

Сергей ГОРЮНКОВ

ОБ ЭТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ: КОРНИ, ФУНКЦИИ, ПРОБЛЕМЫ

1. ДИАЛОГИЧЕСКИЙ АППАРАТ

Этическое поведение людей не существует само по себе, независимо от общего культурного контекста; оно является важнейшей составной частью процесса мышления. Поэтому в первую очередь следует прояснить корни, суть, место и роль такого поведения в истории духовной культуры.

В современной науке довольно устойчивым является мнение, что «тупики и противоречия, возникающие время от времени в сфере научного познания, стимулируют новые идеи и оказываются источником научного прогресса»¹. Внешне такое мнение выглядит вполне убедительным. Но так ли это на самом деле? Ведь в его опровержение можно привести огромное количество примеров того, что в плену застывших представлений о мире способны веками находиться целые племена и народы. Поэтому уместен вопрос: не принадлежит ли решающая роль в преодолении тупиков и противоречий в смысловой организации культуры еще какому-то фактору, которым стимулируется (включается в работу) сам процесс их преодоления?

Оказывается, такой фактор действительно существует. А что он собой представляет, помогает понять явление, о котором в работах М. М. Бахтина говорится как о диалогической форме межсубъектных взаимодействий. Напомню: «Быть — значит общаться диалогически»².

Бахтинские высказывания о диалоге давно уже воспринимаются как хрестоматийные. Но мы никогда не поймем их исторической конкретики, если по-прежнему будем рассматривать историю культуры чисто материалистически: как обусловленную

Сергей Викторович Горюнков родился в 1945 году в Ленинграде. Окончил Ленинградское высшее художественно-промышленное училище им В. П. Мухиной. Член Союза художников России, график, автор иллюстраций к нескольким книгам. Член Союза писателей России, автор книг исследований по герменевтике фольклорных и литературных текстов, по проблемам когнитивного управления и др. Доктор философских наук. Член Академии эко-социальных технологий. Руководитель НИЦ «Методологический Переформат» Научного консорциума высоких гуманитарных и социальных технологий. Автор научных публикаций по вопросам, связанным с теорией и историей культуры, а также с проблемами структуры и динамики ментально-языковых процессов.

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

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

исключительно взаимосвязью производительных сил и производственных отношений, в отрыве от специфики ментально-языковой организации культуры. А вот с учетом такой специфики становится неизбежной постановка вопроса о наличии и сущности встроенного в языковую картину мира и отвечающего за ее историческую динамику «диалогического аппарата».

В такой форме вопрос никогда раньше не ставился уже потому, что никогда и не считался вопросом, — в силу укоренившейся привычки списывать все труднообъяснимое в истории культуры на «волшебную палочку» то диалектики, то синергетики, то еще чего-нибудь, равноценного по степени вразумительности. Именно эта привычка и заставляет до сих пор думать, что причиной исторической динамики культуры уже на ее начальном этапе могли служить зародышевые признаки общественной деятельности первобытных людей. Развивали, мол, свои производственные отношения, толковали в меру своих способностей о насущных проблемах выживания и создали незаметно для самих себя то, что принято называть «культурой этических взаимоотношений».

Если же следовать не привычке к освященным материалистической наукой ментальным штампам, а неопровержимой логике эмпирических фактов, то придется признать, что «диалогический аппарат» изначально являлся неотъемлемой составной частью человеческой культуры. Во всяком случае, признаки его существования достаточно ясно просматриваются уже на древнейшей (из доступных изучению) стадии развития культуры — в структуре явления, известного под названием *дуальной организации родоплеменных обществ*. А еще точнее — они просматриваются в ментально-языковом и, соответственно, в мировоззренческом аспектах этой стороны древних культур.

Несколько предварительных замечаний о самой дуальной организации. Суть ее заключается в разделении всех первобытных племен на две экзогамные ветви, объединенные символическими формами ритуальной вражды/взаимодействия. Первоначальное внимание в исследованиях этого феномена уделялось исключительно процессам заключения браков, организации племенной власти, играм и погребальным церемониям, возникновению классовых и имущественных различий. А расширение диапазона исследований в сторону изучения духовной, мировоззренческой составляющей феномена намечилось, по крайней мере в СССР, лишь к середине XX века. Так, в капитальном труде А. М. Золотарева «Родовой строй и первобытная мифология», законченном в 1941 году, а опубликованном в 1964 году, автор поставил перед собой задачу установить отражение дуальной организации в соответствующих космогонических и, в частности, «близнечных» мифах. И эту задачу он блестяще выполнил, показав, что каждая фратрия располагала своим особым мифологическим циклом, отличным от цикла другой фратрии³; что соблюдалась *фратриальная тайна священных сказаний*; что люди одной фратрии считались нередко более авторитетными знатоками священных знаний племени, чем люди другой фратрии; что предполагалось *существование духовных различий между людьми двух фратрий*⁴ (выделено мною. — С. Г.). Главное же: благодаря Золотареву стало ясно, что существовавшее в древности ментальное различие между людьми разных фратрий (главным образом по ценностному критерию) выражалось прежде всего в представлении о мифических близнецах-первопредках, покровителях фратрий, наделенных принципиально разными функциями.

«Дуальная организация, — читаем у Золотарева, — была древнейшей упорядоченной формой общества»⁵. «Разделение первобытных обществ на два основных рода (дуальная организация) явилось фактором фундаментальной важности. Оно опреде-

³ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. С. 117.

⁴ Там же. С. 109, 111, 228 и др.

⁵ Там же. С. 285.

лило характер общественной жизни на многие тысячелетия и отразилось во всех проявлениях социальной и духовной жизни»⁶. «Странным образом, но с замечательной настойчивостью введение дуальной организации ассоциировалось с деятельностью двух братьев, а, может быть, еще раньше двух сестер-близнецов. Трудно добраться до первоисточника этой ассоциации... Однако незабываемым фактом остается тесная связь близнечного культа и близнечных мифологических образов с дуальной организацией»⁷. «Дуальная организация оказывает глубокое влияние на управление раннеклассовых обществ, повсеместно носивших дуалистическую форму или, по крайней мере, следы былой двойственности (два царя в Спарте, двойственность всех должностей в Риме, во многих малайских государствах, в древней Мексике). Наконец, исчезнув из социальной жизни, она продолжает, как душа буддиста, жить перевоплощенной в мировоззрении, религии, мифологии древних народов. На протяжении ряда тысячелетий она играла доминирующую роль в истории первобытных социальных отношений. Без ясного понимания ее происхождения, развития, функций и значения нельзя разобраться не только в истории первобытного общества, но и в истории возникновения древних цивилизаций»⁸.

Здесь принципиально важна мысль Золотарева о том, что ментальные аспекты дуальной организации, выражаемые ее диалогической спецификой, имеют тенденцию перерастать рамки данной организации. И конкретный эмпирический материал целиком подтверждает эту мысль. Но судя по данным истории культуры, отмеченная в труде Золотарева тенденция имеет еще более широкий, чем думал сам автор, характер, присутствуя не только в древних, но и в современных формах жизнеустройства. Уже одно то, что связи между фратриями различных племен всегда были сильнее межфратриальных связей внутри отдельного племени⁹, а также то, что разнообразие форм выражения фратриальных делений носило универсальный для различных культурных традиций характер, говорит в пользу универсальности и самих принципов существования «диалога» в истории культуры. Во всяком случае, нетрудно показать (и ниже будет показано), что конкретные формы диалогической специфики древних (дуальных) обществ с поразительной точностью воспроизводятся затем во всех современных социальных образованиях.

Другое дело, что при огромном разнообразии диалогических форм и сам диалог понимается по-разному. Например, в гегелевском духе «объективной исторической науки», делящей народы на «исторические» и «неисторические». Или в духе представлений А. Тойнби о социальной динамике как о модели отношений, строящихся по принципу «вызов—ответ». Или даже в духе экстраполяции сферы культуры на сферу внутреннего мира личности — как «мысленного диалога» между левым и правым полушариями головного мозга¹⁰. Или в духе теории М. М. Бахтина, рассматривающей «незавершимый диалог мировоззрений — последних позиций в отношении высших ценностей»¹¹.

Поиски следов дуальной организации в раннеисторических представлениях о мире продолжили исследователи семиотической (московско-тартуской) школы, занявшиеся сведением содержательных семантических структур к двоичным символическим

⁶ Там же. С. 288.

⁷ Там же. С. 293.

⁸ Там же. С. 291.

⁹ Там же. С. 73.

¹⁰ Иванов Вяч. Вс. (1978). Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов. радио, 1978. 184 с. С. 18, 87, 106—107.

¹¹ Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М.: Русские словари, языки славянской культуры, 1997. Т. 5. 732 с. С. 351—354.

классификациям и к изучению их отражения в соответствующих ритуальных практиках¹². Самое главное достижение на этом этапе исследований — фиксация *асимметричности* указанных классификаций¹³. Она хорошо прослеживается в содержании мифов о самих близнецах, асимметрия отношений между которыми описывается в самых разнообразных контекстах: в статусном (один брат — творец всего сущего, другой — неумелый подражатель), в ценностном (один брат создает все полезное для людей, другой — все вредное), в сюжетном (один брат умирает или убивается другим) и т. д. А поскольку каждый из близнецов является покровителем соответствующей фратрии и установителем правил коллективного поведения в ней, то с асимметрией и неравенством универсального класса мифов о близнецах вполне сопоставима не менее универсальная ситуация, по которой обе фратрии достаточно четко осознают свое физическое, социальное и ментальное отличие друг от друга. В подтверждение чего Золотарев приводит немало примеров.

