивно-манипулятивный характер воздействия на человека социальных норм и институтов отмечался многими авторами от Дюркгейма и даже Гоббса до Фрейда, о субъектности культуры вообще никто, кажется, внятно не говорил (см. гл.3).

Итак, внешние факторы, детерминирующие свободу самореализации человека в культуре определяются прежде всего двумя обстоятельствами: особенностями самой ЛКС и конкретными задачами, которые те или иные её субъекты-подсистемы стремятся решить через конкретного человека. Абстрактно-безграничная потенциальная свобода начинает ограничиваться уже в самых первых актах инкультурации. Символический импринт основ родного языка и базовые навыки культурного поведения — это отправная точка ограничения абстрактной свободы детского сознания. Едва ли не первым делом инкультурация подавляет детскую способность воспринимать образы «параллельной реальности», т.е. то, что не подлежит осмыслению в данной ЛКС. Лет до 4–5 дети ещё сохраняют способность по каналам гештальтной правополушарной перцептивности подглядывать образы запредельного, игнорируя навязываемые культурой связки перцептов и их значений. Те, кто в силу своей одарённости или упущения агентов инкультурации, сохраняют этот «детский» уровень свободы хотя бы в некотором секторе своей ментальности, оказываются носителями качественно более высокого, чем рядовые члены общества уровня внутренней свободы. Не стану в этой связи дополнительно пояснять, что внутренняя свобода определяется ментальными свойствами субъекта, тогда как свобода

внешняя — социальными обстоятельствами. Если адекватная социализация не позволяет отклонять ограничивающие свободное смыслообразование культурные конвенции, то можно хотя бы осознать их относительность и необязательность. Способность «развинчивать» ригидные связки знаков и денотатов и комбинировать их элементы — первое условие свободного смыслотворчества.

После того, как культура через своих агентов — окружающих ребёнка взрослых, на психической стадии вербального реализма¹ вбивает ему в голову «единственно правильное» понимание реальности², завершается стадия установления самых общих не сдвигаемых границ индивидуальной свободы. После этого культура принимается «затачивать» индивидуальное сознание под нужные ему функции посредством специализирующей социализации. Цель культуры проста — сделать индивидуума инструментом каких-то своих «специализированных органов» — подсистем. К примеру, полицейский интересуется культурой именно в качестве полицейского, потому, что эта функция востребована её (культуры) определёнными подсистемами. А всё, что есть в полицейском кроме его главной социальной функции для культуры интересно лишь в связи с этой самой функцией. Можно сказать, что специализирующие устремления подсистем ЛКС направлены на формирование человека-функции с максимально ограниченной (в идеале — отсутствующей) свободой самореализации. Поэтому, борьба за социальную свободу — это прежде всего бунт против навязываемых культурой специализаций: с осевой эпохи сохранение альтернатив самореализации стало пониматься как ценность.

Культура же стремится заблокировать развитие у индивидуумов системное и абстрактное мышление сверх необходимого для социализации минимума. При этом контраст между навыками профессиональной специализации общей картиной мира как основой интеллектуальной свободы, может быть просто ошеломляющим. Так, манихей-конспиролог с примитивно-сказочной картиной мира, может быть высоко и сложно специализирован в своей профессиональной области, например, технической.

¹ Вербальный реализм — стадия развития культурного сознания, следующая после перцептивного реализма. Если последний соответствует формуле: «мир таков, каким я его чувствую», то первый — «мир таков, каким он дан в языке».

² Примечательна та неприязнь или, по меньшей мере, невниманию. С которым взрослые относятся к детской «тарабарщине» — спонтанно-свободному комбинированию смысловых элементов.

К счастью, для ценителей свободы, в культуре, в отличие от природы и тем более, абиотических систем, действуют не абсолютные, а статистические законы³. Это значит, что пресс культурной специализации давит жёстко, но не фатально, и чем выше системная сложность общества, тем шире диапазон диссистемных флуктуаций. Интрига в том, что предоставляя человеку возможность заниматься смыслообразованием, что, собственно, обуславливает самую возможность существования культуры, последняя не имеет возможности полностью контролировать его (смыслообразования) результаты. Это позволяет личности, достигшей высокой степени внутренней свободы, занимать позицию антагониста по отношению к тем иным подсистемам культуры или даже к самим её системным основаниям. Но такое возможно, повторю, лишь в сложных ЛКС, где ментальность индивидуумов многослойна и обладает внутренними противоречиями. Не удивительно, что в относительно простых обществах с высокой степенью ментального синкретизма, не возникает и проблемы свободы, а зависимость от культурных установлений и норм почти не рефлексирована.

Вообще, культурологический (в отличие от философского) концепт свободы представляется возможным построить следующим образом. Каждый из исторически формирующихся ментальных слоёв представляет собой набор специфических программ мышления и поведения. Скреплённые общей системной оболочкой ментальности. Действующей наподобие операционной системы в компьютере, они, тем не менее, имеют свойство меж собой полемизировать и конфликтовать. И там, где программы нейтрализуют друг друга в конфликте, человеческая экзистенция оказывается в пограничной ситуации, когда ни одна из культурных программ императивно им не управляет. В этом случае, когда экзистенциальный выбор оказывается заложником человеческой субъективности, и можно говорить о ситуации свободы. Опять же очевидно, что плотность конфликтов прямо пропорциональна сложности организации ментальной сферы. В однослойной, синкретически слитной ментальности «естественного человека» конфликтов программ нет вовсе. Нет и проблемы свободы, поскольку нет и самой свободы: все аспекты человеческой активности полностью регламентированы культурой: её нормами, моделями и образцами. Показательно, что у самых арха-

³ Карнан Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс, 1971. С.39.

ичных из современных первобытных народов нет даже такого феномена как табу: у людей просто не возникает психологических мотивов нарушать культурные установления. По мере усложнения сферы ментальности и, соответственно структур ЛКС, зазоры между пакетами программ становятся шире и многочисленнее; человеческая экзистенция то и дело оказывается вынуждена лавировать между конфликтующими культурными инстанциями, каждая из которых стремится манипулировать ей в своих интересах. Таким образом, свобода вскармливается экзистенциальным отчуждением и питается внутрикультурными противоречиями. Быть может, если культурология когда-нибудь станет точной наукой, она научится математически соизмерять величины потенциала свободного смыслообразования, которым располагает индивидуум в том или ином культурном контексте с количественно-качественными параметрами режима репрессивного ограничения этого самого смыслообразования. Но это будет лишь одна сторона проблемы, охватывающая лишь внешние факторы, детерминирующие свободу. Есть ещё и факторы внутренние, связанные с различием ментальных типов человеческих индивидуумов. Без учёта этих различий, рассуждения о свободе всегда будут привязываться к «абстрактному философскому человеку» с его абстрактной свободой, либо впадать в унылую модернизацию, перенося ценности и рефлексии о свободе современного западного человека на иные эпохи и культурные традиции.

Теперь — собственно об эволюции культурно-исторических типов, и их ментальных конституций, под которыми, напомним понимается специфический набор когнитивных схем и техник смыслообразования, Ментальные конституции устойчиво наследуются историческими сообществами, а единицей-носителем этого наследования выступает отдельный индивидуум. Таким образом, мы возвращаемся к триаде: *индивид, логоцентрик и личность*.

Мифоритуальная система, уходя своими корнями в эпоху антропогенеза, к верхнему палеолиту формирует в основных своих характеристиках базовый тип исторического субъекта — индивида. Системообразующим контуром мышления индивида, его, говоря компьютерным языком, операционной системой, является *миф*. Мышление индивида в основе своей пралогично (по Л. Леви-Брюлю), пластично, эмоционально, обладает слабой рефлексивностью и почти нечувствительно к логическим противоречиям. Это объясняется тем, что операционные единицы мышления индиви-

да представляют собой локальные мини-целостности, своего рода кластеры, соположенные между собой мифологической ассоциативностью. Индивид – существо коллективное со слабо выраженной субъектностью и максимально зависящее от социальной группы, к которой он экзистенциально сопричастен в силу культурной традиции, хотя, возможно, сопричастность эта имеет и более глубокие основания. Ментальность индивида представляет собой относительно монолитный блок несложных когнитивных и поведенческих программ. Имеется в виду несложность *системная*, тогда как когнитивность, нацеленная на адаптацию/специализацию может усложняться почти бесконечно. Такого рода усложнение не следует принимать за признак системной эволюции.

Ментальность родового индивида *однослойна*. В ней не могла до заметного уровня развиться способность к внутреннему диалогу и вообще к глубокой рефлексии. Поэтому ментальность родового индивида управлялась более извне, чем изнутри. Синкретичность мышления у индивида, если его сравнивать с предками человека в нижнем и среднем, палеолите была уже основательно подорванной и расслоенной. Но в сравнении с носителями ментальности более поздних типов – ещё невероятно сильной: выделенный из социоприродного окружения сектор сознания оставался весьма узким. В отсутствие внутриментальных упорядочивающих регулятивов, таковыми служили регулятивы социальные. Постепенно, эти регулятивы всё более оформлялись в виде культурных традиций. Тогда и начал складываться исключительно устойчивый для ментальности индивида механизм, когда «имплантированные» в ментальную сферу латентные программы автоматически срабатывают под действием внешних релизеров⁴ – уже не биологических, но социокультурных. Этот механизм действует у наследника родового индивида и по сей день.

В своём развитии индивид как тип исторического субъекта и созданная им мифоритуальная система культуры прошла следующие этапы:

- от доистории к неолитической революции,
- от неолитической революции до возникновения первых цивилизаций Древнего Востока,
- от последних до рубежа II – I тыс. до н.э. – эпохи наступления общего кризиса мифоритуальной системы.

⁴ Биологический термин, означающий специфический внешний раздражитель, запускающий ту или иную инстинктивную программу поведения.

Неолитическая революция, осуществив переход от константного к расширяющемуся культурному ресурсу, дала фундаментальный толчок к распаду мифоритуального синкрезиса. С этого момента запускается диалектика противоборства сил центростремительных, втягивающих индивида в сакральное поле космоорганизующего ритуала и сил центробежных, привлекающих энергию индивида к переживанию единичных и конечных, феноменам, отпадающим от мифоритуального ядра. Неосознанное кредо индивида — решение природных по генезису задач культурными, а позднее и культурно-цивилизационными средствами. Род в широком его понимании — единственная универсально функционирующая космоорганизующая вертикаль, вокруг которой разворачивается пространство горизонтальных прагматических связей, не познавший ещё жёсткой оппозиции полюсов и переполненный синкретическим взаимопроникновением смыслов. Поле свободы как пространство социальных возможностей самореализации для индивида ничтожно мало, что, впрочем, не осознаётся последним как проблема. Главными для индивида выступают ценности рода. Остальное — вторично и при случае, приносимо в жертву. Ценности рода — порог, до которого возможно раскультирование индивида.

Уступая по ходу истории доминирующие позиции другим историческим субъектам, родовой индивид никуда не исчез. Просто его мир, с присущим ему укладом жизни и системой ценностей утратил тотальность и стал сдвигаться на периферию — либо географическую, либо внутреннюю в рамках иной — господствующей. Тот же механизм действует и в структуре ментальности: «индивидский» когнитивный тип с его мифологизмом и эмоционально-образным восприятием действительности образует базовый ментальный слой, вытесняясь в тень бессознательного, мерцает сквозь последующие слои, нередко прорываясь сквозь них, в эпохи революционных сломов, ситуационно захватывая доминирующие позиции.

По ходу истории, ментальность индивида, присоединяя к своему системообразующему ядру блоки стадияльно последующих типов, лишилась изначальной целостности, став более эклектичной и рыхлой. Такова плата за адаптацию. Наследник архаического индивида — это современный носитель обыденного (массового, постфольклорного) сознания. Среди разнообразных свойств ментальности индивида важно выделить его *органическую* неспособность к рационализации картины мира; в своей основе она всегда

остаётся мифологичной, не чувствительной к логическим противоречиям.

Второй культурно-антропологический тип – логоцентрик. Он возникает в осевую эпоху, или в нашей терминологии, в эпоху ДР как ответ на системный кризис мифоритуальной системы. Само название – логоцентрик – указывает на то, что корневым качеством новой системы является логоцентризм в его разнообразных региональных модификациях (см. предыдущую главу). В отличие от индивида и всех его более поздних исторических форм, логоцентрик мыслит более глобально, масштабно; уже не локальными мир-ячейками, а рационально организованными целостностями. Экзистенциальный ориентир логоцентрика – духовный Абсолют, который для средиземноморского культурного ареала соотносим с семантическим рядом: Логос – Творец – Должное⁵. Смысл жизни логоцентрика – служение ценностям или инстанциям, в конечном счёте, восходящим к духовному Абсолюту. На пути к цели – единения с Абсолютом – мышление логоцентрика отсекает спонтанные ассоциативные связи мифологического характера и выстраивает строгие иерархические цепи смысловых отношений. В ментальности логоцентрика монизм духовного Абсолюта никогда не преодолевает до конца свои дуалистические основания. Оттого сознание логоцентрика всегда наряжено, тревожно и направлено на борьбу с Иным, всеобще-чужим, не истинным, неправильным. Такое агрессивно-манихейское (в широком понимании) – неизбывная черта этого культурно-антропологического типа. Речь идёт не только о доходящем до паранойи стремлении бороться с Мировым Злом, но и всем строе мышления, золотым веком которого явилось Средневековье. Современный логоцентрик продолжает жить в вечно длящемся Средневековье, взыскуя Истины, и метафизического порядка. Ментальность логоцентрика *двуслойна*. К первичному базису присущего индивиду мифологического, чувственно-конкретного и по-преимуществу правополушарного мышления добавляется новый – преимущественно левополушарный по своей нейрофизиологической природе уровень. Он обеспечивает устремленность к «удалённым» чисто умозрительным и интеллектуально сконструированным объектам партиципации (экзистенциального природнения) и «заведует» линейно-дискретными когнитивны-

⁵ Для ранних ступеней логоцентрического синтеза в Индии и Китае, характерны более синкретичные семантемы: *дхарма, дао* и нек. др.

ми техниками. Примечательно, что зазоры между этими уровнями столь очевидно проявляются в мышлении и поведении, что даже не требуют для своего обнаружения специального анализа.

История логоцентрика как культурно-исторического имеет три этапа:

– собственно эпоха Дуалистической революции: I тыс. до н.э. – VII в.,

– эпоха Средневековья – «золотой век логоцентрика» – V–VII вв. – XVв.,

– от Революции личности в Западной Европы XV–XVIвв. – до современности – эпоха инерционного доразвития.

Победа логоцентризма выразилась в том, что культура сделала следующий, и в известном смысле, решающий шаг на пути эмансипации от своих природных оснований. Теперь фронт глобальной оппозиции сместился от первично дихотомии *природы и культуры* внутрь самой культуры и протянулся между полюсами между Добром и Злом, Творцом и творением, Должным и сущим, Богом и Дьяволом и их другими изофункциональными коррелятами. Мир в сознании последовательного логоцентрика раскололся на имманентную, погрязшую во зле и пороке профанную реальность и противостоящий ему трансцендентный идеал. Отсюда идея испорченности, переполненного страданиями, мира и эсхатологическая концепция спасения. На этой основе и сформировался специфически логоцентрический тип ментальности. Логоцентрик мыслит глобальными категориями, непременно окрашенными этически. Для логоцентрика не существует онтологии вне соотношения с полюсами Добра и Зла. Глобальность мышления органически связана с качественно возросшей по сравнению с индивидом *надситуативной активностью*. На её основе логоцентрик способен создавать разветвлённые устойчивые институты большого общества и высокую письменную городскую культуру.

Для зрелого логоцентрика древнее циклическое время выпрямилось в ось священной истории, а мифоритуальная нормативность священного прецедента растворилась в извечно пребывающем Должном. Кардинально изменилась и идентичность. Родо-племенные партиципации и более поздние формы сопричастности к общине, в том числе и городской, полисной или храмовой, сменились сопричастностью к вселенскому божеству и великой армии его адептов.

Фундаментальный и всеохватный дуализм — органическая черта ментальности логоцентрика и неизбывная характеристика его картины мира. Замкнувшись на себя, культура отвернулась от природы. Последняя просто перестала её интересовать. Оттого логоцентрик погружён, прежде всего в нравственные коллизии и возделывание сада своей души. При этом, ценность собственной жизни, как и жизнь всего своего рода для логоцентрика, в отличие от индивида, стоит далеко не на первом месте и потому, ему присуща жертвенность.

Все послеосевые народы, так или иначе, пройдя Дуалистическую революцию, вошли в логоцентризм. Логоцентрический ментальный тип, потеснив индивида, стал доминирующим вплоть до конца европейского Средневековья. Но и после Революции личности логоцентрический ментальный тип, как впрочем, и ментальный тип индивида, продолжает себя воспроизводить. Иное дело, что его дальнейшая эволюция протекает исключительно в горизонтальном направлении, т.е. в сторону адаптационных изменений в ответ на вызовы окружения. В любом послеосевом обществе логоцентриков всегда меньше, чем индивидов, но значительно больше, чем личностей.

Третий культурно-антропологический тип — *личность* — не системный, а переходный. Первые личности возникли ещё в середине I тыс. до н.э. Но тогда феномен личности был точечным и подчиненным вектору восходящего логоцентризма. Личность не только осознаёт логические противоречия: но и переживает их как *внутренние* и разрешимые посредством *продуктивного творческого смыслообразования*. На протяжении Средневековья, личность существовала полулатентно, подчиняясь в целом, логоцентрическим культурным доминантам, т.е. вольно или невольно принимая парадигму *служения*. Но если исламская культура, господствовавшая в Средиземноморье на протяжении нескольких веков — самая логоцентрическая из возможных и потому — это своего рода «отличница исторической эволюции», то западные европейцы, в силу ряда обстоятельств оказались «неправильными» логоцентриками. В ходе Ренессанса, Реформации и Просвещения, Западная Европа стала ареалом *цивилизации личности*, как перехода к *следующему системному типу*, который активно формируется в настоящее время и обозначается в нашем дискурсе как Новая естественность. Личность — наиболее самоактивный и самодостаточный культурно-антропологический

тип. Его появление, как, впрочем, и появление логоцентрика, подчинено общеэволюционной логике, направленной на формирование всё более сложных и автономных форм. Сложность в данном случае обеспечивается *трёхслойной* ментальной конфигурацией, а автономность – способностью самостоятельно генерировать относительно независимые от внешней социокультурной среды необходимые для развития продуктивные противоречия.

Фундаментальной чертой личности является *максимальная субъектность*. Никогда прежде отдельно взятый человеческий субъект не выступал самостоятельным носителем такого широкого круга культуротворческих возможностей. И, никогда прежде результаты самоорганизационных процессов в культуре столь сильно не зависели от таких субъективных факторов как *воля и выбор*.

В эпоху ДР личность существовала точечно. Великие учителя, философы и пророки давали личностное решение, как правило, непосредственно личностных программ. Они не могли создать устойчивой традиции культурного самовоспроизводства в отторгающей их социальной среде и, несмотря на свой огромный авторитет, зачастую оказывались маргиналами. Время личности пришло позднее.

Как только логоцентрик в зрелом европейском Средневековье навёл, как казалось, незыблемый порядок: пожёг колдунов, загнал родового индивида в глухую деревню, выстроил стройную социокультурную иерархию и, вроде бы, окончательно убедил себя в возможности пресуществления грешного земного мира в Небесный Иерусалим, как явственно запахло кризисом. Об конкретно-исторических причинах кризиса с его пресловутым расколдовыванием мира (по Веберу) написано очень много. Скажу лишь об одной корневой причине, имеющей отношение к логике построения предлагаемой концепции.

Следуя логике последовательного уплотнения эволюционного фронта, системообразующее противоречие, как отмечалось выше, сместилось в ходе ДР от оппозиции: природа – культура внутри самой культуры. Следующим шагом стало его (противоречия) смещение *внутри самого субъекта* – личности. Когда такое смещение произошло не в точечном, в массовом порядке – состоялась Революция личности, в результате которой Западная Европа создала построенную «под личность» цивилизацию.

Личность диалектически отрицает логоцентрика, как впрочем, и индивида, и отрицание это во многом стало определяющим мейнстримом культурогенеза в Новое время.

Итак, прежде, чем более подробно остановиться на генезисе личностного типа на Западе, подчеркнем главные моменты.

В истории можно выделить два системных и один переходный тип ментальности. Мифоритуальной системе соответствует тип индивида. Логоцентрической — соответственно, логоцентрик и переходному ти-пу — личность. При этом современность рождает следующий системный тип, ментальные характеристики которого пока ещё слабо отрефлексированы.

Ни один из перечисленных типов не существует, разумеется, в «чистом виде». В ментальности любого субъекта присутствуют все три ментальных слоя, но доминирует всегда какой-то один. Причём, доминативность эта, является по-видимому, врождённой. Жизнь в культуре может лишь количественно изменять соотношения доминанты, субдоминанты и компоненты. Поскольку в основе культурно-антропологических различий между названными типами лежит различие в способе мышления, а не только его содержании, то возникающий между ними конфликт ценностей является принципиально неразрешимым. Поэтому идеал социальной гармонии на основе консенсуса относительно «общечеловеческих ценностей» — чистейший миф.

Когда бунтует исторический наследник родового индивида? Когда исчерпывается его способность к рецепции и эклектическому наслоению разнородного культурного материала на организующее мифологическое по генезису ядро. Когда результирующая картина усложняется до критического предела, в перегруженном сознании возникает образ хаоса. Тогда индивид начинает бунтовать и упрощать окружающую реальность. Сознание его архаизируется и раскультивируется, что нередко принимает формы не мотивированной на первый взгляд жестокости и варварства.

Когда бунтует логоцентрик? Когда мир Сущего размывает и захлещывает мир Должного, и великий идеократический проект терпит очередной крах. Тогда происходят бурные инверсии, сопровождаемые, как правило, огромными выплесками деструктивной энергии, усиление пессимизма мироотречения и ниспровергательских настроений, мучительные поиски идеологических альтернатив служения. Не случайно, к примеру, усиление радикального ислама по всему миру началось сразу после окончательно краха социалистического проекта, знаковым рубежом которого стал 1991 год. Утратив эсхатологическую перспективу в социалистическом про-

екте, восточный логоцентрик тотчас же нашёл ему полноценную альтернативу в виде исламского традиционализма, в полной мере соответствующего его антиличностному средневековому мировоззрению.

Для личности критическая ситуация наступает тогда, когда лишается необходимого для самореализации уровня свободы. В социоцентрических обществах такого рода конфликты неизменно решались в пользу социума и приводили к подавлению личностного начала. В антропоцентрической культуре Запада, особенно после Второй Мировой войны, возобладала тенденция решать конфликты между личностью и социумом в пользу личности. Однако, в условиях, когда большая часть людей, как и во всех иных культурах, личностями не является, такая практика породила целый ряд серьёзных и неожиданных проблем.

Чтобы их понять, следует более подробно остановиться на культурно-исторических обстоятельствах формирования западного сознания.

РЕВОЛЮЦИЯ ЛИЧНОСТИ

Из прошлых глав отчасти понятно, почему Революция личности произошла именно в Европе. Теперь предстоит дать ответ более развернутый. Важна не просто последовательность перехода «от...к», но прежде всего, контекст взаимодействия на исторической арене логоцентрика и личности и те последствия ДР, какие сказались на ментальности западной личности.

В эпоху ДР доминирующим в количественном отношении субъектом был не логоцентрик как таковой, а, так сказать, пост-индивид, вписанный (зачастую насильственно) в новый, выстроенный под логоцентрика мир. Так и цивилизация личности представлена отнюдь не только личностями. Кстати сказать, в этом очевидном, но часто игнорируемом обстоятельстве, кроется одна из причин того, что сознание современного западного человека переживает кризис. Культурная реальность опять коварно не совпадает с автомоделью. Но обо всём по порядку.

В общих чертах портрет личности как исторического типа был уже очерчен выше. И всё же следует прояснить кое-что важное, даже если придется ради того допустить повторы.

Полагать культурно-исторический процесс единым и всеобщим и применять к нему термин «эволюция» допустимо на основании того, что в нем прослеживается определенный лейтмотив — распад синкрезиса и коррелирующее с этим процессом повышение *системной* когнитивной сложности и неуклонная *автономизация* человека. Если это так, то личность представляла собой, по край-

ней мере, до недавнего времени, завершающую стадию его (субъекта) эволюции.