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

Видимо, только в таком историческом контексте и можно понять, почему в истории культуры на основе одних и тех же, но по-разному структурированных представлений о мире возникает несогласие по тем или иным принципиально важным вопросам, а значит, и сам повод для диалогического взаимодействия. Само же это взаимодействие, как и все вообще проявления смысловой организации культуры, вынуждает внимательнее присмотреться к явлению, названному в заголовке «этическим аспектом истории культуры».

2. КРИТЕРИЙ РАЗЛИЧЕНИЯ «ДОБРА» И «ЗЛА»

Духовное различие (асимметрия) между членами фратрий выражалось в статусном неравенстве самих фратрий: одна фратрия считалась во всех отношениях (в том числе в ценностном отношении) превосходящей другую¹⁴. А в роли главных персонафикаторов фратриальных различий выступала, повторюсь, близнецная пара покровителей фратрий, соотносимых один с «миром первопредков-демиургов», а другой — с созданным ими «миром людей». Отсюда — противопоставление друг другу и самих

¹² Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О типологии двоичных классификационных признаков // Они же. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. С. 259–305; Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки: история, экономика, культура. М.: Наука, 1969. № 5. С. 105–115.

¹³ Иванов Вяч. Вс. Об асимметричности универсальных семиотических оппозиций // III летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968. С. 10–12; он же. Чет и нечет. М.: Сов. радио, 1978.

¹⁴ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. С. 109, 111, 228 и др.

фратриальных делений как «небесной» и «земной», «старшей» и «младшей», «высшей» и «низшей», усиливается соответствующими противопоставлениями их членов по физическим, психофизиологическим и умственным критериям («динамичные» — «медлительные», «более приспособленные» — «менее приспособленные», «более умные» «менее умные» и т. д.).

Так, в австралийском племени арунта люди одной фратрии считались «большими людьми», люди другой — «маленькими». У других племен различалась «густая» и «жидкая» кровь, причем последняя называлась также «активной» кровью, а ее обладатели считались охотниками более искусными, чем люди с «густой» кровью. На одном из Соломоновых островов (Меланезия) полагали, что люди фратрии Атава говорят витиеватыми фразами и склонны к болтливости, но в то же время умны и благородны, а люди фратрии Амвеа молчаливы, угрюмы и всегда готовы драться. Там же верили, что люди Атава более смелые; если туземцам случалось идти по узкой тропинке, то они пускали вперед Атава, а Амвеа следовали сзади. На Банксовых островах утверждали, что люди разных фратрий имеют разные характеры: люди Таквонг характеризовались людьми противоположной фратрии как невежественные, неспособные, склонные к ссорам, не умеющие хорошо делать свои дела, в то время как люди Таталаи — большие знатоки фольклора, умеют жить между собой в мире и руководить обществом. Население одного из островов архипелага Фиджи делилось на две фратрии; первая считалась «старшей», или «благородной», а вторая — фратрией «земли». Характерной чертой социального строя самоанцев является разделение всей страны на две части — «сильную» и «слабую»; это разделение соответствует американскому делению на «администрацию» и «оппозицию». Первые обитатели острова Таити делились, по легенде, на «светлый» и «темный» миры¹⁵.

То же самое — во всех остальных регионах планеты. У чикасавов (племя на юго-востоке Северной Америки) одна из фратрий считалась «высшей», другая «низшей». Натчезы оценивали одну фратрию своего племени как «благородную», другую как «простую»¹⁶. У индейцев племени эйак одновременно действовали два вождя, один из которых являлся вождем своей фратрии и всего племени, а другой — вождем только своей фратрии. У омаха, понка и виннебаго фратрии соотносились с Небом и Землей; первая считалась «высшей», а вторая — «низшей». Индейцы тева делились на людей Лета и людей Зимы; первые — новаторы, вторые — консерваторы. Племена Южной Калифорнии делились на фратрии Дикой Кошки и Койота; считалось, что люди Койота быстрее в движениях, а люди Дикой Кошки медлительны и неуклюжи. У племени шеренте (бассейн правых притоков Амазонки в Южной Америке) одна фратрия считалась более «знатной», чем другая; племя паликур (там же) делится на фратрии «Верха» и «Низа». Для ряда племен, говорящих на языке тупи-гуарани (там же), был характерен взгляд на одну фратрию как на «старшую» и «сильную», на другую — как на «младшую» и «слабую». Авторы XVI и более позднего веков упоминают о делении города Куско, а одновременно и всех прочих городов империи инков (Перу), на два квартала: Ханан — Верхний квартал и Хурин — Нижний квартал. Население Ханан Куско считалось в социальном отношении более значительным, чем население Хурин Куско; существовало идеологическое представление о превосходстве людей Верхнего города над людьми Нижнего города (совершенно аналогичное представлению меланезийцев об умственном превосходстве людей одной фратрии над людьми другой)¹⁷.

Племя овамбо в Африке делилось на два класса, функции которых неясны, но один из которых считался «благороднее» другого. Племя сара делилось на сара-лгу-

¹⁵ Там же. С. 69–96, 106–120.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 134–147, 173–187.

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

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

У хантов и манси (обские угры в Западной Сибири) одна фратрия называлась «людьми Небесного рода», а другая — «Земными людьми». У них же люди разных фратрий считались людьми разных пород, противопоставляемых друг другу не только по старшинству, но и по особенностям характера и поведения (люди «небесной» фратрии более искусны в лесном промысле, люди «земной» — храбрецы, смельчаки, богатыри-разбойники). Якуты делились на два «поколения», возводивших себя к двум братьям, один из которых отличался умом, расторопностью, мужеством и силой, а другой — мятежным и упрямым нравом. Алтайские качинцы делились на два рода, один из которых считался ленивым и нерадивым, а другой «был в славе». Кумандинцы, делившиеся на «верхних» и «нижних», производили себя от двух братьев, из которых один поселился вверху, а другой внизу. Кыпчакский род казахов делился на произошедшие от двух братьев «заднее» и «переднее» подразделения. У огузских племен (древние тюрки) зафиксирован такой пережиток дуальной организации, как «правое» и «левое» крылья войска: «правое» считалось «высшим», а «левое» — «низшим». У ительменов следы дуальной организации угадываются в форме обряда, делившего людей племени на «тех, кто снаружи», и «тех, кто внутри». В мифе гиляков от одного брата происходят «хорошие» люди, от другого — все остальные¹⁸.

В новгородской Руси ритуальные бои «меньших» людей с «большими» несли на себе явные следы древнего дуального деления. Можно указать и на такие прослеживаемые в древнерусской истории следы дуальной организации, как деление восточнославянских племен на «полян» и «древлян» (первые, по летописцу, «обычай имеют кроток и тих», вторые «живяху звериньским образом», «живуще скотьски»¹⁹). Можно также указать на «внешнюю» и «внутреннюю» Русь Константина Багрянородного²⁰, на «белую» и «красную» Русь и др. Если же обратиться к намного более ранней истории Восточной Европы, то нельзя будет обойти вниманием и геродотовского деления скифов на «царских» и «пахарей»²¹.

Нетрудно заметить, что целый ряд критериев, по которым различались дуальные половины ранних обществ, пронизан явно «дискриминационной» тенденцией: одной

¹⁸ Там же. С. 204–209, 215–229, 247–261, 293.

¹⁹ Повесть временных лет. СПб: Наука, 1996. 668 с. С. 10–11.

²⁰ Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1991. 493 с. С. 45, 308–309.

²¹ Геродот (1999). История. В 9 кн. М.: Ладомир, ООО «Фирма „Издательство АСТ“», 1999. 752 с. С. 237, 241.

половине приписываются качества и признаки, возвышающие ее над другой половиной, признающей за ней, в ущерб другой, некие достоинства и преимущества. При чем неоднократно отмечалось (в том числе и самим А. М. Золотаревым), что такие «приписки» имеют характер именно идеологических установок, а не соответствия реальности; они явно отсылают к характеристикам самих близнецов-первопредков, воспроизводивших функции демиургов и их творений, первопредков-прародителей и их потомство.

Но очевидно, что именно они, эти «приписки», и оказываются в дальнейшем благоприятной почвой и концептуальной основой для последующего формирования социальных общностей по этническим, кастовым, классовым и прочим различительным признакам, а также для культивирования националистических и расистских ментальных стереотипов. А с изживанием древнейшего (сакрального) понимания природы превосходства одной фратрии над другой оно становилось в истории культуры предметом борьбы за монопольное обладание им и первоисточником всех последующих, связанных с гипертрофированной самооценкой претензий на разного рода коллективное превосходство — претензий, воплощенных в религиозных, расовых и прочих заявках на «групповую элитарность»²².

В свою очередь, перевод объяснений этих субъективных претензий на строго научный язык оказался возможен потому, что каждая фратрия располагала, по Золотареву, своим особым мифологическим циклом, резко отличным от мифологического цикла другой²³. Суть отличия циклов друг от друга объяснил выдающийся советский лингвист В. Н. Топоров, показавший, что фратриальные мифологии состояли *из их полного и неполного вариантов*. Оказалось, что мифологические представления о мире представлены двумя классами текстов: повествованиями о том, что некогда существовал мир первопредков-демиургов («иной мир», населенный теми, кого позднейшая традиция назвала «богами»), и повествованиями о том, как этими первопредками был создан нынешний мир людей, существовавший до определенного времени под контролем первого, но затем отделившийся от него. «То обстоятельство, что циклическая схема акта творения и жизни как вечного возвращения, присущая мифопоэтическому сознанию, была уже в лоне той же эпохи разомкнута... за счет выпрямления последней — человеческой — стадии творения... имело исключительное значение для развития научного мировоззрения и соответствующей методологии... Указанное выпрямление цепи событий снимало принципиальную необходимость повторений, циклов и тем самым сильно увеличивало количество информации в соответствии с теоретико-информационными постулатами. Хотя и приглушенно, вводилась идея прогрессивного развития, эволюции...»²⁴

Повествования первого цикла текстов Топоров назвал «собственно мифами», а повествования второго — «историческими преданиями»²⁵. А превосходство одной фратрии над другой он объяснил тем, что одна из них, соотносимая с первопредками-демиургами, считалась носительницей совокупности повествований обоюродного рода (носительницей полноты представлений о мире), а другая, соотносимая с новосозданными людьми — носительницей одних лишь исторических преданий (носительницей их неполноты). Тем самым, напомним, была зафиксирована *асимметричность диалогического*

²² Горюнков С. В. О проблемах изучения смысловой организации культуры // «Горизонты гуманитарного знания» — междисциплинарный научный электронный журнал Московского гуманитарного университета (эл. ресурс): <https://journals.mosgu.ru/ggz/article/view/955>.