Если индивид наделён счастливым иммунитетом от осознания и переживания противоречий, логоцентрик остро их переживает и спасение от них видит в волюнтаристском преобразовании мира, то личность выходит на такой уровень самостояния, на каком ключевые экзистенциальные противоречия переживаются как *внутренние*. Дело в том, что ментальность личности состоит уже не из двух структурных слоёв, а из *трёх* — потому и уровень системной когнитивной сложности у нее более высокий, чем у логоцентрика. И во втором, и в третьем ментальных слоях противоречия воспринимаются и разрешаются по-разному. К внешним, социально обусловленным противоречиям личность, как и логоцентрик, восприимчива — однако они, при всём их драматизме, никогда не проникают в экзистенциальную сердцевину ее ментальности, в сферу собственно личностного самоопределения. В этой сфере коренятся специфически личностные противоречия, каковые личность отличает, как правило, от противоречий логоцентрического уровня ментальности и их разрешает (или не разрешает) посредством лишь духовно-интеллектуальных усилий. И здесь наблюдается странный на первый взгляд феномен: личность, будто бы уподобляясь «классическому» индивиду, вновь приобретает иммунитет к противоречиям.¹ Как это объяснить? Рассуждения по поводу этого частного, казалось бы, вопроса, способны многое прояснить в понимании Революции личности.

Первое соображение — самое общее. Переход из одной культурной системы в другую всегда некоторым образом алогичен — не в ладах с формальной логикой. Когда одни смыслообразовательные принципы действовать перестают, а другие ещё не начали работать в полную силу, сознание переполняется трагикомическими парадоксами — от мировоззренческих до бытовых. Эклектика — слишком поверхностное понятие для обозначения этого явления. Культура, стало быть, великий эклектик. Она соединяет всё со всем. Но когда, как и зачем? Ради поддержания собственного здоровья культура соединяет несоединимое, преодолевая ею же самой созданные ме-

¹ Уже ранее Новое время даёт тому множество примеров, среди которых одним из первых вспоминается Дж. Бруно, поразительным, на первый взгляд, образом сочетавший почти экзальтированную набожность с неистовым сатанизмом, за который, в конечном счёте, и попал на костёр инквизиции. Его сознание, похоже, напрочь лишено видения противоречий. И это не исключение, а скорее правило, для личности ренессансного и барочного времени.

ханизмы отторжения. Да и что значит «несоединимое»? Для культуры несоединимого нет. Нечто может быть несоединимым только в рамках определённых исторически ограниченных правил, дискурсов, подходов. Формальная логика (как, впрочем, и всякая другая) — один из таких дискурсов, и не более того. Кто сказал, что культура всегда и везде должна подчиняться каким-то правилам, однажды введённым ею самой на определённой стадии саморазвития для решения неких конкретных задач? И не стоит удивляться тому, что сознание Нового времени пронизано логическими парадоксами и антиномиями. После трюка по соединению Божественного Логоса с человеческим образом Христа соединение логически взаимоисключающих смыслов в сознании личности Нового времени — сущие пустяки! Да и вообще, произнося такие слова как невозможное, несоединимое, несочетаемое и т.п., мы всякий раз обязаны оговариваться: в каких границах.

Древний иммунитет к противоречиям, актуализуясь в качестве «пожарной» программы, выводит сознание в режим последовательного переживания обособленных феноменов, уберегая его от травматического их противопоставления в рамках «правильно» выстроенных и целостно переживаемых бинарных структур. Так происходило всегда в эпохи сломов и рождений нового качества. Так было и в эпоху Революции личности. Разница лишь в том, что чувствительность всех этих парадоксов стала сама личность, и только она. Вот почему личности эпохи Ренессанса и затем эпохи Барокко никоим образом не могли быть последовательны в претворении тех или иных принципов. Здесь противоречивость, парадоксальность, антиномичность, совмещение казалось бы несовместимого — это не сбой в системе и не безумие культуры. Это признак межсистемного перехода. И он вдвойне усиливается тем, что являет сам структурный принцип смыслообразования, завоёвывающий ведущие позиции в культурогенетическом процессе — принцип продуктивной медиации, не боящийся обнажать и позиционировать противоречия, принцип партиципации к перманентно становящемуся смысловому синтезу, принцип самоактуализации личности посредством трансцендирования за пределы любых положенных сознанию структурных границ.

И всё-таки, как же возможен иммунитет к противоречиям в условиях бурного роста личностной самости. Ведь не может же личность в самом деле уподобиться индивиду. Продуктивная медиация

по сути своей исключает последовательную реализацию какого-либо одного из принципов, стоящих за элементами симметрично-дуализованной структуры. В этом не только природа продуктивной медиации, но, если угодно, и мудрость культуры, которая выше логики. (Притязания логики на охват и объяснение культурных процессов по меньшей мере самонадеянны). Так, протестантизму свойствен явный логический парадокс: убеждённость в тщетности усилий и безнадёжности борьбы сочетается с фанатичным стремлением блюсти долг и упорядочивать всё, что поддаётся упорядочению. Объяснение лежит вне привычной логики: божественный Абсолют теряет свои генерализующие позиции, трансцендентное перестаёт господствовать над имманентным, средневековое Должное перестаёт насилловать Сущее в каждой клеточке социального и духовного бытия. Что же делать? Отказаться от Абсолюта вообще? Отрезать этот становящийся ненужным трансцендентный «придаток», и с головой погрузиться в имманентное? Такой соблазн возникал преимущественно в головах, особо подверженных влиянию формальной логики. Но таких, как ни странно (на самом деле, несколько не странно) оказалось немного. Да и те были не очень-то последовательны. (Примеры – ренессансные и барочные скептики и философы: Монтень, Шаррон, Спиноза). Сколь бы не обострялось на протяжении Нового времени искушение «выбросить трансцендентное за борт», оно так и осталось искушением. Торжественные похороны Бога указывали всего лишь на перемещение трансцендентного полюса, а не на полное его исчезновение. И это не случайно. Культура никогда не допускает полного элиминирования трансцендентного полюса. На оппозиции имманентного и трансцендентного, которую ДР, напомню, сделала системообразующей, держится фундаментальный дуализм человеческого бытия. Эрозия и угасание трансцендентного для всякой ЛКС означает завершение её исторического цикла. Человеку это всегда даётся понять посредством множества косвенных сигналов и указателей. Арсенал культуры в оберегании трансцендентного от разрушения весьма велик: от прямых и казалось бы совершенно иррациональных табуаций и блокировок понимания до изошрённого манипулирования вторичными и третичными смысловыми мотивами. Субъект, обладающий надлежащим развитием мышления и интуиции, как правило, это чувствует. Ведь чувствовали же, к примеру, рациональные научно-философские умы XVIIIв., что нельзя добывать религию и выбра-

сывать её на свалку истории. С точки здравого смысла, (особенно современного) рассуждения о том, что в религии всё, кроме морали, ложно и бессмысленно – жалки и убоги. Но культура здесь решает свои задачи. Ей важно сохранить трансцендентное замыкание иерархических смысловых цепей, образующих её несущий каркас. Иначе всё посыплется. И не одна только сфера религии. Религия – частность, не в ней дело! Проблема сохранения трансцендентного и его конвертации в новые семантические оболочки формулировалась и решалась лишь в тех эпистемах, в которых люди того времени только и могли мыслить.²

Нет, не организм культуры живёт абсурдной жизнью, попирая логику и здравый смысл, будто бы вменяемые ей откуда-то извне. Это мерки логики и здравого смысла мелки, узки, жалки, да и просто неуместны ввиду их неприменимости к такому феномену, как культурная система. И логика во всех её разновидностях, и здравый смысл порождаются самой культурой как инструмент внутренней саморегуляции. Не более того. И сфера приложения этого инструментария всегда ею же и ограничивается. Человек подвержен иллюзии, что этот инструментарий есть не что иное, как воплощение некоего метафизического закона, который можно и должно вынести за рамки культуры. Когда же выясняется, что «картинка не выстраивается», сознание предаётся изумлению и растерянности. В отличие от индивида, сознание личности Нового времени не дрейфует по коннотативным полям: принципы классифицирующей типологизации и формальной логики уйдя вглубь, пропитали подсознание и работают автоматически. Личность вынуждена мыслить и даже чувствовать многоканально. Что это значит? Не кроется ли здесь лукавая игра словами? Нет. Каждый канал – не просто модус услов-

² В качестве примера напрашивается уже замусоленная в обсуждениях религиозность Ньютона. Трансцендентное у него конвертировалось в ранний естественнонаучный дискурс, где физическое ещё не отделилось от метафизического; и само ньютоново пространство-ящик, и допущения типа бесконечного движения по прямой линии, и многие другие элементы выстроенной им картины мира по сути своей метафизичны и трансцендентны эмпирическому опыту. Что же до Бога, то ему отводится жалкая и даже смехотворная роль дежурного бортмеханика. Но уберечь его – и стройный физический космос лишится не только бортмеханика. Он лишится души, внутренней жизни, да и самого смысла своего существования, а зыбкий синкретизм физического и метафизического – твёрдой почвы и перспективы продуктивного расслоения. Впрочем, как только это расслоение в эпоху позитивизма достигло соответствующей степени, Бога тут же действительно выкинули, а Ньютона провозгласили пионером строго научного взгляда на мир.

но единой картины мира. Это модус, всё более приобретающий по мере своего обособления черты субстанции. Кризисная утрата субстанциональной ясности Единого, от которой мучительно страдает логоцентризм, обернулась множественностью и наглядной конкретностью модусов. Средневековый Абсолют/Логос распался на расходящийся веер уже не всеохватных, но зато более конкретных и умопостигаемых «подсубстанций» и соответствующих им частных дискурсов: веры, науки, разума, красоты, добродетели и т.д. Внутри каждого из них – уже своя собственная генерализующая оппозиция: всякий принцип обнаруживает себя через соотнесение со своей противоположностью. Всё это ещё связано изнутри неким мерцающим субстанциональным контуром, который со временем всё слабеет и к эпохе Просвещения уже едва просматривается. Впрочем, этого атавистического логоцентрического субстанционализма, работающего, тем не менее, в качестве интегрирующего фактора, хватило вплоть до XXв.

Каждая из «подсубстанций», будучи продуктом расслоения средневекового Абсолюта, образует особый канал, через который специализирующееся сознание и выстраивает тот или иной модус, не утратившей пока ещё исходного единства картины мира. В начале Нового времени интегрирующие связи между каналами ещё прочны, и мы не можем говорить, к примеру, о религиозной, художественной, естественнонаучной политической и др. картинах мира как о чём-то взаимообособленном, как это выглядит сейчас. Но, тем не менее, уже для личности раннего Нового времени несовместимые между собой принципы, нормы и установки не интегрируются в непротиворечивое целое, а разводятся по разным каналам. Личность теряет внутреннюю цельность, но картина мира становится плюралистичной.³ Ранний Ренессанс тщился объять необъятное. Собрать, охватить всё, что только доступно человеку (впрочем, и что, что недоступно тоже), в целостный синтез. Но уже в зрелом Ренессансе лишь способность мыслить и чувствовать многоканально позволяла личности не видеть противоречий и сохранять иллюзии по поводу осуществления великой ренессансной утопии. По сути

³ Здесь возникает соблазн вновь вспомнить о мифе с его семантической поливалентностью. Да, мифологический фундамент здесь явно просматривается. Но бытование мифологических способов смыслообразования в личностном сознании уже настолько трансформировано, уже настолько несхоже с архаикой, что увлекаться развитием этой аналогии всё же не стоит.

ренессансный синтетизм психологически (точнее, ментально) вырос из средневековой и чисто логоцентрической установки на тотальность, всеохватность и целостность субстанцианального принципа (Абсолюта-Логоса-Должного), умаление которого вызывало болезненные чувства, связанные с переживанием деградации и хаоса. Вот почему для ренессансной ментальности было необходимо привести лавину неожиданно нахлынувшего инновативного материала в состояние хотя бы формального иерархического порядка и подчинения целому. Ментальность ещё не привыкла обходиться без целого и страшилась выходить в открытое плавание к новым смысловым материкам по навигации медиационных цепей без оглядки на берег Абсолюта. Но центробежные силы набирали мощь, и спасительный берег всё более терялся в тумане. Развивая метафору можно сказать, что если средневековый логоцентрический Абсолют (или, скромнее, субстанция) сопоставим с твёрдой землёй необозримого материка, то подсубстанции, с которыми имеет дело сознание раннего Нового времени скорее подобна большим и малым островам, и по мере движения вглубь океана инновационных смыслов, этих островов становится всё больше, но сами они мельчают и всё менее годятся как укрытие.

Хотя, к примеру, такая подсубстанция как язык, связывавшая и одухотворяющая изнутри самые, казалось бы, невысказанные и несостыкуемые смысловые блоки обнаружила если не исчерпание, то по крайней мере, ограниченность своих возможностей лишь сравнительно недавно, став объектом омертвляющей рефлексии в ходе лингвистических переворотов XXв. А вот в эпоху Шекспира и Сервантеса язык, открытый, становящийся, ещё не замкнувшийся на себя, не раздробленный на избыточное количество мелких денотаций и сохраняющий потому синкретическую полноту сил и суггестивность, с задачами смыслового синтеза справлялся прекрасно. Что же остаётся делать личности? Полагаться исключительно на себя, ибо больше не на кого. Абсолюта больше нет, и никаких альтернатив развитие логоцентрического принципа не предполагает. Что же остаётся, в таком случае, единственным объединяющим началом для ненасытного ренессансного глаза, а затем для ненасытного барочного разума? Что объединяет ботанические, анатомические, инженерные, математические, характерологические, медицинские и прочие заметки, выкладки, зарисовки и т.д., в кодексе Леонардо? Только то, что всё это сделано самим Леонардо. И, по сути, более ни-

что. Вернее, ничто, что не имело бы отношения к личности Леонардо: его стилю, его почерку, его языку, его образу мыслей. Не случайно, что именно в раннем Ренессансе, когда личность, оторвавшись от берега внеположенной логоцентрической субстанциональности, почувствовав себя и только себя вместилищем и чувствовалищем всего умопостигаемого мира, обнаружила субстанцию в себе самой и ознаменовало это открытие бурным энтузиазмом антропологического максимализма и антропоцентризма. В соответствии с логикой фрактальных отношений, личность, отпавшая от мира (собственно и ставшая личностью в процессе этого отпадения) превращается в мир-личность. И теперь она, развиваясь в фарватере эволюционного фронта, подобно гегелевскому Духу, не просто может, но и обязана терпеть внутри себя противоречия. Это тяжело, болезненно, дискомфортно. Но таков удел личности: бегство от противоречий есть бегство от развития. А логика развития ведёт личность ко всё большей полноте самостояния и самореализации.

Ассимиляция и разрешение противоречий, как и способность к многоканальному мышлению, обуславливается возможностью личности выдерживать несравненно более высокий уровень экзистенциального отчуждения. Чтобы легко и непринуждённо мыслить и действовать в разных бытийственных локусах, разных ценностных измерениях, сочетать разноуровневые и несогласуемые между собой (в рамках существующих правил) психологические и поведенческие сценарии, необходимо обладать более высоким, нежели у логоцентрика, (не говоря уже об индивиде) порогом экзистенциального отчуждения. В этом — отличительная черта ментальности личности. Способность адаптироваться к отчуждению как длительному фоновому состоянию инициировало очередной шаг отпадения человеческой экзистенции на этот раз от духовной субстанции Логоса и подняла её, таким образом, на более высокий субъектный уровень. Как всегда фронт развития продвигают «отщепенцы». Революция личности произошла в силу того, что западные европейцы, точнее их наиболее социально активная часть, перестали быть правильными логоцентриками.

Искусствоведы, литературоведы, биографы и мемуаристы часто приходят к одному и тому же наблюдению: гений (а гениальность есть высшее проявление личностного начала) имеет свойство пребывать одновременно в прямо противоположных душевных состояниях. И более того, устойчиво совмещать, казалось бы, несомме-

стимые социокультурные сценарии и программы. Гений может быть одновременно и добрым и злым, и творцом и обывателем, и аскетом и гедонистом и т.д.

Но не то же ли самое говорилось о логоцентрике с его инверсионными скачками от зверства к умилению, от возвышенного к низменному и т.д.? Нет, не то. Разница вот в чём. У логоцентрика в мышлении доминирует принцип инверсии. У личности – медиации. В силу того, что наивысший из возможных уровней рефлексии и способности к пребыванию в состоянии фонового отчуждения закрепились у личности как культурно-антропологические признаки, она не погружается в какое-либо из состояний целиком, не растворяется «с головой» в экзистенциальном единении. Рефлектирующая и контролирующая зона ментальности всегда остаётся за пределами партиципационной ситуации. Неусыпная активность этой зоны не только позволяет решать такие бытовые задачи как, например, «сохранение лица» в любой ситуации,⁴ что впрочем, тоже не такой уж пустяк: «Владея собой, я владею миром» – сказал Кальдерон. Это как раз та часть личностной ментальности, которая и осуществляет медиацию или, говоря техническим языком, тот пульт управления, который, переключая каналы, позволяет медиации осуществиться.

Понятия *свободы* и *выбора*, каковыми существенно определяется ментально-культурный статус субъекта, для личности особо значимы, ибо только в личностном мире они адекватно отрефлектированы и достигают содержательной полноты. Субъектом же выбора выступает уже не столько социальный коллектив, как было во всех традиционных обществах, но *уже и единственный субъект*. На уровне прецедентов такое было всегда, но только утверждение медиационной (личностной) модели смыслообразования в качестве доминирующей сделало возможным принципиальное изменение ситуации: теперь единственный субъект стал субъектом выбора в *массовом порядке* (если слово «масса» вообще применимо к личности). Теперь вместительность противоречий стала не абстрактная, а конкретная человеческая душа, или индивидуальная ментальная сфера. Это обстоятельство позволило перенести «центр тяжести» с всеобщего на единичное и особенное. Особенности люди – личности – которые ранее могли осуществлять свои творческие программы, лишь упаковывая

⁴ Эта способность, разумеется, присуща отнюдь не всем личностям поголовно.

их в коллективистские обёртки всеобщего (универсально Должного) теперь оказались, наконец, выведены медиационной моделью на уровень самопроявления.

Традиционные социоцентрические общества всегда подминали и подравнивали особенное под всеобщее. Впрочем, они продолжают это делать и теперь. Особенности люди — личности в лучшем случае ограничивались в своих творческих устремлениях, а результаты их деятельности ассимилировались традицией. В худшем же случае — такие люди маргинализировались и выбраковывались. Чтобы увидеть, как это делалось, достаточно понаблюдать за способами самозащиты от изменений в современных нелиберальных обществах. Но вот в построенном под личность новоевропейском обществе всё стало наоборот: особенное вместе с доминирующим культурным статусом обрело законодательное право, и массы не-личностей этим законам подчиняются.

Социокультурные роли, связанные с утверждением духовной конституции логоцентрика, поздним индивидом воспринимались как исходящий извне императив *служения*. И для личности, особенно ранней, культуротворческие программы и соответствующие социальные сценарии еще в недавнем прошлом были императивным «поручением» от неких высших сил — по существу, тем же служением. И только у современной личности этот настрой сменился установкой на самовыражение и самоактуализацию. А в новоевропейскую эпоху личность разворачивалась в парадигме подражания Творцу. Декларируемое мировоззрение тут совершенно несущественно (учёный XVIII—XIX вв. мог быть по своим убеждениям записным материалистом, но служение «научной истине» — это не более, чем перверсия всё той же идеи служения\подражания сакральному Абсолюту). Теперь подражать стало некому.

Всякая подсистема культуры, поскольку находит для человека стимулы в нее «вписаться», задает ему некую программу (сценарий, роль). В той мере, в какой она императивна и не подлежит рефлексии, она замещает субъектность человека собственной субъектностью. В этом смысле она есть демон. Если число таких программ невелико, или если их много, но они компактно сплочены в жестко организованную систему, то противоречий между ними почти нет. А те, что всё-таки возникают, рефлексии недоступны. Но если программ-демонов много, и образуемая ими система из-за ее сложности неустойчива, тогда уж на сознание субъекта обрушивается

неоставшимая лавина противоречий. Тогда-то и возникает у него проблема свободы, а проблема выбора оказывается сложнейшей и воистину экзистенциальной. Личность «рвётся на волю», за пределы программ, дабы субъектность культуры превзойти собственной субъектностью. Это более чем закономерно, ибо последняя *вычленяется* из первой. И чем больше у культуры возникает подсистем, и чем они становятся сложнее, тем сильнее дробится и вязнет во внутренних программных противоречиях субъектность культурная и тем, соответственно, всё больше простора для субъектности собственно человеческой. Ибо личность всё более и более полно снимает в своём сознании (и подсознании) суммарный культурный опыт и потому становится всё менее зависимой от всё большего количества «демонов». Но система человек–культура, будучи внутренне открытой, закрыта внешне (или, по крайней мере, выглядит таковой в каждой исторической ситуации). Это значит, что достижение вершин творческой самореализации с демоническим коварством оборачиваются очередным ускользанием горизонта. И так оно с неизбежностью продлится до тех пор, пока *культура остается всеохватным контуром человеческого бытия*. Но заглянуть в пост-культурную сферу вряд ли нам дано, как к примеру, палеоантропу не дано было представить первые городские поселения.

Свобода личности – это провал в зазоры и щели между конфликтующими культурными программами, сценариями и ролями, где переживающая экзистенция оказывается без присмотра «демонов». Оказывается, в общем-то не впервой – программы конфликтовали и прежде. Но у сознания доличностного это вызывало экзистенциальную протрацию, ибо такие конфликты оно воспринимало как деструктивные сбои. Адаптируясь к ним, оно прошло долгий и мучительный путь от распада и гибели, сумасшествия и тяжелейших переживаний трагизма бытия. Только для личностного сознания такие сбои стали не только нормой, но даже и стимулом выбора и актуализации творческой свободы. Чем больше подсистем культуры «растаскивают» экзистенциальную энергию, тем больше между ними возникает противоречий. Субъект теряет в цельности, зато обретает большую возможность лавировать между конфликтующими демонами-программами.

Чем больше мелких локальных противоречий между подсистемами культуры и соответствующими им программами, тем менее каждая из них значима для человека. Это проявляется в на-

растающем релятивизме ценностей и десакрализации наличной культурной традиции. Обвальная субъективация смысловых отношений не могла не вызвать опережающей скуки, пресыщенности, усталости, разочарования во всём и не способствовать, в конечном счете, превращению новоевропейской личности в личность пост-модернистского типа.

Индивид, как уже говорилось, живёт, не проблематизуя противоречий, логоцентрик стремится во чтобы то ни стало их преодолеть и прорваться в эсхатологический рай. Личность, особенно в исторически поздней её «модификации», настроена не столько на окончательное разрешение противоречий, сколь на их *освоение и обживание*. Опять-таки совершенно неважно, как это осмысливается самой личностью, всегда вписанной в тот или иной культурно-исторический контекст.

В историческом становлении индивида, логоцентрика и личности замечается одна и та же последовательность стадий. Поначалу, будучи существом диссистемным, субъект занимает маргинальное положение: индивид по отношению к природе, логоцентрик — к царству индивидов, личность — к миру, где господствует логоцентрик. Затем, формируя систему собственную, новый тип субъекта агрессивно самоутверждается посредством разрушительной экспансии в среду. Следствием завершения антропогенеза и становления индивида как культурного существа было невиданное по масштабу разрушение природной среды, что вызвало, в свою очередь, верхне-палеолитический кризис и затем неолитическую революцию. Логоцентрик, едва выбившись из маргинального состояния, бурно и агрессивно противопоставил себя миру «ветхого Адама» и отвоёвывал у него жизненное пространство, не стесняясь в средствах. Так же и личность, оформив революционным путём базовые принципы своей культурно-цивилизационной системы, бросилась утверждать свои порядки и ценности и насаждать их везде, где только можно. И лишь по мере «приручения» первоначальной среды агрессивность постепенно идёт на убыль. То же происходило и на локальных уровнях. Какими методами ранние государства утверждались в среде локальных сельских миров? А еретические или ревизионистские учения в рамках эсхатологических? Такого рода примеров немало еще можно привести. Что для культуры личности остается неизменным на протяжении всего её исторического существования? Прежде всего, это принцип *самостояния*. Отсюда преобладание

субъективирующей рефлексии над объективирующей, склонность к антропологическому максимализму, партиципационная ориентация на смыслы новообретенные, синтезируемые внутри своего относительно автономного ментального пространства, высокая ценность *свободы как неотъемлемого права реализовывать себя в качестве медиатора*. Личность поэтому всегда держится представлений о неких неотчуждаемых культурно-антропологических атрибутах: свобода, право выбора, духовное самостояние, достоинство и пр., приписываемых зачастую, «человеку вообще», а на самом деле свойственных именно личности и только ей.