²³ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. С. 73, 117.

²⁴ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука, 1982. 280 с. С. 36–37.

²⁵ Там же. С. 12.

взаимодействия *фратрий*²⁶. Хотя асимметрию по критерию «полноты/неполноты» *правильнее, видимо, называть диссимметрией — неполной симметрией* («...понятие асимметрия лучше оставить, так как оно, по-видимому, реально не существует...»²⁷).

Мифологическое различение положительного и отрицательного начал («добра» и «зла») по критерию «полноты/неполноты знаний о мире» унаследовала античная традиция; ее зафиксировал в начале I века н. э. Дионисий Ареопагит в форме, соответствующей ментальной специфике его эпохи. Цитирую: «...зло, свойственное нам, не представляет собой сущее зло, но есть лишь недостаток, отсутствие полноты свойственных нам благ», «зло представляет собой слабость и убывание Добра»²⁸. В переводе с богословского языка на современный ареопагитовское «добро» сопоставимо с полнотой представлений о мире, включая их далеко еще не освоенные критической рефлексией формы. Соответственно, «зло» сопоставимо с их неполнотой.

В дальнейшем «неполнота» начинает пониматься как несогласие с общепринятыми (обязательными для всех) религиозными представлениями о мире; поэтому акцент в различении «добра» и «зла» начинает чаще ставиться не на критерии полноты или неполноты этих представлений, а на более утилитарном и субъективном факторе: на различении «своего» и «чужого». Но одновременно актуализируется и прежний критерий, особенно ярко заявивший о себе в «просвещенческую» эпоху, когда из общей картины мира удаляется фигура Бога. «Мистики всех времен, весьма различных народов и различных религий согласно говорят, что приобщение их к Богу в религиозном опыте есть касание к совершенной полноте бытия». «Вспомним... что основной нерв, основное содержание всей проповеди раннего христианства есть „благая весть“ именно об откровении Полноты, о явлении в мире этой самой исконной, абсолютной и прирбыточествующей „Вечной Жизни“...»²⁹

Чисто же «светскую» интерпретацию связи «добра и зла» с «полнотой/неполнотой представлений о мире» дал М. М. Бахтин, объяснивший историческую динамику духовной культуры как результат диалогического взаимодействия «большого» и «малого» опытов. «В символах официальной культуры, — читаем у него, — лишь малый опыт специфической части человечества (притом данного момента, заинтересованный в стабильности его). Для этих малых моделей, созданных на основе малого и частного опыта, характерна специфическая прагматичность, утилитарность. Они служат схемой для практически заинтересованного действия человека, в них, действительно, практика определяет познание. Поэтому в них нарочитое утаивание, ложь, спасительные иллюзии всякого рода, простота и механистичность схем, односмысленность и односторонность оценки, одноплановость и логичность (прямолинейная логичность). Они менее всего заинтересованы в истине всеобъемлющего целого (эта истина целого непрактична и бескорыстна, она безразлична к временным судьбам частного). Большой опыт заинтересован в смене больших эпох (большом становлении) и в неподвижности вечности, малый же опыт — в изменениях в пределах эпохи (в ма-

²⁶ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О типологии двоичных классификационных признаков // Они же. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. С. 259—305; Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки: история, экономика, культура. М.: Наука, 1969. № 5. С. 105—115; Иванов Вяч. Вс. Об асимметричности универсальных семиотических оппозиций // III летняя школа по вторичным моделирующим системам (тезисы). Тарту, 1968. С. 10—12; он же. Чет и нечет. М.: Сов. радио, 1978.

²⁷ Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М.: Наука, 1987. С. 184; см. также с. 185, 191.

²⁸ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб: Алетея, 2003. С. 379, 391.

²⁹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. Прага, 1941. С. 3—4 (книга переиздана в 1994 г.).

лом становлении) и во временной, относительной стабильности. Малый опыт построен *на нарочитом забвении и на нарочитой неполноте*. В большом опыте мир не совпадает с самим собою (не есть то, чем он кажется наблюдателю. — С. Г.), не закрыт и не завершен... Малый опыт, практически осмысленный и потребляющий, стремится все омертвить и овеществить, большой опыт — все оживить (во всем увидеть незавершенность и свободу, чудо и откровение). В малом опыте — один познающий (все остальное — объект познания), один свободный субъект (все остальное — мертвые вещи), один живой и незакрытый (все остальное — мертво и закрыто), один говорит (все остальное безответно молчит). В большом опыте все живо, все говорит, этот опыт глубоко и существенно диалогичен»³⁰.

Различение «добра» и «зла» по критерию «полноты/неполноты знаний о мире» делает более понятным, почему любые формы реального общественного «зла» — это всегда частные следствия из мировоззренческой неполноты, будь то неполнота некой абстрактной, без обязанностей и ответственности и оттого разрушительной свободы, или неполнота игнорирующего справедливость и становящегося поэтому бессовестным и подлым юридического права, или неполнота «невидимой руки рынка», способной якобы все устроить наилучшим образом без государственного контроля. Или же это неполнота правды, о которой лучше всех сказал прозванный «отцом лжи» Талейран: «Говорите правду, но не всю».

Но тогда становится более понятным и то, почему глобальный межкультурный диалог представлен двумя мировоззренческими позициями, где, с одной стороны, считается абсолютно необходимым дополнять свободу обязанностями и ответственностью, практические интересы — идеалом совести, а формальное право — справедливостью. С другой же стороны — возводятся в культ одни лишь права, свободы и потребительские интересы личности.

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

Неудивительно, что такое неравенство позиций в межкультурном диалоге неизбежно оборачивается *диалогическим «сбоем» — монологизмом малого опыта*: его самоприсвоенным правом навязывать массам «букву единственно верных истин» (о боге ли, о коммунизме, о демократии и т. п.). Утешает лишь то, что каждый из таких «сбоев» — всегда временный; он не только не разрушает диалога, но, наоборот, стимулирует его путем обострения мировоззренческих позиций. А конкретные формы «сбоев» помогают понять и сам диалог как движущую силу процесса взаимодействия обеих позиций: позиции «малого» («тварного») опыта, самообольщенного и агрессивного, заточенного под «прогресс» и под пренебрежение традицией, и позиции «большого», интуитивно цепляющегося за традицию, но при этом не до конца еще осознающего истинную природу ее специфики и потому вечно комплексующего, поддающегося влиянию «малого».

³⁰ Бахтин М. М. Из черновых тетрадей // Литературная учеба. 1992, кн. 5/6. С. 158.

Между прочим, именно этим комплексованием объясняется та специфика русской духовной культуры, которую отечественный философ А. С. Панарин назвал «тайной русской неприкаянности»³¹.

3. ИЛЛЮЗИЯ САМОДОСТАТОЧНОСТИ «МАЛОГО» ОПЫТА

Символическое различие представлений о мире по критерию их «полноты/неполноты» наблюдается уже на самых ранних стадиях культурного развития. Например, в близнечном мифе ирокезов и гуронов (Северная Америка) один из братьев хочет устроить в реках для удобства людей два течения: вверх и вниз; но другой брат мешает этому³². Или: в алтайском мифе творец создает *всю* землю, а его младший брат хочет получить (и получает) в свое распоряжение *ее часть*³³. *И т. п.* В ряде случаев проявления предпосылочной полноты/неполноты сводятся к их символическому выражению в ритуальной практике. Так, противостоящие друг другу фратрии могут различаться татуировкой: члены одной фратрии татуируют себе обе стороны лица симметрично, члены другой фратрии — только одну сторону лица. Или: ни один совет в племени не может считаться действительным, если в нем не примут участия два вождя от одной фратрии и один вождь от другой (вариант: один вождь является таковым для всего племени, а другой — только для своей фратрии)³⁴. *И т. д.*

Решающим аргументом, конечно же, должна служить мировоззренческая «полнота/неполнота» исходной инфраструктуры первобытного знания. Хотя нужно признать, что конкретный материал по данной теме довольно скуден. Напомню, что этнографические и фольклорные данные, используемые при изучении дуальной организации, собирались в значительной своей части без учета их дуальной специфики, почему и становились односторонним, искажающим реальную картину. Тем не менее *о первоисточнике неполноты мифологических представлений можно судить уже по кругу тех повествований о первопредке и культурном герое, неполнота которых выражалась в незнании героя, кто он и откуда*. Это тексты об «одиноком герое» архаических эпосов (Сибирь, Алтай), первоначальный смысл которых утерян, но связь которых с эпохой первотворения просматривается достаточно четко³⁵ (зачины таких эпосов — классические образцы современной теории самоорганизации: «Зародился он сам собой»³⁶; «Средняя земля ... сама расти стала»³⁷).

На неслучайность таких повествований указывают их универсальность и повсеместность. Можно, в частности, указать на космогонический миф южноамериканских гуарани: «Нандерувугу возник один, среди тьмы он открыл себя одного»; далее следуют подробности его демиургической деятельности³⁸. А можно указать на скрытый смысл той же концепции в гностическом сочинении «О происхождении мира»: «Пистис София пожелала, чтобы... явился Архонт ..., имеющий великую силу в себе, не зная, однако, откуда он возник... Когда Архонт увидел свое величие и увидел себя одного,... он подумал, что он один существует...» (далее следуют акты творения)³⁹.