Личность превосходит другие типы субъекта не только более сложной структурой ментальности, но и уровнем *внутренней организации*. Уровнем, который способен противостоять потере цельности. Личность — сама себе система. Впрочем, у *постличности* — носителя Новой естественности — это качество выражено ещё сильнее. О логоцентрике это можно сказать лишь с оговорками, ибо его внутренняя система слишком открыта вовне и детерминирована внешним контекстом. А индивид вообще настолько ещё вписан в социальную (а ранее в социоприродную) среду, что о внутренней системности говорить не приходится. Не имея внутренних регулятивов, внутренний мир индивида существенно зависим от внешних регулятивов. Без них его ментальность подвергается эрозии и энтропии. Ради сохранения надёжного внешнего источника системного упорядочения и древневосточные рабы, и их современные наследники готовы терпеть любые рабски-лагерные условия жизни. Жёсткая зависимость индивида от традиционализированных социальных норм и отношений, организующих его ментальность подобно тому, как инстинкт управляет психикой животного, спасает его от невыносимой (в прямом смысле) фрустрации отчуждения и чувства космического сиротства. Сознания современного индивида более раздробленное. Оттого он несколько более капризен и претенциозен. Но и только.

С позиции личности, да впрочем, и логоцентрика, эту ментальную установку почти невозможно понять и совершенно невозможно почувствовать. Индивид находится на старте исторического взаимодействия человеческой субъектности с культурной. Первая тут близка к нулю, а субъектность культуры максимальна. В мире личности ситуация обратная. Потребность во внешних источниках упорядочения у нее минимальна. Демонов-субъектов — подсистем культуры стало слишком много, и они плохо между собой ладят.

А противоречия, дыры и зазоры в системе внешней культурной нормативности личность превратила в обжитое пространство своей свободы.

Это относится и к категории выбора. Поначалу, в разгаре ДР, когда личностное самосознание едва только начинало развиваться, поле выбора представляло собой узкий зазор между вступающими в противоречие жёсткими нормативными программами культуры. Со временем поле выбора расширяется за счёт флуктуаций смыслового комбинирования.

Такова личность в зрелую логоцентрическую (средневековую) эпоху. Следующий уровень овладения медиационными когнитивными технологиями и соответствующий ему уровень субъектного самостояния сформировался и закрепился только в новоевропейской культуре. Личность тогда уже не просто выбирает, комбинируя элементы извне предложенных смыслов, как правило, традиционных, а сознательно *интерпретирует* наличный культурный материал, образующий пространство возможных альтернатив. Конечные цели ещё те же: базовые ценности культуры пересмотру не подлежат. Но следование этим целям есть теперь процесс творческий. Личность самоутверждается как субъект этого творчества, акт выбора же значим теперь поскольку, поскольку ему причастен. Таковым было культуротворческое самопресуществление личности в эпоху Ренессанса и затем европейского Модерна. Непрестанное стилеобразование в искусстве, экспериментаторство в науке и вообще предельная для той эпохи свобода в выборе средств при относительной ясности конечных целей и незыблемости базовых ценностей — этим уникальна культурная ситуация в начале эпохи европейского Модерна.

Происходит бурный взрыв творческой активности — ведь личность поначалу почти не создаёт диссистемных смыслов, за что получает от культуры «режим наибольшего благоприятствования» во всех или почти во всех ее проявлениях. Ситуация выбора в этих условиях переживается почти безболезненно. Но такое счастливое состояние сохраняется недолго. Ситуация переламывается, когда базовые ценности, нормы и конвенции культуры начинают, что абсолютно неизбежно, подвергаться эрозии и ревизии. Личность вступает в такую фазу своего развития, когда освобождённая субъектность становится всё более тяжким грузом, а выбор вновь становится мучительной экзистенциальной проблемой.

Напомню, что впервые личность появилась, как уже говорилось, в Осеевое время, т.е. в разгар ДР. То была, как сказал бы Гегель, личность-в-себе. При всей исторической значимости ее поступков она была, как правило, маргинальной, отторгнутой социумом. Исторический путь личности к себе проходил через мир логоцентризма, а его ещё надо было создать, ибо развить культурную систему личности на базе системы индивида так же нереально, как, например, скакнуть в цивилизацию сразу из раннего палеолита. Чтобы создать собственную культурную систему, личности-в-себе надо было стать, опять же по Гегелю, личностью-в-себе-и-для-себя, т.е. преодолеть немалый исторический путь от себя к себе. Не ставя целью описать этот сам по себе весьма сложный и содержательный процесс, останавлиюсь лишь на том, что просто нельзя обойти вниманием.

Сперва о проблеме имманентного генезиса личности как ментального и культурно-исторического типа. Здесь вновь вернусь к проблеме трёх культурно-исторических типов: индивида, логоцентрика и личности. Ещё раз зададим себе вопрос: есть ли между разными историческими типами качественные отличия? Обобщая разнообразный научно-философский и просто эмпирический материал, рискну привести следующие постулативные соображения. Различия между индивидом, логоцентриком и личностью *аналогичны межвидовым различиям в биологии*. Это утверждение отчаянно, почти скандально противоречит философской антропологии новоевропейского гуманизма с его презумпцией равенства всех в абстрактном «философском человеке», зато вполне согласуется с понятиями биологической преэминентности и исторической эволюции. Анатомическое сходство людей указывает лишь на то, что с природно-морфологического уровня развитие переходит на *культурно-антропологический*, и на нём разворачивается в разных типах ментальных конституций.

Можно предположить, что в качестве *абстрактной возможности* во всяком человеке заложены все три типа, но врождена также и диспозиция доминанта\компонента: один из трёх «суперсценариев» более двух других предрасположен к реализации. Едва ли не с самого момента рождения преднаходимая культура вносит в эту априорную диспозицию возможностей свои коррективы (для многих случаев это слово чересчур мягко). Доминанта может быть подавлена (личность, допустим, родилась в патриархальной деревне, и проявить себя там по хорошо известным причинам едва ли ей удастся). А стратегии-

компоненты, напротив, могут всю реализоваться и тем обеспечить субъекту вписанность в социокультурный контекст. Но нереализованность врождённой программы-доминанты навсегда остаётся болезненной, редко осознаваемой адекватно проблемой.

Важно отметить, что существенное значение имеет также и количественное соотношение доминанты и компоненты. Если разрыв между ними велик, формируется субъект с предельно устойчивой ментальностью, будь то совершенно невосприимчивый к надродовым ценностям индивид, осатанелый в борьбе с Мировым Злом логоцентрик или шизофренически погружённая в коллизии своего внутреннего мира личность. Такие люди всегда чувствуют глубокую, почти не зависящую от внешних обстоятельств укоренённость в бытии. На другом конце шкалы компонента почти не отличима от доминанты. Носители такой диспозиции, опять же не зависимо от принадлежности тому или иному типу, — субъекты ментально неустойчивые и максимально подверженные воздействиям внешней социокультурной среды. Внутренне раздробленные, обречённые на вечное метание и переживание противоречий принципиально неразрешимых из-за того, что они коренятся в самой ментальности, такие люди неизбежно несчастны. Они — глина истории, тот материал, за обладание которым борются демоны — те или иные подсистемы культуры и которым они, в случае отступления, довольно легко жертвуют. Человек такого склада, впрочем, мог возникнуть только тогда, когда все три типа субъекта и, соответственно, ментальных конституций уже сформировались и так или иначе себя проявили. В эпоху безраздельного господства индивида этот тип и в качестве потенции был доминантным, да, пожалуй, и единственным — что до компоненты логоцентрика, то речь может идти лишь о ее зачатках. Соответственно, почти не было разнообразия и в реализованной типологии.

Теперь же пространство между двумя названными крайностями заполнено бесчисленным количеством диспозиций и соотношений, образующих «на выходе» картину столь пёструю и запутанную, что едва ли можно в ней разобраться. Однако определить, какова у субъекта доминанта, дело не такое уж трудное, как может показаться. Многое проясняется, если принять во внимание не только содержание социо-культурных мотиваций, но и происхождение оных: внутренние они или внешние. А в «тесте на раскультуривание» доминанта сказывается совсем уж определённо. Так, субъект с доми-

нантой индивида раскультивируется (разумеется, под давлением соответствующих обстоятельств) до семейно-родовых ценностей. Надежно, вроде бы, вписанный в структуры большого общества, он мгновенно из них «выписывается», когда необходимо сделать выбор между ними и родовыми ценностями. (Современному аборигену Австралии европейцы «доходчиво объяснили», что Луна — это небесное тело; но ему нетрудно о том «забыть» — и тогда Луна опять для него та сущность, каковою она исстари значится в мифологическом контексте). Современный индивид, точнее, субъект с доминантой индивида может, и даже иногда с удовольствием поиграть в приверженность государственным ценностям и программам, т.е. потешить свою логоцентрическую компоненту. Но когда дело доходит до серьёзных экзистенциальных проблем, всё это мигом слетает, и он прячется в семейно-родовой (реже узкогрупповой) мир как улитка в раковину. В Новой, да и в Новейшей истории немало примеров того, как гнёт и произвол социоцентрического государства, приходя в критическое противоречие с первоначальными формами адаптации индивида к большому обществу, загоняют его в локальные семейно-родовые ячейки.

Логоцентрик раскультивируется уже только до своего предела, ниже которого мировой дуализм перестает быть метафизически значимым принципом. От него логоцентрик не откажется даже под страхом смерти. В отличие от индивида, во имя идеи Должного он готов пожертвовать не только собой, но своими близкими — чем не победа культурных программ над природными? Кому-то это сделать легко, как например фанатику от коммунизма, фашизма или религиозного фундаментализма, кому-то не очень. Определяется это, опять же, тем, насколько сильна доминанта.

У личности предел раскультивирования тот, на каком возникает угроза ее автономности и самодостаточности. В новоевропейской цивилизации личности эти неотчуждаемые свойства зафиксированы и закреплены в правовых нормах. Субъекта с доминантой личности можно убить, но у него не отнять того, что делает его личностью. В разных исторических контекстах могут акцентироваться и выдвигаться на первый план разные аспекты личностного самосознания: достоинство, осознание своей уникальности, воля к самореализации и т.д.

Вот типичный сюжет голливудского кинематографа: рядовой янки, изображаемый с более или менее выраженным ироническим

акцентом, попадая в лапы инокультурных злодеев (латиноамериканских, африканских, исламских, индокитайских и т.д.), начинает качать права — кричать о своей неприкосновенности, угрожать мерами американского правительства и т.д. Комизм тут не только в «несовпадении дискурсов», но и в том, что не-личность ведёт себя неадекватно самой себе — демонстрирует поверхностно усвоенные элементы личностного самосознания, ставшие системообразующими в современном либеральном обществе. Настоящая личность не будет перед людоедами качать права. Не будет и грозить им страшной мстостью со стороны великого американского государства (по ходу замечу, что в европейском приключенческом кинематографе такого рода сцены встречаются значительно реже и подаются, как правило, более гротескно). Интересен же этот сюжет вот в каком отношении. Ранее отмечалось, что цивилизацию личности представляют не одни только личности — как и логоцентрическая цивилизация имела своим субъектом не одного лишь логоцентрика. Но в личностной картине мира — все личности. Дискурс Должного не умер: всякого субъекта должно считать личностью. Такова автомобильная модель построенного «под личность» современного либерального общества. Отсюда одно из ключевых внутренних противоречий Западной цивилизации. И насколько ей удастся их разрешить, во многом определяется жёсткостью и содержанием её требований к иным вписанным в неё типам. В обществах евро-атлантического ареала флуктуации этих требований сказываются не только на динамике общественных настроений, но и на прочности либеральных традиций и жизнеспособности демократических институтов. В связи с этим замечу, что, например, спад политической активности среднего класса и затухание интереса и доверия к демократическим процедурам имеет причины более глубокие, нежели принято считать.

Свои принципы цивилизация личности на ранней её стадии утверждала, разумеется, «руками» логоцентриков и присущими им методами. Других ещё не изобрели. То был, можно сказать, реванш: когда-то личность работала на утверждение логоцентрической культурной парадигмы, теперь же логоцентрик, сам того не осознавая, а просто руководствуясь привычным инстинктом отторжения «не наших», расчищает место и закладывает фундамент для цивилизации личности.

Пройдя затем период агрессивной экспансии и самоутверждения в борьбе с диффузным миром индивида и логоцентрика и убе-

дившись в прочности своих завоеваний, цивилизация личности несколько успокоилась и для инкорпорации иного выработала свои специфические методы. Результаты их применения, часто игнорируемые автомоделью личностной цивилизации, оборачиваются *эф-фектом навязанного развития*.

«Стиль» утверждения Должного в постсовременности от «классического» логоцентрического отличается так же, как тупое упрямство старого маразматика от агрессивного юношеского ригоризма, или как лицемерное зажимание ушей, не желающих слышать «неправильные» мнения (мягкий вариант), или ртов, произносящих неполиткорректные очевидности (жесткий вариант) — от средневековой инквизиции. Проблема не только в том, что антропоцентрические (гуманистические) принципы распространились не только на личность, а еще и на субъектов индивидуального и логоцентрического типов, просто приспособившихся к заданным личностью нормам (хотя и одного этого уже достаточно, чтобы цивилизацию личности свести в могилу). Проблема ещё и в том, что личность и логоцентрик оказываются конкурентами в «межвидовой» борьбе. Запускается древнейшая программа ненависти к «такому же, как я, только неправильному». Сама по себе она намного старше всякого логоцентризма. Так кроманьонцы уничтожали неандертальцев — а в эпоху революции личности объединённые силы логоцентриков и личностей давали «последний и решительный» бой индивиду — стихийному язычнику. И в этой «священной» войне против таких же, но неправильных, в какой ересь, что весьма показательно, была объединена с колдовством, Лютер и Лойола, как ни парадоксально, оказались по одну сторону баррикад. Содержание Представления о Должном у логоцентрика и у личности ещё не разошлись на критическую дистанцию, ибо свою культуротворческую миссию личность за редким исключением ещё понимала прежде всего как служение. А в неприятии индивида («неокультуренного», как аборигены Нового Света, или недостаточно «окультуренного», как свой европейский язычник) логоцентрик и личность были неразлучными союзниками. И только когда индивид был если не истреблен, то окончательно приручен, союз логоцентрика и личности дал трещину. Теперь же она разрослась до непреодолимой пропасти. Вот стандартный набор обвинений, выдвигаемых современным логоцентриком в адрес личности как субъекта неолиберальной цивилизации: предпочтение процветания блаженству; гордыня, эгоизм,

меркантильность, консюмеризм, предательство и забвение истинных (?!) духовных ценностей и т.д. и т.п. От межвидовой борьбы логоцентрика и личности не спасут ни декларации мультикультурализма, ни какие-либо иные идеологемы, хотя формы этой борьбы совершенно непредсказуемы. Во всяком случае, не стоит сводить неприязнь исламских фундаменталистов — самых последовательных логоцентриков современности — к примитивной зависти к успешному и преуспевающему Западу.

По мере распространения и экспансии цивилизации личности в другие географические и этно-культурные ареалы Новая история пополнялась и наполнялась разного рода коллизиями. Но эпицентр борьбы по-прежнему оставался в Европе, где взаимная аннигиляция логоцентрического эсхатологизма и личностного антропоцентризма, всё более оформляющегося в либеральный утилитаризм, всякий раз порождала острые кризисы, столкновения и, в конечном счёте, мощные динамические импульсы. В контексте борьбы логоцентрического и личностного принципов понятен такой исторический феномен индустриальной эпохи, как *революционаризм*. Возникает революционное сознание не всюду, где недовольство тех или иных социальных слоёв господствующим порядком доходит до некой критической точки. Революционное сознание — феномен совершенно конкретный, имеющий свои исторические границы и конкретный набор составляющих. В его основе тот самый настрой, что исстари присущ логоцентрическому сознанию: быстро и решительно «исправить» мир, критически уклонившийся от Должного. Собственно, тот же мотив и у ранних буржуазных революций вплоть до Великой французской. Другое дело, что утверждённый ими социальный порядок удовлетворял не столь чаяниям логоцентрика, сколь запросам личности. На фоне упадка традиционной религиозности и наступления позитивизма, материализма и атеизма сознание логоцентрика с неизбежностью архаизируется, сбрасывая верхние слои и откатываясь к ранним моделям Должного. Но теперь это Должное вынуждено рядиться в соответствующие времени формы, и духовные братства и секты, несущие истину о спасении, приобретают статус политических партий. Такая модернизированная по форме эсхатология должна была стать магнитом для позднего логоцентрика, особенно с сильно развитой личностной компонентой. Самой подходящей среди них оказался марксизм, не выдерживающий рациональной критики ни в одной из своих частей, но в качестве эсхатологического мифа индустриальной эпохи

совершенно для этой критики неуязвимый. Мистифицирование экономики вообще было поистине гениальным ходом. Только так, призывая укротить исторический фатум, то бишь «объективные-законы-общественного-развития», антропоцентризм можно было поставить на службу эсхатологии. В сравнении с этим огрехи в экономической теории или полушарлатанское использование гегелевской диалектики — пустяки, не достойные серьёзного внимания.

Индустриальный рабочий, в массе своей бывший сельчанин, подчиненный жёстким, антиантропным машинным ритмам, воспринимая город как стихию кромешно ему чуждую, стал носителем активного революционного сознания. Революции зрелой индустриальной эпохи — это не борьба за лучшую долю (мало ли кого она не устраивала) и не «отвоевание своего добра» — мотив этот поверхностный. По существу это ещё не последний, но в высшей степени решительный бой логоцентрика за прорыв в эсхатологический рай. О том, насколько императивно эсхатологическая идея владела революционными умами, можно судить по многочисленным источникам, где находим свидетельства того, как люди неглупые, образованные и вполне, казалось бы, рационально мыслящие не могут ответить (даже самим себе) на элементарные вопросы, если они касаются сакраментальной темы Должного. Оно, как известно, не терпит рационализации, и о том, за что, собственно, они борются и отдают свои жизни революционеры, анархисты, террористы, теоретизирующие марксисты либо «красноречиво» молчат, либо несут невразумительный квазимифологический вздор. Хотя отдают порой с пугающей лёгкостью — ибо тут запущена ещё одна архаическая программа: ритуальная жертва (это впрочем, отдельная тема, и нет, к сожалению, возможности ее развернуть). Все революции, сотрясавшие Европу в XIX в., какими бы ни были их политические результаты, райского блаженства, разумеется, не стяжали. Зато у личности, использующей энергию эсхатологического порыва в собственных целях в итоге расширялось витальное пространство. А вместе с ним и пропасть между двумя всё менее совместимыми парадигмами.

Невиданный по масштабам и жертвам конфликт Первой Мировой подхлестнул процесс размежевания и стимулировал дальнейшую архаизацию логоцентрического сознания. Значительная часть его носителей съехала на более низкий этаж культурной памяти и, соответственно, формы коллективной идентификации в Должном. Смыкание древней этнической памяти с продолжающимися актив-

но в то время формироваться представлениями о нации оказалось столь органичным, что составило конкуренцию интернационально-классовой утопии. Можно сказать, что все стадиальные завоевания цивилизации личности, будь то демократизация социального порядка или формирование буржуазных наций, в логоцентрическом сознании тут же порождали своего рода антидвойников — модернизированные эсхатологические мифы и построенные на их основе идеологии, направленные против личности.

Война советского большевизма с германским нацизмом была схваткой двух средневековых по духу логоцентрических идеологий за приоритетную эсхатологическую модель, за свою версию Должного. А в результате выиграла, как всегда, личность. Во второй половине XXв. и в Европе, и в Северной Америке её господству больше ничего не угрожало. Логоцентрик, не говоря уже об индивиде, был окончательно укрощён. Причём одним из мягких способов укрощения стало массированное воздействие на его сознание продукции масскульта. Душа логоцентрика, как впрочем, и уже давно укрощённого индивида, жаждала мифа — и она его получила. Чего лишен был голодный по Должному логоцентрик XIXв., то в достаточном и даже избыточном количестве досталось его наследнику в веке XX-м. В силу древнейших ментальных установок мифическая действительность реальнее наличной. Эксплуатация этой установки делает доличностное сознание почти безотказно управляемым. А уж современные виртуальные технологии перспективы в этом направлении открывают просто умопомрачительные.

После того, как нацизм в Европе потерпел вполне закономерное поражение (в случае победы Германии в войне против СССР падение сталинского режима существенно снизило бы динамику социокультурных процессов внутри цивилизации личности), суть диспозиции стала совсем прозрачной. Миру либеральной (личностной) цивилизации противостоял исчерпывающий последние ресурсы мир эсхатологической утопии, представленный последней теократической империей — Советским Союзом и его сателлитами. Прежде локализованное в европейском культурном ареале, противостояние теперь в полной мере охватило и Северную Америку.

После распада СССР новое в борьбе личности и логоцентрика прежде всего то, что она идет не между двумя версиями логоцентризма: антропоцентрической и теократической, а между всяким мироощущением, сохраняющим презумпцию логоцентризма, и личност-

ным сознанием, поднявшимся до отрицания оного. В каких бы ни были сложных отношениях традиционные и не очень традиционные логоцентрические мировоззрения, их различия идут на убыль, и обнажается та общая основа, какой несет угрозу наступающая постличностная эпоха. В авангарде всех обиженных гибелью Должного не случайно оказался ислам. Причины этого столь очевидны, что нет, полагаю, нужды их обсуждать.

В этой главе, как и в предыдущих, я почти не касался гендерных аспектов смыслообразования и их роли в становлении ментальных структур и соответственно, культурно-исторических систем. Это было намеренно — гендерная тематика представлена в литературе столь обширной, что даже беглое соотнесение с ней потребовало бы включения в книгу огромного материала, что тем самым существенно изменило бы как его содержание, так и композицию. Отмечу поэтому только одно: логоцентризм был (и остаётся) макросистемой, ориентированной в целом на мужскую ментальность — тогда как культура постлогоцентрическая и, возможно, постличностная ориентированы будут, судя по некоторым достаточно очевидным тенденциям, на ментальность скорее женскую, точнее, феминизованную. Отмечаемая специалистами активизация и выход на передний план людей «правополушарного типа» — в русле той же тенденции.

Отмечу ещё и то, что программы структурирования смысла, поначалу транслируемые собственно культурным образом (посредством «обучения»), со временем становятся *врождёнными*. Таким образом они «приобщаются» к коллективному бессознательному. Вот почему «заложённый» в них культурный опыт человек воспринимает как нечто естественное. Таковы, по Н.Хомскому, структуры языкового опыта. Действительно ли культурные программы наследуются наподобие природных? Верифицировать эту гипотезу, опираясь на данные естественных наук, не представляется возможным: прямых эмпирических доказательств нет. Зато косвенных — более чем достаточно. В любом случае, особое значение приобретает фиксация той точки перехода, когда некий массив культурного опыта *снимается* (в гегелевском смысле) и в виде бессознательных интенций наследуется как когнитивно-поведенческая программа. Наличие этих точек перехода, и определяет то, что можно уподобить межвидовым границам в биологии. Это качественные рубежи, отделяющие один тип культурно-исторического субъекта от другого и, как уже говорилось, делают их картины мира и системы ценностей принципиально несо-

вместимыми. Эту мысль я повторяю уже не впервые, но делаю это не из неряшливости, а вполне намеренно. Этот тезис, в определённом смысле ключевой для прояснения подхода к целому ряду важнейших проблем, которые рассматриваются в данной книге.

Вопрос о том, почему именно Европа стала лоном цивилизации личности давно уже, казалось бы, исчерпан — во всяком случае, на уровне исследования культурно-исторических реалий. Остаётся лишь добавить, что дело тут, прежде всего, в медиационном способе смыслообразования. Благодаря этому европейцы «отщепились» от монистического логоцентризма. Если ДР прошла параллельно в нескольких культурных регионах, то революция личности свершилась только в Западной Европе — единственном месте, где она вообще могла произойти, и далее распространялась посредством более или менее прямых воздействий. Несмотря на подспудное вызревание нового качества, средневековое европейское общество было во многом схоже с другими — восточнохристианскими и даже просто восточными, в том числе и не монотеистическими. Однако культурный взрыв Нового времени выявил это новое качество во всём его своеобразии. Каким же образом Революция личности вывела или точнее, вытолкнула исторического субъекта из логоцентрического паттерна? Прежде всего, само это выталкивание стало частью саморазвития логоцентрической системы, выходящей на «финишную прямую». Главными же вехами на отрезке движения от теоцентризма к культуросентризму стали Бог — Человек — Культура. Распад средневекового Абсолюта осуществлялся по принципу *pars pro toto* — часть вместо целого. Абсолют стал, как уже говорилось, расслаиваться на региональные подсубстанции и соответствующие им субкурсы, *каждый из которых притязал на полноценную репрезентацию целого*. Расслоение Абсолюта/Логоса и «перекачка» его атрибутов по оси Бог — Человек было процессом весьма болезненным и неровным. По ходу его наблюдаются не просто остановки и попятные движения, но отчётливо прослеживается маятниковые колебания между антропологическим максимализмом и антропологическим минимализмом. Но как бы далеко в крайность не заносило маятник, движение в обратном направлении предопределено самой структурой медиационной модели с заключёнными в ней противоположными смыслами. Можно сказать, что сквозным лейтмотивом новоевропейской культурной системы явилось *продуктивное медиационное снятие оппозиции антропологического максимализма и антропологи-*

ческого минимализма, осуществляемое в смысловом пространстве рас-
слаивающегося Логоса и за счет энергии самого этого расслоения.⁵

При этом именно Логос выступал онтологической основой как той, так и другой концепции. Убеждённость в том, что человек порочен, жалок и ничтожен, обуславливалась соотношением с метафизическим идеалом, представленным одним из модусов Абсолюта/Логоса. Но к той же метафизической точке восходила и противоположная убеждённость: что человек прекрасен, совершенен, велик и т.д. Характерно, что оправдательный мотив в первой концепции заключался в факте *осознания* человеком своей порочности, несовершенства и т.д. То есть, верификация духовной связи с метафизическим Абсолютом оказывалась чем-то самым главным, чем-то более важным, чем само содержание автореференции. Но тут не просто обычная ситуация, когда партиципационное устремление к трансцендентной точке, замыкающей иерархию значений (зла ли, добродетели ли — неважно) оказывается важнее смысловых отношений внутри иерархии. Так было всегда. Только теперь, только в сознании личности это устремление совместилось с *принципом рефлексии* вообще и авторефлексии в частности. Стремление приблизить трансцендентное, втянуть метафизику в сферу эмпирического, измерить бесконечное конечным, придать абсолютному человеческое измерение породили свойственный исключительно европейскому Модерну феномен *антропного культуризма*. Культура, прятавшаяся за личиной Бога, теперь укрылась за декорацией абстрактного человека. Уже не столь абстрактного, как средневековый Бог, но ещё не столь конкретного, чтобы его поймать и сорвать маску. Абстрактный человек гуляет по страницам философских сочинений, от его имени издаются законы и устанавливаются всякого рода нормы и правила, он диктует вкусы и приличия. Но где он, этот человек? Почему он не совпадает с человеком эмпирическим? Лишь к концу XIXв. началось разоблачение этой уловки культуры. И вызвало оно шок и ужас «крушения ценностей». Но об этом позже.

Говоря о рефлексивности личности, нужно пояснить вот ещё что. Личность, Нового времени, как и её исторические предшественники, переживает партиципацию к **денотативной** компоненте

⁵ Отметим, забегая вперёд, что к современной эпохе это ключевое противоречие, на протяжении пятисот лет определявшее культурно-цивилизационную динамику западного общества, в целом снято. И общество неуклонно входит в фазу энтропии.

смысла, в то время как структурные отношения организации смысловых конструкций остаются вне рефлексии. Это выражается всё в той же унылой повторяемости ситуаций типа «иллюзии избавления от иллюзий» и «мифа о смерти мифа», «бог умер, да здравствует бог» и т.п. Опять «невольная» подмена цели средствами, опять насилие во имя убеждения, ложь, во имя истины и т.д. «Подлость» культуры, эксплуатирующей энергию партиципации для достижения своих пошлых виталистических целей? Только ли? Ведь если личности (другим типам это в принципе не грозит) будет позволено заглянуть за горизонт денотаций и охватить мыслью «чистую» структурность смыслообразования, то платой за это будет едва ли полная утрата способности к прямому и непосредственному переживанию феноменов сущего и сама мотивация к жизни пропадёт окончательно. Готова ли личность, даже самая что ни на есть самодостаточная к такому уровню отчуждения? Способна ли она на такой отрыв рефлектирующего сознания от всех остальных компонентов человеческого, включая бессознательные программы и сценарии? Отдельные моменты скрытых за денотативными оболочками структурных отношений и процессов приоткрывались гениальным одиночкам — великим пионерам рефлексии. В доличностную эпоху такого рода опыт давался исключительно по каналам ИСС, существовал в виде мистических практик и был почти полностью заблокирован для кодификации.⁶ Личность, с её несравнимо более высоким уровнем самостояния, слой за слоем отчуждаясь от денотативности (выработка всеобщих понятий и абстрагирование от конкретики бытия в рамках раннего логоцентрического мышления была одним из таких слоёв) впервые начала придавать своим интуициям дискурсивный вид. На роль «того самого», очищенного от преходящих семантических оболочек, претендовали категории формальной, а затем диалектической логики и вообще любые категории теоретического знания. И почти всегда этот процесс сопровождался если не явным осознанием, то, по крайней мере, привкусом трагизма. Впрочем, те, кому было дано заглянуть особенно далеко, выражались достаточно прямо. Достаточно вспомнить гегелевское «несчастное сознание». Что уж говорить о Ницше.

⁶ Передача мистического опыта через приобщение к комплексу эзотерических знаний, даже будучи выражена синкретическим языком мифа, без полноценного вхождения посвящаемого в состояние ИСС, выхолащивается и, рано или поздно, превращается в пустую форму.

Каждый шаг отчуждающей рефлексии чреват попаданием в ловушку — принимать за универсалии (т.е. те самые внеденотативные структурные отношения смыслов) метаденотации (соотносимые с тем, что постмодернисты называют метанаррациями) своей культурной системы или подсистемы. Порыв оторваться от денотаций в стремлении «поймать бога за бороду» для личностного сознания отнюдь не случайны. Смыслообразование в рамках медиативной модели требует перманентного применения аналитического подхода, ибо без этого невозможен последующий синтез смысловых элементов в срединной зоне.⁷ Поэтому аналитизм, стремление к абстрагированию и, конечно же, неуёмный европейский эссенциализм — рвение во чтоб это ни стало докопаться до самой сути, стали проявляться в личностном сознании как неодолимый императив. Этому императиву, кстати сказать, европейское сознание обязано и коварным «эффектом Мидаса» — превращением всего, к чему прикоснётся рефлексивно-отчуждающее сознание, в мертвый объект. Бегство из царства относительного путём последовательного отчуждения денотаций — это специфически личностный путь бегства из культуры. В Новое время он оформился и закрепился в соответствующих традициях — прежде всего философской и научно-познавательной. Аналитизм, скептицизм, критицизм стали теми инструментами, с помощью которых европейское сознание принялось делать подкоп под бастионы метафизического. И, конечно же, медиативный способ смыслообразования не мог не поднять на щит принцип новизны и оригинальности: ведь сознанию, партиципирующему к новообразуемому в срединной зоне смысловому синтезу всякий раз кажется, что открывается «оно», «то самое».⁸

Язык Шекспира и Эль Греко, Сервантеса и Рембрандта — это система кодов, выражающая неизмеримо большее, чем сюжетно-тематическое и даже образное, в широком смысле, содержание. Это выражение глубинных экзистенциальных энергий. Энергий, вызванных к жизни ветрами первичных архетипальных интенций,

⁷ Доличностная эпоха постигала тайны Бытия в режиме максимального сохранения синкрезиса. Тогда Культура могла себе это позволить. Тогда вещь не отделялась и не отчуждалась от смысла, модус от субстанции, сущность от явления и т.д. Стихийную мудрость такого ментального режима ещё предстоит оценить. Впрочем, эта установка отнюдь не являлась результатом свободного выбора.

⁸ Проецирование принципа инновативности, ставшего центральным нервом культурной активности новоевропейского человека, на традиционные эсхатологические ожидания породили прогрессистский миф.

где магма незавершённых вечно становящихся смыслов готова отлиться в неизмеримое множество единичных форм, но ни на чём не останавливается и ни в чём не застывает. Только здесь и достигается единственно подлинная реинкарнация духовных оснований мифа в условиях цивилизации личности. Когда же сознание почувствовало, что вот-вот покажется «оно самое» и с азартом кладоискателя бросилось «докапываться до сути», рефлексировать, анализировать и отчуждать денотации, выяснилось (впрочем, гораздо позднее) что отчуждение денотаций пошло, как это ни странно, не на пользу. Вместе с денотациями из языка ушло и «то самое». Чем «чище» становились языковые формы и структуры, тем более жалким и преходящим оказывался результат. И то, что ослеплённое эссенциалистским угаром сознание этого не видит, дела не меняет. В этой связи вспоминаются ранние авангардисты с их напыщенными манифестами и смехотворно самонадеянными обращениями к вечности.

К концу Нового времени отчуждающая рефлексия личностного сознания развилась до такой степени, что, как кажется, стало возможным вырваться, наконец, за фронтير языковых ограничений, налагаемых культурной системой. Постмодернизм шумно отпраздновал смерть метафизики, провозгласив эру плюрализма, кросскультурности и тотальной относительности. Сознание теперь вроде бы уже и не стремится к горизонту универсальных смыслов, и он перестал коварно удаляться — просто скрылся в тумане относительных величин и денотаций, которые более не раздражают своей относительностью. Скрылся, но не исчез. «Постпостмодернизм» уже пристально вглядывается в туман относительного.

В разговоре о революции личности нас вновь подстерегают проклятые философские вопросы: был ли этот прорыв предопределён — или же всего лишь подготовлен предшествующей последовательностью исторических состояний как всего лишь одна из возможностей дальнейшего изменения? Если вычленение всё более и более автономного субъекта, начавшееся ещё на докультурной стадии эволюционного процесса, и вправду составляет его лейтмотив, тогда революция личности предопределена. Другое дело, что этот лейтмотив варьируется сообразно историческим обстоятельствам. Черновых вариантов обособления личности и ее институализации как участника культурно-цивилизационного процесса немало отыщется едва ли не во всех обществах, прошедших ДР. Но везде, кроме Западной Европы, базовая система оказывалась слишком устойчивой, и у неё хватало сил

подавить диссистемные инновации или локализовать их. Так сложился целый ряд обществ, где личность, едва вычленившись (да и то, как правило, не вполне), навсегда застряла в маргинальном состоянии, так и не став строителем цивилизации нового типа. В таких странах, будь то Восточная Европа или Латинская Америка, личность из-за ее маргинальности всегда в той или иной степени фрустрирована — для логоцентрической цивилизации это не доминирующий субъект, а вечная проблема. Хотя именно эта проблема часто и обеспечивает системе необходимую историческую динамику.

Субъект с личностными потенциями может родиться и рождается всюду. Но в культурной системе индивида такие «флуктуации», как правило, жёстко подавляются. Личность там не нужна и опасна. Да и делать ей там, собственно, нечего. В системе, где господствует логоцентризм, личности отведена определённая шкала статусов: от маргинального диссистемного элемента до субъекта, прочно вписанного в систему и реализующего свои культуротворческие потенции в формировании самих её «несущих конструкций». Так, авторы тоталитарных идеологий XXв. сами были, безусловно, личностями.

Революция личности детерминирована ещё и тем, что становление автономного субъекта и соответствующих ему типов цивилизации неразрывно связаны, согласно представленной концепции, со становлением субъектности самой культуры. Ментальная конституция человеческого субъекта формируется во взаимодействии с субъектностью культуры «в лице» её локальных подсистем, своей субъектностью определяющих границы таковой у человека, втянутого в инкультурацию. Революция личности предопределена в этом отношении органическим развитием самой культуры. Хотя успех, повторю, ей не гарантирован. В том нетрудно убедиться, обозрев ряд недовычленных, застывших на полпути к личности субъектных форм в разных незападных обществах. Да и в Европе при несколько ином раскладе исторических обстоятельств картина становления личности выглядела бы иначе. Но генеральная тенденция, берущая начало ещё в античности, не могла быть нейтрализована никакими внешними обстоятельствами. Не имеет поэтому смысла выискивать причины Революции личности в этих самых внешних обстоятельствах, вроде кризиса аграрной цивилизации и т.п. Чума 1348—50 гг. несколько «откорректировала» широкий спектр социо-культурных процессов (не обошлось без городских восстаний), свернула Проторенессанс, обдав Европу осенним ветром Средневековья, т.е. от-

части изменила исторические обстоятельства, но не сказалась и не могла сказаться на общей тенденции.

Для средневекового человека, и для учёных схоластов в том числе, мир исполнен присутствием Бога — новоевропейское же сознание взялось последовательно «выдавливать» субъектность изо всех без исключения сфер действительности и модальность дуальных отношений переводить таким образом в *субъект-объектную*. В авангарде этого процесса находилось сознание научное и философское, далее — сознание художественное и в арьергарде, разумеется, религиозное и обыденное. Таким образом реализуется антропоцентрический принцип, так что тенденция эта представляет собой существенный аспект становления как самой личности, так и её цивилизации. Поэтому она сохраняется на протяжении всей Новоевропейской истории. Бывало, антропологический максимализм временно «шел на попятную», у личности пропадала уверенность в себе. И тогда происходили спорадические рецидивы «внешней субъектности». Рядились ли они в формы традиционной религиозности как, например, барочный провиденциализм, или в иные: квазирелигиозные, мистические — не столь важно. В любом случае то были достаточно локальные эпизоды рецессий, в борьбе с которыми лишь укреплялась генеральная тенденция: субъектность последовательно изгонялась из космологии, из физики, из живой природы — отовсюду. Развивающиеся общественные науки ненамного в этом деле отставали от естественных. Социальные и художественные процессы со временем стали рассматриваться тоже как бессубъектные, не имеющие внутренней цели. В известном смысле «критический рубеж» на этом пути был взят Кантом: мир и познающий его разум оказались разнесенными так, что дальше, вроде бы, уже некуда. И хотя Гегель, доразвивший понятие субстанции до статуса познающего себя субъекта, немало потрудился над их сближением и увязыванием, тенденция субъект-объектного отчуждения оставалась доминирующей. Характерно, что само представление об иносущности разума миру владело умами «на правах» базового под-разумения и, по сути, не попадало в поле философской критики.

Речь идёт, разумеется, не только о философии и науке. Утверждение в европейской гносеологии редукционистской парадигмы — это всего лишь один из аспектов всеохватной тенденции. Европейский ум взял немислимый до того разгон на стезе аналитизма, неуёмной дискретизации и фрагментации феноменов действительности во всех

её сферах. Оказавшись единственным (как ей мыслилось) субъектом среди мёртвых, онтологически пассивных объектов, посредством тех же рассечений личность вознамерилась достичь границ этого самого объектного мира. Никогда ещё специализация и выстраивание внутренних классификационных границ не приводили к столь многоуровневым и сложно организованным иерархиям с таким множеством перекрёстных отношений. Таков декаданс великой логоцентрической эпохи, ее, так сказать, завершающий аккорд. А XXв. уже в самом его начале был отмечен обратными тенденциями: эффектом исчезновения субстанции и постепенным, «возвращением» субъекта.

Однако прежде чем сказать об этом самом возвращении, необходимо «сбалансировать» рассуждения о Революции личности вот в каком отношении. Выше речь шла главным образом о ментальных особенностях личности в их отношении к ментальности индивида и логоцентрика. Другая же сторона медали — сама культурная система личности в её исторической явленности осталась почти не высвеченной. Потому скажу немного и о ней.

То, что Ренессанс, Реформация и Просвещение — три краеугольных камня в здании новоевропейской культуры и цивилизации — общеизвестно. Есть, однако, основания представить их как взаимосвязанные этапы конвертации «трансцендентного ресурса» — этого топлива культурно-цивилизационного процесса, в сторону от теоцентризма к антропному культурицизму — завершению всей логоцентрической парадигмы. С мощью скрытого подводного течения этот процесс организовывал и направлял изнутри пёстрый конгломерат социокультурных процессов новоевропейского времени во всём его противоречивом разнообразии.

Ренессанс, завершив оформление диссистемных элементов внутри логоцентрической системы в антисистему, начал процесс «отпочковывания» и наметил перемышку, отделяющую становящуюся культурную систему личности от средневекового теоцентризма. Эта перемышка в чём-то сродни внутренней ткани, которая образуется между материнским и дочерним организмами при вегетативном размножении в природе. Эту аналогию, впрочем, не следует понимать слишком буквально. Условно назову эту перемышку мембраной. Она проницаема и с течением времени её проницаемость становится однонаправленной — от материнского организма к дочернему. Чем более автономным становится дочерний организм, тем меньше ему дела до того, что происходит там за перемышкой. Он становится са-

мостоятельной системой со своими внутренними структурными отношениями. А базовые основания материнской системы если не низводятся до чистой формы, то, во всяком случае, оттесняются на периферию системы. Это мы в полной мере наблюдаем в отношениях средневекового теоцентризма (материнского организма) и ново-европейской культурной системы личности (дочерний организм).

Атрибутивная протеистичность культурных аспектов Ренессанса связана с их двунаходимостью. Одной частью своей сущности Ренессанс ещё там, — в Средневековье,⁹ но другой уже и здесь — за его пределами. В этом-то и коренится не перестающая удивлять продуктивность Ренессанса, его открытость, разомкнутость о которой не стану лишний раз говорить.

Полуотпадение — самое счастливое и плодотворное состояние, в котором только может оказаться человек в его отношениях с культурной традицией. Здесь открываются самые головокружительные перспективы культурного синтеза. И недолговечный ренессансный синтез античности и христианства родил нового человека — аристотелевского *homo politicus* с христианской душой. Но ренессансная личность ещё не знала, что оторвавшись от твёрдого берега традиционной онтологии абсолютного, она никогда к ней не вернётся и что лишь благодаря уходящей в бессознательное колоссальной партиципационной инерции ей (личности) удаётся переживать и постигать мир многоканально, не испытывая при этом экзистенциального напряжения от совмещения несовместимого, от кричащих противоречий, от неразрешимых антиномий и т.д. «Внешний» Бог лишился части своей онтологической полноты, тем самым, дав жизнь, богу «внутреннему», пробудившемуся внутри ренессансной личности. «Перекачка» через мембрану началась. Но что означает пустота между десницей Отца и рукой Адама на Сикстинской фреске Микеланджело? Момент перед единением или уже разрыв?

Единственным путём решения проблемы трансцендентного для наиболее радикально ориентированного научно-философского и художественного сознания после распада ренессансного синтеза стал принцип специализации канала. На смену скептицизму, вызванному крушением ренессансной утопии, приходит более позитивное умонастроение, и ренессансный универсализм сменяется специализацией. (Эта тенденция упрётся в дурную крайность лишь в наше время).

⁹ Это, в частности, дало основания для так называемого «бунта медиевистов» 30-х гг. прошлого века.

Широта мировосприятия сворачивается до одного, реже двух каналов, и там строится картина мира во всей её полноте и богатстве. Веласкес и Рембрандт уже только живописцы, Шекспир и Сервантес — только литераторы.

Реформация закрепила перемычку-мембрану, окончательно отделив «дочерний организм» от «материнского». Определила она и все ключевые внутренние параметры новой системы, которая, однако, во многом оставалась ещё антисистемой внутри прежней средневековой. Мембрана и послужила той формой, с помощью которой протестантизм (в широком, разумеется, понимании) подошёл к решению проблемы трансцендентного.

Став основным религиозным мировоззрением Нового времени и наиболее подходящей религией-для-личности, он не провозглашал бунта против Должного и не сталкивал в лоб ценности мира дольного и мира горнего, ибо они уже находились по разные стороны мембраны. Фатализм, безысходность, тщетность духовных порывов к Абсолюту, сокрытость божественной воли и Проведения — всё это касается того «духовного» человека, который довлел над средневековым сознанием в качестве нормы и идеала. И вот это теперь выносится за скобки, вернее остаётся по ту сторону мембраны. А по эту остаётся земная жизнь, со своими стратегиями и ценностями. Нет, она не противостоит жизни духовной. Просто она, будучи земной, уже поэтому онтологически иная. И это её право, быть иной. Она теперь имеет онтологическую самостоятельность и обустроивается по своим внутренним законам. Это на деле. А на словах, конечно, зависимость от традиционного божественного Абсолюта, всё более превращающегося в пустую форму, и артикуляция его якобы вмешательства и участия в мирских делах не сходит с уст благочестивых протестантов. Главные же различия между течениями и сектами протестантизма коренятся в уровне проницаемости мембраны. Но как бы то ни было, проблема практической эмансипации человеческого измерения жизни от божественного, Сущего от Должного, социально имманентного от духовно трансцендентного в принципе решена. Самоактивность человека (личности) не нуждается более в стыдливых оправданиях и лукаво-лицемерных прикрытиях. Однако ни в одной из версий протестантизма мембрана не герметична. Одно из проявлений проницаемости — доходящие порой до анекдотического формализма отсылки к Богу и вообще к божественному миру, переполняющие едва ли все вербальные дискурсы протестантской

культуры. Таким манером протестантское сознание уверяет само себя в том, что трансцендентный Абсолют, замыкающий многочисленные иерархии и служащий санкцией всех дел в дольном мире по-прежнему на месте и космос прочно покоится на своих основаниях. Проницаемость мембраны обуславливает самую возможность «перекачки», перетекания смыслов и их коррелятов из сферы божественной в сферу человеческую. Средоточие логоцентрического мира — духовный Абсолют остаётся за мембраной. И он истекает, перекачивается, конвертируется в имманентные сферы, которые теперь организуются по внутренним законам «дочернего организма» уже с его собственными диспозициями, отношениями, и противоречиями.

А от прежнего Абсолюта остаётся лишь всё более пустеющая семантическая декорация, почти не влияющая на реальную жизнь. Таковой декорацией выступает традиционный христианский бог. Впрочем, новейший протестантизм, что вполне закономерно, уже тяготеет этим «атавизмом» и стремится выдавить её из себя до конца, строя своеобразное христианство без Христа. Культурное сознание, которое всегда было медиатором и вместилищем противоречий, теперь сделало решительный шаг к более адекватному осознанию этого положения. Логоцентрическая ментальность переполнялась иллюзиями по поводу возможности полной и окончательной партиципации к одному из полюсов, т.е. в погоне за слиянием с Абсолютом стремилось увильнуть от медиативной функции. Личность, прежде всего в протестантизме, конституирует статус сознания как открытой системы, где медиация между противоположными смыслами и их продуктивное снятие — ключевая функция. Можно сказать, что личность примирила, наконец, сознание с её собственной природой. Эта узаконенная срединность, развившаяся к XXв. в пограничность, вменяемую каждому субъекту в отдельности, стала законом, обязательным как для личности, так и для не-личности.

Чем больше дистанция между разведёнными полюсами, тем мощнее энергия, питающая медиацию. И разведение полюсов будто бы даже нарочно форсировалось. Неудивительно поэтому, что в протестантизме возродилась, казалось бы, ригористическая манихейская риторика, радикальный (разумеется, по меркам времени) аскетизм (в пуританстве) и некоторые другие атрибуты средневекового мироощущения. Однако позиция сознания, как в модусе единичного «я», так и в модусе общекультурного «мы» радикальным образом поменялась. Заняв положение активного динамического медиатора,

оно решительно избавилось от мироотречения. А без мироотречной основы вся манихейская риторика недорого стоит и воспринимается как необязательная форма, которую каждый принимает и использует по своей мерке. Для кого-то это последние отблески былой веры. Для кого-то – прикрытие ханжества и лицемерия. С течением времени последнее всё более преобладает.

Парадоксальность протестантского сознания (и личного сознания вообще) мнимая. Чтобы личность действительно проявляла себя как личность, она с неизбежностью должна соединять в себе противоположные начала, практицизм и идеалистичность, прагматизм и романтизм, христовы заповеди и мораль успеха и так далее вплоть до цинизма и сентиментальности. Разумеется, у каждой личности свой набор, но быть личностью в любом случае означает быть продуктивным медиатором и переживать это в качестве основной жизненной стратегии. Мера же цельности личности определяется не нахождением вне противоречий, а способностью их творчески решать в наименее болезненном и органичном режиме.