³¹ Панарин А. С. Народ без элиты. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. С. 274–275.

³² Золотарев. Родовой... С. 162.

³³ Там же. С. 255–256.

³⁴ Там же. С. 134, 142–143, 207–208, 230–231.

³⁵ Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М.: Восточная литература, 2004. 460 с. С. 298–299.

³⁶ Там же. С. 298.

³⁷ Там же. С. 313.

³⁸ Золотарев. Родовой... С. 181.

³⁹ Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. СПб: Издательство Чернышева, 1993. 350 с. С. 320.

Решающий вклад в понимание сути такого рода текстов принадлежит, напоминая, В. Н. Топорову, показавшему, что «мифы вообще» состояли из двух родов текстов, связанных между собой строгой последовательностью. *А суть неполноты второго рода текстов сводится к тому, что именно они начинаются с повествований об одиноком первопредке, который не знал, кто он и откуда.* Тем самым на века вперед закладывается основа иллюзии самодостаточности неполного знания о мире.

К слову сказать, именно к неполному знанию восходит, судя по всему, позднейшая концепция монотеизма.

4. РАЗНОСТЬ МЕНТАЛЬНЫХ РЕЖИМОВ

Вся последующая история представлений о мире протекает в устойчивом диалоге двух ментальных режимов: в режиме перманентного и целенаправленного *упрощения* представлений о мире — в режиме «малого опыта» — и в режиме попыток сохранения сложностного характера этих представлений, в том числе тех бессознательных и полубессознательных, которые наукой по-настоящему до сих пор не освоены. К проявлениям второго режима относится все, что охватывается общим понятием «традиция»: все, что не создано индивидом, не является продуктом его собственной деятельности, но что ему передано извне по обычаю, наследию и прочей преемственности — всю народную культуру и религиозное мироощущение, вплоть до пережиточной веры безрелигиозного сознания в «идеалы». В историческом плане второй режим — это первоисточник абсолютно всех смысловых конструкций первого, их почва и строительный материал. Но его место в историческом диалоге — это роль «вечно отступающего» под агрессивным натиском первого режима; это навязанный ему первым режимом образ «досадной помехи». Именно поэтому в историческом плане второй ментальный режим отмечен устойчивой тенденцией уменьшения своих роли и веса под натиском первого с его подспудной идеей «прогресса»: возникновения «всего из ничего», развития «от темного прошлого к светлому будущему», от «базиса» к «надстройке» и т. д.

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

Диссимметрией двух ментальных режимов и определяется специфика «сквозного» в истории культуры межцивилизационного диалогического аппарата. Специфика эта окрашивает собою самые разные уровни отношения к действительности. Например, на уровне отношения к культурному наследию прошлого диссимметрия заявляет о себе противостоянием двух неравноценных символов: символа «традиции» и символа «прогрессивной культуры». Символ традиции — это утверждение *ценности все-*

го прежнего духовного опыта, а символ «прогрессивной культуры» — отрицание такой ценности (миф = небылица, язычество = заблуждение, прочие религии = предрассудки и суеверия). Аналогично на уровне понимания «личности»: символ традиции — это «Я», сознающее свое неразрывное единство с «Не Я», а символ «прогрессивной культуры» — «Я», принципиально и радикально дистанцирующееся от «Не Я». И та же ситуация — на уровне противостояния «классического» и «неклассического» идеалов рациональности⁴⁰, где неклассический, реабилитирующий традицию, до сих пор почти не понимается или понимается превратно, а классический неуклонно стремится к своему конечному идеалу «беспредпосылочного знания»⁴¹.

При этом «прогрессистский» символ настолько бескомпромиссен, что замахивается даже на *ближайшие* свои основы — на достижения классической науки. Например, если наука XVIII—XIX веков относилась к «предрассудкам» лишь самые очевидные теологизмы, то современная готова отнести к ним абсолютно все, что отмечено верой в присущий природе порядок. Такова, в частности, точка зрения создателя теории самоорганизации И. Пригожина, усматривающего в идее природного порядка отголосок идеи «божественной гармонии», «волшебные чары» которой необходимо развевать». «Позиция Ньютона, — читаем у него, — чужда нам в силу присущих ей теологических аспектов»⁴².

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

В конечном же счете видим, как диалог двух ментальных режимов обретает форму межцивилизационного противостояния двух различных предпосылочных установок: той, восходящей к традиции, что далека от завершенности и полна смутных догадок о невообразимой сложности и чудесной загадочности мироустройства, и той «прогрессистской», что преисполнена самодовольной веры в собственную непогрешимую «научность» и «объективность». А конечный результат такого противостояния в его текущей фазе — тот, что в историческом плане традиционалистская установка явно проигрывает прогрессистской.

5. РАЗНОСТЬ ФУНКЦИЙ

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

⁴⁰ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. 288 с.

⁴¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 700 с. С. 355.

⁴² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Изд. 6-е. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 320 с. С. 255.

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

Чтобы убедиться в правильности сказанного, достаточно не закрывать глаза на современную общественную жизнь в ее разнообразных публичных проявлениях, включая сюда полемику по концептуальным вопросам, будь то телевизионное шоу, научная конференция или международный «круглый стол». И сразу станет ясно, что единственное «рациональное зерно», которое можно извлечь из всех таких «полемик», сводимо к статистике голосов «за» и «против» да к очередному подтверждению справедливости мнения, согласно которому *людям свойственно верить только в то, во что им хочется верить*.

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

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

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

Тем не менее даже такие «неполноценные диалоги-споры» представляют собой неотъемлемую часть истории культуры. Не демонстрируя непосредственных прорывов на глубинные предпосылочные уровни, *они все же постепенно приближают к ним, а значит, обеспечивают те редчайшие в истории культуры случаи, когда предпосылочная природа высказываний вдруг осознается и начинает обсуждаться* (что внешне выглядит как взрыв пассионарной идеи). А тем самым, в свою очередь, подготавливается свершение очередной ментальной революции — смены прежней парадигмы мышления но-

вой парадигмой. Такие случаи, будучи встроены в алгоритмы последовательного перебора всей иерархии внутриязыковых предпосылок — в последовательность рефлексивного освоения предпосылочных слоев тезауруса, от самых «верхушек айсбергов» до их «днищ», и определяют устойчивое содержание истории духовной культуры.

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

Такую историческую устойчивость разности предпосылок можно понять как *устойчивость разности функций*, присущих обоим диалогическим «режимам». Что, кстати, свидетельствует о наивности надежд на любые международные договоренности и соглашения между двумя основными участниками межкультурного диалога.

6. «БИПОЛУШАРНЫЙ» ДИАЛОГ

Сказанное касается всех уровней диалога — от диалога культур до диалога полушарий головного мозга, где последний тоже строится на разности полушарных функций, соотносимых с критерием «полноты/неполноты». Левое полушарие, как выяснилось, ориентировано на *форму* высказываний, а правое — на референт⁴³ (то есть левое полушарие отвечает за работу только с языковой реальностью, а правое, долго считавшееся «неречевым», — за работу и с языковой реальностью, и за ее смысловую соотнесенность с внеязыковой). И тем же эффектом отмечено восприятие полушариями иносказаний: левое полушарие безуспешно «пытается дословно дешифровать их содержание, пользуясь свойственными ему формально-языковыми навыками», а правое сразу схватывает их скрытую суть⁴⁴ (то есть левое полушарие понимает лишь текстовую сторону высказываний, а правое — и метатекстовую).

Как следствие, прежние осторожные указания на сходство диалогических структур со структурой мысленного диалога между правым и левым полушариями головного мозга сегодня уже сменяются прямыми утверждениями о неслучайности этого сходства. Имеется в виду концепция *биполушарной модели всемирной истории*: «Различие Запада и Востока, возможно, имеет для человечества то же значение, что и различие левого и правого полушарий головного мозга. Вестернизировать мир, сделать его однополярным — то же самое, что и сделать наш мозг однополушарным, лишенным его правой, образно-интуитивной структуры... Мировая история цивилизаций насчитывает несколько тысяч лет, и ей неизменно сопутствует указанная „биполушарность“»⁴⁵.

Действительно, повышенная активность западоцентристской ментальности (в ее сравнении с традиционалистской) позволяет говорить о неслучайности сходства межкультурного диалога с диалогом полушарий головного мозга: левого, считающегося доминантным, и правого, считающегося пассивным⁴⁶. А усугубляется сходство

⁴³ Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Проблема внутреннего диалогизма (нейрофизиологическое исследование языковой компетенции) // Труды по знаковым системам XVII. Тарту, 1984. 160 с. С. 33–44.

⁴⁴ Черниговская Т. В., Деглин В. Л. Метафорическое и силлогистическое мышление как проявление функциональной асимметрии мозга // Труды по знаковым системам. XIX. Тарту, 1986. 164 с. С. 68–75.

⁴⁵ Панарин А. С. Современные проблемы философии истории // Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с. С. 29–30.

⁴⁶ Иванов Вяч. Вс. (1978). Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов. радио, 1978. 184 с. С. 18, 87, 106–107.

тем, что в исследованиях правополушарной функции наблюдается ее бессознательная «дискриминация» исследователями-левополушарниками («от правого полушария требуют выдачи информации в ее левополушарной форме»⁴⁷). И то же самое наблюдается в межкультурном диалоге, где имеет место западоцентристский взгляд на традиционную ментальность как на ущербную.