Перетекание «трансцендентного ресурса» в имманентные сферы – процесс не столь простой и не сводимый к секуляризации (по Хайдеггеру). Этому перетеканию протестантская (и вся Западная культура в целом) обязана всеми своими достижениями. Но оно же является и одним из основных источников кризисов. Всё более превращаясь в пустую оболочку, трансцендентное перестаёт выполнять свои структурирующие и вообще культуротворческие функции. А это, как неоднократно наблюдалось, ведёт к смерти системы. Последняя, конечно же, умирать не хочет. И если прежние каналы трансцендентного, тянущиеся к живым клеткам социокультурного тела, не работают, то ищутся обходные пути, превращённые формы, заимствуются инокультурные формы и модели. (Не случайно по Западу регулярно прокатываются волны востокомании). Это может продлить жизнь, но решить проблему кардинально – разумеется, нет. Обычно культура оберегает свои сакральные ценности от рутинизации. Протестантизм, казалось бы, делает прямо противоположное – решительно приземляет и обытовляет священное и божественное. Трансцендентное «прикидывается» имманентным: божественное мимикрирует под земное, сакральное опосредуется явно профанным. И вот тогда-то трансцендентно-сакральному оказывается ничего не страшно. Протестантский Бог всякий раз вроде бы выходит сухим из воды. Это хитрая уловка, спонтанно

использующая эффект совпадения противоположностей: сакральность божественного, изначально погружённого в профанное и им опосредованного, остаётся неуязвимой. Онтологически трансцендентное вынесено за скобки реального мира, и что бы в этом реальном мире не происходило, мир божественный от этого нисколько не убавит своего величия, ибо он находится уже там, за мембраной. А дискурсивные проекции мира божественного в мире долгие принадлежат уже скорее последнему, со всеми вытекающими из этого последствиями. И последствия эти неоднозначны. Рутинизация дискурсивных проекций сакрального не может проходить для вынесенного за скобки Абсолюта в полной мере безболезненно. Будучи онтологически оторван от своего отрицания – тварного мира, он, как уже говорилось, хиреет, истончается, превращается в пустую оболочку и, в конечном счёте, перестаёт выполнять свою главную функцию – задавать трансцендентное измерение в культуре. Что мы и наблюдаем в современном западном обществе. И причём на этот раз имеет место уже не «нормальный» структурный, а системный кризис: после того как «трансцендентный ресурс» был перекачан из средневекового божественного Абсолюта в человека, дальше в рамках логоцентрической парадигмы перекачивать уже некуда. Остаётся отказываться от логоцентризма и менять парадигму. А это и есть полноценный системный кризис.

Говоря о значении Реформации как этапа Революции личности, я имею в виду, конечно же, не религиозную традицию в узком понимании. Полномасштабное установление межсистемной мембраны и вытекающее из этого новое решение дуалистической проблемы – это задача большего масштаба, чем тот, что способно вместить религиозное сознание. Хотя оно, несомненно, находилось в авангарде этого процесса. Параллельно с протестантизмом свой путь трансформации выработывал и католицизм. В частности, свою модель самоактивной личности всё в том же контексте перехода к антропному культуроцентризму разрабатывали иезуиты. Здесь, конечно же, было больше компромиссов, больше дано традиционализму но, тем не менее, эта модель, а главное, её практические результаты немало поспособствовали «ползучей трансформации» традиционного католицизма и «подтягивания» его к общеевропейской антропнокультуроцентристской парадигме. Впрочем, с эпохи Просвещения мировоззренческие различия конфессионального характера идут на убыль и вообще перестают играть существенную роль.

Просвещение завершило превращение новообразованной анти-системы в систему. Оно объяснило и, по сути, навязало не-личности новые правила игры, распространив личностные принципы культурного бытия на всё общество. (Надо ли подкреплять эту мысль общеизвестными примерами, вроде того, как повлияло Просвещение на Великую Французскую революцию, и какова была его роль в окончательном падении старого феодального порядка в Европе)? В этой связи чрезвычайно показательна лишь на первый взгляд кажущаяся парадоксальной раздвоенность просвещенческой, идущей ещё от гоббсовского «Левиафана», мысли. Одна её линия — экзотерическая, говорит о величии человеческого разума, полётах духа, совершенстве, добродетели и пр. Другая же — эзотерическая — пронизана скепсисом, иронией, приземлённым прагматизмом и доходящим до откровенной мизантропии неверием в человеческие возможности. И, конечно же, смысловое поле, в котором происходит размежевание — это взаимоотношения в паре антропологического максимализма/минимализма. Здесь эффект разорванного сознания вновь оказывается глубоко закономерен и продуктивен. Только так личность могла адаптировать всё остальное общество, состоящее, напомним, преимущественно из не-личностей, к новым, выстроенным под личность условиям социокультурного бытия. Прогрессистский миф был нужен главным образом им, хотя всё-таки, немножко и себе. Оптимистический просвещенческий миф был для осиротевшей души логоцентрика-традиционалиста и адаптированного к его системе индивида единственно возможной в той ситуации заменой традиционному теоцентрическому мифу. Только в такую форму было возможно конвертировать Должное и уберечь метафизические истины, которые, впрочем, «свернулись» до вполне конкретных социальных ценностей, от окончательного разложения. А для себя... мятущийся дух личности к эпохе Просвещения если не окончательно понял, то, по крайней мере почувствовал, что Истину обрести не удастся, и его удел — бесконечные метания. Для себя (причём, именно для себя) личность впервые подступила к осознанию своей природы перманентного медиатора, бесконечно пребывающего в конфликте пространстве снимаемых оппозиций. Причём снятие это требует полного напряжения всех сил, мобилизует все ресурсы, требует использования всех возможностей. Да и в конечном счёте, не все оппозиции снимаются... Отсюда и доходящий до цинизма пессимизм, и сжигающая ирония. Трудно не заметить в просвещен-

ческом (особенно французском) недоверии к абсолютам (не считая тех, что были созданы им самим) и не лишённом гедонизма интересе к обживанию средних и малых пространств, пролог постмодернизма с его локализмом, «региональными онтологиями» и «окончательном» отрицании метафизики.

Такая раздвоенность просвещенческого сознания, казалось бы ставит личность перед необходимостью дифференцировать, наконец, этого самого абстрактного человека. Отделить себя (личность) от не-личности и избавиться, в конце концов, от путаницы, порождаемым этим синкретизмом.

Здесь мы вновь приходим к тому, о чём уже неоднократно говорилось, но опять едва не забылось. Человек, человек, человек... Личности, творчески вулканирующие в режиме самоактуализации и те, кого по выражению Руссо «придётся заставить быть свободными» — это совершенно разные «человеки». Этого не понимала личность Нового времени и это она, подчиняясь лукавым манипуляциям культуры, запрещает себе понимать и теперь. Да, инверсионные метания логоцентрика и адаптированного к его системе индивида и разноречиво контрастная, доходящая до болезненных конфликтов творческая активность личности внутри медиативной матрицы бывают очень похожи. Но сколько утопий ещё должно быть отправлено на свалку истории, чтобы мера и цена этого сходства стали, наконец, ясны? Что мешало просвещенческому уму, с его мощными аналитическими возможностями, сделать такую, казалось бы, простую вещь? В принципе, ничего. Но нет! Культура (именно она, действуя как субъект) этого сделать не позволяет. Рано! Рано раскалывать едва сложившуюся систему изнутри. Она ещё не прошла свой полный жизненный цикл. Есть ещё ресурс. Есть ещё чему гореть в топке социальных утопий и прогрессистских проектов. Принцип антропного культуроцентризма ещё жизнеспособен, не исчерпался «резерв» Должного, но важнейшие его атрибуты теперь исходят не из надмирного центра, а от самого человека. Точнее, от культуры, наделяющей абстрактного человека своими лукавыми псевдонимами и говорящей от его имени. Как же можно раскалывать изнутри эту главную метанаррацию под названием «человек»? Поэтому абстрактный человек пока неприкосновенен. Более того, как не использовать такую мощную и богатую смысловыми возможностями оппозицию? Личность разрабатывает всевозможные проекты разумного и справедливого мироустройства, но логоцентрик берёт из них то, что ему надо, вернее, трансформи-

рует их в своей системе координат и в таком виде пытается воплотить в жизнь. А ответственность за кошмарные (хотя, впрочем, как посмотреть) результаты несёт всё тот же абстрактный человек, который чего-то не понимает, что-то делает не так и вообще при всём своём потенциальном совершенстве, не вполне соответствует... и т.д. И начинается новый виток: личность творит — логоцентрик и прирученный им индивид приспособляются к этим изобретениям, делая из них то, что просит их душа. А душа их просит не мира и прогресса, даже не хлеба и зрелищ (хотя и это тоже). Душа их жаждет мифа. Не будем в который раз мусировать вопрос о том, как и во что пивные политики превращали идеи Ницше, а коммунисты — Маркса. Да, фантом абстрактного человека культура использовала сполна!

XIXв. стал в определенном смысле центром личностной эпохи: одни ключевые тенденции достигли пика, другие — равновесия с противоположными. Пока XIXв. ещё был хоть в какой-то мере днём вчерашним, особого интереса к нему не было, как вообще неинтересно что-то недавно бывшее и уже неактуальное. Но когда вчерашний день становится позавчерашним, и дистанция отчуждения удлиняется до разрыва прямых цепей социальной памяти, в этом самом позавчерашнем дне неожиданно открываются такие пласты содержания, какие прежде не замечались или воспринимались как нечто естественное (это правило, кстати, универсальное). Каждая культурная система имеет срединную точку своего жизненного цикла. Причём сущностная середина не совпадает с «геометрической», а расположена, как правило, ближе к концу. У культурной системы личности такой серединой стал XIXв. Можно сказать, что именно тогда самоактуализация личности в рамках логоцентрической парадигмы была максимальной. Разумеется, XIXв. представлял собой, как и всякая другая эпоха, динамическое равновесие тенденций. Но те, что достигли своего пика, как раз и характерны для последней стадии согласования логоцентрической макропарадигмы с её историческим модусом — новоевропейским антропоцентризмом. Только в XIXв. сакральные отношения и коннотации, ещё не успев окончательно «расплескаться» по механистическому универсуму, были окончательно перенесены с традиционного божественного Абсолюта на человека. Антропологический максимализм временами доходил до обожествления человека чуть ли не в прямом смысле (вспоминается давно не модный Л.Фейербах). Именно XIXв. стал веком науки в её классическом новоевропейском понимании. По-

зитивизм, пришедший на смену романтическому бунту, открыл возможность сциентистской рационалистической экспансии и оккупации территорий, оставленных традиционной религией и отчасти искусством. Именно в XIXв. свою субъектность культура выражала прежде всего на языке рационалистической науки. Это и неудивительно: никогда, ни раньше, ни позже субъектное и объектное не были разведены столь далеко. Так что единственным способом продуктивной медиации оставался рационалистический аналитизм. Набравший, по описанному выше «механизму» медиационного смыслообразования, огромную инерцию самодвижения и проникающий всё глубже и глубже в самые сокровенные слои действительности. Иные области культуры с их специфическими языками, будь то искусство, религия или даже классическая философия, такого уровня аналитичности, т.е. дискретизации объекта, не достигали, и потому оказались позади науки. И никогда больше эйфория от господства над миром объектов не будет столь безудержной. Антропологический максимализм XIXв. держался, по существу, на парадоксальном согласии восходящего научно-технократического рационализма с нисходящей логоцентрической эсхатологией. Долгим такое состояние, разумеется, быть не могло. В XXв. масштаб научных открытий был ничуть не меньшим, если не большим, но оценка значения этих открытий, да и объективная их роль в социо-культурном процессе были уже существенно иными. Вместо многословных доказательств приведу одну весьма показательную фразу из дневников И.Ильфа: «Вот уже и радио изобрели, а счастья всё нет!» Ещё с большим основанием это можно сказать про интернет.

Не менее парадоксально и то, что век деспотического господства человеком над природой стал веком не менее деспотического господства культуры над человеком. Антропоцентризм XIXв. «заодно» был и *культуроцентризмом*, ибо слепота европейского Модерна в том, что он не видит иного субъекта, кроме человека, осенённого ореолом творца и преобразователя косной среды. Все ключевые дискурсы культуры своей темой имели «человеческое, слишком человеческое» — по преимуществу социальное. Достаточно было похоронить традиционный религиозный провиденциализм, чтобы ничтоже сумняшеся заявить: до того, как человеческий ум овладел объективными законами развития, в мире господствовали «слепые стихийные силы». Почему слепые, почему стихийные? Многие ли из суровых критиков марксизма придрались именно к этой «слепоте

и стихийности»? Если прежде свою субъектность культура выдавала за логоцентрический Абсолют в его разных, но неизменно трансцендентных человеку ипостасях: Бог, Истина, Добро и т.д., то теперь, когда трансцендентное истончилось и поблекло — за субъектность самого человека. И человек, этой подмены, как правило, не замечавший, парадоксальным образом стал трансцендентным самому себе. Миг самодовольного упоения человеческого интеллекта самим собой и своими возможностями оказался кратким, и на смену ему пришли совсем неожиданные в конце XIXв. всплески иррационализма и фаталистического пессимизма. А в веке XX они не замедлили перерасти в устойчивую тенденцию и едва ли не в мейнстрим эпохи.

Господство культуры над человеком, по-своему не менее жёсткое, было, конечно же, и прежде. Но никогда его инструменты человеку не предьявлялись столь откровенно. (Обычно они скрыты, и их обнаружение — признак заката системы). Господство священных ритуальных традиций воспринималось как нечто естественное; сакрального Абсолюта и догматов сотериологических религий — как единственный путь к спасению. В новоевропейскую эпоху, и особенно на пике — в XIX, когда прежние партиципационные мотивации уже не работали, Культура вынуждена была прибегнуть к специальным идеологическим конструкциям, материалом для которых послужили обломки традиционных нормативных систем. На их основе строятся националистические доктрины, классовые теории и т.п. В этом отношении XIXв. можно назвать и веком идеологий.

На всякий случай уточню, о каком XIXв. идет речь. Он, конечно, в точности не совпадает с хронологическим отрезком между 1800 и 1900гг. Для искусства он кончился ещё в 1880-е гг., по части социально-политической — в 1914г., а в точных науках новые подходы прослеживаются примерно с 1905г. Неудивительно поэтому, что идеологизм XIXв. и его исторические экспликации шлейфом тянулись всю первую половину XXв. И коммунизм, и нацизм (где, кстати сказать, сочетание мистической эсхатологии с технократическим антропоцентризмом доведено совсем уж до гротеска), явившие обвальную архаизацию сознания, сопровождаемую бурным выплеском социальной агрессии — это, по сути, продолжение антикультуроцентристского бунта, начатого в XIXв. нищестанством и вскоре подхваченного фрейдизмом. В мире тотального субъект-объектного отчуждения только идеология, к тому времени окончательно оформившаяся, могла выполнять роль всеобщего медиатора. А в «по-

лосу» отчуждения стремительно вовлекались все области культуры, т.к. процесс смыслообразования из-за уплотнения социальных коммуникаций и взаимодействий набрал невиданную до того скорость. Но медиация посредством идеологии была уже явно далека от сколь угодно широко понимаемой естественности. Нормы и ценности культуры, в каких бы ни были они идеологических обёртках, уже воспринимались как нечто, привнесённое (навязанное) извне. Отсюда особая невротичность, бунтарский дух, меланхолическая ностальгия по угасающей эсхатологии. Сознание повзрослевшее, т.е. доросшее до уровня автономной личности, полагает себя антогонистом культуры, в очередной раз обманываясь насчёт перспектив окончательного от неё освобождения. За возросшую свободу и автономность личность не хочет платить экзистенциальным отчуждением, и по мере угасания эйфории технократической утопии невротичность нарастает. Но как раз новоевропейская личность достигла такого уровня свободы, на каком ей открылись возможности самореализации на «нейтральной территории», т.е. на позиции относительно отстранённой и отчуждённой рефлексии по отношению к базовым подсистемам культуры. Новоевропейская личность способна, иначе говоря, осознано создавать смыслы, диссистемные по отношению к любым, пожалуй, подсистемам культуры. Тут её подстерегают коллизии свободы и несвободы, ужас экзистенциального отчуждения, провал в собственное я, пресыщенность, разочарование во всех ценностях и, наконец, месть культуры за «подрывную деятельность». Но личность не была бы личностью, если бы не распознала в культуре манипулирующую ею инстанцию. В этом пафос бунта против культуры. Дескать, смотрите, вот кто нами на самом деле помыкает! Вот кто угнетает наш дух и стесняет нашу свободу! Вот кто не даёт человеку стяжать трансцендентное безо всякого Бога и прочих фикций! Когда говорят (и вполне обоснованно) что Ницше в известном смысле продолжал романтиков, мне думается не столько о страстных порывах отверженного человеческого духа, сколько о том, что самим романтикам вряд ли понравилось бы. Именно романтизм, как это ни парадоксально, немало способствовал формированию массового сознания и, соответственно, массового человека. Возникший и развившийся на фоне уравнивания (по крайней мере, в тенденциях и декларациях) прав на свободу духа, романтизм перенёс соответствующие тому идеи в другие области и, прежде всего, в область социо-культурного самосознания. После наполеонов-

ских войн старый сословный порядок пал окончательно — и тогда массовый человек, идеологически вооружённый сентенциями вроде «теперь каждый своё право имеет», если ещё и не встал во весь рост, то, по крайней мере, приподнялся с колен. И дух романтизма тут сыграл далеко не последнюю роль. Призыв ставить свободу духа превыше всего исходил от личности и ей же адресовался — но услышал его и так или иначе к себе примерил субъект всякого склада, по преимуществу далеко не личностного. Теперь любой обыватель, прозябающий на задворках социума, получил идеологему, позволяющую ему осознать себя рыцарем духа или героем-одиночкой. Роковая коллизия не-личности, приспособляющейся к цивилизации, построенной под личность, отсюда не то, чтобы только начинается, но, пожалуй, впервые эксплицируется. Тот же романтизм массовому сознанию вернул и миф. Романтический проект реанимации мифа в его художественно-эстетической форме, разумеется, осуществлён быть не мог, но эклектический компендиум редуцированных фрагментов «большого мифа», заново собранного романтиками, стал, тем не менее, крепкой основой массового сознания в его стихийном противостоянии натиску аналитического рационализма и всеподавляющего культурного нормативизма.

На рубеже XIX–XXвв. новоевропейский логоцентрический неосинкретизм окончательно распался. Мир последовательно, слой за слоем отчуждаемых феноменов сознанием стал восприниматься «господствующим» над ним в *атрибутивно-знаковом* по преимуществу модусе. Не случайно слово *информация*, без которого сейчас практически невозможно обойтись и которое явно или скрыто указывает на что-то отчуждённое, не переживаемое, но лишь верхним слоем сознания воспринимаемое как нейтральный денотат, возникло не раньше XXв. Отчуждение от человека феноменов внешней действительности возросло таким образом еще на одну степень. Массово производимая вещь-товар, лишённая экзистенциальной связи как с изготовителем, так и с потребителем, из продуктивного медиатора стремительно превращается в то, что нынче называют симулякром, и начинает жить своей особой жизнью, жутковатой и полуфантомной.

Новоевропейское смыслообразование с его установкой на прогрессию медиационных цепей и инструменталистские методы их выстраивания из-за всего этого не могло однажды не упереться в границы опыта. При этом и сама личность как средоточие центро-

стремительных сил в принципе не могла долго выдерживать столь сильный натиск сил центробежных. На протяжении XX в. антропный принцип после очередной волны «рассыпания» восстанавливался всякий раз во всё более жалком и ущербном виде, и оглашающие конец века реляции насчет того, что базовые гуманистические ценности несмотря ни на что всё-таки выстояли — это уж как глас вопиющего в пустыне.

Революция личности, в известном смысле, вывела естественное из области бессознательного. Человек, отчуждённый от божественного Абсолюта, с обострённой субъективирующей рефлексией, но ещё глубоко привязанный к логоцентрической культуре, нуждается в расширении поля партиципации. И он начинает, как ему кажется, возвратное движение к «дионисийскому» человеку. Ренессансное оправдание тела, руссоистская естественность, затем ницшеанство, фрейдизм... Но сознание способно обращаться лишь к *культурному* опыту (хотя большая его часть по мере рутинизации закрепляется и воспроизводится уже в бессознательном режиме, как нечто спонтанно-естественное). Декларируемая ретроспекция оборачивается инновацией, возжеленное возвращение к естеству — удалением от него. Хотя специфика личности состоит, помимо прочего, в том, что «адреса» партиципации в ее ментальности не разнесены по двум уровням (поясам), а все возникающие из-за того противоречия она осознаёт и снимает как *внутренние*.

Но как раз на фоне этого процесса происходит, по крайней мере, с начала XXв., возвращение субъекта. Речь идёт не только о кризисе классической науки с её механистическим субъектно-объектным редукционизмом. Не только в философии и в науке, а во всём пространстве культуры наступающий кризис логоцентризма сказывается на вторичном, так сказать, одушевлении универсума (вспомним ещё раз о вкладе романтиков). И все же ни интуитивизм, ни иррационализм, ни «магический ренессанс» не есть возвращение напрямую к древней эмпатической связи. Такого рода возвращений история культуры вообще не знает. Уже не культура «содержится» в природе «на правах» ее подсистемы, а культура отводит природе место «позади» себя, дабы та ей служила витальным фоном. Современное сознание имеет поэтому дело не с палеосинкрезисом и не со вторичным синкрезисом (каковым в результате Дуалистической революции оказался логоцентризм), а с *неосинкрезисом*, распад которого придется на постлогоцентрическую эпоху.

ДОРОГА К ФИНИШУ

Из сказанного вытекает, что генеральной тенденцией современности является закат логоцентризма как макрокультурной парадигмы. Речь идёт, разумеется, не о полном исчезновении логоцентрических дискурсов и их носителей, а об их вытеснении на периферию наступающей культуры.

Важнейшим признаком логоцентрической системы было, как уже говорилось, противопоставление двух миров — Должного и Сущего. Должное господствовало над разрозненными фрагментами сущего, понимаемыми как онтологически вторичные. Логоцентрический абсолютизм в его «чистом» виде обратную связь исключает. Сущее, с одной стороны, как бы присутствует, но существование его неполно, ущербно, неподлинно и как бы не легитимно. Потому Сущее было по преимуществу внедискурсивным, спонтанным, и в автомодели культуры оно оставляло едва заметные следы. В новейшую эпоху трансцендентный логоцентрический Абсолют последовательно имманентизируется: дискурсы Должного «разбавляются» Сущим, и постепенно уравниваются с ними в правах. Технологические революции в немалой степени этот процесс стимулировали. Но решающий шаг сделан на наших глазах. С изобретением интернета, Сущее обрело полноценную онтологию. Всё, что по нормам Должного как бы не существовало, теперь становится наглядно зримым фактом культуры, обретая собственную дискурсивность. Окончательное выравнивание позиций — не более чем вопрос времени: как скоро сознание полностью освободится от внушений

Должного. Так размывается одна из ключевых оппозиций, которая придавала динамику всему культурно-историческому процессу.

Пока главные ценности виделись в метафизическом ореоле и располагались в надмирном Должном, можно было обращением к эти ценностям манипулировать человеком, мотивируя его к разного рода жертвам. Смерть Должного и рост человеческой самости существенно такие манипуляции затруднил. Современный обыватель, слишком развращён, изнежен и, главное, слишком эгоистичен, чтобы всерьёз заботиться о будущем и чем-то ради него жертвовать. В обществе потребления богом становится комфорт, и нет таких ценностей, ради которых он был бы принесён в жертву. Вялый, инертный старческий эгоизм, вскормленный несколькими десятилетиями мира и сытости. Но дело не только в них: это следствие смерти метафизики и выхолащивания трансцендентного полюса культуры.