Тем самым разъясняется подлинный смысл самоприсвоенной «доминантности» западоцентристского стиля мышления, отмеченного явными признаками «левополушарности». Еще Ф. И. Тютчев обращал внимание на «идолопоклонство людей Запада перед всем, что есть форма, формула и политический механизм»⁴⁸. И с верностью этого наблюдения приходится согласиться, потому что примат агрессивного «культуртрегерства» над рефлексирующим сомнением, формального права над справедливостью, абстрактных политико-экономических теорий над живой практикой — это действительно типичнейшие приметы западоцентристской ментальности.

В переводе на язык истории культуры все сказанное позволяет понять модель *диссимметричного диалога* как работающую в режиме отношений между, условно говоря, «лево-» и «правополушарными» участниками межкультурного взаимодействия. Но тогда и разговор об отношениях между Западом и всем остальным миром, в частности — между Западом и Россией, переводится из субъективно-оценочной плоскости («хорошие» — «плохие», «прогрессивные» — «неприспособленные») в область эмпирических наблюдений и обобщений. Несомненно, например, что лишь благодаря своему *сознательному* «левополушарному» эгоцентризму Запад смог сыграть в мире свою уникальную всепланетарную роль⁴⁹. И так же несомненно, что лишь из-за *неосознаваемости* своей «правополушарной» ментальной специфики Россия терпит постоянные неудачи в подражательстве «прогрессивному» Западу, чьи институты на российской почве с фатальной неизбежностью превращаются в свою диаметрально противоположность.

Совершенно не случайно, например, представительная власть занимается в России не ограничением, как на Западе, а укреплением власти (см. у В. О. Ключевского: «...народное представительство возникло у нас не для ограничения власти, а чтобы найти и укрепить власть: в этом его отличие от западноевропейского представительства»⁵⁰). Или: совершенно не случайно крепостное право появилось в России именно тогда, когда она стала усиленно подражать Европе⁵¹. Или: совершенно не случайно захват колоний на западной почве всегда приводил к их ограблению в пользу метрополий, а на российской — к обратному результату⁵².

Интересно, что диссимметрия отношений между Западом и Россией прослеживается даже в условиях деградиционных процессов как внутри Запада, так и внутри России. На это обратил внимание, хотя и по более узкому поводу разности конфессиональных ментальных типов, А. Ф. Лосев. Он заметил, в частности, что специфика таких ментальных типов способна сохраняться и в своих извращенных формах: «...католицизм

⁴⁷ Розенфельд Ю. В. «Молчаливый» обитатель правой части мозга: особенности правополушарной специализации психических функций // Труды по знаковым системам. XVI. Тарту, 1983. 156 с. С. 99–105.

⁴⁸ Тютчев Ф. И. Русская звезда: Стихи, статьи, письма. М.: Рус. кн., 1993. 524 с. С. 286.

⁴⁹ Кожин В. В. История Руси и Русского Слова. Современный взгляд. М.: Чарли, 1997. 528 с. С. 46.

⁵⁰ Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. III. М.: Мысль, 1988. 414 с. С. 189, 198.

⁵¹ Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Минск: Лучи Софии, 1997. 688 с. С. 360–361.

⁵² Шиманов Г. М. Оккупация и геноцид русских в императорской России, или Что мы знаем о самодержавии // Молодая гвардия, 1994. № 1. 320 с. С. 143–166; Панарин А. С. Народ без элиты. М.: Алгоритм, 2006. 352 с. С. 173–174.

извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию, а православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм»⁵³.

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

Издержки эти — результат неосознаваемости Россией своей «правополушарной» ментальной специфики. Но с издержками или без них — неважно — «биполушарный» диалог между Западом и всем остальным миром, включая Россию, оказывается тем самым «оселком», на котором оттачиваются альтернативные культурные программы. «Человечеству требуется срочное обретение качественно новой парадигмы развития»⁵⁴. А средством обретения такой парадигмы и становится конкуренция двух типов методологии: калькулятивно-позитивистской, нечувствительной к трагедиям природы и культуры, и гуманитарно-экологической, не утратившей древней эсхатологической интуиции⁵⁵.

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

7. ЦЕННОСТНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Даже самые ранние в истории культуры формы межсубъектных взаимодействий никогда не смогли бы состояться и сохраниться в качестве «диалогических», если бы изначально не находили себе опору в мощной эмоциональной подпитке, связанной с этической спецификой фратрий, то есть с их оцениванием по критериям «хорошо/плохо», «правильно/неправильно», «полезно/вредно». И хотя собственно понятийное выражение отвлеченных категорий «добра» и «зла» для древнейшей стадии развития культуры нехарактерно, но предпосылочная образность, необходимая для их последующей кристаллизации, представлена в мифах с едва ли не избыточной полнотой⁵⁶. Поэтому не будет преувеличением сказать, что *исторический диалог в любых его формах — это, помимо всего прочего, и перманентный диалог по поводу этических оценок.*

Исключительная важность данного аспекта культурно-исторических исследований объясняется его исключительно важной управленческой ролью. Дело в том, что, по вполне обоснованному мнению некоторых исследователей политической истории, «в середине XVII века в Европе произошел великий эволюционный перелом: история из преимущественно стихийной стала преимущественно проектно-конструируемой», а выход на сцену истории атомизированно-агрегированных масс предоставил

⁵³ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с. С. 891—892.

⁵⁴ Панарин А. С. Современные... С. 43.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Иванов Вяч. Вс. Добро и зло. /Мифы народов мира: В 2 т. Т. I. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 389.

огромные возможности профессиональным манипуляторам, в ведение которых и входит с тех пор негласное управление общественным сознанием с помощью СМИ, теле- и прочих коммуникаций⁵⁷.

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

Такое вот «убеждение», отключающее способность мыслить критически, и лежит в основе современных технологий управления массовым сознанием. И сводится оно обычно к тем или иным способам искусственного формирования коллективных представлений о «хорошем» (о «добре») и о «плохом» (о «зле»). Делается это так: пользуясь тем, что языковые понятия никогда не отражают всего многообразия тех явлений, которые ими обозначаются, и что в них можно поэтому делать акценты на совершенно разных сторонах явлений, манипуляторы придают тем или иным понятиям, в зависимости от поставленной задачи, положительный или отрицательный смысл. Например, если в начале XX столетия «прогрессивная» общественность России сумела уверить всех, что капитализм — это «мировое зло», а социализм — «мировое добро», то в конце столетия *она же*, не моргнув глазом, утверждает диаметрально противоположное. Или: если при распаде Советского Союза среди нерусского населения его национальных республик, округов и автономных областей национализм поощрялся как «безусловное добро», то среди русского населения РСФСР и национальных республик СССР он же осуждался (и продолжает осуждаться) как столь же «безусловное зло». А легкость, с которой совершались и продолжают совершаться все такие идеологические маневры, свидетельствует, что современная техника «игры словами» (а значит, и сознанием людей) отработана в совершенстве⁵⁸.

8. РЕДАКТИРУЕМАЯ ИСТОРИЯ

Понять, когда эта техника впервые начала применяться целенаправленно, помогает различение мифических близнецов по ценностному критерию. Такое различие — важнейший смысловой пласт начальной истории культуры, почва и первоисточник всей последующей аксиологической проблематики. (Напомню: один близнец создает все полезное для людей, а другой — все вредное; один наделен положительными чертами характера, а другой — отрицательными и т. д.) Но поэтому и неудивительно, что такое различие, подразумевающее соответственное различие фратрий, влечет за собой — по мере отмирания родо-племенного строя и расширения межплеменных связей — *осознание непрестижности происхождения от первопредка, наделенного негативно воспринимаемыми чертами характера*.

Отсюда — самые первые попытки «редактирования» собственной истории: «переигрывание» оценок по критерию «хорошие/плохие», основанное на возвеличивании своей истории за счет принижения чужой. Так, у якутов с исчезновением фратрий миф о братьях Элее и Омоее был переосмыслен и переделан, потому что в качестве

⁵⁷ Фурсов А. И. Тайная история: Линдон Ларуш как зеркало глобализма // Завтра, 2012, № 18 (963). С. 3.

⁵⁸ Горюнков С. В. В рабстве у слов: к проблеме качества гуманитарных экспертиз // На пороге новой мировоззренческой парадигмы. СПб: Алетейя, 2020. 547 с. С. 9—47.

«своего» злой и неловкий Омогой стал неприемлем: его «стали изображать чукчей, бурятом или даже японцем. В то же время с развитием имущественного неравенства... Омогой стали изображать богачом-эксплуататором, а Элея — бедняком, наделенным красотой и умом. Именно вопиющая бедность позволяла при новом осмыслении мифа ярче изобразить достоинства Элея, постепенно своим умом выбивающегося из нищеты. В этом сказывалось народное переосмысление мифа»⁵⁹.

Еще более впечатляющий образец «отредактированной» истории дает анализ ветхозаветной мифологии («вторичной мифологии», по В. А. Якобсону⁶⁰) — в силу ее ранней письменной фиксации. Но сначала — несколько предварительных слов о ее «близнечной» специфике.

Как и всякий другой класс мифологических текстов, близнечная мифология Ветхого Завета разворачивается в ходе своей исторической трансформации в целый букет производных от нее образов и представлений, где посредством близнечного таксона описываются конкретно-исторические ситуации с постепенным уменьшением в них доли мифа и возрастанием доли историзма. Согласно данному таксону, в преемственном родстве с близнечной парой находятся историзированные пары первопредков и патриархов. Так, в первых книгах Ветхого Завета, где пережитки близнечной мифологии особенно многочисленны, сакрально-мифологическую окрашенность сохраняет лишь начало близнечного ряда (Авель и Каин), а его конец уже существенно «обытовлен» (Ефрем и Манассия, Фарес и Зара). В ряде случаев прежняя близнечная подоснова библейских сюжетов и мотивов явственно просвечивает сквозь наслоения позднейших редакций. Например, хотя текстуально Лот не брат, а племянник Авраама, но описание их расхождения в разные стороны представляет собой типичное «дуалистическое клише»: оппозицию «правое—левое» («Если ты налево, то я направо, а если ты направо, то я налево» — Быт. 13:9). И такое же клише видно в противопоставлении Иудеи и Израиля: Иудея — это «дом» и «сыны» Иуды, а Израиль — «дом» и «сыны» Иосифа.