Но, что же дальше? Куда ведёт кризис? Чтобы лучше представить черты нового постлогоцентрического мира, следует, на мой взгляд, внимательнее приглядеться к феномену постмодернизма и шире — постмодерна. Если постмодернизм как философия выходит из моды и оставляет «незаконно оккупированные территории», то постмодерн остаётся самым влиятельным мировоззрением. На то есть свои причины. Историю сознания можно представить как перманентное движение *фронта рефлексии*, расщепляющей синкретические блоки первоначального материала и тем самым расширяющей пространство осознанного. Западное сознание, бывшее в авангарде этого процесса, теперь оказалось в уникальной ситуации. Впереди, т.е. перед фронтом рефлексии, не осталось почти ничего первозданного и непосредственного. Реальность полностью упаковалась в оболочки культурных референций. И вот движение рефлексии *обратилось вспять* — к артефактам, формам, знакам, пресловутым «следам» и пр. Причём вместо упорядоченной системы разложенных по полочкам форм и значений обнаружился хаотический конгломерат — *новый синкретизм*, где нерасчленённость — эффект стереометрического многообразия «горизонтальных» (внеиерархических) смысловых связей между культурными феноменами, воспринимаемых *текстологически*. Отсюда «музейное» отношение ко всему предшествующему опыту культуры и, что несколько не удивительно, неприятие и критика ключевого для европейского рационализма принципа бинарных оппозиций. Так, Ж. Делёз в рамках

деконструктивистской критики структурализма указывает на то, что всякую оппозицию размывают многочисленные дополнительные различия. Отсюда концепция «бесформенного хаоса» — суть ее та, что «величина» отличия одного явления от другого «неизмерима» за отсутствием эталона¹. Исчерпание синкретического ресурса по фронту рефлексии самым непосредственным образом связано со «смертью Бога» и упомянутым концом метафизики. Имманентизация трансцендентного, постепенно приводящая к истончению, истощению и формализации последнего — магистральная дорога западного сознания, ведущая от античности к постмодернизму. Не удивительно, что постмодернисты, точнее, постмодернистски настроенные умы в закатные эпохи, начиная с эпохи эллинизма, склонны усматривать исторические репетиции постмодернизма. Но репетиции — это репетиции. И кризис в те эпохи был не окончательным распадом синкретизиса как такового, а всего лишь исчерпанием аналитических средств, вследствие чего, одна культурная парадигма сменялась другой. Подлинный же финал этого пути обозначился только теперь. Финал этот, как уже говорилось, знаменует рождение нового типа субъекта — носителя Новой естественности. Его возникновение вполне соответствует мейнстриму исторической эволюции: восхождение от «распылённого» коллективного субъекта, обладающего непосредственным, по преимуществу чувственно-интуитивным и безусловным знанием к субъекту автономному, пребывающему в пространстве «рассеянных» (по Ж. Деррида) смыслов. В поле полуспонтанных и произвольных ассоциаций (а иные смысловые структуры перед обращённой вспять рефлексией ещё не выстроились) всё может означать всё, поскольку для автономного субъекта, снимающего в своём опыте суммарный опыт культуры, все значения релятивны и условны. Генетическая последовательность смыслов, на какой основывалась традиционная западная эпистемология с её иерархиями и трансцендентными абсолютами обрывается в самом начале, т.е. толком и не начавшись. Такой субъект воспринимает феномен информационно, автоматически раскладывая его по проекциям в семиотических координатах, заданных системой культурного опыта. Редуцированный таким образом феномен не вызывает потребности в партиципации — фундаментальной интенции сознания, непрестанно порождающей смысловые отношения между я и

¹ См. Deleuse G., Guattary F. *Difference et repetition*. P., 1968.

иным. Если и можно тут говорить о партиципации, то она к *самому процессу знакового атрибутирования*, в каком «территориально» внешний объект таковым же остается и экзистенциально. Это царство универсальных механизмов сведения неизвестного с известному, знания без понимания, освоения без переживания, апперцепции без партиципации. Такого в истории культуры ещё не было. С такой вот субъектной позиции выравниваются все и всяческие значения — такое вот парадоксальное (и, признаться, довольно скучное) однообразное разнообразие, «номадический» дрейф по Ж.Делёзу, везде оставляющий следы и ни на чем не задерживающийся. Мир, открывшийся обратившейся назад рефлексии — это, прежде всего мир знаков и кодов. Знак предшествует вещи. Знак заслоняет вещь. Знак господствует над вещью. Отсюда т.н. «семиотический экстремизм»². Его возникновение исторически закономерно и вполне объяснимо. С тех пор, как скрепляемая архаическим ритуалом синкретическая тотальность начала распадаться и из нее вычленился автономизирующийся субъект, наряду со смыслообразами, переживаемыми напрямую, имеют хождение всё более условно им соответствующие знаковые формы. Пока знак магически тождествен означаемому, его *собственная онтология* не осознаётся, поскольку носит подчиненно инструментальный характер. Но стоит рефлексии до нее добраться и выявить его, знака, имманентную природу, как он начинает жить собственной жизнью, вне своих отношений с означаемым, связь с которым становится всё более и более условной. И, тогда и он опосредуется знаком знака, а тот — знаком знака знака... В том же контексте следует рассматривать и роковой для европейского сциентизма эффект Мидаса: всякий феномен, в прицеле научного рассмотрения превращается в мёртвый объект, а его субстанция как бы исчезает по мере углубления отчуждающего анализа. Знаковые структуры были максимально сращены с базовыми мыслеформами лишь на самых ранних стадиях становления культуры. А само это становление выражается в постепенной замене первичного тождества все более и более опосредованной корреляцией. Впрочем, уже всякий знак означает, помимо всего прочего, то, что первичное универсальное единство безвозвратно. Любая знаковая структура, определившись в границах значения, начинает жить независимо от генетической цепочки породивших ее мыслеформ.

² См. напр. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: АНТИ- ЭДИП. М., 1990. (книга опубликована в Париже в 1972г.)

В истории культуры можно насчитать несколько особых моментов, когда замыкание знаковых форм на себя свершалось внезапно. Один из них — возникновение письменности, другой — утверждение логоцентризма как культурной парадигмы. Теперь же он, напротив, подлежит отрицанию — но, опять же, вследствие того, что знаковые системы в очередной раз на себя замкнулись. При этом в себе растворив (как это представляется с позиций постмодернизма) последние островки «объективной реальности». Справедливости ради стоит заметить, что признаки изживания логоцентризма прослеживаются и там, где постмодернизм о себе не заявляет. И все же он показателен как наиболее адекватная концептуализация этого процесса. Так, деконструктивизм Ж. Деррида исходит из критики «логоцентрической традиции», понуждающей традиционное мышление искать во всём некую истину. А за этим, по Деррида, не что иное, как «желание» или ницшеанская «воля к власти». Таким образом, любые построения традиционного мышления по сути иррациональны, все его претензии на адекватность реальности, упорядоченность, логичность и т.д. оказываются несостоятельными³.

Итак, изживание логоцентрической культурной парадигмы с её монотеизмом, презумпцией Должного, отчуждающим аналитизмом и всем спектром мироустроительных установок от теократии (антропологический минимализм) до либеральной демократии (антропологический максимализм) — таков глобальный и фундаментальный процесс нашей переходной эпохи. И постмодернизм выступает не инициатором этого процесса, а вернейшим индикатором ононого. Постмодернистское сознание, в этом смысле, оказывается своего рода пионером, предвестником или моделью того типа субъекта и того типа культурного сознания, какому предстоит утвердиться в скором будущем на обломках логоцентрической культуры. Предвестниками, впрочем, справедливо будут считать великих ниспровергателей «законодательного разума» — Ницше, Фрейда,

³ «Это огромная бесконечная работа, которая постоянно должна избегать опасности классического проекта науки с её тенденцией впасть в научный эмпиризм. Работа предполагает существование своего рода двойного регистра практики грамматиологии: необходимости одновременного выхода за пределы позитивизма и метафизического сциентизма и выявления всего того, что в фактической деятельности науки способствует высвобождению её от метафизических вериг <...> Необходимо консолидировать и продолжать всё то, что в практике науки уже начало выходить за пределы логоцентрической замкнутости.» Derrida J. *Position*. P., 1972. P48–49.

Стриндберга и ещё нескольких трагических одиночек. В современном социуме пионеры от постмодернизма чувствуют себя куда более комфортно. Но речь не об этом. Важно присмотреться к этому новому, формирующемуся типу сознания и попытаться угадать тенденции его развития.

В переполненном знаками мире традиционная европейская схема субъект-объектных отношений в конце концов перестала работать. Этого не могло не произойти хотя бы потому, что наращивание знаковых звеньев между субъектом и объектом не может происходить бесконечно без изменения всей структуры. В один прекрасный день сознание оказывается неспособным дотянуться до вещи. Нет, не до объекта, а до ускользающего «оно само» партиципационного переживания. Оно размазывается по цепи знаковых репрезентантов, воспринимаемых как самодостаточные величины. В этот прекрасный день умер классический европейский рационализм — потому как объект окончательно растворился в его знаковых репрезентантах. Умерла метафизика, и умер Бог, ибо из замкнувшейся на себе эпистемологии исчез полюс трансцендентного — ведь неназванных и неназываемых объектов (а бог ещё с аристотелевских времён понимался рационалистическим сознанием как отчуждённый метаобъект) больше нет, а все имена и оценки релятивны. Зато родился постмодернизм и шире, постмодерн с его антииерархизмом, деконструктивизмом, локализмом, эклектикой, индетерминизмом и ризоматическим дрейфом в смысловом пространстве. Вместо познающего субъекта, имеющего твердые координаты самого себя и ясно определенные принципы познания — «безличные скорости», интенции, «направленности на...» и т.д. Медиация с объектом посредством знаков сменилась *перманентной медиацией в знаковом пространстве*.² Т.е. партиципация происходит не к познаваемому и осваиваемому феномену, а к *самому процессу медиации* (не случайно, например, категорию *различия* как некоего ставшего результата Ж.Деррида заменяет категорией *различания* — перманентного состояния сознания). Причём медиация такова, что позиции субъекта и объекта различаются лишь номинально, а по существу тот и другой низведены до ее внешних условий.

В рационалистической культуре дело обстояло прямо противоположным образом: полюса субъекта и объекта образовывали онтологически содержательный костяк структуры, а опосредование их знаковыми формами полагалось вторичным. Теперь же

субъект занят не достижением вплавь другого берега, откуда прежде его звала истина («адресат» партиципации), а самим по себе плаванием. Берегов больше нет. Во всяком случае, они пока не просматриваются. И это, несомненно, новое качество сознания. В последнее время часто говорят о наступлении «новой первобытности» — о возвращении к архаике на новом историческом уровне. Наряду с социально-экономическим, политическим и экологическим аспектами кризиса современной постиндустриальной цивилизации отмечают магический ренессанс, неомифологизм, подъём мистицизма и прочей иррациональности, в новых, вернее, очень старых формах религиозности т.п.

Стоит в связи с этим отметить, что принцип ризомы, едва ли не главенствующий в постмодернистском мышлении, парадоксально сходен с архаической формой смыслообразования. И в архаическом, и в постмодернистском сознании связь между элементами смысла выстраивается *не структурно а присоединительно*. Интеллектуал-постмодернист отличается от первобытного охотника оснащённостью изощрённейшим инструментарием отстраняющей аналитической рефлексии. Но и тот, и другой пробираются среди вещей маршрутно, т.е. от точки к точке, от пункта к пункту, спонтанно, прихотливыми зигзагами, вырисовывая сложную кривую, изгибы которой обусловлены онтологией самих вещи. Разница, конечно та, что для архаика суть вещи тождественна ее непосредственной данности, а для постмодерниста она репрезентирована «пучком» значений и в нём растворена. Смыслообразовательные интенции, однако, во многом совпадают. Деконструктивистские процедуры с текстами (и не только) — это своего рода архаизация смысловой связи, превращение ее из структурно\композиционной в конгломеративную и последовательно присоединительную.

С архаическим мышлением ризоматическое сходится и по таким признакам, как отказ от «центрирующей мифологемы», фрагментарность, слабая структурированность и открытость системных образований со слабо выраженными «пучками различий». Такого рода мышление, по сути *интерпретирующее*, предполагает, безусловно, предварительное знание как о мире вообще, так и об интерпретируемом феномене (тексте, структуре) в частности. Архаический человек такое знание имеет благодаря тому, что его сознание еще причастно природной по генезису эмпатической связи всего со всем, еще вхоже во всеобщий некодифицируемый информационный по-

ток, откуда на него «накатывает» интуитивное и безошибочно-императивное предзнание, точнее, *узнавание* природы вещей. Для постмодерниста успех интерпретирующей стратегии базируется на опыте аналитической практики. Деконструкция не может быть осуществлена без должного знания свойств анализируемой структуры и понимания её духовно-содержательного и формального аспектов. Только при условии глубокого проникновения в содержательные пласты анализируемой структуры возможна её деконструкция и на-свой-лад-интерпретация. В крайних пунктах исторической эволюции ментальности, оказывается таким образом, немало сходного. В архаике, загипнотизированный магической полисемантичностью реальности «законодательный разум» ещё не проснулся или действует безотчетно. В постмодернисте же этот самый «законодательный разум» вынужден стыдливо умолкнуть, ибо интеллект уже видит и рефлектирует слишком много того, что не вписывается в линейномонистические нормативистские структуры. Такой интеллект «предпочитает не предпочитать» (Ортега), не строить и конституировать, а в интерпретирующем режиме дрейфовать по растекающимся во все стороны ручейкам смыслов, ассоциаций и значений. «Текстовый анализ требует, чтобы мы представляли себе текст как *ткань*, как переплетение разных голосов, многочисленных кодов, одновременно перепутанных и незавершённых. Повествование — это не плоскость, не таблица; повествование — это объём, это стереофония <...>» «Форма существования смысла <...> — не развёртывание, а *взрыв*: позывные, вызов принимающего, проверка контакта, условия соглашения и обмена, взрывы референций, вспышки знания, более глухие толчки идущие ⁴«с другой площадки» (из сферы символического), прерывность действий, относящихся к одной цепочке, но не связанных натуго, всё время перебиваемых другими смыслами». Конечно, нельзя объять необъятное — но тем приятнее по нему путешествовать. Однако для этого, как уже было сказано, необходимо знать язык противника, вжиться в него, освоить его структуры, чтобы затем вернее все это обратить себе на пользу. «Коды важны для нас лишь как *отправные точки* «уже читанного», как *трамплины*

⁴ «Текстовый анализ не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие определенной причины; цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве <...> Наша цель — помыслить, вообразить, пережить множественность текста, открытость процесса означивания». Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По. М., 1989. С. 425-426.

*интертекстуальности: «Раздёрзанность» кода не только не противоречит структуре <...>, но напротив, является неотъемлемой частью процесса структуризации. Именно это «раздёргивание текста на ниточки» и составляет разницу между структурой (объектом структурного анализа) и структуриацией (объектом текстового анализа)»⁵. Чем не действия первобытного шамана, в оснащении магических технологий совершающего рейды в мир духов? Аналогия распространяется также на аспекты *иерархичности и целостности*. Архаиком мир как целое *ещё не осознан* — для постмодерниста он *уже не целостен*, а дезинтегрирован на «региональные онтологии». Для архаика иерархические цепи *ещё не выстроились* в систему идеальных конструкций, хотя и безотчетно организуют его практическую жизнь. Для постмодерниста всякие иерархии если и существуют, то как заведомо условные и, следовательно, необязательные и несущественные. Стоит отметить еще вот какое сходство. У архаика практическое освоение мира в чём-то всегда расходится с конститутивной мифо-ритуальной моделью — и постмодернисту интеллектуальные игры и релятивистский ригоризм не мешают вписаться в социальные иерархии, рациональные конвенции и прочие «правила игры». Да и сами тексты классиков постмодернизма по жанровым, стилевым, риторическим признакам, по приемам аргументации в полной мере этим самым правилам соответствуют. Правилам столь рьяно отвергаемого ими «метанарративизма», логоцентризма и диктата «законодательного разума». Достаточно под этим углом зрения посмотреть на вышеприведённые цитаты из работ Деррида и Барта. Что-то не припомню, чтобы кто-то из корифеев постмодернизма во имя утверждения идеи «смерти автора» отказался от авторского гонорара. Такую «несстыковочку» у интеллектуалов высшего ранга можно объяснить типичным для всякой бурно развивающейся культурной программы самогипнозом, искренними абсолютистскими претензиями и манией величия. Впрочем, так бывает всегда: установки, отвергаемые на уровне интеллектуальной доктрины, в ментальности закрепляются как ускользающие от рефлексии естественные программы и сценарии. Здесь-то сидит дьявол! Вот почему всякой новой доктрине не удастся оккупировать всё ментальное и культурное пространство. Свою естественность логоцентрический ум будет защищать так же отчаянно, как архаик естественность сво-*

⁵ Барт Р. Тестовый анализ... С. 459–460.

их полуживотных родовых программ защищал от навязываемых норм большого общества.

Изнутри всякой новой парадигмы плохо видится то, что совокупный культурный ландшафт определяется не тотальным господством инновационного мировоззрения, а контекстом его взаимодействия с иными культурными парадигмами. Никуда не исчезнувшими, вопреки самовнушениям новаторов. Парадигмами вчерашними и позавчерашними, но, тем не менее, реально существующими. Прежние модели мироощущения стали тесны сознанию, увлечённому новой системой идей, оно стремится вычеркнуть их из реальности и убедить себя, что это ему удастся. Но прошлое почему-то не исчезает, а всегда образует с настоящим сложную амальгаму восходящих и нисходящих тенденций и процессов. Как раз благодаря этому мир еще не рухнул под ритмичным натиском интеллектуального иррационализма, не ослабевшим на протяжении всего прошлого века. Потому, думается, полный крах рационально-иерархического принципа вопреки постмодернистским декларациям миру никак не грозит. Оттого, что определённая группа людей в некоторых сферах своего мышления и деятельности (не более!) вышла на горизонтально-сотовые доминанты смыслообразования и на них зациклившись, перестала замечать иерархические основы как всеобщего, так и своего собственного бытия (взять хотя бы рутинный социально бытовой аспект), последние от этого не перестали существовать вовсе.⁶

Что же до самого распада иерархических структур в определённых локусах культуры, безусловно объективного и закономерного, то ему виной, полагаю, достижение западным сознанием последнего фазиса *адаптации к пограничному состоянию*, каковое ещё в начале прошлого века переживалось весьма мучительно. Бесконечное чередование партиципации к дискретным и единичным значениям с последующим болезненным отчуждением, приводящим, в конечном счёте, к очередному крушению ценностей и похоронам Бога, в западном сознании (впрочем, только в его постмодернистской «части») сменилось партиципацией *не к значению как таковому, а к самому перманентному движению между смыслами*. Партиципационная парадигма сознания *я-значение*, сменилась, как уже отмеча-

⁶ Априорность установки на иерархическое восприятие всякого внешнего объекта, т.е. выделение в нём более и менее значимых элементов подтверждена экспериментально в работах психологов-когнитивистов Макнамары, Хёрбла и др.

лось, парадигмой *я-медиатор*. Дрейфуя, путешествуя по смысловым структурам и, шире, культурным системам, сознание таким образом страхует себя от отчуждения; экзистенциально-психический поток индивидуального сознания оказывается органичной формой бесконечно-текучей медиации; ничего отдельное оно не принимает за безусловную ценность и ни к чему экзистенциально не природняется. Текущее *я* в «текущем» пространстве культуры не знает тягости и трагедии отчуждения и выброшенности в мир. В самом деле, *если убежать из культуры нельзя, остаётся сосредоточиться на самом процессе бега*. К тому же бег по горизонтали интереснее, ибо он, в отличие от вертикального (трансцендирующего), *бесконечен*. Можно сказать, что по вертикали сознание достигло условного потолка и затем стало по нему стелиться, рисуя всевозможные фигуры на его поверхности. В этом принципиальное отличие современной ситуации от всех предшествующих «революционных сломов», когда на смену одним иерархическим системам приходили другие, в иной семантике воспроизводя всё те же исходные архетипические структуры. Не следует, однако, забывать, что условие, необходимое для осуществления этой горизонтально-текучей *я-медиации* — та самая предельная измельчённость и атомизованность культурного материала, каковые всегда дают о себе знать в закатные эпохи. Только в этом новообразованном культурном синкрезисе с его «однородной плотностью», где ни на что не наталкивающееся сознание может себе позволить ничего не принимать всерьёз, возможно такое вот лёгкое медиационное плавание и маневрирование. Такое состояние по определению не может длиться не только вечно, но даже и относительно долго. Если взглянуть в макропроцессы, в долговременные исторические конъюнктуры, то представляется возможным выделить некоторые тенденции. Но прежде следует уточнить, что на этом уровне анализа речь пойдет не о постмодернизме в его узкоисторическом понимании, а о сквозных и подспудных процессах, которые сами по себе шире и масштабнее сколь угодно широко понимаемого постмодерна. Точнее сказать, постмодернизм выступает одним из аспектов выражения этих процессов — явлением, сущность которого уходит корнями в далеко в историю. Постмодернистское отрицание логоцентризма — это не просто заурядная борьба мировоззренческих установок внутри некоей макропарадигмы, как это неоднократно бывало раньше. Происходит смена самой макропарадигмы. Именно постмодернизму выпала историческая роль могильщика логоцен-

тризма родившегося в античности, утвердившегося с победой монотеизма и на протяжении новоевропейской истории пережившей бурную историю кризисов и взрывного развития. Не случайно расцвет постмодернизма в его узко историческом понимании совпал с началом экранной революции. События эти взаимосвязаны и равно свидетельствуют об исчерпании логоцентрической парадигмы и о рождении нового качества сознания. Это новое качество принципиально отличается от всего, что было прежде. Доктринальный постмодернизм в своей имманентной эволюции со временем свернётся, скорее всего, до локальной субкультуры. Но дух постмодернизма ещё более захватит современное сознание, станет от него неотделим. И как господин Журден не знал, что говорит прозой, интеллектуалы ближайшего будущего (не говоря уже обо всех остальных) не будут в полной мере отдавать себе отчёт в том, чем они обязаны постмодернизму. Период экспансии постмодернизма очевидно прошёл, и теперь его будут неуклонно вытеснять с «незаконно оккупированных территорий» — прежде всего из философии и науки. Законными же его владениями останутся, скорее всего, сферы литературы и художественного творчества, а также критика и всего, что связано с эстетикой. Но что касается постмодерна как явления более широкого и глобального, то его значение в будущем представляется гораздо более масштабным. Он станет и, собственно, уже становится одной из главных несущих конструкций постлогоцентрического сознания и перед ним в этом качестве раскрываются широкие перспективы.

Если внутри постсовременного сознания доктринальный дуализм спрятался, перейдя на клеточный уровень и тем самым смикшировав остроту всех противоречий, то в общемировом масштабе на наших глазах оформляется глобальное противостояние, которое в широком смысле может быть охарактеризовано как эволюционное соперничество логоцентрической и альтернативной ей парадигм. На сегодня субъекты культуры в отношении ментального склада различаются, напомним, по четырём типам: индивид, логоцентрик, личность и носитель Новой естественности. Мозаика доминантно-компонентных отношений порождает богатейший набор вариантов, обуславливающих в каждом обществе особый расклад. В отношении указанного противостояния все эти факторы весьма значимы. В каждом из двух лагерей между различными ментально-культурными типами стихийно складываются союзы и коалиции разной степени честности прочности. Они осознают-

ся не в их глубинных своих основаниях, а на языке традиционных социальных дискурсов и в соответствии с привычными формами социокультурной идентичности. Против общего врага вчерашние объединяются с позавчерашними. Носитель логоцентрического сознания «подгребают под себя» индивида, уже давно приученного и адаптированного к логоцентрическим ценностям и нормам. Однако молодое поколение наследников традиционного индивида под действием экранной революции, напрямую провоцирующей актуализацию архаических программ, явно становятся в ряды антилогоцентриков. Во всяком случае, их безразличие к базовым ценностям оргоцентрической цивилизации, неолокализм, свобода от дискурсов Должного более чем очевидна уже и теперь.

Что касается личности, то её положение по-своему особенно драматично, ибо межа проходит внутри личностного сознания, а высокий уровень рефлексии не позволяет осуществить выбор бессознательно. По сути, уже сейчас глубоко рефлектирующей личности предстоит недвусмысленно выбрать – в какой парадигме осуществлять самоактуализацию: в традиционной логоцентрической или в новой постлогоцентрической. Постмодернизм, обживший зону перехода, склонен ко второй. На наших глазах постмодерн по принципу воронки «эманурует» вниз, становясь стихийной идеологией широких слоёв, а в чём-то даже и толпы. Судя по всему, контекст и формы столкновения парадигм будут определяться именно раскладом сил в мире личности. Кстати сказать, именно это и будет тем самым пресловутым «цивилизационным конфликтом», о каком так много в последнее время говорят, особенно в контексте обсуждения идей С. Хантингтона. Кстати сказать, специфика цивилизационных конфликтов, сущностное их отличие от традиционных: конфессиональных, этнических и социальных, артикулирована у этого автора весьма невнятно.

О характере наступающего кризиса можно судить, исходя из того, что сейчас в каждом обществе исторический субъект каждого из четырёх типов живёт в своём историческом времени, в своей системе приоритетов и ценностей и реализует свои культурные программы.

Всякая культурная парадигма включает в себя *специфическую модель времени*. Индивид, логоцентрик и личность пребывают в трёх разных временных модальностях и держатся соответствующих им ценностных и поведенческих установок. Для индивида историческо-

го времени как такового не существует. Его бытие спонтанно санкционировано естественными циклами родовой жизни и выключено из «большого мира». И ничто, приходящее в том мире не в силах поколебать или размывать этот синкретический космос, построенный вокруг родовых ценностей. Логоцентрик живёт в вечно длящемся средневековье с его эсхатологизмом, ригоризмом, нетерпимостью, призмипированием трансцендентного Должного и зудом борьбы с Мировым Злом. В соответствии с дуалистической\монотеистической эсхатологией здесь господствует модель времени-вектора. Отсюда и поведение, и структура ценностей. А развившаяся в лоне Западной цивилизации личность жила, по крайней мере, до недавнего времени, по своей специфической темпоральной модели. Отсюда *асинхрония культурной динамики*. Между тремя указанными типами никакой консенсус насчет базовых ценностей, как уже говорилось, в принципе невозможен, и потому любые декларации о каких-то общечеловеческих ценностях – чистейшей воды фикция. Недолго час, когда нормы и ценности либерального гуманизма, которые Западная цивилизация полагает в качестве общечеловеческих и навязывает всем остальным в форме писанных или неписанных законов в первую очередь будут отправлены на свалку истории.