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

«Наследник Завета» в контексте Пятикнижия — это положительная характеристика персонажа ветхозаветной мифологии. Но в какой мере она может считаться древнейшей, исходной? Ответить на этот вопрос можно с помощью мифологемы, кодирующей, с одной стороны, «наследника Завета», а с другой — положительную или отрицательную функцию в общезблизнечном контексте. А в качестве такой кодирующей мифологемы может быть использован мотив «неправильно полученного первенства».

⁵⁹ Золотарев. Родовой... С. 247–248.

⁶⁰ Якобсон В. А. От редактора // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Отв. ред. В. А. Якобсон, предисл. И. М. Дьяконова. М.: Наука, 1977. 456 с. С. 3.

Этот мотив, очень устойчивый в Ветхом Завете, всегда кодирует в нем именно «наследника Завета». Так, не по праву, а по прихоти Сарры получает первенство Исаак; не по праву, а с помощью материнской и собственной хитрости получает первенство Иаков; не по праву, а по произволению Иакова получает первенство Ефрем; не по праву, а по причине реального силового превосходства получает первенство Иуда («...первенство отдано сыновьям Иосифа, с тем однако ж, чтобы не писаться им первородными; потому что Иуда был сильнейший между братьями, и вождь из него...» — I Книга Пар., 5:1,2); не по ожидавшейся очередности, а в силу ее нарушения получает первенство Фарес и т. д.

Важно понимать: все сказанное о «близнечном» аспекте содержания Ветхого Завета — частный случай функциональной специфики «малого» опыта, без которого никогда не смог бы включиться в процесс метаязыковой рефлексии над самим собой и сам «большой» опыт. Тем более что та же самая специфика имеет место и во многих других мифологиях, в том числе стадиально более древних, чем Ветхий Завет. Например, в полинезийской мифологии проблема первенства между старшим братом, светловолосым Тангароа, и младшим, темноволосым Ронго, решается вопреки признаваемому за старшим статуса «вождя» в пользу младшего⁶¹. В древнеиранской мифологии рассказывается, как от бога времени и судьбы Зервана зародились Ахура Мазда, дух добра, и Ангрхо Майнью, дух зла. Ахура Мазда предугадывает мысли Зервана о том, что власть над миром получит родившийся первым (при том, что первым должен родиться именно он), и простодушно разглашает их Ангрхо Майнью, а тот разрывает чрево Зервана и является перед ним, говоря: «Я твой сын Ахура Мазда!» (далее Зерван оговаривает срок власти Ангрхо Майнью над миром)⁶². Миф ирокезов, очень похожий на древнеиранский, повествует о том, как близнецы пререкались о старшинстве еще в утробе матери; затем старший Иоскега — Великий Ум, Небодержатель — вышел на свет обычным путем, а младший Тавискарон, стремясь опередить своего брата и получить право первородства, разорвал чрево матери и погубил ее⁶³. О сходной ситуации говорится в мифе индейцев племени кахуилла (Северная Америка), где в ходе соревнования между близнецами Темайауитом и Мукатом, соотносимыми с «белым» и «черным» началами, спор о старшинстве хитростью выигрывает Мукат⁶⁴. В мифологии догонов (Западная Африка) мировое яйцо делится на две части: из одной части рождается *раньше положенного срока* Йуругу — непарное существо, захотевшее стать «господином вселенной» и в силу своей «непарности» занявшееся внесением в окружающий мир беспорядка. Но управление миром поручено родившимся из второй половины яйца близнецам Номмо, в функцию которых входит обязанность контролировать и ограничивать вызывающую беспорядок деятельность Йуругу⁶⁵ (здесь налицо структурная усложненность мотива «неправильно полученного первенства», лишней раз доказывающая его кодовую природу).

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

⁶¹ Те Ранги Хироа (Питер Бак) Мореплаватели солнечного восхода. М.: Географгиз, 1956. 254 с. С. 319.

⁶² Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М.: Журнал «Нева»; Летний сад, 1998. 559 с. С. 117–118.

⁶³ Золотарев. Родовой... С. 161; Мифы народов мира. Т. 2. С. 319.

⁶⁴ Там же. С. 156–160.

⁶⁵ Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. М.: Наука, 1975. 244 с. С. 95–96, 117–119.

Аналогии такого рода далеко не единичны, и они ясно показывают, что вторичная ветхозаветная мифология⁶⁶ (ветхозаветное язычество) сохраняет, хотя и в существенно демифологизированной форме, свою смысловую структурированность теми же самыми правилами, что и мифологии всех других народов. Хотя следует оговориться, что в Ветхом Завете есть близнецная пара, выпадающая на первый взгляд из сферы действия рассмотренного правила. Эта пара — Авель и Каин. Второй член этой пары, воплощающий отрицательное начало, вовсе не является, по тексту книги Бытия, ни «наследником Завета», ни генеалогическим предком евреев: идущая от него родовая линия оканчивается тупиком, а возобновление потомства Адама и Евы начинается с младшего брата Каина — Сифа. Но вот что здесь интересно: проклятие, на которое обрекается Каин («Ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» — Быт. гл. IV, 12), целиком совпадает по смыслу и с Заветом, который заключается с еврейскими потомками Сифа в лице Авраама («Потомки твои будут пришельцами в земле не своей», — Быт. гл. XV, 13), и с позднейшими проклятиями «избранному» народу («Я развеял их по всем народам, которых они не знали...», — Зах. гл. VI, 14). Отзвук мотива «неправильно полученного первенства», соотносимый с близнецным мифом об Авеле и Каине, сохранился в Агаде (Авель и Каин делят сферы влияния в мире; возникает борьба, в которой вначале побеждает Авель; Каин молит о пощаде и получает ее, а затем убивает Авеля)⁶⁷. А сравнение генеалогических линий, идущих от Каина и от Сифа, наводит на мысль о неслучайности их поразительного сходства (Быт. гл. VII, 17–26; гл. V, 6–32). Так что выпадение Каина из общей цепи «наследников Завета» можно с полным на то основанием объяснять позднейшей и вполне сознательной редакцией Книги Бытия.

Пример с Ветхим Заветом — это, повторюсь, хорошо сохранившееся благодаря ранней письменной фиксации доказательство существования неких общих, структурирующих общемифологический материал, закономерностей. Действие этих универсальных закономерностей прослеживается и в стадиально-поздних, существенно демифологизированных текстах. Так, отголосок «спора о первенстве» имеется у качинцев Алтая, делившихся на два рода: Бюрут («находящиеся в славе») и Каскат («ленивые и нерадивые»). «Про них рассказывают, что несколько человек из обоих родов были отправлены послами к царю — отнести подать... Прежде чем войти в царское жилище, Бюрут стали раскрашивать свое тело охрой, чтобы быть привлекательнее. Каскат же поленились сделать это. Занятый раскраской Бюрут опоздал и получил выговор. Каската же похвалили. С той поры Каскат находится в большой славе»⁶⁸.

«В некоторых мифах и сказаниях положительным персонажем является младший, в других — старший брат. Роль инициатора, творца принадлежит старшему брату в легендах мордвы, мари, удмуртов, чувашей, хантов, манси, возможно, коми. У якутов, алтайцев, тунгусов, народов Амура эту роль выполняет младший брат. В ряде случаев невозможно точно установить, кто из героев младший, кто старший. Различие это, однако, вовсе не второстепенно. Оно весьма устойчиво и повторяется с неизменной правильностью»⁶⁹. А правильность, о которой здесь говорит Золотарев, понятна лишь в свете исходной ситуации — дуальной организации и того ее «теоретического обеспечения», которое обосновывает причастность фратрий к соответствующим первопредкам-покровителям. Пока данная организация жива, ни о каком редактировании фратриальных мифологий не может быть и речи; сама мысль о такой возможности возникает лишь с распадом дуальной структуры общества и, соответственно, с утратой

⁶⁶ Якобсон В. А. От редактора // Мифологии древнего мира. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. С. 3.

⁶⁷ Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей. М.: Раритет, 1993. 319 с. С. 15.

⁶⁸ Там же. С. 248.

⁶⁹ Золотарев. Родовой... С. 277.

прежней роли фратриальных мифологий. Поэтому «правильность», о которой говорит Золотарев, указывает лишь на то, что с исчезновением дуальной организации необходимость придерживаться «непрестижных» мировоззренческих стереотипов исчезает, — чем и открываются возможности для «редакторских правок».

В целом приводимые Золотаревым примеры, от самых архаичных до позднейших, очень хорошо объясняют, в каком направлении трансформируется этическое «измерение» древних мировоззрений. Так, если в родоплеменном обществе приверженность «своему» родоначальнику еще не зависит от его статуса и личностных качеств, то по мере отмирания дуальной организации и усиления критической рефлексии над собственной «культурной программой» ситуация меняется. С одной стороны, возникает стремление отредактировать собственную историю, с другой — намечается отмирание самой идеи «близкности» предков. Идея эта постепенно теряет свое значение, а первопродки либо начинают именоваться просто братьями, либо и эта родственная связь игнорируется. «В то же время углубляется противоположность их характеров, постепенно приобретающая известную социальную окраску. Два брата-близнеца, когда-то дружно действовавшие в борьбе с чудовищами, устраивавшие землю, создавшие людей, олицетворяют теперь два противоположных принципа — принцип „добра“ и принцип „зла“. В таких условиях их братская связь начинает казаться нелепой и забывается, а братья — мифологические герои — превращаются в бога добра, владыку неба, и бога зла, владыку подземного царства. Так возникают дуалистические мотивы: не только Ормузд и Ариман Ирана, Сет и Гор Египта, Кецалькоатль и Тецкатлипока Мексики, но и бог и сатана богомильских и народных представлений входят в этот цикл»⁷⁰.