Кризис отчаянно усугубляется неспособностью цивилизации личности строить *адекватный и конструктивный диалог* с историческими субъектами иных типов. И колониальная экспансия в эпоху торжествующего европоцентризма, и современный мультикультурализм, провоцирующий разрушение европейской цивилизации под натиском «новых варваров» (выдавливание белой расы не только из бывших колоний, но уже из их собственных стран – демографический факт) – всё это, при всех кажущихся отличиях, разговор на языке просвещенческой гуманистической антропологии с её мифологией равенства и установкой на способность всех и вся подняться и «доразвиться» до «нормальных» и «правильных», т.е. либеральных ценностей. Притом, что, вся эта система ценностей с гуманистической антропологией в основе давно обнаружила свою несостоятельность и вопиющую неадекватность реальности.

Что поделаешь! Что бы там ни говорил рефлектирующий разум, а европоцентристская программа уже осела в подсознании и работает самопроизвольно. В постмодернистский релятивизм, в «великодушное» уравнивание культур, в лицемерное менторское морализаторство западное сознание как страус в песок прячется от

необходимости пересмотреть основы. Проблему решит не тот, кто найдёт язык для убеждения другого в оптимальности своей картины мира и превосходстве своих ценностей, а кто научится и осмелится говорить с каждым *другим* на *его собственном языке*. Не стоит забывать, что конфликт — тоже форма диалога. Иногда — единственно адекватная.

Замирение не-личностного человеческого типа общности во многом пока осуществляется посредством массовой культуры, значение которой особенно возросло во второй половине XXв. Массовая культура даёт душе индивида и логоцентрика тот миф, какого она взыскует, тем самым отчасти преодолевает пропасть экзистенциального отчуждения и канализирует энергию социального недовольства. Современная неомифология заслуживает отдельного разговора. Отмечу только, что традиционные способы создания параллельной реальности едва срабытывают. Кумиры мельчают, гаснет интерес к спортивным ристалищам, китчевая продукция в различных сферах квази-искусств потребляется больше из привычки, чем из потребности. Цели воздействия на сознания становятся всё более явными, и время от времени происходят досадные сбои.⁷ Разумеется, экранная революция и связанные с ней технологии открывают такие возможности манипулирования сознанием, с какими современный масскульт будет соотноситься как велосипед со скоростным лайнером. Но сможет ли последнее «логоцентрическое» поколение удержать в руках пульт управления? Нет, не сможет! Потому как на новом технологическом уровне господства и манипулирования дело будут иметь они не с прежним жаждущим наркотика субъектом, а с носителем сознания принципиально нового типа — а уж он-то новые технологии будет использовать в собственных интересах.

Этот разговор вновь подводит нас к концепту Новой естественности.

Первоначального единства с природой, от которого цивилизация неуклонно и целенаправленно удалялась на протяжении всей своей истории, достичь, вопреки романтическим грёзам некоторых философов и экологов, никогда не удастся. Палеосинкретизм распался необратимо — что ушло, то ушло. Но, оставив за спиной Дуалистическую революцию и порождённый ею логоцентризм, можно попытаться достичь новой естественности. Снимающей в

⁷ Не забуду кадры хроники: талибы самозабвенно разбивают конфискованные у жителей Кабула телевизоры и топчут магнитофонные кассеты.

себе весь опыт исторического бытия культуры. Достигшее ее сознание любую среди осевших в подсознание программ выбирает окказионально, в согласии с заново раскрепощённой интуицией. Причём интуицией не архаической, не полуживотной, а уже преимущественно культурной. Разумеется, природно-атавистические основания интуиции никуда не исчезают. Более того, прямая и непосредственная, биоэнергетическая связь и природа проводящей ее «субстанции» вопреки логоцентристским табуациям будут, наконец, адекватно осмыслены.

Принцип *новой естественности* включает в себя, помимо всего прочего, невмешательство в имманентную диалектику иного, что практически означает: не мешать умирать нежизнеспособному. К примеру, с позиций Новой естественности, международные конфликты следует не гасить, а локализовать. Покуда манихеилоцентрики не навоюют, примирить их невозможно. С варваром следует говорить по-варварски, т.е. на единственно понятном ему языке силы. Следует признать неизбежность, подчас даже необходимость вооружённых конфликтов и социального насилия как вполне естественного способа разрешить противоречия между субъектами определённого типа — даже если ради того придётся пожертвовать такими священными коровами, как «Всеобщая декларация прав человека» и представлением о войне как о преступлении. В реальной политике понимание этого вроде бы, уже есть. Но в отсутствие адекватной идеологии оно высказывается как-то анекдотически стыдливо, под лукавым прикрытием двойных и тройных стандартов.

Человек всегда был существом антиэкологическим. Разлад его со своим экосом Дуалистическая революция и её последствия довели до критического уровня. «Гуманистическая» установка на любовь к ближнему и продление жизни нежизнеспособному с неизбежностью приводит к вырождению — природе не обманешь!

Либеральный гуманизм презумпировал самооценку и самодостаточность каждой отдельной личности. Задайся подобной презумпцией природа, экологический баланс вмиг пошёл бы вразнос, ибо каждый вид ничем не был бы сдержан в своём экстенсивном размножении. Да и все клетки просто превратились бы в раковые. Именно к такому развитию событий толкает мир дошедшая до крайнего антропоцентризма Западная цивилизация, перенося на носителей до- и антиличностных цивилизаций свои нормы, ценности и

стандарты. Притом, совершенно неважно, с какой целью – во имя принципов гуманизма или ради собственной выгоды. Пока что, однако, до сознания не доходят даже простые истины вроде тех, что нельзя навязывать архаику формы современной парламентской демократии или в ультимативном порядке требовать отмены смертной казни в стране, где цена человеческой жизни сопоставима с ценой патрона. А ведь развитие ситуации заставит, и очень скоро, пойти гораздо дальше. Дай бог, если обновлённый социал-дарвинизм окажется в XXIV. идеологией самой жёсткой.

Кризисом либеральной антропологии венчает кризис всей логоцентрической традиции. И это мобилизует систему на сопротивление внутренним трансформациям. Впрочем, всякая культурная система проявляет досадный животный эгоизм и полнейшую «бездуховность», когда дело доходит до вопросов выживания. Локальной культурной системе нет дела до стратегических судеб всего человечества. Её интересует только собственное выживание. Культурная система (и цивилизация) личности – не исключение. То, что либеральный гуманизм представляет как святые принципы, на самом деле суть только исторические кондиции выживания системы. Само же внутреннее несоответствие этим принципам, как всегда, не замечается или игнорируется. Как неистовые логоцентрики в своё время проливали моря крови во имя торжества человеколюбивых христовых заповедей или миллионам людей устраивали ад на земле во имя грядущего рая, так и лево-либеральный гуманизм всё более камуфлирует всевластие «бюрократического интернационала».

Сама личность как ментально культурный тип в своей творческой активности неуклонно мельчает, а США – авангард цивилизации личности – превращается в империю нового типа.

Если слово «империя» понимать вульгарно и расширительно, то его применимость к США до банальности очевидна. Она под вопросом, если так называть не всякое государство, успешно ведущее экспансионистскую политику, а такое, что во всемирном (по понятиям эпохи) масштабе реализует теократический проект. Такого рода идеократичность была отчасти свойственна США. Вплоть до Вьетнамской войны она подпитывалась мировым противостоянием систем. После же этой войны традиционная имперская ментальность если не умерла то, во всяком случае, минимизовалась. Апогей продуктивной идеократии пришелся на период от конца Вьетнамской войны до падения СССР и снятия этого противостояния. Да-

лее же начался процесс, в чём-то подобный переходу от золотого века афинской демократии к эллинистическим монархиям и затем к Римской империи. Признаться, не люблю исторических аналогий. Но эта, думается, всё же заслуживает некоторого развития. Греческая полисная демократия в её классическом афинском варианте не выдержала укрупнения социального организма и «растягивания» его внутренних связей. И произошёл откат к традиционным властным отношениям, хотя и дополненным некоторыми демократическими традициями Императорский Рим, будучи уже не просто полисом, а мегаполисом, чья сакральная космогония распространялась на всю охватываемую умом вселенную, в русле перманентного расширения мог сочетать республиканские демократические институты с деспотическим самовластием монарха. Но вот всегдашний диалектический парадокс: сохранение чего-либо в критически меняющихся условиях требует его опосредования чем-то ему противоположным. В условиях укрупнения масштабов социальных взаимодействий сохранение всего того, что связано с античной демократией, было возможно лишь в контексте строительства идеократической империи. У греков, начиная с Александра Македонского с идеократией не заладилось. А вот у римлян получилось. Почему — отдельный вопрос. Греки при всём масштабе колонизации так и не выработали надёжных и эффективных способов передачи варварам своего культурного опыта. Эллинизация либо откалывала эллинизированный слой от остального социума, либо сравнительно легко перекрывалась иными культурными влияниями: например, романизацией. А вот римляне сумели создать устойчивый античный гумус во всех покорённых ими варварских провинциях. Не было в римской антиквизации эллинской утончённости, но было что-то такое, что пускало глубокие корни, усваивалось «по полной программе» и уже не уходило никогда. Новоевропейская либеральная демократия строилась под масштаб национального государства, ибо формирующиеся национальные государства Западной Европы и были, собственно, её родительским лоном. И как афинская демократия оказалась неадекватной новому масштабу интегративных связей, так и современная либеральная демократия разваливается под натиском глобальных процессов. Для Европы это очевидный тупик, из которого не выйти, радикально не изменившись. А меняться Европа не хочет, да и вряд ли может. А вот США оказываются в чём-то похожими на Рим. Идеология неолиберализма преобразована в

своего рода идеократию, которая на фоне угасания традиционных для США демократических традиций всё более приобретает черты имперской парадигмы. То есть с борьбой за сохранение демократических ценностей дело обстоит по формулам «пусть заткнутся те, кто говорит, что у нас нет свободы слова!» и «всё можно, кроме того, что нельзя». Сколь бы велики ни были подозрения, что лекарство в данном случае (как, впрочем, и во многих других) окажется хуже болезни, но в условиях глобализации только имперский идеократический двигатель, как это ни парадоксально, способен обеспечить демократическим ценностям и традициям относительную жизнеспособность. И США с этой ролью в целом справляются. Между прочим, опыт либеральной цивилизации мировое сообщество усваивает по преимуществу в американской версии. От европейских колонизаторов, как когда-то от греческих, остались величественные, но мёртвые следы, хотя есть, конечно, исключения. А вот всё что связано с модернизацией (вестернизацией) так или иначе выводит на *американизацию*.

Неудивительно поэтому, что США становятся империей нового типа. Либерализм и имперская идеократия – вещи, вроде бы, столь же несовместные, сколь свобода и рабство. Но если учесть, что одним из эффективнейших способов самозащиты либеральной системы от внутренних трансформаций стало снятие противоречий посредством тотальной коммерциализации сознания, то ситуация видится уже не столь парадоксальной. Не хочется лишний раз описывать, каким образом в эпоху диффузного взаимопроникновения культур коммерциализация и консюмеризм становятся способами господства. Важно только отметить, что таким образом формируется имперское сознание нового типа, соответствующего закатной фазе логоцентрической макросистемы. И совершенно понятно, почему оно формируется именно в США, в этом «рае для маленького человека» (Ортега), где особенно велико противоречие между полученными в готовом виде, без «балласта» европейского духовно-исторического опыта, личностными основаниями цивилизации и до-личностными ориентациями массового человека.

Логоцентрический дуализм вновь избегает «окончательного» снятия, и все манипулятивные приёмы культуры по-прежнему эффективны. В этом отношении интересно было бы проследить, как в современном неоимперском сознании складываются отношения между автомоделью и культурной реальностью, как происходит уди-

вительная и по-своему забавная регенерация Должного, и как сознание раскалывается надвое между тем, что должно быть и тем, что есть на самом деле. (Кто видел, как затравленные политкорректностью американцы, опасливо озираясь, рассказывают по углам анекдоты про негров, тот, поймёт, о чём речь). Не менее забавно и почти что средневековое непонимание *другого*. И вправду, чудно выглядит империя, реанимирующая, с одной стороны, средневековые модели Должного, а с другой, стремящаяся распространить на всех своё господство посредством навязывания консюмеристских и достижительных ценностей.

Таков финал логоцентризма. По мере угасания логоцентристской макросистемы все более заметны предпосылки новых модельных центров. Возникнуть они могут, разумеется, в ареалах нового цивилизационного синтеза ЛКС Запада и АТР (Азиатско-Тихоокеанского региона). Географически и культурно они изначально были разведены совсем уж далеко: прямые и устойчивые контакты между ними начались не ранее XVI века. Как раз это условие для синтеза самое благоприятное. Цивилизации, сформировавшиеся на основе Восточного христианства и ислама, в культурном отношении, напротив, наиболее близки. И мир традиционного ислама, и сходящая с исторической сцены Россия могут создать центры логоцентрического сопротивления (что будет иметь серьёзные исторические последствия), но никак не новые модельные центры постлогоцентрической культурной системы.

Прогноз на будущее таков: генеральный фронт, подспудно определяющий характер пресловутого «столкновения цивилизаций» пройдёт и уже проходит между нисходящей линией логоцентризма и восходящей линией Новой естественности. При этом неизбежен раскол западной цивилизации на консервативную часть, до конца цепляющуюся за логоцентрические ценности: религиозные, социальные, политические и пр. и динамическую, входящую в новый культурно-цивилизационный синтез. Второй и в обозримом будущем, доминирующей стороной этого синтеза выступает наиболее «продвинутой» частью обществ АТР. При этом широкомасштабные деструкции, сброс и расчистка культурно-цивилизационного поля неизбежны. Новообразованной общности Новой естественности противостоит мир отступающего логоцентризма во главе с исламским фундаментализмом и его осознанными или стихийными союзниками, к каковым, по всей вероятности,

относится и стремительно деградирующая Россия. (Речь идёт не о единстве символов или текущих политических задач, но о глубинном родстве мировоззрения и структуре ценностей). Эта линия логикой развития мирового цивилизационного процесса обречена на поражение. Важно, что конфликт будет происходить в режиме всё более размытых рубежей — не между обществами, а внутри их самих, вплоть до микросоциального уровня.

Означенные фронтиры прочертят новые конфигурации идентичности, не отменяющие прежние, но перекрывающие их: образ жизни, структура потребления и главное, ментальная конституция будут объединять и, соответственно, разъединять людей поверх этнических, религиозных и государственных⁸ идентичностей. А кризис всех имеющихся на сегодняшний день форм социального устройства, включая представительную демократию, может привести, не исключено, к *экспертократии* и близких ей форм меритократии.

Впрочем, этот необязательный прогностический этюд не претендует на статус фатального пророчества. Это всего лишь возможность, которая вытекает из анализа тенденций. И пессимизм этого прогноза можно компенсировать убеждённостью в несбыточность любых прогнозов.

⁸ Показательно в этой связи, исчерпание конструктивной роли национальных государств и заметная тенденция к территориально-политической регионализации.

В ПОИСКАХ ВЫХОДА

То, что Западная цивилизация с присущими ей ценностями — отнюдь не конечная станция поезда мировой истории, а вполне конечное, хотя и, несомненно, грандиозное явление, выяснилось как-то неожиданно. Во всяком случае, западное сознание оказалось совершенно не готово к уходу с исторической арены. Но, уходить можно по-разному, и в этом вся интрига. Можно уходить быстро, а можно медленно. Можно угасать тихо, а можно так хлопнуть дверью, что «весь мир содрогнётся» (Геббельс). Можно уходить относительно безболезненно, а можно с кровавыми конфликтами. Но, пожалуй, самый главный вопрос, который уходящий задаёт сам себе: как продлить себя в *другом*, избежав таким образом, тьмы исторического небытия? Или, иными словами, каким образом и в какой форме продлить своё участие в общеэволюционном процессе? Для современного Запада ответ на этот вопрос обусловлен обстоятельствами будущего культурно-цивилизационного синтеза, о которой уже упоминалось выше. Под этим углом зрения и имеет смысл рассмотреть текущее положение дел.

Прежде всего, следует задать себе вопрос: что мы, говоря о кризисе, понимаем под словом «выход»? Возвращение к некоему желаемому состоянию в прошлом? Так не бывает. Очередное обновление к лучшему? Но, где тогда стратегическая цель? Просто купирование негативных тенденций? Но и в этом, предельно узком горизонте, следует ясно понимать природу и направленность этих самых тенденций. А главное, иметь мужество и волю к самоизме-

нению. Без этого сегодня невозможно справиться даже с самыми очевидными проявлениями кризиса. Ответ на большие вопросы, как мне представляется, следует искать не в мире экономики или политики, экологии или технологии сколь ни велико было бы сегодня их значение. Ответ, коренится, прежде всего, в области культурной антропологии.

В начале книги упоминалось о проблеме соотношения индивидуального и социального, которое в каждом обществе устанавливается в соответствии с одной из двух моделей: социоцентрической или антропоцентрической. И, как уже говорилось, нынешний кризис – это первый в истории прецедент заката и ухода из истории не социоцентрической, а антропоцентрической ЛКС. *Западная ЛКС явно не способна в сложившихся исторических условиях находить удовлетворительные формы гармонизации социального и индивидуального начал.* Это значит, что анализ современной западной ситуации следует сфокусировать на проблеме гуманизма как «точке сборки» западного сознания.

Современная формулировка кризиса гуманизма – это уже не внутренняя проблема европейского духа, мечущегося между напыщенным возвеличиванием человека и его инверсионным уничтожением и низведением до ранга больного животного (Ницше) или ошибки эволюции (А.Кестлер)¹. Задача спасительного обновления жизни требует решительного выхода за пределы привычной западному сознанию гуманистической доктрины. Это, в свою очередь, ставит на повестку дня следующие вопросы:

- уход от выработанной новоевропейской метафизикой концепции абстрактного «философского» человека,
- исследование генезиса корпуса западных гуманистических ценностей не как магистрального пути развития человечества, а как локально-исторического феномена,
- анализ параметров кризиса современного гуманистического сознания,
- построение возможных моделей разрешения означенного кризиса.

Все эти вопросы заслуживают подробного рассмотрения, но в рамках данной книги, рискуя отчасти повторить то, что уже было сказано выше, ограничусь лишь самыми общими замечками.

¹ Чередование гуманистического и мизантропического мотивов в европейской культуре – отдельная тема.

Как уже отмечалось, идея антропологического единства человечества — одна из священных коров современной гуманистической идеологии, основанной на социал-демократической трактовке идей либерализма и демократии, хотя в основе её лежат восходящие ещё к античности универсалистские и метафизические традиции новоевропейской философии. После II Мировой войны, идея эта получила новые мощные идеологические подпорки (см. гл.1). В связи с этим, выскажу первую крамольную мысль: послевоенное осуждение нацизма, закономерное и справедливое, зашло, тем не менее, *слишком далеко*. А крайности, даже самые «правильные» как известно, вредны. Дело не только в том, что вместе с нацизмом был осуждён всякий национализм, в том числе, и буржуазный. А ведь последний явился необходимой формой социальной самоидентификации новоевропейского человека. Было наложено жёсткое табу на любого рода стратификацию «единого и неделимого» абстрактного философского человека, эталоном которого молчаливо понимался, разумеется, человек западный. Отторжение ужасов нацизма вкупе с распадом колониальной системы породило психологическую, если не сказать, психопатическую, индукцию противоположного содержания, которая словно эпидемия, охватила послевоенное западное сознание. На фоне репрессивного сдерживания и удушения приходящих к «неправильным» выводам научных направлений², ряд учёных и, в том числе, крупных, свято уверовали в обновлённую идеологию культурно-антропологического равенства. Другие стали изворачиваться, пытаясь доказать очевидно абсурдный тезис об отсутствии качественных различий в мышлении людей, принадлежащих к разным эпохам и народам. Меняется, дескать лишь содержание мышления, тогда как его структуры и формы одинаковы для всех стран и эпох. Будто когнитивные структуры — это такой «стакан», в которой можно «вливать» любое содержание. Иные же просто замолкли, предпочитая «не связываться», дабы не получать ярлыки нацистов, расистов, фашистов, колониалистов, шовинистов и т.п.

Доктрина антропологического равенства человечества имеет под собой более глубокую основу, нежели исторически заданное стремление к преодолению сословно-феодалных страт или даже

² Примером может служить сворачивание некоторых направлений психологии и культурологии, выявляющих ментальное разнообразие культурно-антропологических типов внутри общества. Такого рода исследования намечались, к примеру, в 1960-х г. в США.

присущий западному христианству антропологический максимализм³. Дело в том, что любой прорыв к новому эволюционному качеству обязательно предполагает некоторое «выравнивание», нивелировку, упрощение гетерогенной сложности «материнской среды». В данном случае, речь идёт о доктринальном выравнивании культурно-антропологических различий и основанных на этой доктрине, социокультурных практиках, что явилось необходимой предпосылкой формирования новоевропейского человека и его цивилизации.

Сразу оговорюсь: не намерен выступать адвокатом нацизма в любых его формах и вообще, как это видимо ожидается, переводить разговор в область расово-генетических различий, хотя современные, вовремя не свёрнутые по соображениям пресловутой политкорректности исследования открывают много любопытного. Речь идёт о стратификации по совершенно иному основанию: а именно, по типу *ментальной конституции*. Под ней понимается специфический набор когнитивных схем и техник смыслообразования, устойчиво наследуемых историческими этно-культурными сообществами. О типах ментальной конституции было сказано в предыдущих главах.

Не минуты не сомневаясь, что описанная в них модель культурно-антропологических типов будет истолкована вульгарно, в духе прямых социально-бытовых проекций, попытаюсь, всё же сделать самые необходимые оговорки.

Напомню, что каждая из описанных ментальных конституций присутствует в человеке не в «чистом виде», а лишь в качестве доминанты. При этом, как уже говорилось, в ментальности современного человека, наряду с доминантой как правило присутствуют субдоминанты двух других типов. Они могут находиться друг с другом в самых разнообразных «силовых» отношениях, вплоть до близких к паритетным. Например, близкое к равновесию соотношение логоцентрического и личностного типов ментальности часто присуще крупным политикам. Важно, однако, отметить, что развитие субдоминант в течение жизни в принципе не может изменить определяющее положение доминанты, которое является *врождённым*. Более того, границы между культурно-антропологическими типами по-

³ Не следует забывать, что говоря о человечестве, новоевропейская мысль имела в виду прежде всего опять же человечество европейское. До середины XIX в. доктрина антропологического равенства на представителей иных рас и народов не распространялась.

добны видовым границам в биологии: никаких устойчиво воспроизводящихся паллиативных форм они при смешении не рожают. Из этого следует, что:

– названные типы живут в разных исторических темпомирах и исповедуют *несовместимо разные* системы ценностей,

– никакой «консенсус» между этими типами невозможен *в принципе*. Более того, противоречия, и в том числе, конфликты между этими типами являются первейшим фактором исторической динамики,

– в каждом обществе присутствуют все три типа: большинство составляют постиндивиды. Далее – логоцентрики, и не более 5–7 % личностей. При этом сами общества, в соответствии со своим историческим опытом могут быть ориентированы на тот или иной тип. Личностно ориентированные общества – это, прежде всего общества Запада и его культурно-цивилизационной периферии,

– в обществах, ориентированных не на личностную доминанту, невозможна ни полноценная модернизация, ни рецепция гуманистических, в западном понимании, ценностей.

– любые формы социальной гармонии между этими типами всегда паллиативны, относительно и неустойчивы.

Способность адаптироваться к навязываемым доминантным типом «правилам игры» не должна вводить в заблуждение. Так и в западной цивилизации, ориентированной на личностный тип, большая часть населения, как и во всех других обществах, личностями не является. Феномен квази-личности – латентная основа многих культурно-цивилизационных коллизий современного Запада и, повторю, один из компонентов системного кризиса.

Осмысление упадка гуманистической антропологии уместно начать с очевидного, но крайне неприятного для западного сознания наблюдения: свойства, присущие ренессансной и ранней новоевропейской личности, о которых принято говорить в торжественно-восторженных тонах, будучи доведены на сегодняшний день до крайности, воплотились в тупом, пошлом и бесконечно эгоистичном обывателе-индивидуалисте, которого роднит с личностью лишь выраженное чувство самости⁴. Система пресловутых «общечеловеческих» ценностей, а на самом деле, система ценностей либерального

⁴ Нельзя сказать, что тема в западной рефлексии вовсе отсутствовала. Но чаще всего она в шпенглеровском духе сводилась к унылой ностальгии по рыцарству и добружизному спиритуализму Средневековья.