Не говорю уже о том, что в мифах исторически родственных индийцев и иранцев у первых дэвы являются положительными существами («своими»), а асуры — отрицательными («чужими»), и наоборот. Или о том, что в шаманской мифологии бурят белые шаманы борются с «чужими» злыми духами, посылаемыми «чужими» восточными тенгриями, покровителями черных шаманов, а черные шаманы ходатайствуют перед «своими» восточными тенгриями об отозвании «своих» духов. И т. д.

9. ЭТИКА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

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

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

⁷⁰ Там же. С. 294–295.

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

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

На почве второго режима, с одной стороны, пышно расцветает «нравственная маниловщина» — стиль мышления, рассматривающий нравственность как некую изначально заложенную в человеке сущность, обязанную обнаружить себя по первому требованию «идеологического заклинателя». (Классическими образцами «нравственной маниловщины» являются — в условиях преобладания материалистической умонастроенности — и Моральный кодекс строителя коммунизма советской эпохи, и упование на «социальную ответственность бизнеса» в нынешней РФ.) С другой стороны, на этой же почве вступает в свою завершающую фазу борьба за монопольное обладание статусом «носителя добра». Причем борьба ведется сразу по многим «фронтам»: по расовым (обосновывающим «цивилизаторское бремя белого человека» или «повышенную жизнеспособность черного (желтого и др.)»), по классовым (превращающим бывших господ в люмпенов, а люмпенов, в том числе и духовных, — в господ), по социал-дарвинистским (провозглашающим право «приспособленных» народов жить за счет «неприспособленных»), по политико-идеологическим (санкционирующим кровавые бомбардировки «недемократических» и «тоталитарных» режимов).

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

Привилегированным же полем борьбы за «общечеловеческие ценности» становится в истории культуры именно секулярная сфера: главным образом в ней эти «ценности» постоянно, хотя и не слишком успешно, конкурируют с другими идеологиями за право доминирования в массовом сознании. И очередной виток такой конкуренции, искусственно навязанной сверху, человечество переживает сегодня, в том числе в России, где прежнее, реалистичное восприятие жизни как противоречивого единства (диа-

лога) двух ценностных установок постепенно вытесняется пропагандой «относительности» этих установок, пропагандой невозможности и ненужности их различия, то есть технологией «общечеловеческих ценностей».

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

Уже само наличие *камуфляжа* объясняет очень многое. Например, оно объясняет, почему постоянно «редактируется» история — не только чья-то национальная, но и мировая. И оно же объясняет, откуда берется *криптополитика* с ее неистребимым «двойным счетом», с ее смещением реальности и спектакля⁷¹, с ее искусством ведения информационных войн, с ее владением технологиями манипулирования общественным сознанием, включая главнейшую технологию «борьбы за общечеловеческие ценности».

Все это — специфика современного межцивилизационного диалога, вырождающегося в агрессивный монолог (в «затыкание рта» идеологическому оппоненту).

10. МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИАЛОГ

Одним из первых, кто сумел внести строго научную ясность в различие представлений о мире по критерию «полноты/неполноты», был В. И. Вернадский. В своих заметках о культурах Запада и Востока он высказался так:

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

⁷¹ Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М.: Алгоритм, 2000. 735 с. С. 172–177.

но для Индии, и уже сейчас ясно, что вес их в научной работе в связи с катастрофой, переживаемой в Западной Европе, еще больше увеличится в ближайшее время»⁷².

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

Очевидно, что такая интерпретация высказывания Вернадского более чем наглядно вписывается в концепцию диссимметричного диалога. Во-первых, диссимметрия видна уже из общеизвестной нетерпимости Ветхого Завета по отношению к так называемому «язычеству», то есть к «собственно мифам», с точки зрения которых сам этот Завет оказывается всего лишь «еврейским язычеством»: последней фазой мифологического понимания исторического процесса (что и дало повод назвать этот памятник образцом «вторичной мифологии»⁷³). Во-вторых, «вклад иудаизма в переход от мифа к истории... состоял в „декосмологизации“ бога (который вышел из чисто природной сферы и полнее проявляется в истории, чем в космологии) и царя (который утрачивает свои космологические связи и, став не более чем наследственным вождем, включается в сеть чисто исторических отношений)»⁷⁴. В-третьих, дальнейший процесс «урезания» исходных предпосылок ветхозаветного «исторического предания» прослеживается уже на материале христианства: «Христианская мифология впервые и полностью поместила бога в историческое время, настаивая на историчности Иисуса Христа, пострадавшего во время Понтия Пилата. Утверждается взгляд, согласно которому человек живет не в сфере мифа, а в истории»⁷⁵.

Это был очень важный шаг в процессе демифологизации «исторического предания». А следующий шаг был подготовлен разностью греческой и латинской ментальных почв, на которых в дальнейшем развивалось христианство. Н. Я. Данилевский объяснял эту разность так: «Метафизическое направление греческого ума было, по-видимому, несвойственно людям латинской расы, и они были поражены бесплодием, когда, из подражания Греции, вступили в эту область»⁷⁶. То есть католицизм, с точки зрения Данилевского, явился христианским учением, «подвергнувшимся искажению именно под влиянием германо-романского народного характера»⁷⁷. «Католицизм возник и утвердился... от насильственного характера западного духовенства, видевшего в себе все, а вне себя ничего знать не хотевшего»⁷⁸.

Еще дальше пошло в том же направлении европейское Просвещение XVIII века, вычленившее из средневекового (ветхозаветного) понимания историзма его религи-

⁷² Вернадский В. И. Химическое строение биосферы земли и ее окружения. М.: Наука, 1987. С. 313–314.

⁷³ Яacobсон В. А. От редактора.

⁷⁴ Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира: В 2 т. Т. I. С. 574.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. Изд. 6-е. С. 81.

⁷⁷ Там же. С. 151.

⁷⁸ Там же. С. 154.

ознанию составляющую и заложившее тем самым предпосылки для возникновения так называемого «научного» понимания истории.

Уместно напомнить и о том, что трактовка образа Иисуса Христа как сакральной жертвы, принесенной во имя спасения людей, генетически неотделима от фундаментального мифологического мотива «космической жертвы»⁷⁹. Игнорированием этой связи тоже многое объясняется в неприятии Ветхим, а по унаследованной от него инерции и Новым Заветами «язычества», то есть «собственно мифов». А свое логическое завершение эта (игнорирующая) тенденция нашла в научном материализме, объявившем мифы «предрассудками» и «пережитками» неразвитого сознания.

Этой-то неполнотой предпосылочных основ западной культурно-исторической традиции, в ее оппозиции к полноте тех же основ традиции восточной, и запускается в работу то, что в наибольшей степени отвечает понятию «межцивилизационного диалога».

11. ЭТИЧЕСКОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ

Напомню еще раз: этические установки целиком производны от мировоззренческих предпосылок. А именно: от того, каким представляется «устройство мира», целиком зависит понимание человеком своего места в мире и должного поведения в нем. И если понимание устройства мира изначально различается по критерию полноты/неполноты представлений о нем, то различаются и этические установки носителей такого понимания.

В справедливости сказанного убеждает сравнение большинства традиционных моделей мира, учитывающих фундаментальную роль этических ценностей, и современной научной (материалистической) модели, не признающей за ними такой роли. Именно эти две модели являются сегодня конечными продуктами «диалога двух режимов» в истории культуры: того религиозного, который пытается сохранить прежние представления об изначальной сложности мира, но при этом утратил уже прежнюю убеждающую силу, и того материалистического, который стремится упростить эти представления. Но поэтому и неудивительно, что человеческое «Я» в этих двух мировоззренческих моделях по-разному отвечает на вопросы: нужно ли быть совестливым и сопереживающим? Нужно ли заниматься этическим самоограничением? Нужно ли думать не только о себе, но и о других?

Традиционное мировосприятие дает на все такие вопросы положительный ответ. Впитавший его дух человек понимает, почему он должен думать не только о себе, но и о других: он должен так думать потому, что его мир устроен по принципу «действие-противодействие», где за все совершаемое в жизни надо платить. (Конкретные формы расплаты зависят от той конкретной системы религиозных взглядов, которых он придерживается.) В материалистической же трактовке мироустройства для этики как смыслообразующей категории вообще нет ни почвы, ни места. Все, что в этой системе отсчета относится к категории «духовности», изначально наделено статусом вторичности, надстроечности, производности от неких более фундаментальных (якобы) факторов. Но поэтому и человек, *сознательно* придерживающийся материалистического взгляда на мир, не может не прийти в конечном счете к выводу, что миром правят не идеалы, а интересы и что мысли, слова и поступки — бесследно растворяющиеся в материальной круговерти флуктуации. Он не может не думать, что за все совершаемое в этой жизни платит не «согрешивший перед высшим законом бытия» (как и чем можно заплатить закону вечного движения материи?), а «проигравший в борьбе

⁷⁹ Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель: Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики» Вып. V / Под ред. М. Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинова. — СПб: МАЭ РАН, 2012. С. 63–73. См. также: Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира: В 2 т. Т. II. С. 330.

за место под солнцем». Как следствие, идеалы для него — предрассудки, а их диктат — посягательство на его права и свободы.

В этом смысле не будет преувеличением сказать, что *научно-материалистическое миропонимание впервые в истории человеческой мысли наукоподобно обосновало право человека и общества на бессовестность и безнравственность*. В соответствии с ним в сознании людей формируется (через борьбу с «пережитками прошлого» и «заблуждениями неразвитого сознания») адекватный упрощенному мировоззрению образ мышления и поведения. В начальном, более или менее пристойном виде этот образ выглядит как становление «личностного начала», в промежуточном — манифестируется в формулах типа «Живем один раз»; «Бери от жизни все», «Кто не успел, тот опоздал», а в законченном и предельно циничном виде оборачивается предельной раскультуренностью и расчеловеченностью. Иначе и быть не может — ведь так называемое «личностное начало» возникает как следствие разрыва связи между «Я» и «Не Я», разрушающего прежнюю органику полного мировидения и знаменующего победу неполного.

В реальной жизни, разумеется, приходится иметь дело не с идеальными в своей «чистоте» моделями мира, а с их смешанными, переходными, эклектичными формами, зачастую сильно «растянутыми» в историческом времени. В таких смешанных формах «инерционная нравственность» (пережиток мифорелигиозной ментальности) может сохраняться в коллективной памяти очень долго — до тех пор, пока агрессивная «упрощенческая» тенденция, неуклонно подминающая под себя «сложностную», не поставит рефлексирующее «Я» перед жестким выбором. Поэтому зависимость этики от мировоззрения в таких смешанных формах осознается обычно с большим трудом.

12. ЛОВУШКА ПСЕВДОВЫБОРА

Означает ли все вышесказанное, что для повышения нравственного уровня и качества современной общественной жизни достаточно простой переориентации членов общества исключительно на традиционное мифорелигиозное или, по меньшей мере, на религиозное мировосприятие?

Нет, не означает, потому что вся полнота мифорелигиозного мировосприятия во все не обеспечивается одними лишь мифорелигиозными текстами, какими бы священными они ни объявлялись; она обеспечивается еще и надтекстовым аспектом культуры. В христианстве этот аспект известен из апостольского послания: «...буква убивает, а дух животворит» (II Кор., 3: 6). Поэтому безоглядный культ «буквы» христианских писаний плодит, в сущности, бездумных рабов слов. О чем сказано еще в XVI веке: «Много в Священном Писании такого, что следует понимать не буквально, но отыскивать, с большой осторожностью, сокрытые в нем плоды Духа; это и значит — „Дух животворит“. Если же не рассуждать, но понимать буквально, то „буква убивает“, и люди впадают в различные ереси»⁸⁰. А без опоры на культ «буквы» своих священных текстов христианская церковь перестает быть таковой — ведь восприятием этих текстов не по «убивающей букве», а по «животворящему духу» противоречия между нею и другими религиозными институтами попросту снимаются. И то же самое — в древнейшей мифологии, где надтекстовый аспект культуры присутствует как *инвариантное* содержание текстовых вариантов или как *метаязыковое* содержание языков-объектов и где поэтому игнорирование надтекстового аспекта плодит модных сегодня *неязыческих рабов слов*.

Но то же самое — и во враждебной по отношению как к религии, так и к мифологии материалистической науке, где с ее выходом на инвариантное (=метаязыковое) со-

⁸⁰ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 267. См. также с. 97, 131, 275.

держание культуры она перестает быть материалистической — в ней снимается противоречие между знанием и верой. Ведь «все неудачи в попытке построить содержательную модель сознания кроются в страхе прослыть идеалистом. Нельзя сказать что-либо серьезное о сознании, не постулировав *изначальное существование непроявленной семантики*»⁸¹ (пишут также о *предструктуре понимания, о доменных предпосылках, о до-рефлексивной инфраструктуре, о нераспакованном семантическом континууме* и т. д. А это и означает, что история культуры начинается не «с нуля», а с ее изначально сложного «программного обеспечения»⁸²).

Как следствие, современная образовательная система, поделившая свои объяснительные функции между двумя неполными формами мировосприятия: между знанием без веры (научно-материалистическим мировоззрением) и верой без знания (верой в «убивающую букву» предмета веры), тоже плодит *в высшей степени эрудированных рабов слов*. То есть она предлагает вопрошающим типичный манипулятивный псевдo-выбор. Для нужд контроля, например, удобна вера без знания, превращающая людей в бездумно-послушную толпу конформистов, а для нужд конкуренции — знание без веры, превращающее их в криминальное сообщество энергично-бессовестных «профессионалов». И уж подавно соблазнительна с точки зрения повседневно-обывательского «умения жить» свобода выбора между верой без знания, освящающей моральное право на невежество, и знанием без веры, обосновывающим моральное право на любую выгодную подлость.

Между тем характер современного информационного общества обнаруживает все более заметную несовместимость с рассчитанным на массовое невежество псевдo-выбором. Современное общество уже выше головы сыто «морковками» *веры без знания и знания без веры*, манипулирование которыми является залогом устойчивой деградации массового сознания, залогом его необратимого сползания в пучину психосоциальной шизофрении. Современное общество испытывает острую потребность в новой предпосылочной системе отсчета, совмещающей в себе эмпирические аспекты как веры, так и науки. Оно пытается наметить контуры нового, «очеловеченного» мировоззрения, в котором нашли бы смысл и оправдание его самые сокровенные мысли, самые заветные цели и самые потаенные надежды.

А первый шаг в реализации новой дорожной карты давно спрогнозирован: «Мы подходим к очень ответственному времени, к коренному изменению нашего научного мировоззрения»⁸³. Соответственно, пора начинать облекать этот прогноз в адекватные ему научные формы⁸⁴.

Что касается понятий «добра» и «зла», то очень похоже, что от их сегодняшнего примитивного противопоставления, создающего почву для разгула демагогии и манипуляций, придется вернуться к той их трактовке, которую им дал еще преподобный Иосиф Волоцкий в своем труде «Просветитель» и которая целиком совпадает с трак-

⁸¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Парадигма; Академический Проект, 2011. С. 299. — 399 с.

⁸² Горюнков С. В. Смена мировоззренческой парадигмы — стратегическая задача культурной политики России. Часть II. Прощание с наивным историческим объективизмом // Общество. Среда. Развитие, 2022, № 3. С. 24.

⁸³ Вернадский В. И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР, VII с., № 3, 1931. С. 417.

⁸⁴ Горюнков С. В. Смена мировоззренческой парадигмы — стратегическая задача культурной политики России // Общество. Среда. Развитие, 2022, № 2, 3, 4; 2023, № 2. Он же. Смена мировоззренческой парадигмы — стратегическая задача России // НИЦ «Методологический Перформат» Научного консорциума высоких гуманитарных и социальных технологий (эл. ресурс): <https://sci.ast.social/resheniya.html>. Он же. На пороге новой мировоззренческой парадигмы (сборник статей). СПб.: Алетейя, 2020. — 550 с.

товкой Дионисия Ареопагита. В «Просветителе» эта трактовка представлена теорией «Божественного коварства» — наиболее ярким и полным выражением убежденности Иосифа Волоцкого в том, что Творец не просто одолевает и побеждает зло, но использует при этом своего рода «зло во имя добра»: «Отец говорит Сыну, по словам святого Иоанна Златоуста: „...как дьявол перехитрил человека, так и Тебе следует перехитрить дьявола своей мудростью“»⁸⁵. Аналогично у современного комментатора: «Коварству и хитрости злых сил должны быть противопоставлены мудрое „преухищрение“ и пронизательное „коварство“ божественной силы»⁸⁶. А богословское значение теории «Божественного коварства» состоит в том, что «само зло оказывается сущностным атрибутом божественной Троицы. Проводя последовательно этот вывод, книжник (Иосиф Волоцкий. — С. Г.) разработал учение о „прехыщении и коварстве“ Бога. По его мнению, Богу свойственно действовать не только премудростью, но и коварством. Само его вочеловечение — акт обмана дьявола»⁸⁷. Что и сближает теорию «Божественного коварства» с трактовкой «добра» и «зла» Дионисием Ареопагитом.

Разумеется, быть по-настоящему усвоенной теория «Божественного коварства» может лишь при условии, оговоренном в первом Слове «Просветителя»: истинный смысл духовных понятий, в том числе и понятий «добра» и «зла», раскрывается не через «букву», а через интерпретацию, — ибо «недостаточны и слова известные — требуется духовное зрение»⁸⁸. Только лишь при таком условии ортодоксальные основания теории остаются безукоризненными, так как если за высшее проявление «добра» принимать подаренную Творцом свободу выбора между «добром» и «злом», то отсутствие такого выбора нужно будет принять тогда за высшее проявление «зла».

Тот же ход мыслей, спустя столетия, зафиксирован у А. С. Пушкина: «Гордость Люцифера должна страдать... от ограничения областью злого, ... и оттого... он ненавидит человечество, одаренное властью выбора между добром и злом»⁸⁹. Так что вовсе не исключено, что именно теория «Божественного коварства» является подлинной, хотя и не озвучиваемой вслух, причиной монопольного господства в отечественной историографии даже не скептической, а прямо уничтожающей оценки интеллектуального уровня книги Иосифа Волоцкого. Еще в XIX веке в трудах Н. Костомарова, О. Миллера и др. сложилось мнение об авторе этой книги как о «провозвестнике самодержавно-клерикальной реакции», «у которого нечего искать новых идей» (Я. С. Лурье). Философы начала XX века (Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, Г. Флоровский и др.) много потрудились, чтобы придать этому мнению статус «хрестоматийного». А идеологическая атмосфера Советского Союза с ее культом научного материализма как монопольного носителя истины окончательно довела тенденцию принижения русской православной мысли ее средневекового (дониконовского) периода до своего предела. Что, собственно, и обернулось тайной «русской неприкаянности».

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

⁸⁵ Преподобный... С. 106.

⁸⁶ Скрынников Р. Г. Святители и власти. Л.: Лениздат, 1990. С. 134.

⁸⁷ Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители. С. 142.

⁸⁸ Преподобный... С. 97.

⁸⁹ Смирнова-Россет А. О. Записки. М.: Захаров, 2003.