гуманизма совершенно неспособная адекватно отвечать на вызовы кризисной эпохи, требующей решительного пересмотра абстрактно-гуманистических «метанарраций»: о том, что война — это преступление, что народ, в образе которого демос незаметно сливается с охлосом, всегда прав и его демократическое волеизъявление священо, что всё люди стремятся к свободе, о недопустимости смертной казни и т.п. Следование этим метанаррациям или, точнее говоря, мифологемам, усугубляет целый ряд серьёзных и глубоких противоречий, принципиально неразрешимых в рамках прежних антропологических представлений. Среди этих противоречий — бессилие социума перед раздутой самостью отдельного субъекта, который, фактически не являясь личностью, пользуется её историческими завоеваниями в виде прав, свобод и т.п. Манипулятивные техники, с помощью которых культура как бы неявно держит под контролем эту самую распоясавшуюся самость, всё чаще дают сбой и нередко оборачиваются против самой культуры. Так, из абстрактно-гуманистической доктрины прав человека произошло убеждение в правомерности жить за счёт другого, что обернулось культивированием иждивенчества, люмпенства и социального паразитизма. Более того, в русле доведения до абсурдной крайности леволиберальных взглядов утвердилась идеологема, согласно которой все богатые априорно виноваты перед всеми бедными. Большого идиотизма и вообразить трудно! Это, впрочем, уже не имеет отношения к сколь угодно широко понимаемому либерализму. Это или безумие культурного сознания, либо сознательные внушения в интересах интернациональной бюрократии.

Устойчивое благополучие и отсутствие необходимости постоянно бороться за выживание в последние десятилетия не только развратило самого западного человека (особенно в романской части Европы), но и создало новую проблему. Маясь надуманным комплексом вины за своё колониалистское прошлое, Запад воспитал сознание «новых варваров» — представителей не только доличностных, но и анти-личностных культур, убеждённых, что Запад им что-то должен. И Запад, парализованный своим либерально-гуманистическим доктринёрством, пасует и сдаёт позиции перед наглым напором варваров, желающих паразитируя на теле Западной цивилизации, пользоваться её благами, ничего при этом для неё не делая. И более того, открыто ненавидя и презирая её. Но идея неприменимости личностных критериев, отношений и форм

социокультурного поведения к не-личностям по-прежнему отторгается «политкорректным» дискурсом.

Об этой самой пресловутой политкорректности нельзя не сказать несколько слов особо. Будучи поначалу невинной интеллектуальной модой, политкорректность превратилась в фактор, серьёзно препятствующий адекватному пониманию реальности. Оставим в стороне этической оценку возведения лицемерия в норму, запрета называть вещи своими именами, навязывание ханжеских эвфемизмов, третирования элементарной логики и здравого смысла, игнорирования любых неудобных точек зрения, затыкание ртов, камуфлирование Сущего во имя более чем сомнительного Должного и т.д. Корень явления видится в том, что, как уже было сказано, всякая культурная система в истории вырабатывает формы самозащиты от разрушающей её исторической динамики. Используя арсенал доступных и приемлемых средств культура блокирует, табуирует и как бы отменяет, выводит из существования всё диссистемное, «неправильное», неудобное. При этом, действует древнейший психологический механизм: если нечто убирается из семантического поля, то тем самым оно, *как бы* убирается и из самой реальности. В этом смысле так называемые интеллектуалы недалеко ушли от первобытных охотников, для которых магическая манипуляция с изображением равнялась физическому воздействию на сам изображаемый предмет. И как в своё время церковная инквизиция защищала распадающееся средневековое мировоззрение, так бархатная инквизиция политкорректности защищает сложившуюся в последней четверти XXв. леволиберальную идеологию, которая всё более явно демонстрирует свою неадекватность. Здесь, как и во многих других случаях, защищающая себя система безразлична к процессам глобального развития: ей важно продлить собственное существование. В этом смысле позиция политкорректности призвана продлить жизнь породившей её системы в её современной леволиберальной, в широком понимании, модификации. И то, что Западный мир, оставаясь пока ещё авангардом мировой цивилизации, занят, прежде всего, пролонгированием своего status quo, полагая, что тем самым он оберегает от потрясений также и весь остальной мир — пагубное заблуждение. В этом коренится одно из ключевых противоречий современности: рецепты для решения общемировых проблем берутся исключительно из поваренной книги левого, опять же в широком понимании, либерализма или релевантных ему воз-

зрений (социал-демократических и т.п.). В ряде случаев, политики осмеливаются действовать без идеологической санкции, предписывающей выбирать не самые адекватные и эффективные решения, но лишь те, что соответствуют установленным «правилам игры» и признаются допустимыми с идеологической точки зрения. Подобная противоестественная ситуация понуждает политиков лгать, изворачиваться, искать неуклюжие оправдания, прибегать к лицемерным ухищрениям двойных стандартов и т.п. Но принцип здравого смысла (не путать с беспринципным прагматизмом) в современном мире, как ни парадоксально, не имеет под собой почвы: ни мировоззренческой, ни научной, ни идеологической и, следовательно, дискурсивной, хотя потребность в таком дискурсе ощущается всё более остро. В связи с этим – вторая крамольная мысль: долой политкорректность! Долой фарисейскую леволиберальную идеологию бюрократического интернационала! Долой абстрактно гуманистическую демагогию, размывающую культурно-цивилизационную идентичность Запада! Понимаю, что ни искренне ослеплённые и индуцированные мультикультуралистскими идеями (как в 20–30-х гг. прошлого века идеями национал-социализма), ни тех, кто эксплуатирует идеологию политкорректности в своих личных интересах, меня не услышит. Но всё же... Истина (которой, согласно постмодернистам, не существует), имеет право быть произнесённой!

С названной проблемой органически связано и другое совершенно неразрешимое в рамках либерально-гуманистического дискурса противоречие: между провозглашаемыми принципами мультикультурализма и сохраняющимся де факто пониманием Западной цивилизации как лидирующей и определяющей фарватер развития всего человечества. Дело здесь не только в провале «политики мультикультурализма» наконец-то сквозь зубы признанной ведущими европейскими политиками, и не в том, что представители иных культур почему-то не захотели культурно ассимилироваться, как предполагали левые «интеллектуалы», придумавшие весь этот «мультикультурализм». Дело в том, что культурное своеобразие – квинтэссенция исторического опыта народа и его ментальности – это не экзотическое дополнение к пресловутым «общечеловеческим ценностям», якобы всем близких и понятных. Иная культура – это прежде всего – *иная система ценностей*. «Правильная» или «неправильная» – но в любом случае, *иная*! Как следует с позиций либерального гуманизма и мультикультурализма строить, к при-

меру, отношения с людоедом? Признавать и уважать его исконные людоедские традиции, ибо она, как и всякие другие «имеют право на существование»? Ведь людоед — тоже человек! И права человека на него распространяются! Или убить его, поскольку людоед, как свидетельствует историческим опытом не перевоспитаем и отучить его убивать и есть людей невозможно? Ответа в рамках современного либерально-гуманистического дискурса нет, ибо он не признаёт очевидного: устойчивая гармонизация отношений между культурами (прежде сего *своей и иной*) на основе принципа равенства (паритета) *невозможна в принципе*. Нивелировка гетерогенности, сглаживания противоречий и разности энергетических потенциалов ведёт к росту энтропии не только в физических системах. То же происходит во всех системах, включая и социокультурные. А потому доктрины культурно-антропологического равенства, общечеловеческих ценностей, «погашения» ментальных различий, избегания любой ценой насильственного разрешения конфликтов — не просто старческая мягкотелость утратившей и впавшей в старческий сентиментализм Западной цивилизации. Это код её самоуничтожения, который может сработать и за её пределами.

Корень проблемы в том, что гуманистическая философия, как уже отмечалось, постоянно смешивает два совершенно разных плана бытия: жизненный мир человека и системный мир культуры, явленный через общественные институты, традиции, нормы и иные надперсональные регулятивы. Гуманистическое сознание, как уже говорилось в гл.1, всякий раз переносит «человеческое, слишком человеческое» (Ницше) на культурно-исторический уровень, пытаясь навязать истории свой этический дискурс. Законы и отношения надчеловеческого мира социокультурных институтов и отношений представляются как простое *количественное* продолжение мира человеческого. И потому этот мир полагается как подсудный гуманистической морали. А нестыковки — досадное обстоятельство, подлежащее устранению и в принципе не нарушающее однородности индивидуально-социального мира. И хотя и дихотомии миров: жизненного и системно уже написано немало в современной социальной философии, последние выводы ещё не сделаны. Разница между «системами отсчёта» отдельного индивидуума и социума не количественная, а качественная. В них действуют совершенно разные законы, и прямые экстраполяции между ними невозможны. Но именно этим-то, с упорством, достойным лучшего применения,

и занимается постоянно гуманистическое сознание. Пример – спор вокруг проблемы смертной казни (см. гл.3). Когда её противники прибегают к затасканной «апории» о выборе между казнью одного невиновного или отпуская десяти злодеев, задавая при том риторический, как им кажется, вопрос: «что лучше?», они не понимают, что без уточнения – «лучше для кого?», этот риторический вопрос обращается в чисто демагогический. Для обвиняемого, при всех прочих обстоятельствах, приемлемы, разумеется, лишь те решения, при которых он остаётся живым. Для социума же вопрос жизни или смерти отдельного субъекта *в принципе* не может быть чересчур существенным. То, что для антропоцентристов – метафизика бесценной и «неразменной» человеческой жизни, для социума – операциональные единицы манипулирования, подчиненные статистическим законам. Так вот, и это моя третья крамольная мысль: для социума, как это не печально, важнее не отпустить десять злодеев, а смерть одного невинного – не столь значительная потеря. И, напомним ещё раз: совместить/сгармонизировать позиции социума и отдельного субъекта, представленного отстаивающей его интересы группой *невозможно*, как невозможно, к примеру, привести к единому измерению килограммы и километры. Надо дать, наконец, себе ясный отчёт, какая из позиций является для нас приоритетной и на каких основаниях. И, задача здесь состоит не в том, чтобы выбрать некую раз и навсегда верную позицию: довольно этической метафизики! Задача в том, чтобы выработать наиболее гибкие критерии выбора оптимальной позиции в каждом конкретном случае. Таким образом, проблематизируется не поиск некой универсальной шкалы ценностей вообще, а *методология выбора* ситуационной модели решения для каждого частного случая. И здесь концепция разных типов ментальных конституций и человеческих типов может очень даже пригодиться.

Гуманистическая мораль предписывает с нетерпимостью относиться к наличию в мире голода и нищеты, помогать бедным странам и стремиться к сокращению разрыва между бедными и богатыми. Считается что бедность – это в любом случае, плохо, а достаток – в любом случае, хорошо. При этом упускается из виду, что такая метафизическая трактовка применима разве что к отдельному индивидууму или небольшой группе. В масштабе больших исторических общностей и процессов, всё оказывается не так просто. Выравнивание уровня жизни снижает разность потенциалов различных социокультурных групп и ведёт, опять же, к энтропии и угасанию

социально-исторической динамики. А несколько поколений, живущих в комфорте и благополучии неизменно обеспечивают быстрое разращение и деградацию общества. Поэтому, без отказа от абстрактно-метафизического понимания того, что такое «хорошо» и что такое «плохо», ни о каком преодолении негативных тенденций говорить не приходится. Следующая крамольная мысль такова: если в позиции самого голодающего, голод быть не должно, то с позиции макросоциальных процессов, голод в мире необходим! Это не цинизм, а всего лишь понимание того, что без остроты противоречий нет развития. И увильнуть от этого закона нельзя.

Ещё одна «метанаррация», проистекающая из неспособности видеть *другого* как *действительно другого* – это отрицание принципа коллективной ответственности. Причина в том, что либеральный гуманизм отказывается видеть в любом субъекте что-либо иное, кроме *личности*. Личностные качества и соответственно, личностный статус со всеми присущими ему правами и свободами априорно вменяется всем без исключения. Но там, где нет личности, не может быть и персональной ответственности. Если субъект, неважно по каким причинам, увильивает от персонального нравственного выбора и действует как бессознательный агент коллективной воли, то тем самым он лишает себя права рассматриваться как субъект персональной ответственности. В общем случае, и эта моя четвертая крамольная мысль: носители до-морального сознания могут выступать лишь в качестве субъекта коллективной ответственности. Это не фашизм, не нацизм и прочие страшные «измы»! Это просто здравый смысл.

Итоговый вывод из всего сказанного таков: универсальное для истории противоречие между социальным и индивидуальным не может более разрешаться на основе либерального гуманизма с его метафизическим принципом «универсальной» морали. Последней в истории не существовало *никогда*. И не могло существовать, поскольку самонастройка любого социокультурного организма оберегает свою внутреннюю гетерогенность от смертоносного выравнивания. Что же касается философско-религиозных доктрин универсальной морали, то их неявное предназначение – не быть воплощенными непосредственно, но косвенным образом воздействовать на общекультурный контекст, выполняя при этом иные задачи. Впрочем, это требует отдельного разговора.

Пребывая в русле традиционной для логоцентрической культуры монистической парадигмы, гуманистическое сознание априорно

связывает с истиной, соответственно монистические доктрины, полагая, что в любых противоречиях существует лишь *одна* истинно-справедливая позиция, а сами противоречия могут быть преодолены на основе *одного* всеобщего принципа⁵. Но, следование сентенции Плотина о том, что «Единство — благо, а множественность — зло» стало в последнее время обходиться слишком дорого. Интеллектуальной контекст современности требует отказа от монистических стереотипов: поиск единственной Истины следует заменить на разработку релятивных критериев *выбора позиции* в ситуации неустрашимой множественности «систем отсчёта». К примеру, спорить, как уже говорилось, не о том, какая позиция из двух: социальная или индивидуальная является универсально-нормативной вообще и главное, каким образом их можно непротиворечиво совместить, а на чём может основываться выбор одной из означенных позиций в *каждом* конкретном случае. Чем не задача для пост-постмодернистского интеллекта? Куда важнее и интереснее, чем фрондировать и козырять болезненным недоверием к самоочевидным вещам. Если говорить совсем просто, то современный дискурс ставит вопрос: не как найти *одну Истину*, а как, не претендуя на универсальность, наилучшим образом выбрать из двух и более позиций. При этом критерий лучшего связывается не с близостью к абстрактно-универсальной норме, а с прагматизмом в самом точном смысле этого слова. Но постмодернизм, грозившийся покончить с метанаррациями, уже умер, а логоцентрический монизм всё ещё жив.

Когда западные лидеры обращаются к своей научно-интеллектуальной элите с вопрошаниями: где новые идеи, концепции, теории, то вопрошания эти имеют немалый привкус лицемерия. Напрашивается встречный вопрос: а готовы ли вы воспринять или, по меньшей мере, *услышать* эти самые новые идеи? Впрочем, задать такой вопрос, похоже, некому: у западной интеллектуальной элиты с новыми идеями дело обстоит не лучшим образом. Даже простой алармистский возглас без всяких далеко идущих выводов уже вызывает «скандал в благородном семействе». Достаточно вспомнить реакцию на книгу Тило Саррацина.

Проблемы Запада — не повод для злорадства. В России дела обстоят и того хуже. Здесь всё ещё не решены даже задачи буржуазно-

⁵ Постмодернисты на словах это отрицают, но судя по их ригоризму и нетерпимости ко всему, не соответствующему постмодернистскому коду, они пребывают внутри всё той же доктрины.

демократической революции. Это значит, что то, что на Западе испытывает свой, скорее всего, финальный кризис, в России даже толком не родилось. Российское западничество гонит от себя эту мысль, но что от этого меняется? Русская система, социоцентричная, антиантропная по своей сути, в которой личность всегда была маргинальна, продолжающая из последних сил блокировать развитие самостного и исторического сознания, не имеет никаких перспектив и совершенно беспомощна перед вызовами современности. Современный российский индивидуализм по своей природе не буржуазный, а варварский: он не сопрягается ни с трудовой этикой, ни с социальной ответственностью. Проблема российского культурного сознания — бесконечное перетягивание каната между варварским индивидуализмом и нормативной для всех логоцентрических обществ парадигмой служения. Последняя сдувается на наших глазах, а некоторый аналог буржуазного индивидуализма формируется в европеизированных слоях больших городов. Быть может этот отчаянно запаздывающий процесс всё же сыграет свою роль, в случае, если состоится вторая историческая редакция проекта Модернити на цивилизационной основе Восточной Европы?⁶ Будем надеяться, что ближайшее историческое будущее даст ответ и на этот вопрос. Во всяком случае, кентавр, состоящий из «коммунистической антропологии» и огрызков просвещенческо-романтического гуманизма уже похоронен. И пока длится агония квази-империи на его месте ничего устойчивого не появится. Так что гуманистический дискурс в России — пока остаётся отвлечённо-теоретическим. Впрочем, разговор сейчас не о России.

Возможно ли возникновение на обломках разрушающейся гуманистической традиции чего-то подобного постгуманизму? Теоретический ответ: да. Смерть метафизики и релятивизация сознания (не обязательно в духе «академического» постмодернизма) подводит фундамент под ключевой и на сегодняшний день крामольный тезис: люди разные! И потому, новый гуманизм отказывается от доктрин универсальной морали, заменяя его принципом морального релятивизма. Это означает, что следует не вменять (или, тем более, навязывать) всем без исключения единый язык, а *говорить с каждым на его собственном языке*. Т.е. с варваром — по-

⁶ Вообще, перспектива «самодodelьвания» (Ю.Хабермас) проекта Модернити на культурно-цивилизационной основе Восточно-европейского региона представляется заслуживающей отдельного разговора.

варварски! С органическим рабом — как с рабом и т.п. такой подход, разумеется, требует глубокой культурологической рефлексии, но как явствует из исторического опыта, в случае острой необходимости, человечество решает задачи и потруднее. Главное, чтобы была всерьёз осознана необходимость. Такая трансформация ментальности позволила бы частично сохранить традиционные гуманистические ценности, но уже в более локальном и конкретном, и потому операциональном формате. В ином случае, они просто будут целиком отринуты современным западным сознанием, с его Сартровой тошнотой, опустошённостью и неверием во что-либо, кроме сиюминутных интересов. Для незападного же сознания эти ценности вообще никогда не были до конца поняты и приняты. Если названный поворот в сознании произойдёт, он будет означать переворот в философской, культурной и психологической антропологии, знаменующий похороны абстрактного «философского человека». Это, в свою очередь, означает, что мифологема культурно-антропологического равенства более не сможет сдерживать тенденции к складыванию новых страт и иерархий. Здесь в воображении возмущённого читателя наверняка рисуется картина таких новых олимпийцев — элиты близкого будущего: полубогов, продлевающих свою жизнь с помощью био- и нанотехнологий и с их же помощью манипулирующих сознанием «малых сих». Уверен, что, какие бы оговорки я не делал, эту антиутопическую картину мне обязательно припишут. Не стану оправдываться. Кроме того уверен, что будущее за меритократией, философией которой будет постгуманизм, основанный на дифференцированном подходе к носителям разных ментальных конституций. При этом, речь не идёт о каких-либо версиях мондиализма: меритократия — это власть достойнейших, а не случайно родившихся в богатых странах.

Другой из возможных путей выхода — синтез распадающейся традиции либерального гуманизма с этическими представлениями Востока. Так, в русле синтеза евро-атлантической и дальневосточной цивилизаций возможно, к примеру, преодоление индивидуалистических крайностей западного сознания за счёт «прививки» модернизированной конфуцианской этики.

Впрочем, контуры постгуманизма можно представить и в совершенно иной плоскости. Речь идёт о скачковом изменении ментальных характеристик у значительной части человечества. Обусловлено это может быть эволюционным движением от переходного (личност-

ного) типа ментальности к новому глобальному системному качеству, названному выше Новой естественностью. Описание этого рождающегося на наших глазах культурно-антропологического типа требует особого и подробного разговора. Укажу лишь на то, что его коренное отличие от всех иных типов в том, что ментальность представляет собой не просто относительно целостный «аппарат, включённый в сеть социальной системы и отпадающий от последней в силу своей разрастающейся самости, а уже *самостоятельную систему*. Развитие социальности как таковой отходит в фоновый режим и угасает. (В этом смысле прогнозы Ф.Фукуямы, в некотором смысле, справедливы). На первый же план выходит *внутренняя ментально-культурная эволюция человека*, как относительно автономной системы. В связи с этим, традиционная историческая диспозиция человек – социальная система в определённой мере теряет свою эволюционную актуальность и становится автоматически самовоспроизводящейся. Но внутренняя согласованность ментальных подсистем человека, каждая из которых обладает своей особой культурно-смысловой конституцией (см. выше), оказывается при этом на острие фронта развития.

Это не очередная утопия на темы «духовного возрождения», от которых всех давно тошнит. Однако здесь речь идёт не о возрождении чего либо, имевшего место в прошлом, а о скачковом прорыве к новому качеству. Правда, контуры этого нового качества обычно не просматриваются из качества предшествующего, ведь в результате эволюционного скачка всегда рождается нечто совершенно неожиданное.

Однако, в любом случае, новому гуманистическому сознанию придётся решать ряд проблем, от которых не отвертеться. Это, прежде всего:

- формулирование новой концепции человеческого субъекта,
- выработка принципиально новых форм гармонизации социального индивидуального,
- релятивизация и контекстуализация того, что до сих пор считалось универсальными культурно-антропологическими константами,
- разработать критерии стратификации культурно-исторических субъектов по их ментальной конституции,
- очистить новую антропологическую доктрину от любых расистских и т.п. коннотаций,
- создать на её основе новую достаточно гибкую и жизнеспособную релятивистскую этику.

Все эти тесно переплетающиеся задачи невероятно сложны, и требуют немалого интеллектуально мужества. Но в эпохи системных кризисов лёгких путей не бывает.

Хотя бы частичное решение этих задач позволит Западу решить не только тактические задачи смягчения проявлений системного кризиса. Откроется возможность конвертировать максимальный объём своего культурно-исторического опыта в грядущий синтез, уберечь его (опыт) от обвального сброса и радикального отрицания. Чтобы войти в будущее, надо измениться. Как легко это сказать и как трудно сделать!

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Политика // Соч.: В 4 т. Т.4. М., 1983.
- Барт Р.* Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По. М., 1989.
- Вебер М* Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения: АНТИ- ЭДИП. М., 1990. (книга опубликована в Париже в 1972 г.).
- Карнан Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс. 1971.
- Коротаев А.В.* Социальная эволюция. Факторы, закономерности, тенденции. М. 2003.
- Пелипенко А.А.* Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М. УРСС. 2010.
- Пелипенко А.А.* Культура и смысл. М., 2012.
- Скрынникова Т.Д.* Монгольское кочевое общество периода империи // *Альтернативные пути к цивилизации* / Ред. Н. Н. Крадин, А.В. Коротаев, Д.М.Бондаренко, В. А. Лынша. М.: Логос. 2000.
- Тойнби А.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.
- Уайт Л.А.* Наука о культуре // Антология исследований культуры. Т – 1. СПб., 1997.
- Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998.
- Boas F.* The mind of primitive man. Rev. New York: Macmillan, 1952.
- Castelliani B., Yafferty F.* Sociology and Complexity. A new field inquiry. Springer. 2009.
- Deleuse G., Guattary F.* Difference et repetition. P., 1968.
- Derrida J.* Position. P., 1972.
- Montagu Basil.* Opinions of different authors upon the punishment of death. London. 1809.

СОДЕРЖАНИЕ

Контурь проблемы	7
Историческая механика кризиса	28
Грани дискурса	45
Дуалистическая революция и монистический синтез	93
Типы исторического субъекта	126
Революция личности	140
Дорога к финишу	184
В поисках выхода	205

А.А. ПЕЛИПЕНКО

**ГЛОБАЛЬНЫЙ КРИЗИС
И СУДЬБЫ ЗАПАДА**

*Издается при поддержке Фонда
«Президентский центр Б.Н.Ельцина»*

Редактор *Виктор Рыбалко*
Дизайнер *Наталья Захарова*

Подписано в печать 15.04.2014 г. Формат 60х90/16
Печ.л. 14. Тираж 2000. Заказ №

Издательство «Знание»
119019, Москва, ул. Новый Арбат, д.11, стр.1
Тел. (495) 691-19-43
E-mail: znanie2007@mail.ru

ISBN 978-5-7646-0118-2



9 785764 601182